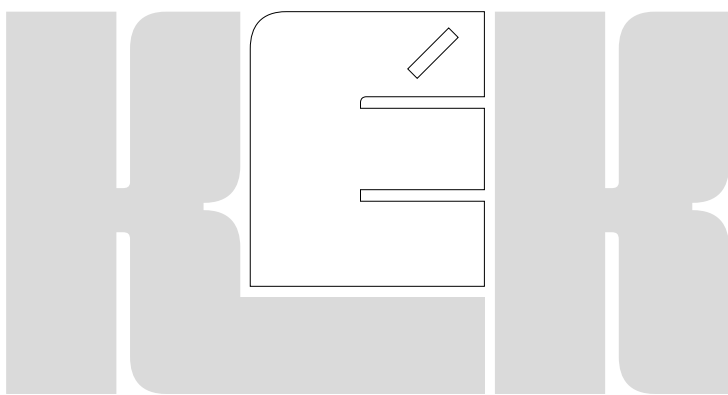
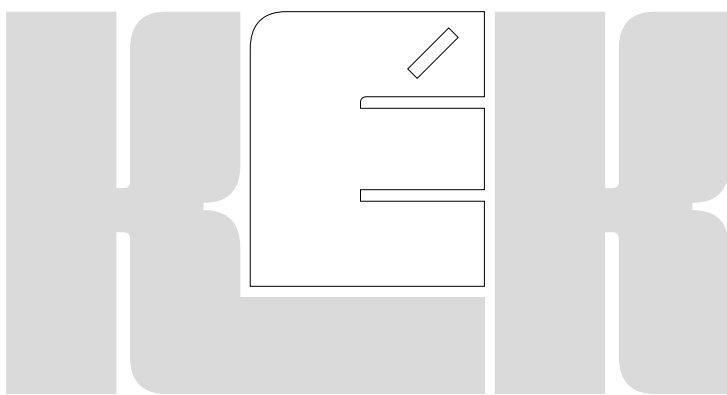




Kultúra és Közösség

művelődéstudományi folyóirat

Krízis és antropológia 2.



Kultúra és Közösség

művelődéstudományi folyóirat



Nemzeti
Kulturális
Alap

A lapszám megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap támogatta.

E szám borítóján Oláh Jolán: Ámulók festménye látható. A tanulmányok között elhelyezett fekete-fehér képek Kenéz György fotóművész alkotásai. A Szerkesztőség ezúton is köszöni az adományozást.

Főszerkesztő: Tibori Theodosia Timea CSc

Főszerkesztő-helyettes: Neményi Mária DsC

Vendégszerkesztő: Szász Antónia PhD („Krisis és antropológia 2.” blokk)

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

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

Adományozás:

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

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

Kiadóhivatal: 6725 Szeged, Hattyas sor 10.

Szerkesztőség címe:

1096 Budapest, Haller u. 88.

+3630 99 00 988

www.kulturaeskozossege.hu

foszerkeszto@kulturaeskozossege.hu

Kiadja: Belvedere Meridionale

www.belvedere.meridionale.hu

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

www.s-paw.hu

Felelős vezető: Szabó Erik

ISSN 0133-2597

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

A lap ökotudatos szellemben készül.

TARTALOMJEGYZÉK

KRÍZIS ÉS ANTROPOLÓGIA 2.

Szász Antónia: Bevezető..... 5

Perczel Júlia: Hogyan vált a környezetvédelem üzletté? Avagy a krízis antropológiája másképpen
DOI 10.35402/kek.2025.4.1 7

Timothy Benjamin Gittins – Letenyey László – Mályi Márton: Lomi: a hulladékkezelés informális etnikai vállalkozói. Módszertani megfontolások a lomtalanítási újrahasznosítás mértékének becslésére
DOI 10.35402/kek.2025.4.2 19

Bódis Zoltán: Rítus, trauma, performativitás: rítusjáték
DOI 10.35402/kek.2025.4.3 35

Csáji László Koppány: „Karaul táltos öröksége közkinccs!” Utódlási kísérletek, szétrajzás és örökségesítés egy újpogány csoport (az aranykopjások) alapítójának halála után
DOI 10.35402/kek.2025.4.4 45

Vág András: Válasz egy krízisre: a zsidó vallás dinamikája Cfátban a Spanyolországból történt kiűzetés (1492) után
DOI 10.35402/kek.2025.4.5 61

TESTKÉP – MÁSKÉPP

Balogh Lídia: Roma nők várandóssággal és szüléssel kapcsolatos egészségügyi ellátásának kutatása Magyarországon – különös tekintettel egy tényfeltárás tanulságaira
DOI 10.35402/kek.2025.4.6 79

Csorba János: Atipikus szexualitás és nemi identitás a pszichiátrián innen és túl
DOI 10.35402/kek.2025.4.7 93

Csordás Tamara Rita: Az éghajlatváltozás nemi dimenziója
DOI 10.35402/kek.2025.4.8 119

Tokai Zsófia: Buddhizmus és társadalmi nemek
DOI 10.35402/kek.2025.4.9 131

Wollner Márta Mónika: Ritual Purity in Islam
DOI 10.35402/kek.2025.4.10 143

MŰHELY

Somogyi Laura – Molnárné Kovács Judit: A politikai ideológia és összefüggése a szubjektív jóllét egyes tényezőivel Magyarországon
DOI 10.35402/kek.2025.4.11 159

MONOLÓG

Hadas Miklós: Aki ott maradt középen. Emese monológja
DOI 10.35402/kek.2025.4.12 169

SZEMLE

Almadi Sejla: A véleményektől a szakmai és tudományos bírálatokig: Központban a szerkesztői és szakmai bírálati folyamatok

DOI 10.35402/kek.2025.4.13 181

Povedák István – Szász Antónia: AGAntropológia: A.Gergely András antropológiája

DOI 10.35402/kek.2025.4.14 185

Beke Ottó: LEGYÜNK PISZTRÁNGOK!

DOI 10.35402/kek.2025.4.15 187

Tajti Andrea: Emlékezet és identitás keresztútján

DOI 10.35402/kek.2025.4.16 189

Szerzőink..... 193

Szász Antónia

BEVEZETŐ

Krízis és antropológia – 2. rész

Tematikus válogatásunk a *Kultúra és Közösség* folyóirat 2025. évi 3. és 4. számában a krízist és a válságot kulturális antropológiai szemlélettel és interdiszciplináris jelleggel vizsgáló, tematikusan is sokszínű kutatások eredményeibe enged bepillantást. A 4. számban megjelent írások is számos példát hoznak arra, miként jelennek meg a különféle krízishelyzetek a helyi közösségek, szűkebb és tágabb társadalmi csoportok életében, és azok miként igyekeznek megküzdzeni a kihívásokkal.

A témában folyó kutatások megvitatásának és bemutatásának előzménye a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság 2023 októberében megrendezett, „A krízis antropológiája” című vándorkonferenciája volt. Az ott felvetett kérdések, gondolatok többeket inspiráltak további kutatásra, az elemzési horizontok kiszélesítésére, új szempontokkal való gazdagítására.

A krízishelyzetek kutatása azért izgalmas, mert nemcsak hosszú, hanem rövidebb távú dinamikus változások, az ezeket kiváltó és alakító tényezők

vizsgálatára is lehetőséget adnak, nem ritkán élesebben, érzékletesebben engedik láttatni a társadalmi konstellációk és hatásmechanizmusok működését, illetve rávilágítanak azokra a kihívásokra, amelyeket krízisként élnek meg az adott társadalomban, közösségben, valamint azokra a megküzdési módokra, társadalmi-kulturális gyakorlatokra, amelyekkel igyekeznek kezelni e helyzeteket.

A szerzők sokféle szemléletmóddal és módszerrel dolgoztak, tanulmányukban új kutatási eredményeket, érdekes leírásokat, sokrétű elemzéseket ismertetnek.

Szeretnék köszönetet mondani a lektoroknak, akik értékes észrevételeikkel segítették a szerzők és a szerkesztő munkáját; valamint Mecsi Diánának, Mészáros Csabának és Nagy Zsoltnak, akik a szerkesztésben közreműködtek.

Kellemes olvasást kívánok a magam és a szerzők, közreműködők nevében is!

Szász Antónia
vendégszerkesztő



El-Kazovszkij kiállítás, Műcsarnok 2003. 12. 8 - 2004. 02. 08.

HOGYAN VÁLT A KÖRNYEZETVÉDELEM ÜZLETTÉ?

AVAGY A KRÍZIS ANTROPOLÓGIÁJA MÁSKÉPPEN¹

DOI 10.35402/kek.2025.4.1

Absztrakt

Az elektronikai hulladék vagy e-hulladék újkeletű szemét, amely a digitális technológia elterjedésével vált problémává. Hogy megfékezzék a környezeti válságot, amelyet a gyártó cégek túlermelése okoz, két évtizeddel ezelőtt aktivisták kidolgoztak egy krízisnarratívát. Ma krízisnarratívájukra üzleti terveket alapoznak. És valóban, a hulladékválság elmélyülésével változik az elképzelhető megoldások lehetősége. Míg a tenni vágyók egy-két évtizeddel ezelőtt aktivizmusra adták fejüket, ma cégek alapításával próbálkoznak. Tanulmányomban azt vizsgálom, hogyan változnak egy adott válságra adott válaszok az idő múlásával, és hogy ez mit árul el az adott társadalmi-gazdasági berendezkedésről. Az elektronikus hulladék nemcsak vegyszerekkel és nehézfémekkel van tele, amelyek a nem-megfelelő újrahasznosítás során toxikus anyagokkal szennyezik a környezetet és az atmoszférát, hanem nagyértékű újrahasznosítható nyersanyagokkal is, de ehhez megfelelő feldolgozási módszereket kell kifejleszteni. Ez, mint remélhetőleg a jelen tanulmányból is kiderül, korántsem pusztán technikai kérdés.

Kulcsszavak: e-szemét, krízis, narratíva, környezet- és érdekvédelem, üzleti érdek

How did environmentalism become a business? An anthropology of crisis otherwise

Abstract

Electronic waste or e-waste is a new type of waste, which has become an issue with the spread of digital technologies and consumption. Two decades ago, activists had developed a crisis narrative to stop the ecological crisis caused by the overproduction of producer brands. Today, these narratives had become the foundation for new business. The deepening of the waste crisis changes the array of possible solutions. Two decades ago, those who wanted social

change chose activism; today they try to effect social change through founding for-profit companies. This article traces the historical axiom, the shift over time in the responses given to the crisis, and what that tells us of socio-economic organisation of the day. I do this through the example of Indian electronic waste (e-waste) recycling laws and its effects. Since e-waste does not only contain toxic chemicals and heavy metals, but is also a rich depository of recyclable resources, efforts to shift to responsible and sustainable recycling modes are essential, even if tricky, endeavours. This, as will become clear from the present study, is not simply a technical question.

Keywords: e-waste, crisis, narrative, environmental justice, corporate interests

Hulladékválság: temporalitás és narratíva

Hulladékválság van. Ezt még akkor is tudjuk, ha nem idézem itt a kötelező szerzőket (Eriksen – Schober 2017). Kevesen vannak, akik ne tudnák felidézni az Észak-atlanti-áramlat által létrehozott szemétszigetek képét, ázsiai városok szeméttel telt, nyitott szennyvízelvezetőit, vagy az Everest tetején és alaptáboraiiban éktelenkedő, hegymászók által eldobott oxigénpalackok, ételcsomagolások és más kellékek maradványhegyeit.

A média folyamatosan bombáz bennünket olyan képekkel, amelyekből kiderül, hogy már nincs olyan távoli pont a világban, ahová ne jutott volna el valamely ember által szintetizált tárgy, és hogy minél messzebbre jutott, annál nagyobb eséllyel ott is marad. Sőt mi több, nap mint nap ígéreteket kapunk arra, hogy bizonyos termékek megvásárlásával hozzájárulhatunk a tengeri szemét csökkentéséhez. Vagy éppen olyan videókat dob fel az algoritmus a közösségi média platformokon, amelyek arról számolnak be, hogy fiatal feltalálók tervei alapján milyen szemétkotró hajót építettek. Egyszóval, a krízist vizualizáló áradat együtt jár a megoldások folyamatos ígéretével.

Amikor az antropológusok válságról beszélnek vagy magát a válságot vizsgálják, az antropológiai tradíció meghatározza a tárgyalható témák körét.

¹ A jelen tanulmány alapjául szolgáló terepmunkát a Wenner-Gren Foundation támogatta.

Mindaddig, amíg az antropológusok elsősorban azt kutatták, miként szerveződnek a „bennszülött” törzsek a távoli kontinenseken, a nyugati válság nem képezte antropológiai kutatás tárgyát (Beck – Knecht 2016). Ám ez a helyzet alapvetően megváltozott, amikor a Manchesteri Iskola kutatói szembekerültek az iparosodás begyűrűző hatásaival a különböző afrikai országokban. A válságjelenségek ma már egyre inkább az antropológia tárgyát képezik (Ahmann 2018), hiszen az élet mindennapos részévé váltak. A krízissel kapcsolatos tanulmányok leginkább a krízis temporalitása körül forognak, és a kisközösségekkel való foglalkozás sokszor a közösségi összefogások ellenálló történeteit helyezik előtérbe. Így van ez a szemétváltsággal kapcsolatos tanulmányokkal is, amelyek a szemétfeldolgozó csoportok és a szemétdombból élők munkájának és életmódjának felértékelésével foglalkoznak (Demaria – Schindler 2016; Millar 2018; O'Hare 2022; Doherty 2021). Ámde igen ritkán merül fel az a kérdés, amelyet Roitman (2013) tesz fel a gazdasági válság kapcsán, nevezetesen, hogy valójában miként alakul ki egy krízis, kialakulása hogyan határozza meg a beszédmódot, továbbá hogyan alakítja az ismeret tárgyát és az adott helyzet kihívására adott válaszokat. Tanulmányomban Roitmant követve, és egy kissé tovább gondolva, azt vizsgálom, hogy egy évtizedeken át fennálló krízis esetében hogyan változik a beszédmód és hogyan alakul át maga az ismeret tárgya a lehetséges válaszok alakulásával.

Egy újfajta szemét: az elektronikus hulladék

Az e-hulladék, vagyis az elromlott és leselejtezett elektronikai és elektromos cikkekből, például a háztartási és számítógépekből visszamaradt hulladék viszonylag újkeletű probléma, amely az előző évezred végén széleskörűen elterjedt digitális technológiai fogyasztás által vált a leggyorsabban növekvő szemétfajtává (United Nations E-waste Coalition 2019). Az e-szemétről szóló első jelentések amerikai aktivista szervezetek ösztökélésére jöttek létre, és arra hívták fel a figyelmet, hogy a nyugati, digitalizálódó világ hulladékát a helyi feldolgozás iránti hajlandóság hiányában, valamint az egyre szigorodó szabályok eredményeként a hulladékkezelő cégek a fejlődő világba szállítják, majd ott a hulladék kezdetleges technológiával, védőfelszerelés és technológiai megoldások nélkül kerül feldolgozásra (BAN 2002; Toxics Link 2003, 2014).

Minél többet olvastam az elektronikus hulladékfeldolgozás miatt földi pokolként bemutatott helyekről (Grossman 2007; Agarwal – Wankhade 2006; Lora-Wainwright 2017; Little 2019, 2021; Garb – Leblond 2024; Perczel 2024a), annál inkább kezdett foglalkoztatni a kérdés, hogy van-e egyáltalán helyes módja a feldolgozásnak, és amennyiben van, hogyan lehet ezt antropológiailag vizsgálni. Penny Harvey (2017) egy perui példa kapcsán arra hívta fel figyelmemet, hogy az új infrastruktúrák kialakításának szükséglete politikai és gazdasági kísérletezésekre ad lehetőséget, ami lehetővé teszi az antropológus számára a változás megfigyelését. Adva van egy újkeletű és nagymértékben újrahasznosítható és jól értékesíthető anyag – az e-szemét. Ámde az újrahasznosítás szabályszerű és felelősségteljes kialakítása korántsem egyszerű feladat. Egyfelől nem mindegy, hogyan nyerik ki a hulladékból az acélt, aranyat vagy rezet, másfelől pedig meg kell győződni arról, hogy a tovább már nem hasznosítható anyagok – mint például a katódfénycsöves monitorokból visszamaradt ólomporos üveg – nem kerülnek újra forgalomba, emberi használatra, elégetésre vagy más, lerakásra nem alkalmas helyre. Ahhoz pedig, hogy mindezek a folyamatok kifizetődökké is váljanak, kísérletezésre van szükség.

A krízisnarratívák erősen alakítják az ún. „hulladékrezsimet” (Gille 2007), továbbá a hulladékkezelés mikéntje a politikai berendezkedés függvényében is változik. Ebből kifolyólag, egy-egy „hulladékrezsim” más-más típusú szemét kezelését tartja a legfőbb problémának, és azt helyezi előtérbe. Ma világszerte új szemétformák jelennek meg, valamint a régi és új szemét mennyisége exponenciálisan növekszik. Korunk „hulladékrezsime” a féltelen fogyasztás maradékát még több újrahasznosított termék fogyasztásának propagálásával igyekszik felszámolni.

Az e-szeméttel kapcsolatos környezetvédő diskurzus mára átalakult, miközben az üzleti alapú újrahasznosítás témája evidenciává vált. Politikai mozgalmak és környezetvédelmi kampányszervezetek helyébe olyan cégek léptek, amelyek úgy remélik megoldani a környezeti válságot, hogy közben profitot is termelnek. Ez a paradigmaváltás tágabb politikai-gazdasági változásokat tükröz, amelyek eredményeképpen a közösségi érdeket az önös gazdasági érdek hivatott kiszolgálni. Az elképzelés az, hogy egyfajta megreformált, jóindulatú kapitalizmus lépne a kizsákmányoló kapitalizmus helyébe. Ezt olyan kezdeményezések szolgálják, mint a „vállalati felelősségvállalás” (Corporate Social Responsibility,

CSR), illetve a „kiterjesztett gyártói felelősségvállalás” (Extended Producer Responsibility, EPR). Társadalomtudományos megközelítésekben sokszor ezek kizáró hatásai kerülnek előtérbe (Dolan – Rajak 2016; Gidwani – Corwin 2017; Baviskar – Gidwani 2019), engem azonban leginkább az érdekelt, hogy a milyen kísérletezésekre ad lehetőséget ez a folyamat, hogyan értelmezi újra a közösségi érdeket, és ez milyen ellentmondásokhoz vezet.

Az elmúlt években jelentősen nőtt a szeméttel és a hulladékkal kapcsolatos tanulmányok száma, ami önmagában is az elmélyülő válság jele. Bár ezekre a tanulmányokra nem jellemző a klasszikus antropológiai megközelítés, mégis meghatározza őket az antropológiai hagyomány, amely a törzsi közösségekről áttért a társadalom peremére szorult és elnyomott csoportok megfigyelésére. Ezt a fajta antropológiát Ortner „dark anthropology”-nak, vagyis „borúlátó antropológiának” keresztelte el (Ortner 2016). A kutatók a szemétfeldolgozás folyamatát követve azokat a marginális közösségeket, illetve társadalmi rétegeket veszik tanulmányaik alapjául, amelyek a hulladék feldolgozásából, illetve a hulladékban található ételekből és tárgyakból élnek (Millar 2018; O’Hare 2022; Giles 2021). Ekként a hulladékfeldolgozás a társadalom peremén élő szemétfeldolgozók ügyévé vált.

Úgy gondolom, ezzel nem lehet megelégedni, hiszen szemetet mindenki termel, vagyis a szemét nem csupán a hulladékfeldolgozásból élő, marginális közösségek életét határozza meg. Sőt, a tehetősebbek nemcsak globálisan, de helyi szinten is több szemetet termelnek, mint a társadalom alsóbb rétegei. Mégis, ez utóbbiakra aránytalanul nagyobb terhet ró a hulladékgazdálkodás. A szemétből élők élete és élettere elveszíti értékét, míg ha magáncégek profitálnak a szemétfeldolgozásból, az környezetvédelmi jelentőséget nyer. Így tehát ahelyett, hogy a társadalom peremén élők ellenállását vizsgálnám, azt kutatom, hogyan változik az idő múlásával az elhúzódó krízishez való hozzáállás, és ez hogyan határozza meg az alakuló „hulladékrezsimekben” rejlő ellentmondásokat.

Az indiai e-szemét mint antropológiai probléma

Mindenekelőtt pár szót szeretnék szólni indiai kutatómunkámról. A jelen tanulmány anyagát 2019-ben az indiai Új-Delhiben végzett egyéves etnográfiai terepmunkám során gyűjtöttem. Egy profitalapú környezetvédelmi startuppal

dolgoztam együtt egy éven keresztül, ahol azzal foglalkoztak, hogy kidolgozzák az elektronikus hulladék feldolgozásának felelősségteljes és környezetkímélő módját. A cégnek később a Sahih Kaam álnevet adtam, amely hindiül azt jelenti, helyes vagy igazi munka.

Először irodájukban figyeltem meg, hogyan értelmezik a terepet és a területen dolgozó különféle szereplőket. Azután követtem a dolgozókat, amikor elhagyták az irodát és kimentek a terepre. Rajtuk keresztül megismerkedtem a hulladékkereskedőkkel, akiktől a startup felvásárolja a hulladékot. Közben megfigyeltem, miként lesz az irreguláris, informális, fekete gazdaság toxikus elektronikai hulladékból tiszta, szabályozott újrahasznosított nyersanyag: acél, műanyag, ezüst, réz, arany, alumínium.

Ugyan kifejezetten a profitalapú feldolgozás érdekelt, mindenképpen beszélni szerettem volna Satish Sinhával, a Toxics Link nevű delhi környezetvédő aktivista szervezet vezetőjével. A szervezet kulcsszerepet játszott az e-szemét indiai helyzetének feltérképezésében és a feldolgozás megreformálásához szükséges jogszabály megalkotásában. A Satish-sal folytatott beszélgetés során felelevenítettük, miként kezdődött és folyt az e-szemét-kampány, és hogyan érték el, hogy az indiai kormány kidolgozzon egy e-szemét-feldolgozási szabályozást (E-waste Management Rules 2011/2016/2022). Minderről később részletesebben fogok írni, itt azonban hadd említsem meg Satish-sal folytatott beszélgetésem egyik legnevezetesebb momentumát.

Egy ponton Satish azt mondta, „Ez az, amit nem értek, hogy hogyan lett ez üzleti kérdés. Manapság sokszor azon kapom magam, hogy a megbeszéléseken már ritkán van szó a környezetről. Sokszor nem is tudom, hogy hol is vagyok.”

Ezzel a megjegyzéssel rámutatott a mai környezetvédelem üzleti útra terelődésében rejlő ellentmondásra. Míg az olyan emberek, mint Satish, még aktivista kampányaikon keresztül kerültek a párbeszédbe, időközben a diskurzus jelentősen megváltozott. Olyannyira, hogy még Satish is azzal folytatta, hogy a goai állammal együttműködésben egy olyan közbeszerzési projekten dolgoznak, amelynek keretében cégek pályázhatnak, hogy a Satish által tervezett feldolgozó üzemet megépítsék és üzemeltessék. Erre Satish-t korábbi mérnöki tanulmányai tették különösen alkalmassá. Látható tehát, hogy az aktivista szervezet által vállalt szerep is változott, esetenként a köz- és privát szféra együttműködésének elősegítésében is részt vesz, azonban a kérdéskör ugyanaz maradt.

Hogy az üzlet és a környezet ilyen módon összekapcsolódik, azt már terep munkám előtt is megfigyelhettem. A terep munkámra történő felkészülés évében ellátogattam a karcagi elektronikai hulladékfeldolgozó üzembe. A fiatal üzemvezető lelkiismeretesen körbevezetett a bontósoron, majd a látogatás végén azt mondta, hogy amennyire előtérbe kerültek az óceáni szemétszigetek a médiában, biztos benne, hogy nemsokára előrukkol valaki valami nyerő üzleti tervvel, amely azokat feldolgozza.

Szembetűnő Satish és a karcagi üzemvezető hozzáállása közötti különbség. Az előző csodálkozása és az utóbbi pragmatizmusa egyaránt utal a környezetvédelem üzleti útra terelődésére, és annak elmentmondásos mivoltára. A megoldandó probléma meghatározott időben és térben fogalmazódott meg (a huszadik század végi Amerikában), a probléma megmaradt, de a javasolt válaszok nagyot változtak.

Történeti áttekintés az e-szemét-válságról

Az elektronikai hulladék vagy e-hulladék egyike az új szemétfornaknak, amely a digitális technológia térnyeréséhez, valamint a fogyasztói társadalomban az elektronikai cikkek növekvő szerepéhez köthető. Például nincs már olyan eldugott falu Indiában, ahol ne lenne mindenkinek mobiltelefonja és internetes lefedettsége. Hasonlóképpen, amióta az e-szemét környezetvédelmi üggyé vált, azóta a fejlődő országokban milliók váltak középosztálybelivé, és ezt a státuszváltozást látványos fogyasztással demonstrálják. Ugyan az Economist egyik legutóbbi számában arról számol be, hogy az ázsiai középosztály a Covid óta stagnál, ennek ellenére a fogyasztás továbbra is számottevően nő (*The Economist* 2024). Ezeket a változásokat exponenciálisan növekvő szemétmennyiség követi.

Az elektronikus hulladékot mint környezeti problémát a 2000-es évek elején robbantotta be a köztudatba a Basel Action Network (BAN) jelentése, amelynek célja az volt, hogy felhívja a figyelmet a hulladék káros hatásaira (BAN 2002). Amerikából indult a kampány, ahol a környezetvédő mozgalmak hamar felfigyeltek a vegyi anyagok, főleg a DDT nagy mennyiségű környezetbe és emberi szervezetbe kerülésének veszélyére Rachel Carson nagyhatású „Silent Spring” (1962) és Murray Bookchin „Our Synthetic Environment” (1962) című könyvei nyomán. A hetvenes évektől elkezdtek dokumentálni a félvezetőgyártás emberi szervezetre és a természetre gyakorolt káros hatását is (Grossman 2007; Little 2014). A digitális eszközök

általános elterjedésével a figyelem áttevődött a gyártás ártalmairól a hulladékfeldolgozás módjára és globális mozgására. Mindez egy olyan korban vált élessé, amelyben a globalizáció és a gyártás távolkeleti kiszervezése amúgy is megannyi kommentátor és kritikus figyelmének központjába került. A civil szervezetek azt tapasztalták, hogy Amerikában a feldolgozás helyett hajóra rakják a használt, elromlott elektronikai eszközöket, és azokat Kínába, Pakisztánba és Indiába exportálják.

Az aktivisták a krízisnarratívát arra alapozták, hogy a 1984-es Bázeli Egyezmény megtiltja a veszélyes hulladék OECD (Gazdasági Együttműködési és Fejlesztési Szervezet) országaiból nem OECD országokba történő exportját. Ugyan az Amerikai Egyesült Államok aláírta az egyezményt, de nem hagyta jóvá, és az aktivisták úgy próbáltak nyomást gyakorolni az államra, hogy feltérképezték az export káros környezeti hatásait a célországokban. Az amerikai aktivisták ezzel remélték megállítani a hulladék áramlását a nagy fogyasztású államokból a szegényebb, környezetvédelmi szabályozással nem rendelkező országokba.

Ebben az értelemben a szemétagzálkodás mindig is üzleti kérdés volt, ami a 1990-es évek végén azt jelentette, hogy mint használati cikket eladták a szemetet a fejlődő országoknak. Ekkoriban a környezetvédők az emberi és természeti értékeket, valamint a közösségi érdekeket állították szembe ezzel, és a nagy cégeket is arra akarták rábírni, hogy a profit mellett vegyék figyelembe ezeket a szempontokat is. Mint Anna Tsing (2004) írja, akkoriban a környezetvédelmi mozgalmak nagyon erősen hatottak a politikára, amit ma már alig lehet elképzelni, még az Extinction Rebellion korában is.² Az összefogás sikereket ért el olyan cégeknél, mint például a Dell, ahol rávették a cég vezetőit, hogy vezessenek be egy programot az elhasznált, kiszuperált termékek visszavételére (Pellow 2006). Pellow a kampányt 2006-ban sikeres globális alulról szerveződő összefogásnak nevezte. Indiában a Toxics Link nevű civil szervezettel dolgoztak együtt, amelyet egy szobrászművész, Ravi Agarwal alapított. Agarwal először passzióból járta a szemétdombokat, majd az ott tapasztaltokról jelentéseket kezdett írni. Ennek kapcsán került kapcsolatba amerikai aktivistákkal, akik megbízták, hogy nézzen közelebbről utána, mi lesz az Amerikából Indiába tartó

² Az Extinction Rebellion vagy XR egy angliai alapítású aktivista szervezet, amely 2019 táján óriási láthatóságra tett szert, ezzel előtérbe helyezve a környezeti válság és a klímakatasztrófa sürgető voltát.

használt elektronikai cikkekkel.³ Ennek a biztatásnak eleget téve fedezték fel a seelampuri⁴ elektronikus hulladékpiac neve által fémjelzett piacokat Delhi peremén, ahol mindenfajta védőfelszerelés vagy környezeti hatást csökkentő berendezés nélkül bontották az akkoriban még főleg nyugati importból származó hulladékokat.

A jelentésekben olyan szókapcsolatokkal és jelzőkkel illették ezeket a piacokat, mint „ahova a mobilok meghalni mennek”, „pokolbeli tájak”, illetve további hasonló hatásvadász szavakkal igyekeztek felhívni a figyelmet arra, hogy a digitális új világ beköszöntét üdvözlő lelkesedés az ezredfordulón valójában figyelmen kívül hagy egy szörnyű környezeti katasztrófát. Az elektronikai eszközök és a digitális média elterjedése nem zöld átalakulás, mert a visszamaradó hardverek utóélete beláthatatlan (Maxwell – Miller 2012). Érvelésükben megfogalmazták, hogy környezeti rasszizmusról van szó, ahol gazdag országok szennyeznek a szegény országokat. A BAN jelentése azóta is a témában legtöbbet idézett dokumentumok közé tartozik.

Ámde később a földrajzkutató Lepawsky (2018) arra sarkallta olvasóit, hogy árnyaltabban kezeljék ezt a képet. Szerinte, bár a mozgalom sikeresnek könyvelhető el, mivel hatékonyan bizonyult és sikerült felhívnia a figyelmet egy valóságos problémára, az eredmény mégsem egészen egyértelmű. Nemcsak, hogy ma már nem szűkíthető le a probléma a globális északi államok fogyasztói társadalmának és a globális dél feldolgozási szerepének egyenlőtlenségére, de az elterjedt szakpolitikai megoldást lényegesen behatárolják a környezetvédelmi problémát népszerűsítő narratívák. A sikeres globális

és helyi kampányok eredményeképpen egyre több ország vezet be e-hulladék-szabályozó törvénykezdést, aminek eredményeképpen más irányt vesz a globális hulladék áramlása. Oda éri meg hulladékokat szállítani, ahol még egyáltalán nem szabályozzák a feldolgozást.

Nem sokkal a BAN jelentése után a Toxics Link (2003) is publikált a delhi helyzetről egy jelentést, amelyben felmérték ennek a sajátos hulladékformának a gazdasági vonatkozásait. A jelentés igen nagy port kavart a médiában, rengeteg riport és dokumentumfilm született, és több kutatás is elindult. De már ebből a jelentésből is kiderült, ellentétben a BAN jelentésével, hogy a probléma fő forrása az, hogy nem egyszerű szemétkerakásról van szó, hanem arról, hogy a másodkézből érkező külföldi elektronikaicikk-szállítmányok egy nagy értékű kereskedelembe kapcsolódnak be. A Toxics Link nagy hangsúlyt fektetett kutatásában arra, hogy feltérképezze az elektronikai hulladék adásvételének gazdasági oldalát. Ennek a dinamikus kereskedelemnek az volt a hátulütője, hogy a szemétfeldolgozás kellő védőfelszerelés, valamint a biztonsági előírások követése nélkül folyt.

Ahogy Satish elmondta, ezután egy sok évig tartó konzultáció vette kezdetét, amelyben többek között állami szervek, valamint a német fejlesztési alap (GIZ) is részt vett. Ennek keretében megvizsgálták a más területeken már létező jogrendet, és az indiai javaslat első verzióját európai és japán mintára készítették el. Bár, mint az Rajyashree N. Reddy (2015) cikkéből kiderül, Indiában már a kétezres évek elején betiltották és mindenféle engedélyhez kötötték az e-szemét szabad adásvételét, és 2011-ben érvénybe lépett az első jogszabály. Ez olyan lazán volt megfogalmazva, hogy nem hozott semmiféle változást az e-szemét felhasználásában. Ezzel együtt viszont már a 2000-es évek közepétől illegálissá nyilvánították a hulladékpiacokat, amivel ugyan nem számolták fel ezeket a piacokat, viszont kirekesztették azok tízezreit, akik a használt és már nem működő elektronikai cikkek bontásából és adásvételéből éltek.

Ezek után azért kampányolt a Toxics Link és más környezeti érdekérvényesítő és fejlesztéssel foglalkozó partner szervezetei, hogy az elektronikai termékeket gyártó cégekre jogilag kötelező, számszerűsített célokat vezessenek be. A kampány sikerrel járt, ami azt jelentette, hogy egy 2016-os szabályozásban az indiai állam előírta, hogy a cégeknek mennyi hulladékot kell összeszedniük és igazoltan, dokumentációval alátámasztva szabályosan

³ Használt cikket nem, csak szemetet illegális exportálni a Bázeli Egyezmény szerint. Ez azt jelenti, hogy a legtöbb szállítmány használt cikként regisztrálva indul el, és nagyon nehéz valóban megállapítani, hogy mi szemét és mi használható egy rakományból, mert mindez a felhasználó piacon múlik. Sokszor az egyik ember által szemétnek nyilvánított telefon még sokáig használható egy kevésbé jó anyagi helyzetben élő másik ember számára. Ez problémássá teszi az elektronikai hulladék-szállítmányok miatt indult jogi eljárásokban hozott döntéseket is (Lepawsky 2018).

⁴ Seelampurnak hívják Delhi leghírhedtebb e-szemétpiacát, amely szinte az összes jelentés és publicisztika főszereplője. A neve rendszeresen olyan halált és elmúlást jelző szókapcsolatokban szerepel újságok és webhelyek címszövegeiben, mint „temető” és ahova a „telefonok meghalni mennek”. Egy nem régi példa megtalálható itt: <https://streetphotographymagazine.com/article/seelampur-indias-e-waste-graveyard/>

feldolgozásra bocsátaniuk (Gov. of India 2020).⁵ A szabályozás ezen változata megszabta, hogy a cégek kiszervezhetik a jogilag meghatározott mennyiségek összegyűjtésének feladatát úgynevezett „gyártói felelősséget átvállaló szervezeteknek” (Producer Responsibility Organisation, PRO).⁶

Amint azt Julia Corwin (2018) megírta, a jogi rendszerek nem tudják értelmezni a virágzó használt elektronikai eszközpiac jó oldalait. A digitális élet infrastruktúráját adó hardverek sokkal hosszabb ideig vannak használatban, mint ahogy azt az állam szabályozná, mivel a Nyugat lecserélt számítógépei Afrikában és a Távol-Keleten használt eszközökként új életre kelnek. A használtan importált gépekkel fillérekből lehetett felszerelni egy-egy telefonos ügyfélszolgálatot vagy egy üzleti folyamat kiszervezésére szakosodott irodát, amelyek az indiai informatikai virágzás alapját képezik. Bár az indiai jogrend a még működő, egészen felhasználható eszközök és alkatrészek újrahasznosítását nem korlátozza, de nem is veszi figyelembe mint a hulladékválságot ellensúlyozó tényezőt. Ez akkor okoz bonyodalmat, amikor a manapság legtöbbet idézett jelentések, nevezetesen a Global E-waste Monitorok számszerűsítik a súlyosbodó e-szemét-válságot (Baldé et al. 2017; United Nations E-waste Coalition 2019; Forti et al. 2020). Például, amikor a jelentések arról írnak, hogy a világ 2019-ben 53,6 Mt e-szemetet termelt és annak 83%-a szeméttelpeken kötött ki, nem veszik figyelembe, hogy kevésbé tehetősebb régiók piacain másod- és harmadkézen ezek az eszközök továbbra is használati cikként élnek tovább, nem pedig szemétként. Viszont, minden bizonnyal azért, hogy a befektetők számára vonzóbb legyen az iparág, a számokkal azt demonstrálják a jelentések, hogy a hivatalos számítások szerint elévülő tárgyak szabadon hevernek, csak arra várva, hogy valaki felismerje a bennük rejlő gazdasági potenciált. Hiszen szinte mindig olyan számítások követik ezeket a súlyos számokat, hogy mennyi aranyat, ezüstöt, rézet és más értékes anyagot lehetne kinyerni a dokumentálatlan mennyiségű anyagból, ha hivatalos úton gyűjtenék össze őket.

⁵ Azóta újabb törvénymódosítás lépett életbe 2022-ben, emiatt a régi törvényt nem lehet elérni a Central Pollution Control Board webhelyén. Az új jogrenddel nem foglalkozom ebben a cikkben, mert kutatómunkám idején, 2019-ben, még a 2016-os törvénymódosítás volt életben.

⁶ A tanulmány egy ilyen céggel folytatott egy éves együttműködés tapasztalatára támaszkodik.

A 2016-os törvénykezés célja Indiában az lett volna, hogy elvonja az e- hulladék-áramlást a fekete piacról, ahol a jelentések szerint súlyos környezeti kárt okoz, és hivatalosan szabályozható útra terelje az újrahasznosítást. Csakhogy egy évtizeddel a törvény kibocsátása után az e-szemét még mindig leginkább a környezeti katasztrófáról elhíresült informális piacokon vásárolható meg, megnehezítve a környezeti felelősségvállalás ösztönzésére létrehozott és e nemes cél által legitimált EPR piac működését. Az EPR az 1990-es évek óta jelen van a szakpolitikában, de a 2010-es évek végére egyre több országban vezet be a szabályrendszerbe, még ha helyi sajátosságokkal is. Míg Európában cégek által támogatott nonprofit szervezetek végzik el a használt elektronikus eszközök gyűjtését, addig Indiában a PRO-k (gyártói felelősséget átvállaló cégek) üzleti haszonnal funkcionálhatnak, ezzel piaci versenyt hozva létre. A verseny azonban nem arra ösztönzi az EPR piacon részt vevőket, hogy minél felelősségteljesebben járjanak el, hanem pont ellenkezőleg arra, hogy minél olcsóbbá váljon az EPR szolgáltatás. A legolcsóbb szolgáltatás az, amelyik csak papíron történt meg, de nem követi valódi anyagmozgás és hulladékfeldolgozás (Perczel 2024b).

Greenwashing vagy környezetvédelem?

Az, hogy ma a „kibocsátó fizet” elve és a „kiterjesztett gyártói felelősség” szakpolitika jogerőre emelkedett Indiában, több mint tízéves környezetvédő összefogás eredménye. Ámde a jogerőre emelkedett törvény, és még inkább annak betartatása nagyon messzire került attól, amit az aktivisták eredetileg elképzeltek.

Semmi sem jelzi jobban a beszédmód és a krízisre adott válaszok változását az idő múlásával, mint Satishnak, a Toxic Links aligazgatójának reakciója, amikor a Sahih Kaam környezetvédelmi startupról és a velük végzett kutatásomról beszámoltam. A Sahih Kaam munkáját egyszerűen greenwashingnak minősítette, ezzel érvénytelenítve törekvéseit. A greenwashing különböző idegen és magyar nyelvű szótárak szerint olyan reklámstratégia, amellyel egy cég környezetbarátnak tünteti fel magát, de valójában továbbra is rombolja a környezetet, vagyis szemfényvesztés. Holott a Sahih Kaam önképe szerint nincs még egy olyan PRO, amely olyan lelkiismeretesen tartaná magát a környezetvédelmi normákhoz még akkor is, amikor a szabályozás ezt nem követeli meg. A Sahih Kaam tagjai egyenesen a környezetvédelem élharcosainak tartják magukat.

A Sahih Kaam 2017-ben alakult. Az általam adott álnevet az inspirálta, hogy igen erős volt a céges és alkalmazotti elkötelezettség a hulladék-válság megoldása mellett. A cég fizetség ellenében átvállalta a nagy elektronikai berendezéseket termelő vagy forgalmazó cégek jogilag meghatározott és számszerűsített felelősségének kötelezettségét. Ezt egyfelől úgy valósította meg, hogy országszerte kapcsolatokat épített ki az informális piacokon működő hulladékkereskedőkkel, akik nagyrészt egy bizonyos muzulmán vallású „olajsajtoló kaszthoz” (teli caste), a málikokhoz tartoznak. Másfelől pedig felkutatta és rendszeresen ellenőrizte, hogy az előírásoknak megfelelően működnek-e azok a feldolgozó üzemek, amelyeknek eladják a málikoktól felvásárolt hulladékot. Ezzel együtt széleskörű tudatosító kampányt fejlesztett ki, amelyet ugyancsak a gyártó cégek támogatásával iskolákban, Residents' Welfare Association-ökben, vagyis egy-egy lakóközösségi testületben, valamint elektronikai cikkeket használó nagyobb irodákban népszerűsített; de ez nem tartozik szorosan a jelen tanulmány tárgyához.

A málikok eredeti foglalkozása olajsajtolás volt, innen ered a nevük, mert a *tél* hindiül olajat jelent. Országszerte ma is ők tartják kezükben a behatárolhatatlan környezeti hatása miatt hírhedté vált használt elektronikai cikk piacot. Emiatt a Sahih Kaam és más PRO-k és feldolgozó cégek arra szorúlnak, hogy tőlük vásárolják fel a már összegyűjtött szemetet. Mindezt annak ellenére, hogy a szabályozás lényege az volna, hogy ne is kerüljenek a leselejtezett elektronikai cikkek a feketegazdaságban működő hulladékkereskedők kezébe (Toxics Link 2019). Az így beszerzett feldolgozott hulladékot a cég az általa rendszeresen ellenőrzött feldolgozó üzemekbe szállíttatja, és ott eladja, amiből ugyancsak pénz folyik be. Mindezt digitális és papíralapú dokumentáció kíséri, amelynél a cég nagy hangsúlyt fektet arra, hogy fő versenytársaikkal ellentétben a dokumentáció valós képet adjon a tranzakciókról (Perczel 2024b). Ennek azért is van jelentősége, mert általánosan elterjedt a híre annak, hogy a feldolgozó üzemek nem dolgoznak fel semmit, és más hasonló célra kifejlesztett cégek sem mozgatnak meg anyagot, csak dokumentációt gyártanak a jogszerűség látszata érdekében. Ez azért van, mert ha a PRO cégek nem mozgatnak anyagot és a feldolgozó üzemek valójában nem dolgoznak fel semmit, akkor sem munkaerőt, sem szállítási díjat nem kell fizetniük, és így maximalizálják a profitot, míg valóban részt vesznek az elektronikai és elektromos cikkeket gyártó és forgalmazó brandek zöldmosásában.

Kutatási évem alatt és azóta részt vettem rengeteg beszélgetésen, ahol legtöbbször két fő ok merült fel azzal kapcsolatban, hogy miért nem tud érvénybe lépni a környezetvédelem az üzleti érdekekkel szemben. Egyik ezek közül az, hogy az átlagembert nem érdekli, hogy az arra kijelölt helyen rakja le az e-szemetét, a másik ehhez szorosan kapcsolódó érvelés pedig az, hogy az informális hulladékkereskedők a rájuk vonatkozó biztonsági előírások hiányában még továbbra is versenyelőnyben vannak a regisztrált, papírokkal rendelkező feldolgozó cégekkel szemben. Ezenkívül az állam úrt hagyott azáltal, hogy nem minden résztvevővel tartatta be az EPR követelményeket. Ám a legnagyobb probléma az, hogy a felelős gyártó és forgalmazó nagyvállalatok nem szeretik kifizetni az EPR valódi költségeit – ez azonban csak személyes beszélgetésekben merült föl, hiszen egy ilyen kritika megfogalmazásával a Sahih Kaam elveszthetett volna néhány klienst. Ráadásul, a nagyvállalatok által preferált integrált feldolgozó gépsorokkal rendelkező feldolgozó üzemek bedarálják az eszközöket, így azok az eszközök is megsemmisítésre kerülnek, amelyeket még használni lehetne, ami megrövidíti az elévülés idejét és árt a környezetvédelemnek. Ugyanis a bedarálás növeli az újonnan gyártott elektronikai eszközök iránti igényt, fenntartva azok piaci értékét (Giles 2014).

Az ok, ami miatt ez a társadalomtudósok által körüljárt kérdés nem merül fel a szakpolitikában és az EPR beszélgetésekben, az e-szemet-krízis körüli beszédmód változásában keresendő.

Krízis és válaszok

Kutatási kérdésemet azért fogalmaztam meg úgy, hogy a szakszerű és fenntartható feldolgozásról szóljon, ne pedig a hulladékkereskedő málikok életéről, hogy ki tudjak lépni a katasztrofális hulladékfeldolgozási módokra korlátozódó szövegek és jelentések narratívájából. Ezek a beszámolók arra vonatkoztak, hogy a szemétfeldolgozók kábelt égetnek, pusztá kézzel mossák savval a nyomtatott áramköröket, és a maradékot elhajítják, szennyezve ezzel a rizsföldeket meg a csatornákat (BAN 2002; Toxics Link 2003).

Ezek a leírások fontos szerepet láttak el a 2000-es évek elején. A krízisnarratíva kisarkított állításokkal és sokkoló képekkel operál, ami szükséges ahhoz, hogy az aktivisták láthatóvá tegyék az eseménytelen és észrevétlen, de attól még semmivel sem kevésbé káros környezetpusztítást, amelyet Nixon (2011) „slow violence”-nek nevez. A kifejezés

azt jelzi, hogy a környezeti pusztítás fokozatosan és alattomos észrevétlenségben megy végbe, de legalább annyira sújtja a szegényeket, mint az erőszak láthatóbb formái. Az eseménytelen szennyezést az aktivisták kénytelenek narratívává és eseményné formálni azért, hogy érthetővé és érzékelhetővé váljék (Ahmann 2018). Az aktivisták a narratíva segítségével láthatólag sikerrel is jártak, mert ma az elektronikai hulladék ügye előtérbe került, a gyártó cégek nem engedhetik meg maguknak, hogy legalább ne tegyenek úgy, mintha gondjuk lenne a környezetre is, ahogyan az a fenti történeti áttekin- tésből is kiderült.

Ennek ellenére, vagy éppen az aktivizmus sikeressége és hosszútávú következményei miatt, fontosnak tartom újra megvizsgálni a narratívát. A narratíva célja a gyártó cégek felelősségének megá- laptatása volt. Mégis, ez a válságleírás meglehetősen egzotizálja a Dél-Ázsiáról alkotott képet a brit ori- entalisták narratíváját követve és azt modernizálva, amely szerint India a mérgek és mérgezések világa (Arnold 2016). Az antropológia fabiani kritikája segítséget nyújt ahhoz, hogy megértsük, milyen mechanizmusokat indít el az effajta egzotizáló szemlélet, amely tagadja a vizsgált közösségek egy- idejűségét, és közülük egyeseket, valamint élette- rüket és létmódjukat elavultnak és elmaradottnak állítja be. E narratíva szerint a kábelégető és a savak- ban kézzel nyúlók emberek nem a racionális, tu- dományos alapokra épülő modern világ résztvevői, hanem egy elmaradott és tudatlan, a környezet és az egészség árán profitálni akaró etikátlan párhuzamos univerzumot képviselnek.

Ezt a kisembereket hibáztató narratívát kívánja ellensúlyozni az a főleg földrajztudósok által felvázolt szemlélet, amely a feldolgozás toxikus mivolta helyett azt helyezi előtérbe, hogy milyen fontos sze- reptet tölt be a használt elektronikus cikkek piaca a készülékek életének meghosszabbításában (Corwin 2018; Lepawsky 2018; Gidwani – Corwin 2017). A piacnak köszönhetően például egy számítógép, amelyet az egyik helyen leselejtezték, még éveken át állhat valaki más szolgálatában, aki esetleg nem tudta volna megvenni az új terméket. Így a feke- tepiac és a hulladékkereskedők új, pozitív szerepet kapnak: azáltal, hogy a még működő eszközöket bontás helyett megjavítják és újra eladják használat- ra, és csak azokat bontják szét, amelyeknek már más sorsa nem lehet. Ekként – habár nem ez a céljuk – a maguk módján még ellen is állnak a tervezett elévülés elvét propagáló nemzetközi nagy cégeknek. Eszerint az érvelés szerint a dél-ázsiai informális

piacon folyó munkának nemhogy környezetkáro- sító hatása volna, hanem ellenkezőleg, nagyon is áldásos környezeti következményei vannak.

Ez a vélemény összhangban van az „environmentalism of the poor” vagyis a „szegé- nyek környezettudatossága” (Martinez-Alier 2014) szókapcsolat által fémjelezett kutatási területtel, amely a 1980-as évek óta igyekszik feltérképezni és új fogalmi struktúrában értelmezni a természeti erőforrások és infrastruktúrális fejlesztések körüli konfliktusokat. A magyar fordítás félrevezető, mert az „environmentalism of the poor” nem egyszerűen azt jelenti, hogy a szegények tudatosan környezet- védők lennének. Inkább azt jelzi, hogy szegény- ségükből és marginális helyzetükből kifolyólag a természetből élnek, és így már pusztán létmódjuk folytán is azzal összhangban cselekszenek. Így szinte automatikusan válnak aktivistákká, amikor a ter- mészeti erőforrások kiaknázására vagy infrastru- ktúrális fejlesztésekre irányuló projektek elérik az élet- területet és elveszik tőlük a megélhetésüket.

Ámde az e-hulladék feldolgozásának ügyé- ben nem működik ez a moralizáló dichotómia. Az „environmentalism of the poor” kifejezés leginkább azokra a sokszor törzsi népcsoportokra vonatkozik, akik kisközösségekben élnek olyan területeken, ahol a természetet, az erdőket és mezőket felszámolják infrastruktúrális megaprojektek, monokultúrás ültetvények vagy más ipari egységek létesítése céljából. Gidwani (Gidwani – Maringanti 2016; Gidwani 2013, 2015) nevéhez fűződik az az újítás, hogy ezt a kutatást és fogalomrendszert kiterjesztette a szemétből élő városi szegénységre. Ám még ha a többi szemétfarmából élő közösségre ez igaz is lehet, a málikok által dominált használt- és újrahasznosító piac esetében már nem működik ez az érvelés.

A málikok se nem elmaradott környezetszennye- zők, se nem a kapitalizmus elleni harc hősi ellenál- lói, akik a nagyvállalatok által a világra szabadított pusztító e-szemét-áradatot megállítják. A szemét fel- dolgozásával és újraeladásával valóban egyfajta szol- gálatot teljesítenek, de tagadhatatlan, hogy ezt lehet- ne máshogy is csinálni. Ettől függetlenül a málikok nem vesznek részt az aktivizmusban, mert annak a károsanyag kibocsájtásra vonatkozó része számukra megvédelem (Perczel 2024a). Sőt azt tapasztalták, hogy amikor valamilyen jelentés vagy médiafel- hajtás újra időlegesen láthatóvá teszi az elektromos hulladék ártalmait, akkor a hatóságok lecsapnak az üzleteikre és megsarcolják őket. Ez félhivatalos mó- don történik, és a hatóságok nem végleges megoldást keresnek a környezetkárosító munkafolyamatok

megszüntetésére, hanem sokszor önkényesen pénz-bírságot szabnak ki a hulladékkereskedőkre, akik viszont kenőpénz ellenében megszüntethetik az eljárást maguk ellen. A krízisnarratívát tehát ártalmasabbnak élik meg, mint a munkájuk okozta egészségügyi és környezeti kárt. Valóban nem szabad elfelejteni, hogy a kezdetleges feldolgozási folyamatok során nagy mennyiségű károsanyag kerül a levegőbe, ami ellen a rendőrség sarcolása azonban nem nyújt működőképes alternatívát.

Ahogy a malikok se nem hősök, se nem elkövetők, a Sahih Kaam sem csak egy zöldmosási kísérlet, amely a gyártóknak zöld arculatot kölcsönöz, ahogyan azt Satish gondolta. Ám önmagában az, hogy ők a környezetvédelem élharcosaiként szerepelhetnek saját maguk és mások szemében, jelzi a startup kultúra térnyerését, valamint a startupok egyre növekvő szerepét a társadalmi és politikai élet válságaira adott válaszokban (Ibled 2025). A probléma gyökere részben a válságnarratívában található, amely behatárolja a kérdésekre adható válaszokat. Roitman (2013) vezette be az antropológiai diskurzusba azt a megközelítést, amely szerint a krízis nem egy adott tény vagy megtapasztalható esemény, hanem időben és térben alakuló narratíva, amely maga alakítja ki a krízist mint az ismeret tárgyát. Vagyis maga a diskurzus jelöli ki a krízis kontúrjait, az hozzá létre a problémahalmazt és teszi azt tudományosan is megismerhetővé. Az e-szemét-narratíva is a 2000-es évek környezetvédő összefogásának eredménye, amely a fent leírt módon alakította ki az elektronikai hulladékválság paramétereit. Mára már egyre többet tudunk a tárgyról, feltérképeztük az aktuális szeméttmozgásokat és szemétermelést, és így nyomon követhetővé vált a változás. Mindazonáltal az eredeti probléma, amelyre az aktivisták rávilágítottak, még ugyanúgy fennáll. Az antropológiai kérdés az, hogy az adott történelmi és geopolitikai helyzetben kialakult narratíva körül hogyan alakul át idővel a beszédmód.

Annak ellenére, hogy az e-szemét által okozott környezeti katasztrófára aktivisták hívták fel a figyelmet, és a narratívát az e-szemetet exportáló országok és az informatikai és elektronikai eszközöket gyártó cégek felelősségének megállapítása érdekében fogalmazták meg, most, hogy ez utóbbi már törvénybe foglaltatott, ugyanazok az érvek válnak a Sahih Kaam és más cégek működési alapjává. A kiterjesztett gyártói felelősség eredményeként a megoldásokat már üzleti konstrukciókban lehet leginkább elképzelni. Ezzel korlátozódik a civil összefogások és az állami befektetések hatásköre, és a társadalmi és politikai

krízisekről áttevődik a hangsúly a technológiai és gazdasági megoldásokra.

Hasonlóképpen Masco (2019) megállapításához, a válság a társadalmilag hasznos aktivista felforgatás helyett a hatalom és a kormányzás eszközévé vált. A „válság” szó elsődlegesen olyan helyzeteket ír le, amelyekben a kollektív veszéllyel szemben cselekvésre van szükség, és így arra ösztönöz, hogy igyekezzünk a helyzetet változtatni, azon javítani. Ámde a mára állandósuló válság inkább tehetetlenséget szül. A médiából folyamatosan áradó válságnarratíva valójában arra jó, mondja Masco, hogy minden maradjon a régiben. „A »válság« ellenforradalmi erővé vált a huszonegyedik században, a kollektív veszélyeztetettséggel szembeni ellenállásra hív, ami ehelyett megszabja a politikai lehetőségek határait”⁷ (Masco 2019:67). Ha mégis tenni akar valaki, a kollektív veszélyeztetettséggel szembeni ellenállás felé aktivizmus helyett egyre inkább üzleti megoldásokon keresztül vezet az út. Ez azt jelenti, hogy egyre erősebb az az általánosuló meggyőződés, hogy a klímaváltozás, de még inkább a szeméttválság esetében a kollektív érdeket is úgy lehet szolgálni, ha abból a vállalati szférában erre szakosodottaknak egyéni hasznuk származzik. Hiszen a későkapitalista gazdasági berendezkedésben már-már evidenciának számít, hogy az anyagi érdek az egyetlen motiváló erő.

Befejezés

Kutatásom legalapvetőbb eredménye az, hogy Indiában csakúgy, mint a világ többi részén, ma már fel sem merül az az ötlet, hogy a szeméttválságot államilag finanszírozott infrastruktúra kiépítésével oldják meg. Legfeljebb csak a köz- és magánszféra összefogása jöhet szóba. Nem dívik már az aktivizmus mint politikailag megfogalmazott igény az állammal szemben, és a hulladékfeldolgozást pusztán gazdasági és technikai megoldásként kezelik. Leginkább azért van ez így, mert nincsenek az e-szemétre irányuló közösségi szerveződések, és mivel a hulladékfeldolgozó kaszt fél-illegalitásban dolgozik és muzulmánként Indiában marginális pozíciót tölt be, tagjaiban fel sem merül, hogy megfogalmazhatnának politikai követeléseket.

Habár digitális életünk hátramaradó eszközei az általánossá váló szeméttválság részeként

⁷ „»Crisis«, in other words, has become a counterrevolutionary force in the twenty-first century, a call to confront collective endangerment that instead increasingly articulates the very limits of the political.” (a szerző fordítása)

némi aggodalmat okoznak bennünk, valójában nem tudjuk követni, hogy számítógép- vagy internethasználatunk hogyan vezet az informális hulladékfeldolgozó piac szennyezéséhez. Mint azt kutatásom során megállapíthattam, a szennyezésnek legjobban kitétt hulladékfeldolgozóknak nem érdekük felhívni a figyelmet az őket ért egészségkárosodásra, még akkor sem, ha saját bőrükön érzékelik ezt, mert azzal felgyorsítják azokat a folyamatokat, amelyek megakadályozhatják, hogy a továbbiakban hozzáférjenek az elavult digitális eszközökhöz, amelyekből megélhetésüket szerzik.

Tanulmányomban azt vizsgáltam, hogy a környezetvédelmi etika hogyan válik a gazdasági folyamatok részévé, és az ezzel való kísérletezés hogyan hat a világszerte folyamatban lévő politikai-gazdasági átalakulásra azáltal, ahogy az ökológiai válság narratívái új, zöld üzleti lehetőségeket hoznak létre. Azzal érvelek, hogy szükség van az iparpolitikában a zöld átmenet során bekövetkező társadalmi változások megfigyelésére, mivel ezek korlátozzák az alternatívák elképzeléséhez nélkülözhetetlen kérdések feltevését.

Azokat a vállalatokat, amelyek megpróbálják integrálni a zöld és a piaci szemléletet, gyakran a zöldmosás kritikája illeti. Én azonban azt állítom, hogy a zöld vállalkozások törekvései a zöld átmenet keretében túlmutatnak a szemfényvesztésen és a fogyasztók átverésén, és több-kevesebb sikerrel, de valóban azzal kísérleteznek, hogy a környezeti etikát és ökológiai tudományos eredményeket profitszerzéssel örvözzék. A további kutatások kérdése nem csupán az, hogy ezek valóban pozitív változást eredményeznek-e, hanem inkább az, hogy dokumentáljuk a világszerte domináns politikai-gazdasági ideológia hatásait és ellentmondásait, azét az ideológiáét, amely az ökológiai válságot piaci folyamatok útján szándékszik megoldani. Mégpedig azért, mert ez a vizsgálódás elengedhetetlen feltétele annak, hogy alternatívákat találhassunk a hatalmon lévő politikai-gazdasági irányzatoknak.

Felhasznált irodalom

- Agarwal, Ravi – Wankhade, Kishore 2006 Hi-Tech Heaps, Forsaken Lives: E-Waste in Delhi. In Smith, Ted – Sonnenfeld, David A. – Pellow, David Naguib eds. *Challenging the Chip: Labor Rights and Environmental Justice in the Global Electronics Industry*. Temple University Press, Philadelphia. 234–46.
- Ahmann, Chloe 2018 "It's Exhausting to Create an Event out of Nothing": Slow Violence and the Manipulation of Time. *Cultural Anthropology*, 33. 1:142–71. <https://doi.org/10.14506/ca33.1.06>
- Arnold, David 2016 *Toxic Histories: Poison and Pollution in Modern India*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Baldé, C.P. – Forti, V. – Gray, V. – Kuehr, R. – Stegmann, P. 2017 The Global E-Waste Monitor 2017. United Nations University (UNU) – International Telecommunication Union (ITU) – International Solid Waste Association (ISWA), Bonn – Geneva – Vienna.
- BAN 2002 Exporting Harm: The High-Tech Trashing of Asia. *BAN*, <https://www.ban.org/s/Exporting-Harm-Report.pdf>
- Baviskar, Amita – Gidwani, Vinay 2019 The Lives of Waste and Pollution. *Economic and Political Weekly* 54. 47. <https://www.epw.in/journal/2019/47/review-urban-affairs/lives-waste-and-pollution.html>
- Beck, Stefan – Knecht, Michi 2016 "Crisis" in Social Anthropology: Rethinking a Missing Concept. In Schwarz, Andreas – Seeger, Matthew W. – Auer, Claudia eds. *The Handbook of International Crisis Communication Research*. John Wiley & Sons, Newark, US. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/cam/detail.action?docID=4509799>
- Corwin, Julia 2018 "Nothing Is Useless in Nature": Delhi's Repair Economies and Value-Creation in an Electronics "Waste" Sector. *Environmental Planning A: Economy and Space*, 50. 1:14–30.
- Demaria, Federico – Schindler, Seth 2016 Contesting Urban Metabolism: Struggles Over Waste-to-Energy in Delhi, India. *Antipode* 48. 2:293–313. <https://doi.org/10.1111/anti.12191>
- Doherty, Jacob 2021 *Waste Worlds: Inhabiting Kampala's Infrastructures of Disposability*. University of California Press, Oakland. <https://www.research.ed.ac.uk/en/publications/waste-worlds-inhabiting-kampalas-infrastructures-of-disposability>
- Dolan, Catherine – Rajak, Dinah 2016 *The Anthropology of Corporate Social Responsibility*. Berghahn Books, New York – Oxford. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/manchester/detail.action?docID=4386531>

- Eriksen, Thomas Hylland, – Schober, Elisabeth 2017 Waste and the Superfluous: An Introduction. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 25. 3:282–287. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12422>
- Fabian, Johannes 2014 *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object, With a New Postscript by the Author*. Columbia University Press, New York.
- Forti, Vanessa – Baldé, Cornelis Peter – Kuehr, Ruediger – Bel, Garam 2020 *The Global E-Waste Monitor 2020: Quantities, Flows and the Circular Economy Potential*. United Nations University (UNU) – United Nations Institute for Training and Research (UNITAR) co-hosted SCYCLE Programme – International Telecommunication Union (ITU) – International Solid Waste Association (ISWA), Bonn – Geneva – Rotterdam.
- Garb, Yaakov – Leblond, Nelly 2024 Flowing Toxics: E-Waste Field Work in the Palestinian-Israeli Space. *Environment and Planning C: Politics and Space* 42. 1:45–63. <https://doi.org/10.1177/23996544231176923>
- Gidwani, Vinay 2013 Value Struggles: Waste Work and Urban Ecology in Delhi. In Rademacher, Anne – Sivaramakrishnan, K. eds. *Ecologies of Urbanism in India: Metropolitan Civility and Sustainability*. Hong Kong University Press, Hong Kong. 169–200. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1ffjpbk.13>
- Gidwani, Vinay 2015 The Work of Waste: Inside India's Infra-Economy. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 40. 4:575–595.
- Gidwani, Vinay – Corwin, Julia 2017 Governance of Waste. *Economic and Political Weekly*, 52. 31:44–57. <https://www.epw.in/journal/2017/31/review-environment-and-development/governance-waste.html>
- Gidwani, Vinay – Maringanti, Anant 2016 The Waste-Value Dialectic: Lumpen Urbanization in Contemporary India. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 36. 1:112–33. <https://doi.org/10.1215/1089201x-3482159>
- Giles, David Boarder 2014 The Anatomy of a Dumpster: Abject Capital and the Looking Glass of Value. *Social Text*, 32. 1(118):93–113. <https://doi.org/10.1215/01642472-2391351>
- Giles, David Boarder 2021 *A Mass Conspiracy to Feed People: Food Not Bombs and the World-Class Waste of Global Cities*. Duke University Press, Durham, NC. <https://www.dukeupress.edu/a-mass-conspiracy-to-feed-people>
- Gille, Zsuzsa 2007 *From the Cult of Waste to the Trash Heap of History: The Politics of Waste in Socialist and Postsocialist Hungary*. Indiana University Press, Bloomington.
- Gov. of India 2020 E-Waste Management Rules, 2016. In *Vikaspedia*. <https://energy.vikaspedia.in/viewcontent/energy/environment/waste-management/e-waste-management/e-waste-management-rules-2016?lgn=en>
- Grossman, Elizabeth 2007 *High Tech Trash: Digital Devices, Hidden Toxics, and Human Health*. Island Press.
- Harvey, Penny 2017 Waste Futures: Infrastructures and Political Experimentation in Southern Peru. *Ethnos*, 82. 4:672–89.
- Lepawsky, Josh 2018 *Reassembling Rubbish: Worlding Electronic Waste*. The MIT Press, Cambridge, MA. <https://mitpress.mit.edu/books/reassembling-rubbish>
- Little, Peter C. 2014 *Toxic Town: IBM, Pollution, and Industrial Risks*. NYU Press, New York. <https://muse.jhu.edu/book/28795>
- Little, Peter C. 2019 Bodies, Toxins, and E-Waste Labour Interventions in Ghana: Toward a Toxic Postcolonial Corporality? *AIBR: Revista de Antropologia Iberoamericana* 14. 1:51–71. <https://doi.org/10.11156/aibr.140104e>
- Little, Peter C. 2021 *Burning Matters: Life, Labor, and E-Waste Pyropolitics in Ghana*. Global and Comparative Ethnography. Oxford University Press, Oxford – New York.
- Lora-Wainwright, Anna 2017 *Resigned Activism: Living with Pollution in Rural China*. The MIT Press, Cambridge, MA. <https://mitpress.mit.edu/books/resigned-activism>
- Martinez-Alier, Joan 2014 The Environmentalism of the Poor. *Geoforum*, 54. (July):239–241. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2013.04.019>
- Masco, Joseph 2019 The Crisis in Crisis. In Hetherington, Kregg ed. *Infrastructure, Environment, and Life in the Anthropocene*. Duke University Press, Durham – London, 236–260. <https://doi.org/10.1215/9781478002567-014>
- Maxwell, Richard – Miller, Toby 2012 *Greening the Media*. Oxford University Press, Oxford – New York.
- Millar, Kathleen M 2018 *Reclaiming the Discarded: Life and Labour on Rio's Garbage Dump*. Duke University Press, Durham, NC. <https://www.dukeupress.edu/reclaiming-the-discarded/>

- Nixon, Rob 2011 *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- O'Hare, Patrick 2022 *Rubbish Belongs to the Poor: Hygienic Enclosure and the Waste Commons*. Pluto Press, London. <https://www.plutobooks.com/9780745341408/rubbish-belongs-to-the-poor>
- Ortner, Sherry B. 2016 Dark Anthropology and Its Others: Theory since the Eighties. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6. 1:47–73. <https://doi.org/10.14318/hau6.1.004>
- Pellow, David Naguib 2006 Transnational Alliances and Global Politics: New Geographies of Urban Environmental Justic Struggles. In Heynen, Nik ed. *In the Nature of Cities: Urban Political Ecology and the Politics of Urban Metabolism*. Vol. 3. Questioning Cities. Routledge, Abingdon. <https://r1.vlreader.com/Reader?ean=9780203027523>
- Perczel, Julia 2024a E-Waste Is Toxic, but for Whom? The Body Politics of Knowing Toxic Flows in Delhi. *Environment and Planning C: Politics and Space*, 42. 1:64–79. <https://doi.org/10.1177/23996544231188653>
- Perczel, Julia 2024b Making E-Waste Circular: Countering Vicious Circles and Materialising Honesty. In Patrick O'Hare and Dagna Rams eds. *Circular Economies in an Unequal World: Waste, Renewal and the Effects of Global Circularity*. Bloomsbury Academic, London. 47–68.
- Reddy, Rajyashree N. 2015 Producing Abjection: E-Waste Improvement Schemes and Informal Recyclers of Bangalore. *Geoforum*, 62. (June):166–174. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2015.04.003>
- Roitman, Janet L. 2013 *Anti-Crisis*. Duke University Press, Durham.
- The Economist 2024 Middle-Class Malaise, *The Economist*, 23 November 2024.
- Toxics Link 2003 *Scrapping the High-Tech Myth: Computer Waste in India*. Toxics Link, New Delhi.
- Toxics Link 2014 *A Report on Impact of E-Waste Recycling on Water and Soil*. Toxics Link, New Delhi.
- Toxics Link 2019 Informal E-Waste Recycling in Delhi. *Toxics Link*, New Delhi.
- United Nations E-waste Coalition 2019 A New Circular Vision for Electronics – Time for a Global Reboot. *World Economic Forum*. <https://www.itu.int:443/en/ITU-D/Climate-Change/Pages/ewaste/A-New-Circular-Vision-for-Electronics-Time-for-a-Global-Reboot.aspx>

LOMI: A HULLADÉKKEZELÉS INFORMÁLIS ETNIKAI VÁLLALKOZÓI. MÓDSZERTANI

MEGFONTOLÁSOK A LOMTALANÍTÁSI ÚJRAHASZNOSÍTÁS MÉRTÉKÉNEK BECSLÉSÉRE

DOI 10.35402/kek.2025.4.2

Absztrakt

2022 júliusában a MOHU, mint új intézményi szereplő megjelenésével megkezdődött a hulladékgazdálkodási ágazat mélyreható átalakítása Magyarországon. Néhány nappal a 2023. július 1-jén életbe lépő új hulladékkezelési szabályok hatályba lépése előtt egy lomtalanítás során kísérleti projektet hajtottunk végre Budapesten a roma etnikai vállalkozók által újrahasznosított hulladék mennyiségének és értékének becslésére. Korábban is ismert volt, hogy az informális vállalkozók elsősorban fémeket gyűjtenek a MÉH-telepekre, fát a tüzeléshez és eladható dolgokat a bolhapiacokra. A kísérleti projekt eredményei, reményeink szerint, a hazai hulladékgazdálkodás átalakulásáról szóló gondolkodás során hasznosulhatnak, és esélyt teremtenek arra, hogy az informális vállalkozók ne szoruljanak ki ebből az üzletágból.

Kulcsszavak: hulladékkezelés, újrahasznosítás, fenntartható gazdálkodás, informális vállalkozás, etnikai vállalkozás, lomtalanítás

Ethnic Roma entrepreneurs in waste management: a pilot experiment to estimate the amount of recycled waste

Abstract

A deep transformation of the waste management sector in Hungary began in July 2022. Before the new regulations of garbage disposal (so-called *lomtalanítás*) entered into force on the 1st of July 2023, we implemented a pilot project in Budapest to benchmark the quantity and value of the waste reused by Roma ethnic entrepreneurs. It was well known earlier that informal entrepreneurs are collecting mainly metals for scrap yards, wood for heating and sellable things for the flea markets. The pilot focuses on the quantity of the selection and transportation, aiming to make an estimation of the social utility of the informal entrepreneurs. Hopefully this information will be useful in the transformation of the domestic waste management

sector and will create a chance for ethnic entrepreneurs not to be squeezed out of this business.

Keywords: waste management, recycling, sustainable economics, informal entrepreneurship, ethnic economics, garbage

2023. június 21–22., október 17. és október 28. napi terepmunkák.

A kutatásban részt vevő hallgatók: Árvai Regő Márton, Balla Dániel György, Dányi Emese, Galatea Anna, Gerstenkorn Máté, Mezei Réka, Várvölgyi Enikő és Mályi Márton instruktork.

Bevezetés

2022 júliusában, a MOL Hulladékgazdálkodási Zrt., röviden MOHU, mint új intézményi szereplő megjelenésével megkezdődött a hulladékgazdálkodási ágazat mélyreható átalakítása Magyarországon. Az intézményi átalakulás miatt súlyos krízishelyzetbe kerültek a köznyelvben csak 'lomis cigányként' emlegetett informális etnikai vállalkozók, az a néhány tízezer ember, akik az elmúlt években a hulladékkezelés egyik vakfoltjában látták meg az üzleti és jövedelemszerzési lehetőséget, erre alapozták informális vállalkozásaik, beruházásaik kilátásait és családi megélhetésüket egyaránt.

Mi magunk 2022 ősze óta foglalkozunk a lomtalanítás empirikus vizsgálatával. Feltáró jellegű kutatásunk csak a hulladékkezelés egy kisebb szeletére, a budapesti lomtalanításban részt vevő informális, többnyire roma etnikai vállalkozások szerepére fókuszál. A hazai és nemzetközi szakirodalom áttekintése mellett (Gittins – Letenyei 2023) több kvalitatív, antropológiai résztvevő megfigyelésen és interjún alapuló terepmunkanapon vagyunk túl. Terepmunkáink jegyzékét és tapasztalatainkat egy korábbi publikációban tettük közzé (Gittins – Letenyei 2023).

A feltáró szakaszt 2023-ban egy kvantitatív kutatás követte. A pilot projekt kizárólag egy mennyiségi kérdésre fókuszált: a lomtalanításkor kihelyezett lom mekkora részét hasznosítják újra az informális vállalkozók? A pilot projekt keretében egyszerre végeztük

az adatgyűjtést és közben monitoringoztuk magát az adatgyűjtési technikát. Eredményként egyrészt megfogalmazunk egy becslést a roma informális vállalkozók által újrahasznosított hulladék mennyiségére és értékére, másrészt értékeliük magát az adatgyűjtést, annak módszertani erősségeit, gyengeségeit. Jelen tanulmány tárgya az utóbbi, azaz a módszertan leírása, értékelése.

Dióhéjban: három terepmunkanapon, három helyszínen, két módszerrel igyekeztünk mérni, hogy a kihelyezett lomtalanítási hulladék mekkora részét szelektálják és szállítják el az informális lomtalanítási vállalkozások. A három helyszín közül az egyik külvárosi, családi házas övezet volt, a másik belvárosi, nagy népsűrűségű, a harmadik a kettő közti helyzetű, részben lakótelepi, részben családi házas övezet volt. A két követett módszer közül az egyik a kihelyezett hulladékkupacok méretének és összetételének változását követte nyomon, a másik megközelítés pedig forgalomszámlálás alapján a terpen mozgó szállító járművek gördülőkapacitására tett becslést. Az első felmérésre a 2023. július 1-jén életbe lépő új hulladékkezelési szabályok hatályba lépése előtt néhány nappal, a másik kettőre pedig azok után, 2023 októberében került sor.

Kutatásunk független, mindenfajta támogatás nélkül folyik, és kifejezetten azzal a céllal készül, hogy érvényes megállapítást tehessünk a hulladékgazdálkodásban dolgozó informális vállalkozások tevékenységének társadalmi hasznosságára vonatkozóan. Úgy látjuk, a fő kérdés végső soron az, hogy az intézményi keretek átalakulása során kiszorulnak-e az informális vállalkozások az elmúlt évek alatt felépített piacokról, vagy valamilyen módon részesei maradhatnak az intézményi átalakulások által érintett területnek.

A terep: lomtalanítási vállalkozások Budapesten

A *lom* olyan nagyméretű hulladékot jelent, amelynek elszállítása a rendes hulladékszállítás keretei között nem megoldható. Valamennyi EU-tagállam lehetőséget biztosít a lom elszállítására, de ennek megoldása tagállamonként, sőt települési önkormányzatoként különböző. A budapesti lomtalanítás ún. *kihelyezéssel* történik; a lakosság a lomot közterületen helyezheti el, amelyet a BKM¹ köztisztaságért felelős munkatársai (korábbi, ismeretebb nevén az FKF² kukásautói; a továbbiakban

BKM vagy FKF) másnap hajnalban elszállítanak. A lomkikészítés napja körzetenként nyilvános információ, amely az FKF honlapján elérhető, illetve a helyi lakosságot más módon is értesítik. A lomkikészítés pontos időpontja is meghatározott (18:00 órától), valójában már ezt megelőzően megkezdődik egy területen a lom kikészítése.

Informális vállalkozók részvételére a lom összetétele miatt nyílik lehetőség. A lom kihelyezésekor csak meghatározott hulladék kerülhetne utcára (elsősorban bútor), hiszen a legtöbb más hulladék esetében van más bejáratott eljárás is. Például műszaki cikkeket, elemeket, autóabroncsot vagy ruhaneműt a forgalmazók kötelesek visszavenni, a festéket, a vegyszereket flakont és más veszélyes hulladékot a hulladékudvarok veszik át, az üveg a szelektív üveghulladék-gyűjtőbe dobható; stb. A budapesti gyakorlat mégis az, hogy lomtalanításkor minden fent felsorolt hulladék vegyesen kerül az utcára. A lomtalanítás sokak által előre tervezett, sőt várva várt pillanat, ilyenkor egész pincék, padlások, elhagyott lakások kiürítésére is sor kerülhet, válogatás nélkül. A lomtalanítási hulladék szelektációjával az FKF nem foglalkozik, erre nincs is kapacitása. A lom kb. 40%-a (a főváros északi kerületeiből) a Fővárosi Hulladékhasznosító Mű (HUHA) égetőműbe kerülve a hulladék hőenergiává alakul, ahol a visszamaradt vastartalmú égéstermékanyagokat ipari mágnesek válogatják ki a hamuból. A lom fennmaradó része a pusztázási hulladéklerakóba kerül, szelektáció nélkül.

A lomis vállalkozók tevékenységének megítéléséhez egy moralizáló megjegyzést fűzünk. Jelen sorok olvasója valószínűleg egyetért azzal a megállapítással, hogy a környezeti fenntarthatóság korunk egyik fontos kihívása. Az olvasó azonban valószínűleg csak saját háztartása határain belül foglalkozik ténylegesen a hulladék szelektációjával, mert a szemérválogatás egy alulértékelt munka, amelyet mondjuk mi, középosztálybeli értelmiségiek, a magunk számára alacsonyrendűnek tartunk. A lomtalanítási hulladékot viszont mi, középosztálybeliek helyezük ki, tehát a saját szemetünket takarítatjuk el másokkal.³ „Vacak meló, de valakinek ezt is el kell végezni” – mondhatnánk legyintve, és alig gondolunk bele, hogy a hulladék válogatását

¹ Budapesti Közművek Nonprofit Zrt.

² Fővárosi Közterület-fenntartó Nonprofit Zrt.

³ A témáról lásd pl. Joshua O. Reno „Waste Away” című könyvét (University of California Press, 2016) vagy a Patrick O'Hare és Dagna Rams szerkesztésében megjelent „Circular Economies in an Unequal World: Waste, Renewal and the Effects of Global Circularity” című kötetet (Bloomsbury Publishing, 2024).

lomtalanításkor mégiscsak elvégzik valakik, akiknek még csak nem is fizetünk érte (nemhogy keveset, de semmit); ráadásul érvényes szabályozás, tehát közmegegyezés van abban, hogy a lomis vállalkozók tevékenysége szabálysértésnek minősül.

Visszatérve az évente újrahaznosított több ezer tonna lomra, a kijelentés erejét gyengíti, hogy nehéz megbecsülni a szelektált és elszállított (tehát újrahaznosított) lom mennyiségét. Interjú adatok alapján a „több ezer” nem tűnik túlzónak, de meggyőzőnek sem; a hulladék kezelésével foglalkozó szakemberektől tudjuk, hogy a Budapesten elszállított összes lom mennyisége (tonnában mérve) a zöldhulladék mértékével kb. egyenértékű, a teljes budapesti hulladék mennyiségének kb. 6-8%-a, 2019-ben és 2022-ben kb. 40 ezer tonna volt. Ez a mennyiség értelemszerűen már az informális vállalkozók tevékenysége (szelektáció és elszállítás) után megmaradt mennyiséget jelenti. Terepmunka-tapasztalataink és az interjúk alapján a lom 10–40%-át szállíthatják el a résztvevők (Gittins – Letenyei 2023), de a témára rálátó, vezető beosztású BKM/ FKF szakember szerint ez a szám lényegesen kisebb: egy számjeggyű lehet. Persze még az egy számjeggyű arány is több ezer tonna hulladék hasznosulását jelenti, de hogy ez közelebb áll-e éves szinten a 400 tonnához (1%), mint a négyezer tonnához (10%), esetleg ennél is több, azt kvalitatív adatgyűjtés alapján nem tudjuk megbecsülni. Ezért kezdtünk el kvantitatív adatgyűjtést tervezni, amelynek első, pilot kutatási eredményét tesszük most közzé. Máguk az eredmények is érdekesek, de jelen írás valódi célja elsősorban a kutatás módszertani eszköztár bemutatása.

Kutatási design

A pilot kutatás célja tehát az volt, hogy becslést tegyünk az informális lomtalanítási vállalkozók által elszállított hulladék mennyiségére.

Mit mértünk?

1. Szállítói kapacitás: Az FKF/BKM munkatársának javaslata alapján a kiválogatott és elszállított lom mennyiségét leginkább a szállító járművek kapacitása (hasznos tömege) alapján lehet megbecsülni. Az FKF/ BKM által elszállított lom mennyiségéről pontos adatok kérhetők, és a két adat egybevetéséből adhatunk egyfajta becslést arra, hogy az informális vállalkozások a teljes mennyiség mekkora részét szállít(hat)ják el.
2. Lomkupacok térfogatának változása: Előzetes várakozásunk az volt, hogy két vagy három időpontban felmérve a kupacok méretét, azt fogjuk megfigyelni, hogy a kupacok előbb növekednek, majd az elszállítások miatt csökkenésnek indulnak. Elképzelésünk szerint különös tekintettel leszünk a szelektált, azaz elszállításra kiválogatott kupacok méretére.

Mindkét kísérlet több nehézséggel küzd, amelyeknek csak egy részét tudtuk orvosolni. Voltak azonban olyan kérdések, amelyek jelen pilot projektben egyáltalán nem merültek fel, ezeket soroljuk fel előbb:

Mit nem mértünk?

- Az elszállított mennyiség telephelyeit;
- Az elszállított hulladék összetételét, azaz, hogy az elszállított vagy szelektíven

1. táblázat. A kutatásban érintett lomtalanítási körzetek és a bejárt mintaterületek

Dátum	FKF körzet	Körzet útvonalainak hossza (km)	Bejárt minta (km)*	Mintalefedettség
2023.06.21.	XI. ker. 5. körzet	21,5 km	2 db körzet: 2,67 km	12,4%
2023.06.22.	XI. ker. 6. körzet	–	–	Nem releváns
2023.10.17.	XVIII. ker. 10. körzet	38,59 km	2 db körzet: 3,25 km	8,4%
2023.10.28.	VI. ker. 2. körzet	15,33 km	2 db körzet: 3,91 km	25,5%
ÖSSZESEN		75,42 km	9,83 km	13%

* Térképi melléklet a függékben

gyűjtött lom melyik fő kategóriába tartozik (fém, fa vagy ócskapiaci kimenet). Az adatfelvétel során keletkezett, a kupacok összetételére vonatkozó adatot elképzelhető, hogy később bevonjuk az elemzésbe.

A kutatást három budapesti kerület három körzetében ismételtük meg; egy belvárosi és egy külvárosi családi házas övezetben, valamint egy külvárosi lakótelepi környezetben. Az egyes körzetekben bejárt területeket az 1. táblázat (és a linken elérhető térképi melléklet) tartalmazza.

A lomkikészítési körzeteket a Budapesti Köz-művek Zrt.-hez tartozó FKF honlapja alapján határoztuk meg. Minden lomkikészítési körzeten belül kiválasztottunk két-két (egy esetben három) vizsgálati mintaterületet. A mintaterületek az adott körzet 12%, 8% és 26%-át fedték le. A mintaterületek alapján az egész lomtalanítási körzetre, a három körzet alapján pedig egész Budapestre vonatkozóan teszünk mennyiségi becsléseket. Nem szükséges magyarázni, hogy ez a minta meglehetősen durva becslést tesz csak lehetővé.

A mintaterületen eleinte két-két, majd három-három munkatársunk végezte az adatgyűjtést. Megszokásból nevezhetjük őket kérdezőbiztosoknak vagy terepmunkásoknak, de mindkét elnevezés megtévesztő lehet, hiszen nem emberektől gyűjtöttek adatokat, hanem az általuk látott lomkupacok és szállítójárművek adatait jegyezték fel.

A szállítási kapacitások becslése tűnt az egyszerűbb feladatnak, bár szintén sok problematikus megfontolással terhelt. A kérdezőbiztosok azt a feladatot kapták, hogy egy megosztott dokumentumba jegyezzék fel minden olyan gépjármű rendszámát és önsúlyát, amelyet a területen megfigyelnek. Az önsúlyt három kategóriába soroltuk: 3,5 t „furgon”, 2,5 t „kisbusz” vagy utánfutós személygépkocsi és 1,5 t személygépkocsi. A rendszámokat úgy anonimizáltuk, hogy a 6 jegyű (ritkán több jegyű) rendszámból csak 4 karaktert jegyeztek fel a biztosok.

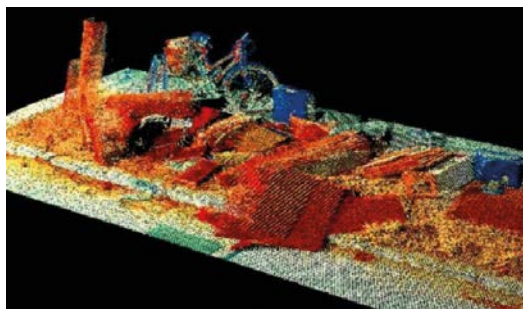
A lomkupacok feltérképezéséhez a kérdőíves vizsgálatokból ismert Droid survey szoftvert használtuk. A kérdezőbiztosok itt azt a feladatot kapták, hogy ugyanazt az útvonalat bejárva minden kupacnál kérjenek geolokációs adatot, készítsenek fotót a kupacról, majd jelöljék, hogy mit tartalmaz a kupac, végül tegyenek becslést a kupac méretére vonatkozóan (m^3). Ez utóbbihoz

tartozott egy rövid tréning, amelynek keretében megtanulták a kérdezőbiztosok a környezetben parkoló autók méretéhez igazítani a becslést, illetve mindkét csapat kapott egy 1 méter hosszúságú gumipókot mérőeszköz gyanánt, ami segítette a becslést. A térfogatbecslések terepi torzításait azzal csökkentettük, hogy utólag a fotók alapján külsős, kutatói becslést is tettünk.

A pilot pilotja

2023. június 22-én a Budapest Közút Zrt. Térinformatikai Osztályának támogatásával egy újabb pilot vizsgálatot hajtottunk végre, amelynek keretében a kérdezőbiztosok térfogat-becslések helyességét igyekeztünk megmérni. Ez volt a pilot pilotja.

A Térinformatikai Osztály egy speciális geodéziai felméréseket végző gépkocsit üzemeltet, amely 6 különböző kamerával felszerelve az úton és az út mellett található tereptárgyak méretének feljegyzését és számítását végzi. Adott napon 17:30 és 18:30 között a geodéta kollegák ezzel a speciális járművel, magunk pedig az előző napon begyakorolt módon, mobiltelefonnal jártunk be egy mintaként kiválasztott háztömböt. A mobiltelefonos, személyes becslést Mályi Márton személyében olyan kérdezőbiztos végezte, aki az előző napi felmérésben is részt vett.



1. ábra. A Budapest Közút Zrt. Térinformatikai Osztály felvétele egy lomkupacról Budapest XI. ker. 6. lomtalanítási körzetében, 2023. június 22-én

A célunk az volt, hogy a kérdezőbiztosok becslés és az automatizált becslés egybevetésével pontosítsuk a becslésünket valamennyi mintaterületen. Sajnos az derült ki, hogy az egybevetés kevésbé alkalmas a becslés korrekciójára. Bár a kupacok valóban mindkét eljárás esetén jól beazonosíthatók a GPS-koordináták alapján, a

kétfajta becslés másfajta hibával küzd. A gépi adatfelvétel többnyire nem lát rá a bokrok, fák, parkoló személygépkocsik vagy más tereptárgyak részleges takarásában fekvő lomtalanítási kupacokra. Meglepő módon a kérdezőbiztosi becslés számunkra még mindig jobban használható volt, mint a mérőautós megfigyelés. A kutatás talán megismételhető drónfelvételek használatával, de az ezzel kapcsolatos előrelátható problémák felvázolása meghaladja jelen írás kereteit.

A június 22-i pilot-pilot kutatási nap eredményeit a továbbiakban nem hasznosítjuk. Az alábbiakban a három terepmunkanapról egyesével írunk, majd rátérünk a levonható következtetésekre.

A három terepmunkanap

(1) 2023. június 21., Bp. XI. ker. 5. számú lomtalanítási körzet

A Bp. XI. ker. 5. számú lomtalanítási körzet a kelenföldi lakótelep egy részét és környékét jelenti, a Bikás parktól a Kelenföldi Pályaudvarig, ahogy a fenti táblázatba foglalt térkép mutatja. A lomtalanítási körzeten belül két mintaterületet határoztunk meg; az egyik csak lakótelepi, a másik pedig vegyes (részben lakótelepi, részben családi házas) övezetet jelent. A mintaterület a teljes terület, azaz a Budapest XI. ker. 5. sz. lomtalanítási körzet 12%-ára vonatkozik (lásd 1. táblázat).

A kérdezőbiztosok három időpontban járták be a területet, terv szerint kétórás időközönként, 18:00, 20:00 és 22:00 órákor. A mintaterület bejárása kb. egy órát vett igénybe. A tervezetthez képest a t_1 és t_2 időpontokat körülbelül terv szerint valósultak meg, t_3 időpontban azonban egy váratlan vihar miatt az adatfelvétel korábban kezdődött, és a lakótelepi akcióterületen nem is sikerült azt maradéktalanul befejezni.

A tervezett három időpont 18:00, 20:00 és 22:00 óra volt, ennek megfelelően:

- t_1 18:07 és 18:58 között,
- t_2 19:38 és 20:25 között,
- t_3 21:27 és 21:54-kor végződött.

(2) 2023. október 17., Bp. XVIII. ker. 10. számú lomtalanítási körzet

A Bp. XVIII. ker. 10. számú lomtalanítási körzet a Gloriett-telepen és a Szent Imre- Kertvárosban található, ezenkívül magába foglalja a Halmierdő egy szeletét is, ahogy azt az 1. számú

táblázatba foglalt térkép mutatja. A körzetben a családi házas beépítés a jellemző, de előfordulnak nagyobb bérházak is. Ezenkívül a körzet egy jelentős része zöldterület, amely nem rendelkezik lakófunkcióval. A lomtalanítási területen két körzetet jelöltünk ki, ezek jobbára családi házas beépítésűek. A mintaterület a teljes terület, azaz a Budapest XVIII. ker. 10. számú lomtalanítási körzet 8%-ára vonatkozik (lásd 1. táblázat).

A csapatok két időpontban járták be a területet, terv szerint egyórás szünet beiktatásával, 18:00 és 20:00 órákor. A mintaterület bejárása kb. egy órát vett igénybe. A t_1 és t_2 időpontok is körülbelül terv szerint valósultak meg, ugyanakkor a korai sötétedés miatt későinek bizonyultak, és adódtak időbeli eltérések a tervezetthez képest.

- t_1 18:07 és 19:11 között,
- t_2 20:07 és 21:39 között zajlott.

(3) 2023. október 28., Bp. VI. ker. 2. számú lomtalanítási körzet

A Bp. VI. ker. 2. számú lomtalanítási körzet a Városligeti fasortól a Lehel térig és a Városligetig tart, magába foglalva a Nyugati pályaudvar egy jelentős részét is. A körzetet az Andrássy út vágja ketté (amely egy másik lomtalanítási körzet része). Terézváros egy igen nagy területét foglalja magába, ahogy a fenti táblázatba foglalt térkép is mutatja. A lomtalanítási körzeten belül három mintakörzetet határoztunk meg, ahol egyértelműen a régi bérházas beépítés az uralkodó, sok védettséget élvező lakóházzal és egyéb épülettel. Ezenkívül elszórtan egy-egy új építésű társasház is előfordul a kijelölt körzetekben. Sok közintézmény, szálloda, nagykövetség is található a területen. A mintaterület a teljes terület, azaz a Budapest VI. ker. 2. számú lomtalanítási körzet 26%-ára vonatkozik (lásd 1. táblázat).

A csapatok két időpontban járták be a kijelölt területet, terv szerint egyórás időközi szünet beiktatásával, 15:00 és 17:00 órai tervezett kezdéssel. A mintaterület bejárása kb. egy órát vett igénybe, ugyanakkor a felmérés során a bejárás a tervezettnél több időt vett igénybe. Ez véleményünk szerint a rögzítendő, kihelyezett lomkupacok magas számának volt köszönhető. A tervezetteknek megfelelően a t_1 és a t_2 időpontot is probléma nélkül be tudtuk járni.

- t_1 15:14 és 16:46 között,
- t_2 17:44 és 18:52 között zajlott.

A pilot kutatás eredményei

Előzetes becslésünk a lomissal folytatott interjú és résztvevő megfigyelésünk alapján született. Ez alapján a kihelyezett lomból szelektált és elszállított lom mennyiségét 10–40%-ra becsültük (Gittins – Letenyei 2023).

Az FKF/BKM-mel folytatott interjú során arra figyelmeztettek bennünket, hogy az ő megfigyelésük szerint a szelektált lom aránya lényegesen kisebb, legfeljebb egy számjegyű érték lehet. Miért vélekedtek másképp az FKF/BKM tapasztalt szakemberei?

Az FKF/BKM megfigyelése szerint terepmegfigyelés helyett inkább a szállítási kapacitás becsléséből kell kiindulni. Ami az FKF-et illeti, nekik nagyméretű hulladékszállító teherautók (kukásautók) állnak a rendelkezésükre, amelyek ráadásul a hulladékot tömöríteni is képesek. Ezzel szemben – hívták fel a figyelmünket – az informális lomtalanítási vállalkozók „B” típusú jogszíntárral vezethető, kisebb járművekkel járnak a terepet. Az ilyen járművek szállítmányát nem lehet tömöríteni, de a dobozos felépítményt még teljesen megpakolni sem. Becslésük szerint még a legnagyobb méretű járműbe sem férhet sokkal több 1 tonna hasznos teher. Várakozásuk szerint, ha összeadjuk a szállító járművek kapacitását, az az összes lom 10%-a alatt lesz. Ezt a megfontolást így lehet leírni:

*Újrahasznosított lom tömege = lomtalanítási napok * kisteherautók átlagos száma * átlagos szállítási kapacitás, azaz az egy területen mozgó kisteherautók átlagos számát és a lomtalanítási napok számát szoroztuk a szállítási kapacitással.*

26%: becslés a szelektált lom mennyiségére a furgonok szállítóképessége alapján

A lomizás fő szállító járműve, a leglátványosabb és egyben a legnagyobb fajta jármű is, a lomis vállalkozások „zászlóshajója”, a 3,5 tonnás ösztömegű, kb. 1,7 tonna hasznos teher szállítására alkalmas, dobozos felépítményű kisteherautó: a *furgon*. A furgonok mellett felbukkannak a kisebb járművel, esetleg személygépkocsival vagy alkalmi eszközökkel fuvarozó lomis vállalkozók is, egészen a kézikocsiig, de első becslésünkhöz ezek számától eltekintettünk.

A kisteherautók átlagos hasznos tömegét a megengedett (1,7 t) hasznos tömegnél kisebbre, 1 tonnára becsültük a terepmunka során végzett interjúk alapján. Felvetésemre, hogy sokszor látni olyan kisteherautót, amely láthatóan nagyon megterhelt, „ráül a kerékre”, azt mondták, hogy a használt furgonoknak gyakran rossz a rugózása, de egy „tele” kisteherautó nem (sokkal) több egy tonnánál. Kevesebb sem szokott lenni a hasznos súly: a kisteherautó addig nem megy haza, amíg jól tele nem pakolják, ha mással nem, tüzelőnek való anyaggal.

A lomis vállalkozók rámutattak, hogy a teherautók száma évszakonként és területenként nagy szóródást mutat, 20–30 és 300 jármű közötti becslést is hallottunk. Megbízhatóbbnak tűnő becslést adtak a közterület-felügyelők, akik például egy soroksári helyszínen 60–70 kisteherautót figyeltek meg, és ezt tartották átlagos értéknek. Konzervatív becslésként napi 65 kisteherautót fogadtunk el magunknak a következő becslés megfogalmazásához:

$$\begin{aligned} \text{Furgonokkal elszállított lom} &= 173 \text{ lomtalanítási} \\ \text{nap} * 65 \text{ kisteherautó} * 1,0 \text{ t hasznos teher} &= \\ &13\,494 \text{ t} \end{aligned}$$

Az FKF/BKM adatszolgáltatásból tudjuk, hogy Budapesten 2021-ben 173 lomtalanítási nap volt, az FKF által elszállított lom mennyisége pedig 2021-ben kb. 40 000 tonna volt. A területen mozgó furgonok becsült száma és szállítóképessége alapján a lomis vállalkozók által begyűjtött és újrahasznosított lom az FKF/BKM által elszállított lom mennyiségének kb. egyharmada (33,7%). Más szavakkal, a furgonok kapacitása alapján a teljes kihelyezett lom mennyiségét kb. évi 53 000 tonnára becsüljük, amelynek kb. a negyedét (26,56%-át) gyűjtik szelektíven és szállítják el a furgonokkal a lomis vállalkozók, a maradék 40 ezer tonna elszállítása marad az FKF-re.

60%: Becslés a szelektált lom mennyiségére az összes lomis jármű szállítási kapacitása alapján

Második becslésünk a különböző méretű lomis szállító járművek forgalomszámlálásán alapul. A szállítóképességet mindhárom körzetben feljegyeztük, az eredményeket a 2. melléklet tartalmazza, az adatokat pedig az alábbi táblázat (2. táblázat) foglalja össze.

2. táblázat. Lomis vállalkozói szállítási kapacitás, megfigyelés alapján, 2023-ban⁴

Dátum, lomtalanítási körzet	Szállító járművek a megfigyelési mintaterületen* (db)	Megfigyelt szállítási kapacitás** (t)	Szállító járművek becsült száma a körzetben*** (db)	Becsült szállítási kapacitás a körzetben (t)
2023.06.21. Bp. XI. 05.	62	41,5	500	335
2023.10.17. Bp. XVIII. 10.	57	40,5	679	482
2023.10.28. Bp. VI. 02.	95	70,5	373	276
Összesen	214	1525	1552	1093
Napi átlag	71	508	517	364

* A mintaterületen belül ismétlődő rendszámokat egyszer számoltuk.

**A 3,5 tonnás járművek raksúlyát 1 tonnában, a 2,5–1,5 t közötti járműveket 700 kg-ban, a személygépkocsikat 500 kg-ban határoztuk meg.

*** A minta a lomtalanítási körzetek 12,4%, 8,4% és 25,5%-a volt (lásd 1. táblázat); ezzel egyenes arányosan számítva becsültük a területen járó valamennyi jármű számát és kapacitását.

A három körzetben a három napon összesen közel 1093 tonna, napi átlagban 364 tonna szállítókapa-
citást figye-
lünk meg. Ha ezt felszo-
rozzuk az évi 173 lomtalanítási nappal, az egy évben 63 000 tonna szállítási kapacitás jelent. Ez a kapacitás még annál is nagyobb, mint az FKF által egy évben elszállított mennyiség, ami 2022-ben 40 000 tonna (napi átlagban 230 tonna) volt.

Hitetlenkedve néztük a saját számításunk adatait: lehetséges lenne, hogy Budapesten az évente lomtalanításkor kihelyezett lom a 100 000 tonnát is meghaladja, és ennek 60%-át lomis vállalkozások válogatják és elszállítják? Úgy gondoljuk, hogy a valós érték ettől lefelé térhet el. Ennek mérés-
technikai

oka van: átfedés lehet az egyes területeken járó autók között. Megnéztük a rendszámtáblák egyezéseit az egyes mintaterületeken, és azt láttuk, hogy volt olyan lomtalanítási körzet, ahol nem volt átfedés, volt, ahol 50% egyezést találtunk, a harmadik esetben pedig a kettő között. Mi magyarázhat ekkora eltérést? Azt láttuk, hogy ahol nem volt átfedés, ott messze volt egymástól a két mintaterület, közeli mintaterületek esetében viszont 50% az átfedés. Valószínűsítjük, hogy ha a másik két körzetben is közeli mintavételi helyszínt választottunk volna, sőt, ha lehetőségünk nyílt volna a teljes körzetben forgalomszámlálást végezni, akkor mindenütt a nagyobb, 50% körüli egyezést találtuk volna a rendszámtáblák között. Ez alapján a megfontolás alapján a járművek számára és szállítókapa-
citására vonatkozó becslésünket 50%-kal lefelé korrigáltuk. A korrekció alapján az adott körzetekben járó járművek száma már a várakozásainknak megfelelően alakult, például a 3,5 tonnás gépjárművek száma 67 db, ami megfelel az interjú adatközléseknek (60–70 db közötti érték). A gépjárművek egyezésével korrigált értékeket a 3. táblázat mutatja.

⁴ Lásd részletesen a 2. sz. mellékletben. Az adatbázis itt található: https://docs.google.com/spreadsheets/d/10W81T0mfGgOKE_EQ0mdfhDXN-3JqLLPENmF0kvIGKc/
Az adatbázis az informális vállalkozók érdekeinek védelme érdekében anonim: a gépjárművek rendszámából csak 4 karakter érhető el. A terepen készült fotók nem elérhetők.

3. táblázat. *A gépjármű-egyezésekkel korrigált lomis vállalkozói szállítási kapacitás a megfigyelés alapján, 2023-ban*⁵

Dátum, lomtalanítási körzet	Szállító járművek a megfigyelési mintaterületen (db)	Megfigyelt szállítási kapacitás (t)	Szállító járművek becsült száma a körzetben* (db)	Becsült szállítási kapacitás a körzetben (t)
Összesen	214	1525	776	546
Napi átlag	71	508	558	182

A három körzetben napi átlagban 182 tonna szállítóképességet figyelembe vettünk. Ha ezt felszorozzuk az évi 173 lomtalanítási nappal, az egy évben 31 000 tonna szállítási kapacitás jelent. Ez a kapacitás kb. háromnegyede annak, mint ami az FKF által egy évben elszállított mennyiség. Ha feltételezzük, hogy ezt a mennyiséget valóban elszállították a lomis vállalkozók, akkor a lakosság által kihelyezett lom összesen 71 000 tonna lehetett, amelynek kb. 40%-a került kiválogatásra és elszállításra.

A szállítási kapacitást a tanulmányban a továbbiakban úgy kezeljük, mint egyfajta felső határt. A pilot arra mutat rá, hogy az informális vállalkozások felkészültek a nagyvárosi lomtalanítás jelentette kihívásra: a szállítóképesség-hiány nem akadály a szelektíven gyűjtött lom elszállításának.

A kérdés az, hogy vajon ténylegesen elszállítanak-e ennyi szelektált lomot a lomtalanításokról az informális vállalkozók? Megengedhető-e, hogy a szállítási kapacitás alapján következtetünk a ténylegesen elszállított lom mennyiségére?

A kérdésre a korábbi, kvalitatív adatgyűjtési szakasz megfigyelései és interjú tapasztalatai alapján adunk egyfajta választ.

Az elszállított mennyiség a számítottnál nagyobb is lehet, a következő megfontolások szerint:

Egy gépjármű többször is fordulhat, a forgalomszámolásunk ezt nem tudta rögzíteni.

A mintaterületeken a két megfigyelési időpont előtt, után vagy között további gépjárművek is

felbukkanhattak.

A szállító gépjárművek terhelhetőségére óvatos becslést adtunk, ami kisebb, mint a járművek hivatalos raksúlya.

Korábbi megfigyeléseink/interjúink szerint a megpakolt járművek rakománya a lomis nap végén maximumközele. A lomis vállalkozók számára az egyik szűk keresztmetszet a szállítóképesség, ezért arra törekednek, hogy mind a rendelkezésre álló raktér fogat, mind a raksúlyt minél jobban kihasználják. Ezt úgy érik el, hogy addig folytatják a lomizást, amíg a gépkocsi meg nem telik.

Mégiscsak nehéz elképzelni, hogy ugyanannyi (vagy még több) hulladékot szállítanak el szelektív módon az informális vállalkozások, mint amennyit a nap végén az FKF elszállít. Az elszállított mennyiség a számítottnál kisebb is lehet a felsorolt okok miatt:

Egy „telepakolt” gépkocsi nem biztos, hogy eléri a raksúlya maximumát.⁶

Bár a lomis vállalkozók mindig igyekeznek „telepakolni” a gépjárművet, ez több okból is meghiúsulhat. Egyik terepmunkánk során például egy esti vihar vetett véget a hulladék gyűjtésének és elszállításának, de más okból, pl. egy közterület-felügyelő fellépésének köszönhetően, vagy a gépkocsi műszaki adottságai miatt, vagy egy nagy térfogatú, de könnyebb rakomány miatt sem biztos, hogy a jármű maximumra terhelhető.

A lomtalanítási körzet gépjárművei között lehet átfedés, ezért talán nem a bejárt körzet arányában,

⁵ Lásd részletesen a 2. sz. mellékletben. Az adatbázis itt található: https://docs.google.com/spreadsheets/d/10W81T0mfGgOKE_EQ0mdfhDXN3JjqLLPENmF0kvIGKc/
Az adatbázis az informális vállalkozók érdekeinek védelme érdekében anonim: a gépjárművek rendszámából csak 4 karakter érhető el. A terepen készült fotók nem elérhetők.

⁶ A szállító járművek megpakolása magas szintre fejlődött a lomis roma vállalkozóknál. Bár egyes vállalkozók inkább fémhulladéokra, mások inkább ócskapiaci továbbértékesítésre szakosodtak, a járművek pakolásakor a vállalkozók általában ügyelnek arra, hogy a raktérbe eleinte főleg a nehezebb, azaz fémtárgyakat helyezték, majd, főleg a jármű szélein, a „lyukakban”, az ócskapiacra szánt kisebb tárgyakat, végül a tetején a tüzelőnek szánt éghető anyagok legyenek, amelyeket ráérnek a lomis nap végén is összegyűjteni.

hanem kisebb szorzóval adhatunk reális becslést egy-egy lomtalanítási körzet szállítói kapacitására. Ez újra ráirányította figyelmünket a gépjárművek ismételt felbukkanásának kérdésére, ezzel foglalkozik a következő alfejezet.

Összességében, az elszállított lom mennyisége a lomis szállítási kapacitásnál kisebb is, de akár nagyobb is lehet; ennek eldöntése további vizsgálatot igényel. A következő (egyben utolsó) megközelítésünkben a szelektált és a nem szelektált lomkupacok arányát vetettük egybe.

10%: becslés a szelektált lom mennyiségére a szelektált / nem szelektált lomkupacok aránya alapján

A napi 364 tonnára becsült szállítókapacitás alapján a szelektív hulladék mennyisége elérheti, de akár meg is haladhatja a helyszínen maradó, a lomtalanítás végén az FKF/BKM által elszállított mennyiséget. Ez a becslés a helyszíni benyomásaink alapján túlzónak tűnik, ezért a másik eljárásunk alapján is becslést teszünk. Hasonlóan, mint ahogy a rajtakapott férj kérdezi a feleségétől: *most nekem hiszel, vagy a szemednek?*, mi is inkább a szemünkre támaszkodva igyekeztük megbecsülni, hogy mennyi lehet a területen szelektíven válogatott lom mennyisége. Ez indokolja pilot kutatásunk másik komponensét, amely a lomkupacok méretének változását igyekezett nyomon követni.

Célunk az volt, hogy a szelektált, elszállításra váró kupacok méretét a szelektálatlan kupacok méretével egybevetve adjunk egy másik becslést az informális lomszelekció arányára vonatkozóan. Ezt a becslést végül csak az első terepmunkanapon, azaz 2023. június 21-én készítettük el. Hogy miért? Több okból, de főként azért, mert

- a térfogatra vonatkozó megfigyelési adatokat nem tudjuk egybevetni az egyedüli hiteles kvantitatív információval, az FKF által megmért, beszállított lom mennyiségi adataival, ami egy tonnában kifejezett súlymérés;
- a szelektált kupacok csak a szelekció egy részét jelentik, míg a szelektálatlan kupacok csak a szelekció egy adott állapotát, egy folyamatosan változó környezetben.

A következő számítások egyetlen terepmunkanap adatain alapulnak, viszont a folyamat jobb megértése érdekében a többi terepmunkanap adatfelvételéből is szolgálunk fotókkal, adatokkal. A módszertani összefoglalóra röviden visszautalva; a

kupacok térfogatváltozásának becsléséhez a terepmunkás munkatársak a bejárt mintaterületeken Droid survey mobilapplikáció segítségével rögzítették az egyes kupacok méretét és összetételét, két időpontban, illetve az első terepmunkanapon három egymást követő időpontban.

Első lépésként a külön (szelektíven) gyűjtött kupacok beazonosítására fókuszáltunk. Mit jelent a szelektált kupac? Olyan kupacot, amelyet a már kihelyezett lom válogatásával, külön gyűjtésével hoznak létre a lomis vállalkozók, kifejezetten azzal a céllal, hogy később elszállítsák, esetleg részben már ott helyben értékesítsék. A szelektált kupacok tartalma többnyire fém, de előfordult más, pl. értékesíthető árunak tekintett tartalom.

Az első kérdés tehát így hangzott: hány m³ hulladékot szelektáltak a lomis vállalkozók?

A szelektált kupacok változása

A 4. táblázat a szelektált kupacok méretét mutatja az első terepmunkanap során.

4. táblázat. Szelektált kupacok az első terepmunkanap során, 2023. június 21. napon, Bp. XI. ker. 5-ös lomtalanítási körzetben

2023.06.21. Bp. XI. 05. Kupac sorszáma	m ³
112	8
114	7
117	0,5
118	1,5
120	3
121	2
122	1
127	1,5
144	4
154	1,5
155	1
167	12
168	1
178	2,5
Összesen	47,5

A terepmunkások által beazonosított és fotózott, szelektált kupacok darabszáma t_2

időpontban összesen 14 db, mérete összesen 47,5 m³. (Ha egy kupac több időpontban is előfordult, azt csak egyszer számítottuk be, a nagyobb értékkel.) Mivel a megfigyelés a körzet 12,4%-ára terjedt ki, az körzetben a megfigyelt érték kb. 8-szorosára, összesen 383 m³ térfogatúra becsüljük a szelektíven gyűjtött és elszállításra szánt lom mennyiségét.

A felmérést számos bizonytalanság kísérte.

A szelektált és elszállított hulladék a felmért kupacoknál nagyobb is lehetett, mert

- pilot projektünk nem vette figyelembe a lomtalanításkor a gépjárművekbe közvetlenül bepakolt lomot, ami nem került szelektált kupacba;
- sem a megfigyelések között keletkezett és elszállított lomot;
- a szelekció a nagyobb kupacok esetében azok sarkában kezdődik, amit mi gyakran „nem szelektált” kupacként azonosítottunk az adatbázis alapján;
- a megfigyelt időpontok között is keletkezhetett szelektált lom, amelyet időközben el is szállítottak;
- az érkező vihar hamar véget vetett mind a lomtalanításnak, mind a pilot kutatásnak. Más esetekben gyakran előfordul, hogy a szelektálatlan kupacokat hajnalig újra át- meg átvizsgálják, szelektálják és elszállítják az informális vállalkozók;
- szezonális hatás, hogy nyár elején még kevésbé jellemző a tüzelőnek való, nagy térfogatú, de viszonylag kis tömegű éghető anyagok (pl. kidobott bútorok) gyűjtése.

A szelektált hulladék a megfigyeltnél kisebb is lehet, mert:

- a begyűjtést megakadályozhatja egy váratlan esemény, például közterület-felügyeleti fellépés, vihar stb. (Valójában nehezen tudunk olyan szempontot elképzelni, ami miatt egy már szelektált kupac ne kerülne elszállításra. A vizsgált napon épp vihar tört ki este 9 óra körül, azaz t₃ időpontban, mégis már jószerivel minden szelektált kupac elszállításra került.)

A szelektált lom (becsült) térfogatát a nem szelektált lomkupacok méretével kívántuk egybevetni.

A nem szelektált kupacok méretének változása

A külön gyűjtött, azaz szelektált kupacok méreteit a többi, azaz nem szelektált hulladékkal szerettük volna egybevetni ahhoz, hogy egy másik arányszámot, becslést kapjunk eredeti kérdésünkre: a lomtalanításkor keletkező lom mekkora részét szelektálják és szállítják el az informális vállalkozók?

Előzetes várakozásaink szerint a kupacok mérete t₁ és t₂ időpont között növekszik, majd t₃ időpontig csökken, mert a lakossági lomkipakolás lassan véget ér, a lom szelektív gyűjtése viszont nem.

Az első terepmunkanapon, 2023. június 21-én azonban, várakozásunkkal ellentétben, t₂ és t₃ időpont között a nem szelektált kupacok mennyisége vagy nem változott, vagy tovább nőtt: úgy tűnik, kb. annyi új lom került a kupacokra, mint amennyi elszállításra, kiválogatásra került.

A nem szelektált kupacok térfogata t₁ időpontban 390 m³, míg t₂ időpontban 513 m³ volt összesen. (A t₃ időpont nem mérhető, mert a vihar érkezésével a felmérés nem lett teljes körű.)

Összevetve a nem szelektált kupacok és a szelektált kupacok méretét a mintaterületen a pilot kutatás során hitelesnek tekintett t₂ időpontban, a következő számokat látjuk:

- Nem szelektált kupacok mérete: 513 m³
- Szelektált kupacok mérete: 47,5 m³

Adatfelvételünk alapján a nem szelektált/szelektált kupacok aránya: 9,2%.

Ez az arány közelebb áll ahhoz, amit az FKF/BKM felelős vezetője, Nagy Gábor igazgató úr tapasztalatai alapján korábban jelzett nekünk: az arány szerinte egy számjegyű lesz.

Fotódokumentáció

A jelenség jobb megértését segíti a felmérés során készített fotódokumentáció, amely a kupacok méretének és összetételének változását rögzítette. Illusztrációs jelleggel négy fényképet választottunk közlésre (5. és 6. táblázat).

Megfigyeléseink szerint a szelektált kupacok sorsa az elszállítás: a szelektált kupacok száma a két (vagy három) időpont között jobbra csökkent, és olyan is volt, hogy a szelektált kupac „eltűnt”. A nem szelektált kupacok esetében azonban nem érhető tetten egy ilyen egyértelmű folyamat (6. táblázat).

5. táblázat. Fotódokumentáció egy nem szelektált kupac változásáról t_1 és t_2 időpontban

Dátum, lomtalnitási körzet, kupac sorszáma, időpont, becsült térfogat	
2023.06.21. Bp. XI. 05. 130. sz. Nem szelektált kupac t_1 időpont 18 m^3	
2023.06.21. Bp. XI. 05. 130. sz. Nem szelektált kupac t_2 időpont 18 m^3	

Az illusztrációként bemutatott példán látható, hogy a 130. kódszámú kupac mérete nem változott, de az összetétele igen: a két időpont között két kerti szék és egy tévékészülék tűnt el a képről, amit egyébként kb. két köbméternek becsülnénk. Közelebbről megnézve a t_1 időpontban készült fotót, a kihelyezett tévékészüléket „kibelezték”, azaz a belső fémrészeit kiserelték, a műanyag dobozt otthagyták. A „kibelezés” többnyire erőszakos és környezetszennyező művelet: összetörik a tévét

vagy a hűtőszekrényt ahhoz, hogy az értékesebb részkábelekhöz vagy más alkatrészekhez hozzáférjenek. Ebben az esetben valószínűleg szétszerelték a tévékészüléket, mert nem látszódtak üvegcserepek a földön, és épnek tűnt a fotón a tévé burkolata is.

Adatbázisunk adatai szerint vannak olyan nem szelektált kupacok, amelyek mérete kismértékben csökken vagy nem változik, de olyan is van, hogy (várakozásunkkal ellentétben) egyes helyeken a

kupacok mérete folyamatosan növekszik, mint például a 143. számú kupac:

18:00: 2 m³

19:40: 8 m³

21:30: 10 m³

a kihelyezett tepsiben és a hokedlin is további fém-tartalmú lom jelent meg.

Összességében azt a következtetést vontuk le, hogy a lom szelekciójának mérésére (vagy megalapozott becslésére) az általunk követett – a térfogat

6. táblázat. Fotódokumentáció egy szelektált kupac változásáról t_1 és t_2 időpontban

Dátum, lomtalanítási körzet, kupac sorszáma, időpont, becsült térfogat	
2023.06.21. Bp. XI. 05. 138. sz. Nem szelektált kupac t_1 időpont 3 m³	
2023.06.21. Bp. XI. 05. 138. sz. Nem szelektált kupac t_2 időpont 3 m³	

A 138. számú kupac mérete érdemben nem változik, de látszik, hogy a két időpont között a gyűjtés folyamatos: a szárítón újabb edények jelentek meg,

alakulását nyomon követő módszer – *nem vált be*. A lomkupacok térfogata és összetétele folyamatosan változik, és nem teljesült az előzetes várakozásunk,

miszerint kezdetben a kipakolás, majd a szelektálás és végül az elszállítás lenne jellemző. Ezzel szemben az volt megfigyelhető, hogy a lomis vállalkozók olykor már a lakossági lomkihelyezéskor közvetlenül a gépkocsiba pakolnak, azaz szelektív kupac létrehozása nélkül elszállítják a lom egy részét; a folyamat nem szekvenciából áll, ezért egyes időpontokban megfigyelve kevésbé értelmezhető.

A gépjárművek ismétlődése a mintaterületeken

Kérdés volt számunkra, hogy a három körzetben milyen nagy az átfedés a megfigyelt járművek között, illetve egy körzeten belül is a mintaterepen. Forgalomszámlálási adataink erre részben választ tudnak adni. Miért fontos ez? Három okból:

Egyrészt, mint korábban bemutattuk, az eredmény alapján pontosítani lehet a lomis szállítási kapacitást. Másrészt, egy ilyen számítás hozzájárul a lomizás társadalmi hatásainak megértéséhez. Ha a három megfigyelési napon jórészt ugyanazok a lomis gépkocsik bukkannak fel, akkor arra gyanakodhatunk, hogy a lomis vállalkozói kör limitált: kevés lomis vállalkozó nagy rendszerességgel vesz részt a lomizásban. Ha viszont az átfedés kicsi, akkor arra kell gondolni, hogy a lomizás széles társadalmi réteget érint, ahol sok olyan szereplő van, akik kisebb rendszerességgel vesznek részt a lomtalanításban. Harmadrészt, a lomis vállalkozók munkaszervezetének megértését is segíti, ha felmérjük, mennyire területiális jellegű a gyűjtés, azaz mennyire igaz az, hogy egy-egy gépjármű nem az egész körzetben, hanem annak csak egy részén, azaz például a mi egyik mintaterületünkön mozog.

A szállító járművek megoszlása

A lomtalanítás során használt járművek közül a leglátványosabb kétségkívül a 3,5 tonnás önsúlyú zárt kisteherautó, azaz a furgon. A közterület-felügyelőkkel korábban készített interjúnk során körzetenként 70 kisteherautóra becsülték a lomtalanításban részt vevő lomis furgonokat. Az interjú adat nagyságrendileg egybevág a forgalomszámlálás adataival, ahol például az első terepmunkanapon 9 furgont számláltunk össze, a körzet 12%-ának megfigyelésével, vagy az utolsó napon, ahol 30 furgont számláltunk meg a körzet 26%-ának megfigyelése során (lásd 2. melléklet).

A három terepmunkanapon összesen 214

db különböző lomszállító járművet számláltunk meg, ebből:

- 3,5 t furgon: 57 db, 26%
- 2,5–1,5 t jármű: 83 db (ebből 6 db utánfutós személygépkocsi), 38%
- max. 1,5 t személyautó: 74 db, 36%

Lehetséges lenne – merült fel bennünk a kérdés –, hogy alig három napi terepmunka során feltérképeztük volna a lomis vállalkozások gépjárműparkját vagy annak jelentős részét? Ha igen, az azt jelentené, hogy a lomis vállalkozói kör meglehetősen szűk, ami egy magas belépési küszöbvel lenne magyarázható.

Az adatfelvétel során a rendszámokat anonimizálva rögzítettük, de az egyezések kiszűrésére a négyjegyű kódok is elegendőnek bizonyultak. A három lomtalanítási nap során megfigyelt 214 jármű közül, a rendszámok alapján

- 2 db olyan jármű volt, amely mindhárom lomtalanításban részt vett;
- 8 db olyan, amelyet az első és a második terepmunkánk során figyeltük meg;
- 4-4 db olyan, amely az első és harmadik, illetve második és harmadik terepmunka során bukkant fel.

Az egyezések értéke kisebb, mint az előzetes várakozásunk. Három mintát vettünk, a vizsgált terület 12,4%, 8,4% és 25,5%-át lefedve. Ha mindig ugyanaz a 214 gépkocsi vett volna részt mindhárom lomtalanításban, akkor 10 rendszám (a rendszámok 5%-a) kellett volna, hogy felbukkanjon mindhárom alkalommal; a valóságban kevesebb mint 1%. Megfordítva: ha egy-egy 12, 9 és 26%-os mintát veszünk egy ismeretlen sokaságból, és a közös találatok száma 2 (mint a mi esetünkben), a teljes sokaság 801 elemű. Ez alapján arra következtettünk, hogy a lomtalanításban részt vevő gépjárművek száma 800 körüli, konzervatív becslésként is legalább 700 lomis vállalkozóról beszélhetünk. Az alacsony mintaelemszám miatt egy nagyobb intervallum indokolt: hatszáz és ezer közötti gépjármű vehet részt a budapesti lomtalanításban. Ennél pontosabb érték meghatározásához további forgalomszámlálásra lenne szükség.

Területfoglalók?

A lomis vállalkozókról az a kép alakult ki, hogy tevékenységük területileg viszonylag korlátozott: a gyűjtőgető csapatok egy-egy kisebb területen, utcácsén végzik a tevékenységüket, ott

foglalkoznak mind a lom szelekciójával, mind pedig elszállítással. Vajon visszaigazolja ezt a meglátást a kvantitatív kutatás is?

A kérdésre az alapján kerestük a választ, hogy vajon mekkora az átfedés egyazon munkanapon két különböző mintaterületünkön rögzített gépkocsi rendszámok között.

Eredményeink szerint:

- az első terepmunkanapon 62 rendszám-ból 0 db bukkant fel mindkét körzetben;
- a másodikon napon 57 járműből 5 db;
- a harmadik, belvárosi terepmunka alkal-mával pedig 96 gépjárműből 50 db buk-kant fel több mintaterületen.

A külvárosi és belvárosi mintaterületek adatai közti ellentmondást részben az magyarázhatja, hogy a belvárosban egymással közvetlenül szomszédos mintaterületeket jelöltünk ki, ahol a lomis vállalkozók területei átnyúlhattak egymásba, szemben a másik két körzettel, ahol egymástól viszonylag távoli mintaterületeket jártunk be.

Összességében úgy tűnik, hogy reális az a kép a lomis vállalkozókról, hogy területileg viszonylag korlátozottak, inkább egy-egy kisebb területet foglalnak el, és ott foglalkoznak a lom szelekciójával és elszállítással.

Összefoglalás

2023. június 21-én az egyik budapesti lomtalanítási körzetben pilot kutatással igyekeztünk választ találni arra a kérdésre, hogy a lomtalanításkor kihelyezett lom mennyiségének mekkora hányadát válogatják (azaz szelektálják) és szállítják el az informális lomis vállalkozások. A témában korábban végzett kvalitatív adatgyűjtés alapján már megfogalmaztunk egy becslést, ekkor 10–40% közöttire becsültük a kihelyezett lomból a lomis vállalkozók által kigyűjtött és elszállított lom arányát. Ezt a becslést szerettük volna pontosítani.

Két eljárást alkalmaztunk; az egyik a szállítási kapacitásokra, a másik pedig a szelektált/nem szelektált kupacok térfogatának arányára fókuszált.

A szállítási kapacitások alapján először a lomtalanító vállalkozások kisteherautóit (helyben használatos elnevezéssel: a furgonokat) vettük górcső alá, és évi 13 500 tonna hulladék szelekcióját és elszállítását valószínűsítettük, ami a teljes kihelyezett lom mennyiségének kb. a negyede.

A többi lomis szállító jármű (azaz a kisebb kapacitásúak) szállítóképességét is megfigyelve (és

bevonva a számításba) egy meglepően nagy értéket, akár a kihelyezett lom 60%-ának megfelelő szállítói kapacitást számláltunk össze. Eredményeink alapján úgy tűnik, hogy akár évi 63 ezer tonna hulladékot is elszállítanak a lomis vállalkozók, amit terepmunka-tapasztalataink alapján nem tartunk valószínűnek, de az kijelenthető, hogy a lomis vállalkozások szelekciós tevékenységnek nincs szállítási kapacitásbeli korlátja.

Másik megközelítésünkben a szelektált és a nem szelektált lomkupacok méretének összevetése alapján az egyik mintaterületen (a pilot kutatás során hitelesnek tekintett t_2 időpontban) a következő számokat láttuk:

- Nem szelektált kupacok mérete: 513 m³.
- Szelektált kupacok mérete: 47,5 m³.

Adatfelvételünk alapján a nem szelektált/szelektált kupacok aránya: 9,2%. Ez az arány közelebb áll ahhoz, amit az FKF/BKM felelős vezetője korábban jelzett nekünk: az arány szerinte egy számjegyű.

Összességében a kétfajta megközelítés alapján az informális lomis vállalkozók által a budapesti lomtalanításon szelektált, gyűjtött és elszállított (feltehetően később újrahasznosított) lom arányát továbbra is a teljes kihelyezett mennyiség 10–40% közötti értékre becsüljük, ami megerősíti korábbi, kvalitatív kutatásunk eredményeit, de nem szűkíti annak tág kereteit. A rendkívül tág keret jól jelzi a becslésben rejlő bizonytalanságot.

Vizsgálatunk szempontjából talán fontosabb, hogy a lomis vállalkozók által összegyűjtött, szelektált hulladék úgy aránylik a nem szelektált (és rosszabb esetben a pusztaszámori hulladéklerakóban elhelyezett) hulladékhoz, mint egy pozitív érték egy negatív értékhez. Minden gramm, minden köbcentiméter kiválogatott lom, ami visszakérül a gazdaság körforgásába, értéket teremt. Szemben a hulladéklerakóbeli elhelyezéssel, ami környezeti terheléssel jár és költséget jelent a közösség számára.

Mit hozhat a jövő az informális lomtalanítási vállalkozásoknak?

A FKF/BKM vezetői szerint a lomtalanítási hulladék kezelésére a megoldás hosszú távon az állampolgári nevelés lehet. Ha az utcára valóban csak a jogszabályban meghatározott anyagok kerülnének ki, akkor annak elszállítása lényegesen

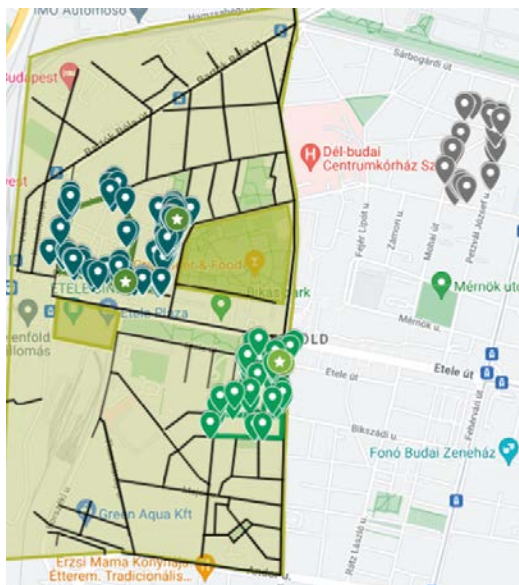
kisebb kihívás lenne, és nem nyílna tér az informális vállalkozásoknak. A világ valószínűleg ebbe az irányba halad, bár az érintett interjúalanyok szerint a lomtalanításra még sokáig jelentős társadalmi igény mutatkozik, mert a lakosság tudatformálása lassan halad. Hozzáteesszük, hogy a budapesti lomtalanítás nem tér el túlságosan a közép-európai fővárosok gyakorlatától. Kérdés, hogy a bizonytalan ideig tartó átmeneti időszakban, amíg a lomtalanítás még mai formájában létezik, kívánatos-e az informális vállalkozások részvétele, és (a puha diktatúra nyelvezetét használva) a jelenlegi *tűrés* helyett a *tiltás* vagy a *támogatás* irányába halad-e majd a szabályozás.

Mi, független kutatók, akik részben kisvállalkozás-kutatói, részben társadalomtudományi környezetből érkezünk, nem rejtjük véka alá, hogy azt látnánk kíváncsúnak, ha e jelenlegi informális vállalkozások megkapnák azt a lehetőséget, hogy folyamatosan fejlődve és fejlesztve szolgáltatásaikat partnerei legyenek a MOHU vezette konzorciumnak. Úgy látjuk, hogy a környező fővárosokkal összehasonlítva Budapesten egyedülálló lehetőség nyílik arra, hogy az informális vállalkozások bevonásával, más országoknál nagyobb mértékben valósuljon meg a lomtalanítási hulladék szelekciója és újrahazsnosítása, és egyben egy jól körülhatárolható, szociálisan rászoruló társadalmi csoport társadalmi integrációja is megerősödhesen. A környezeti és társadalmi hatásokon túl sajátosan kisvállalkozás-fejlesztési szempont, hogy az elmúlt évtizedek alatt kialakult informális vállalkozások ellehetetlenítése rossz üzenetet hordozna az érintett roma közösség számára: érintettek ezrei számára szolgálna bizonyítékként, hogy nem érdemes vállalkozni, megtakarítani, beruházni. Nemzetközi tapasztalatok szerint a lomis vállalkozásokhoz hasonló informális mikrovállalkozások esetében tevékenységük szabályozásával és átmeneti támogatásával gyakran sikerült átlépni a formális vállalkozások világába.

A kutatás kvalitatív szakaszát bemutató tanulmány:

Gittins, Tim – Letenyei, László 2023 Informal entrepreneurship and the circular economy in Hungary: entrepreneurial practices of informal Roma municipal waste collectors. *Eastern Journal of European Studies*, 14. 2:133–161. <https://doi.org/10.47743/ejes-2023-0206>

1. melléklet: Térképi mellékletek



1. térkép. A 2023. június 21. és 22. napon végzett terepmunka helyszínei

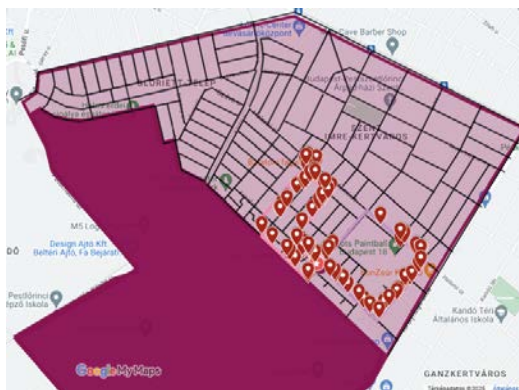
<https://www.google.com/maps/d/u/0/edit?mid=1U43UqjdJ57Gfoz6g-AVJtR9LZA5Vamc>

Jelmagyarázat:

Raszter: BKM (FKF) lomtalanítási körzet. Sötét raszter: lakatlan terület (erdő, vasút).

Vonal: a lomtalanítási körzetben bejárható utcák, ahol hulladék kihelyezés történik.

Jelzők: a kérdezőbiztosok által lefotózott hulladékkupacok helyszínei.

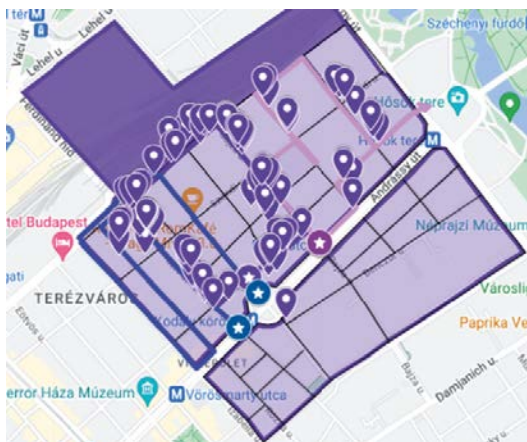


2. térkép. A 2023. október 17. napon végzett terepmunka helyszínei

https://www.google.com/maps/d/u/0/edit?mid=1rokbYyU7N0MHVGT_clhDyob4d9HWc

Jelmagyarázat:

Sötét raszter: lakatlan terület (Halmierdő).



3. térkép. **A 2023. október 28. napon végzett terepmunka helyszíne**

<https://www.google.com/maps/d/u/0/edit?mid=1nLFRrTU18hC6damS5dI0EADBLp8tTqY>

Jelmagyarázat:

Sötét raszter: lakatlan terület (vasút).

2. melléklet: A forgalomszámlálás adatai

2023. június 21.

A két mintaterületen összesen 62 db különböző hulladékszállító járművet számláltunk meg, ebből:

- 3,5 t önsúlyú zárt vagy nyitott platós kisteherautó (furgon): 9 db

- 2,5–1,5 t jármű: 30 db (pl. kisbusz, kisteherautó vagy személyautó utánfutóval)
- max. 1,5 t személyautó: 23 db

2023. október 17.

A két mintaterületen összesen 57 db különböző hulladékszállító járművet számláltunk meg, ebből:

- 3,5 t furgon: 18 db
- 2,5–1,5 t jármű: 13 db (ebből 2 db utánfutós személygépkocsi)
- max. 1,5 t személyautó: 26 db

2023. október 28.

A három mintaterületen összesen 95 db különböző hulladékszállító járművet számláltunk meg, ebből:

- 3,5 t furgon: 30 db
- 2,5–1,5 t jármű: 40 db (ebből 4 db utánfutós személygépkocsi)
- max. 1,5 t személyautó: 25 db

A három lomtalanítási körzeten összesen 214 db különböző lomszállító járművet számláltunk meg, ebből:

- 3,5 t furgon: 57 db, 26%
- 2,5–1,5 t jármű: 83 db (ebből 6 db utánfutós személygépkocsi), 38%
- max. 1,5 t személyautó: 74 db, 36%

RÍTUS, TRAUMA, PERFORMATIVITÁS: RÍTUSJÁTÉK

DOI 10.35402/kek.2025.4.3

Absztrakt

A tanulmány bevezetésében a szerző bemutatja azt a kutatási, pedagógiai folyamatot, amelynek során kialakult a szöveg tematikus fókuszát nyújtó rítusjáték módszere. A mesekutatástól a drámapedagógiai megközelítésen át vezetett az út a rítusjátékig. Az életfordulókhoz kapcsolódóan a premodern társadalmakban élő egyének számára szabályozott közösségi keretek között segítettek a határátlépések kapcsán megtapasztalható krízisélmények feloldásában a különféle avatási rítusok. A posztmodern korának közösségei számára azonban transzformálódtak az intézményes lehetőségek, alacsony intenzitású önközpontú rituálék váltották fel a korábbi formákat. A társadalmi szereplehetőségeket és szerepváltásokat az egyén a közösségi megoldásokból kiszakadva inkább traumaként, mint strukturált közösségi folyamatként éli meg. A traumák újrakeretezése a küszöbélménné válás lehetőségét a Schechner-féle performativitás-elmélet szerint a performatív energiákat mozgósító rituális formákban gyökerező dramatikus, improvizatív-kreatív játékok jelenthetik. Az ezzel kapcsolatos gyakorlati tapasztalatok nyomán született pedagógiai tapasztalatokra történő elméleti reflexiót bontja ki a tanulmány szövege.

Kulcsszavak: rituális tapasztalat, trauma, performativitás, drámapedagógia

Ritual, Trauma, Performativity: Toward a Pedagogy of Ritual Play

Abstract

In the introduction of the study, the author outlines the research and pedagogical process through which the method of ritual play – the thematic focus of the text – was developed. This journey led from fairy tale research through approaches rooted in drama pedagogy to the concept of ritual play. In premodern societies, initiation rites helped individuals cope with the crises associated with transitional life phases by providing regulated communal frameworks. However, in postmodern communities, institutional opportunities for such

transitions have been transformed; former collective rituals have been replaced by low-intensity, self-focused practices. As a result, individuals often experience social role transitions more as traumas than as structured communal processes. According to Schechner's theory of performativity, the reframing of trauma into a threshold experience may be achieved through dramatic, improvisational, and creative play rooted in ritual forms that mobilize performative energies. The study offers a theoretical reflection on the pedagogical insights gained through practical experience with such approaches.

Keywords: ritual experience, trauma, performativity, drama pedagogy

Előzmények

A jelen írás felvetései talán jobban értelmezhetőek, ha látható, milyen út vezetett a mesekutatástól az irodalomterápiás lehetőségek keresésén át a drámapedagógiai módszerek alkalmazásának tapasztalatai után az itt vázolt „rítusjáték” formájának kialakításáig. Két évtizede a Debreceni Egyetem Gyermeknevelési és Gyógypedagógiai Karának oktatói hozták létre az Alkalmazott Narratológiai Műhely kutatócsoportot, amelynek legfőbb célkitűzése az volt, hogy a Kárpát-medencei népmesehagyomány feltérképezésével egyfelől megteremtse a mesei narratívák interdiszciplináris, fenomenológiai-hermeneutikai értelmezési kereteit, másfelől az oktatás világába – tanulmányok, szöveggyűjtemények, konferenciák révén – visszavezze a mesei szöveg intenzívebb gyakorlati alkalmazását. (A 2000-es évek elején még korántsem volt tapasztalható a maihoz hasonló intenzív terápiás, pedagógiai érdeklődés a mesék irányában.) A szöveghermeneutikai vizsgálódások mellett nagy lehetőséget látott a kutatócsoport a terepgyakorlatok és a terepkutatás eredményeinek, tapasztalatainak kiaknázásában, ezért különösen a határon túli – partiumi, erdélyi, délvidéki – terepmunka vált jelentőssé. Ebben az időszakban világossá vált, hogy – annak ellenére, hogy a hagyományos mesemondó közösségek már nem lelhetők fel – a mese és mondása olyan performatív jelenség, amely egy adott közösség identitásteremtésének, a transzcendenciához való

kapcsolódásnak, illetve a mindennapi élet értelmező közegének működési kereteit is biztosította. Ennek a hagyománynak – a kutatás egyértelmű tapasztalata szerint – az orális tradíciót legtovább megőrző cigány közösségek voltak az utolsó hírnökei. A cigány mesemondóhagyomány vizsgálata, a nagy jelentőségű cigány mesemondók életművének feldolgozása – Ámi Lajos (Biczó 2014), Jakab István (Bálint 2014), Cifra János (Bódis 2014) – értelemszerűen hozta magával a jelenlegi roma közösségek narratív hagyományainak feltárási igényét is. A komplex lokális közösségi terek kulturális antropológiai indíttatású kutatása biztosította a háttérét annak, hogy 2012-ben a karon létrejöhessen a Lippai Balázs Roma Szakkollégium, ahol lassan másfél évtizedes szakkollégiumi fejlesztő-támogató munkával roma származású fiatalok sora lépett az értelmiségivé válás útjára.

A szakkollégiumi munka során a mesekutatáshoz, illetve mesékhez, mesemondókhoz kapcsolódó modulokat vezettem már több éve. A hallgatók nagy része nem ismeri a cigány mesemondó hagyományt, bár vannak személyes élményeik a szűkebb-tágabb családban élő jó történetmondó, mesélő családtagokról, ismerősökről. A szakkollégium indulása utáni első években a fő célkitűzésem épp ezért az ismeretátadás, a mesemondóhagyomány minél részletesebb bemutatása, a cigány mesei hagyomány sajátosságainak, illetve kiemelt értékeinek tudatosítása volt. A mesei szövegek elemzése kapcsán a jelképek ismeretén, a mesei struktúrák vizsgálatán keresztül szerezhettek a hallgatók elmélyültebb ismereteket (vö. Bódis 2013). A cigány mesevilág megismerése során később részben maguk a hallgatók javasolták, hogy az aktív mesemondói gyakorlat is legyen része a közös munkának. Így került sor arra, hogy a mesei hagyomány jellegzetes darabjaihoz különféle élményszerű feldolgozási módszereket alkalmaztam, amelyek leginkább az irodalomterápiás eszközökkel megvalósított „RES”-modell jellegzetességeit hordozták (Jakobovits 2021:83–84). A mesék feldolgozása e modell szerint *receptív*, mivel az adott mesei szövegek kiválasztása és feldolgozása hangsúlyosan a roma hallgatók befogadói fókuszának megfelelően alakult, s így kerültek be a modul tananyagába; *expresszív*, azaz olyan feladatok, értelmezői eszközök segítettek a hallgatók aktivitását, kreativitásának kibontakoztatását, amelyek során egyfelől a mesei szövegek szubjektív kapcsolódási elemeinek felerősítése, másfelől a szövegek transzformálása, átírása vált lehetővé. *Szimbolikus* értelmezői

fogások elsajátítására is sor került, amelyek célja részben a kommunikatív kompetenciák fejlesztése, részben pedig a mesékhez kapcsolódó jelképek elvont tartalmainak összekapcsolása az egyéni élettapasztalatokkal. Ez a folyamat egy sajátos oda-vissza fordításként működött, a szimbólumok, metaforák, motívumok, jellegzetes történetelemek az életesemények értelmezését segítették, az életviszonyokból fakadó tudás pedig a mesei motívumok megértését támogatta.

Ezen törekvésekből alakult ki az a drámapedagógiai eszközöket (Gabnai 2011) felhasználó „meseműhely” (Bódis 2020), amely során a meseszövegek kognitív elsajátítása egyre inkább háttérbe szorult, s inkább a mesék intenzív, átélésre alapuló feldolgozása vált fontossá. A drámapedagógiai eszközök közül előnyben részesítettem azokat a formákat, amelyekben az érzéktérületek minél gazdagabb bevonása megtörténhetett, illetve a test-érzékelés lehetőségeit – a nagymozgásoktól a légzésfigyelésig – aktívan használtuk a közös munka során. A mesék így egy – a résztvevők által megtapasztalható, átélhető – mentális térré változtak át: hangzás és mozgás, egyén és közösség, megőrzés és újraalkotás szövetét hozva létre. A továbblépés útjait keresve alakítottam ki a jelen írás szorosabb tematikáját, a „rítusjáték” drámapedagógiai formáját. A hallgatókkal, illetve középiskolás diákokkal folytatott mesefeldolgozó foglalkozások során alakult ki bennem az a felismerés, hogy a mesék szolgálta kereteken belül még tovább kell keresnem azokat a formai megoldásokat, amelyek a pedagógiai munka során jól hasznosíthatóak. Kiemelt szempont volt, hogy az ismeretátadás vagy az élményszerűség mellett a mesei lényeg erőteljesebben kapjon szerepet: a mesemondó hagyományban ugyanis nagyon fontos volt az egykori mesemondók számára az, hogy a hallgatók „okulására” is mondják el történeteiket. Ez vezetett ahhoz a megoldáshoz, amely egy-egy meseszöveg kapcsán a mesék kiemelt pontjainak mintegy „felnagyításával”, a mesei időfolyam „megállításával” részben a drámapedagógiából ismert játékok átalakításával, de egy új formai lehetőség megalkotásával közelítette meg a szövegeket. A „rítusjáték” lényege, hogy a kiemelt mesei elemhez kapcsolódó valamilyen rituális cselekvéssor végrehajtása révén ne eljuttassa vagy újrajátssza a mese történetét, hanem a mese történetében rejlő intenzív mentális kép, rituális elem felerősítésével egy átélhető és a jelképi erőnél fogva egy belső erőforrásként „elvihető”, hosszabb távú hatással is bíró tapasztalati tanulás alakuljon

ki a résztvevőkben. Tehát nem a mese története vagy a mese egy-egy jelenete az, ami a rítusjátékok fókuszában marad, hanem az a belső történés, amit a résztvevő a mesével való foglalkozás során átél. Ezzel egy kimondottan befogadóközpontú, katarzisszerű tevékenység kialakítása volt a célom. A következőkben egy rövid példa bemutatásával megpróbálom szemléltetni a folyamatot, annak ellenére, hogy a leírásban épp a lényeg, a személyes átélés, az interakciók, az emocionális többlet az, ami nem adható át.

Több mesei szövegben fontos szerepet játszik az út: egyfelől konkrét vándorutat jelent, másfelől egy belső út jelképe is, amely az úton felbukkanó akadályok, illetve azok legyőzése nyomán a főhős megerősödéséhez s végül célba érkezéséhez vezet. Ebből a mesei motívumból alakítottam ki azt a rítusjátékot, amelyben az utat egy, a földön spirális formában elhelyezett kötél jelképezte. A résztvevők az út „mentén” egy-egy kővel jelképezett akadállyal jelezték, hogy számukra az életútjukon mi jelentti épp aktuálisan a legnagyobb akadályt. Így a résztvevők előtt a térben kirajzolódott egy akadálytérkép, amely a belső gátakat, a saját életút éppen érzékelt buktatóit eltávolítva, de mégis kézzelfoghatóan mutatta be. Minden résztvevő – a belátása szerinti mélységben – feltárta a saját akadályát, s mivel azonos életkorú, s hasonló élethelyzeteket megélő fiatalok közösségéről volt szó, ezért akár egy korosztályi problémaleltárnak tekinthető valóságos installáció és egy mentális kép sajátos kapcsolata állt előttünk. A kézzel foghatóan megjelenített belső kép során mindenki szembesült azzal, hogy milyen a saját maga, s milyen a társai számára nehézséget jelentő életútakadály. Ezután a hallgatók kiválaszthattak egy „akadálykövet”, amely nem a sajátjuk volt, s egy kendővel cserélték ki, miközben javaslatot tettek az adott akadály lehetséges elhárításának, kiküszöbölésének módjára. Ez a fajta áttételes problémamegoldás és megsegítés egyfelől lehetőséget adott arra, hogy a résztvevők ötleteket adjanak és kapjanak valamely krízisszituáció megoldására, de a rítusjáték végső célja mégsem ez, hanem annak a ritualizált mozdulatnak a rögzítése, amikor a követ egy kendőre cserélik a résztvevők. (Általában 15-20 fő részese egy foglalkozásnak, így ez a rituális mozdulat kellő számban megismétlődik.) A folyamat lezárásaként ezt a mozdulatot mindenki még többször is megismételte egy rövid verbális formula kimondása mellett (ami többnyire a meséből kiemelt kapcsolódó szövegrész). Természetesen a teljes folyamatra a relaxált állapot, a

jókedv, az egymás iránti figyelmesség és érzékeny jelenlét jellemző, a hallgatói visszajelzések alapján szívesen vesznek részt ezeken a foglalkozásokon. A rítusjáték tehát nem a történetet, nem a jelképet, hanem a történet és jelkép összekapcsolása nyomán létrejövő rituális cselekedet által generált energiát ajándékozza a résztvevőnek. E technika természetesen nem valósulhat meg egy pretextus nélkül, amely kialakítja azt mentális teret, amely a közös és egyéni tettek helyszíne lesz. Ezért folyamatosan keresem azokat a mesei szöveghelyeket, amelyek alkalmasak ezen játékok pretextusaiként funkcionálni. Így kerültek a figyelmem fókuszába azok az antropológiai filmek, amelyek a szakkollégium hallgatóinak életét mutatják be (Biczó – Soós – Szabó 2022), s a mesével rokon, a néprajztudomány által igaztörténetnek (Keszeg 2011:169) nevezett műfajjal rokoníthatók.

A hallgatói sorsokat feltáró filmek a szakkollégiumi programok során megtartott filmbemutatókon kerülnek vetítésre. Egy-egy filmbemutató után érezhető az a pozitív visszacsatolás, ami a többi hallgatóban a filmek megtekintése után egyértelműen megjelenik. A befogadói katarikus élmény azonban nagyon nehezen csatornázzható, kevés idő marad a filmek feldolgozására, átbeszélésére. Emiatt fordultam a filmnarratívák speciális feldolgozásának lehetősége felé: a meseszövegekre alkalmazott rítusjáték formát eleinte kísérletképpen alkalmaztam több, számomra kiemelten fontos filmjelenet kapcsán. Később a szakirodalmi anyagban elmélyedve, illetve a hasonló kísérletek után kutatva alakítottam ki annak módszertanát, hogyan alkalmazhatók a szakkollégiumi portréfilmek pedagógiai szempontú felhasználásának, elmélyítő értelmezésének keretében a rítusjáték-technika elemei. A jelen írás azt az elméleti utat mutatja be, amely a fejlesztés során elvezetett a rítusjáték módszer és a filmek összekapcsolásának gyakorlatához.

Életfordulók: életválságok vagy kapuk?

Ha az emberi kultúrát egy olyan szövegnek tekintjük, amely folyton újratерemtődő, nemzedékről nemzedékre újraíródó fogatókönyvként alakítja azok sorsát, akik e könyv egy-egy lapját közösen olvassák, akkor fel kell figyelni arra, hogy ebben a sorskönyvben kiemelt szerepet töltenek be az emberi, közösségi sorsfordulókhoz kapcsolódó rituális tevékenységek, rituális szövegek. A sorsfordulók ritualizált megközelítése az adott közösség tagjai számára megteremtette a szótárt, az értelmezési

utat is, ami lényegesen megkönnyítette mind közösségi státuszuk változásainak elfogadását, mind az egyéni élet- és létértelmezésük kialakítását. Ezt a jelenséget először a 20. század elején Arnold van Gennep (2007[1909]) írta le; mint fogalmaz: „a szertartások egyszerre kozmikus, vallási és gazdasági átmeneti rítusok, amelyek valójában csak részei egy sokkal szélesebb kategóriának” (Gennep 2007:110). Ez a „szélesebb kategória” lényege szerint nem egy konkrét szertartás, amit az emberi élet négy sorsfordító időszakához, a születés, a felnőtté válás, a házasságkötés, illetve a halál jelenségeihez kapcsolhatunk. A rítusok, szokásrendszerek, amelyek révén az egyén a kollektív hagyomány részeként lép át egy újabb státuszba, struktúrájukban azonosak, miszerint hármast követnek. Egy elválasztó, egy határhelyzeti és egy befogadó szakasz követi egymást, s a teljes rítusrendszerek esetében mindhárom szakasz fellelhető. Így ír van Gennep: „Nem a rítusok részletei érdekelnek bennünket, hanem fő jelentésük, a szertartáseggyüttesben elfoglalt helyük, *sorrendjük*. [...] Tendenciaszerű elrendezésük mindenütt azonos, s a formák sokfélesége mögött mindig ott van – akár tudatosan, akár csak látens hatóerőként – ugyanaz a típusor: *az átmeneti rítusok sémája*” (Gennep 2007:180–181). A szakirodalom arra is rámutatott, hogy ezek az átmeneti rítusok lényegük szerint máig velünk élnek, még ha sokszor nehezen felismerhető formát is öltenek, a társadalmi struktúrák átalakulása következtében azonban a rítusok fragmentáltak, sok szempontból pluralizáltak folyamatokká váltak. Ennek hátterében az a posztmodern tapasztalat áll, amelyet Lyotard fogalmazott meg. Szerinte az európai gondolkodás metafizikai szemléletéhez kapcsolódó világképi elemek a 19. századra átadták a helyüket a modernség projektjének (Lyotard 1993), ahol a korábbi nagy elbeszéléseket átírva új, immár nem metafizikai megalapozottságú történetek mentén szerveződött újjá az emberi világ. Lyotard szerint a világ újragondolt rendjét azonban „szétrombolták, »likvidálták« [...], s az emberi történelem teleologikus értelmezhetőségébe vetett hitet felszámoló folyamat” áll előttünk (Lyotard 1993:147). A rituális folyamatok akkor képesek hatást kifejteni, ha a struktúrájuk ép. Kaposi József egy elemző írásában (Kaposi 2019) például az érettségit tekinti egy olyan átmeneti rítusnak (az egykori avatási rítusok aktuális „átiratának”), amely a legteljesebben hordozza az egykori felnőtté avatás rituális folyamatának elemeit, igaz, többnyire egy olyan szokásrendként, amelyben már nem tudatos a részelemek

értelme, mégis az ép struktúra ereje miatt betölti funkcióját. A posztmodern korszak „nyugati” kultúrkörében ugyanakkor a korábbi ritualizációs folyamatok töredékessé vált, hiányos szerkezetű, dekontextualizálódott elemei még fellelhetők ugyan, de lényegesen kevesebb kapcsolódási pontot kínálnak a közösség tagjai számára, sőt a kortárs német filozófia ikonikus alakja, Byung-Chul Han (Han 2023) egyenesen azon az állásponton van, hogy a rítusok véglegesen eltűnőben vannak, ez pedig nemcsak a személyiség harmonikus formálódását nehezíti meg, hanem végül a közösségek, társadalmi formák széteséséhez vezet. Jelen korunk vibráló változáshalmaza átírta a kollektívan átélelhető rituális hagyományképleteket, s történelmi, szociológiai okokból napjainkra már csak azok elemeire bomlott formájukban tapasztalhatók, ezért nagyon sok esetben nem élhető át az a folyamat, ami a rítusokhoz kapcsolódott. Han egyik érdekes példája a tetoválások deritualizálódását így fogalmazza meg: „(A tetoválás) rituális kontextusban az egyes és a közösség kapcsolatára utal. A 19. században, amikor elsősorban az alsóbb rétegekben volt igen kedvelt, a test még a vágyak és álmok vetítővászná volt. A tetoválás ma minden szimbolikus erőt nélkülöz. Már csak viselőjének egyedi voltára utal. A test itt már nem rituális színpad, és nem vetítővászon, hanem hirdetési felület” (Han 2023:32). Han az átalakulás folyamatát végül is a társadalmi kommunikáció átalakulásaként érzékeli, ahol a korábbi „rituális gesztusok és érintkezési formák helyett” az „indulati kommunikáció” uralja a terepet (Han 2023:33).

Lélektani szempontból ugyanakkor látható, hogy különösen a kamaszkorban vagy ifjúkoruk elején lévő fiatalok esetében hiányoznak a felnőttkorba átvezető rítusok: ez sokszor szorongáshoz, depresszióhoz, szélsőséges esetben rítuspótlékok (szerfűgés, dohányzás, alkoholfogyasztás) használatához vezet (Burrow 2023). Különösen a pszichoterápia figyelt fel a rítusok eltűnésének jelentőségére, s a rítusokat helyettesítő terápiás intervenciók alkalmazásában látja a terápiás gyakorlat megújítását (Moretti – Kurimay 2006). A szerzők azt is megállapítják, hogy a terápiás rítusokban „a szimbólumok ereje, a cselekvés szükségessége, a fiziológiai aspektusok, valamint a sorrendiség és a spontaneitás megfelelő ötvözet” kiemelten fontos, emellett a rítusokra mindig is jellemző volt az „öltözék, maszkok, színek, anyagok, illatok, ételek, italok, dalok, táncok, egyéb /kellékek, díszletek” meghatározó szerepe (Moretti – Kurimay 2006). A

pszichoterápiában megjelenő ritualizáció ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy a hagyományos rítuskutatás megállapításai még tovább árnyalhatók. Bergesen szerint (Bergesen 1999) a rítusok involúciós folyamatát taglaló korábbi szakirodalmi megállapítások helyett jobb, ha a társadalmi térben kifejtett hatással azonosítjuk a ritualizációs rendszereket. Megkülönbözteti a makro- vagy nyilvános rítusokat (ezek jobbra a premodern, archaikus társadalmakra jellemzőek), a mezo- vagy interperszonális rítusokat (ezek a modern, ipusztériális társadalmakban jelennek meg), illetve a mikro- vagy perszonális rítusokat (ezek a posztmodern, posztindusztériális társadalmak jellemzői). Tehát a rítusok nem tűnnek el, hanem transzformálódnak: a premodern nyilvános – többnyire vallási performatívumokhoz kapcsolódó – ritualizációt például egy rejtett, az állami hivatalok, a bürokrácia, az előírt formalitások területére áttolódó, fedett ritualizációként tartotta fenn a modern társadalmi közeg. Bár Grimes épp azt fogalmazza meg, hogy ez esetben mégis fennáll a veszélye annak, hogy az egyén nem érzékeli a ritualizációs közeget: „Konkrét beavatási rítusok hiányában diffúz ritualizáció, kortársi beavatás és tudattalan önbeavatás történik” (Grimes 2000:112). Ráadásul szerinte ez torz önképet eredményez, erőszakot szül, társadalmi orientációvesztést generál, ezért „sürgösen szükségünk van megújult beavatási rítusokra” (Grimes uo.).

A transzformálódott rítusok alapvető jellemzői ugyanakkor nem változnak, fogalmazza meg Burrow, mert „a rituálék mindig kézzelfogható, külső cselekedetek, amelyeket a testtel, beszéddel, gesztusokkal, testtartásokkal stb. hajtanak végre, hogy valamilyen belső folyamatot (folyamatokat) közvetítsenek. A rituálék nem gondolatok vagy érzések, hanem a belső mentális, érzelmi és/vagy spirituális állapotok kifejezése külső, testbe ágyazott és expresszív cselekedetekben – amelyek sokszor nagyobb megértésre készítetnek minket” (Burrow 2023). A mesékhez, illetve a filmnarratívákhoz kapcsolódó „mini rítusok”, rituális játékok tehát beleilleszkednek a kibővített rítusfogalomba, részben a rituális formai jegyek megléte, részben pedig az általuk elérhető hasonló jellegű lelki hatást miatt, ami így elősegíti a harmonikusabb személyiségejlődést.

Performativitás

Van Gennep rendszerét Victor Turner (2002) gondolja újra, egészíti ki; ő már nem csak a

premodern, tradicionális társadalmak rituális beágyazottságát látja maga előtt. Legnagyobb érdeme talán éppen az volt, hogy a modern, ipusztériális, posztindusztériális társadalmak esetében is értelmezni tudta a rituális folyamatok egyik kulcs elemét: az ún. *liminális*, azaz átmeneti állapotot. Turner szerint a rituális folyamatok nem csak az átlépésről, az új státusz (gyermek/felnőtt; élő/halott stb.) létrejöttéről szólnak. A határvonal átlépése előtt ugyanis hosszabb-rövidebb ideig egy olyan átmeneti állapot figyelhető meg, amely valójában igen termékeny: a korábbi struktúrák fellazulása, átrendeződése, újraformálódása valójában az önismereti, öneszmélési folyamat részének tekinthető. A *már nem* és a *még nem* között épp a jelenlét *igenje*, az identitás, az önazonosság válik megragadhatóvá, megtapasztalhatóvá. Turner ugyanakkor úgy látja, hogy a modern társadalmak nem a ritualizációs folyamatok révén, hanem áttételes, specializálódott formákban valósítják meg ezeket a lehetőségeket. Külön kiemeli a rituális színház, illetve a performatív játékok lehetőségét (Turner 2003). Turner tanítványa, a Magyarországon kevésbé ismert Richard Schechner a performatív-rituális játékokat az emberi kultúra egyik legfőbb szervezőerejeként mutatja be, s számos modern formáját dolgozta ki, illetve dokumentálta (lásd pl. Schechner 1977, 2014).

A felmerült performativitás fogalmát is tisztázunk kell, amelynek itt természetesen csak rövid vázlata kerülhet bemutatásra. A performativitás a 20. századi nyelvészet fogalomtárában jelent meg először. Austin (1990) a nyelvi jelenségek vizsgálata során kiemelte azon nyelvi jelenségeket, nyelvi formákat, amelyek nem pusztán az információ továbbítására szolgálnak, hanem nyelvi átható erővel rendelkeznek, azaz maguk is tetteként értelmezhetők. A nyelvbe rejtett cselekedetek érdekes módon párhuzamba állíthatók azzal a jelenséggel, amit a mesében is nagyon sokszor megtapasztalhatunk: varázsszavak, átkok, rituális nyelvhasználat más formái révén a mesehősök nagyon gyakran átalakítják mesei valóságukat, s a sokszor legyőzhetetlennek tűnő akadályokat a nyelv segítségével küzdik le. A performativitás ugyanakkor a nyelv szűkebb terepében túl egy sajátos kulturális produktivitás jellemzőjeként is bekerült a szakirodalomba, sőt magát a történetmondást is performatív tevékenységnek, a történetek elmondásához kapcsolódó nem verbális elemek miatt *performance* jellegű előadásnak tekinthetjük. Ugyanakkor a performatív előadás sohasem azonosítható teljesen

a szabad játékkal, nem pusztán improvizáció, de nem is művészi/amatőr művészeti előadás, hanem szabályozott (sokszor akár kötöttnek is tűnő), sok esetben ismétlődésen alapuló, szimbolikus, irányított cselekvésekből álló forma.

Történetmondás és trauma

A történetmondás változatos alakzatokban valósulhat meg mind az egyéni életút, mind a közösségi élet legkülönfélébb tapasztalataihoz kapcsolódva. Mindegyikben közös azonban az, hogy az adott kulturális szövegművek egy eredendő, akár még a jungi archetipikus szimbolizmus felől is értelmezhető hermeneutikai folyamat részeként nem pusztán informatív erejükönél fogva válnak az adott egyén vagy közösség számára értékhordozóvá, hanem pontosan a bennük megjelenő performatív erő, az egyéni státusz vagy épp a közösségi hierarchia tudatosítása, vagy akár átalakítása lehet a legfontosabb jellemzőjük. Ez pedig minden elmondás vagy éppen újramondás alkalmával lehetővé teszi, hogy a szövegművek hallgatói számára maga a befogadói attitűd lényeges átalakuláson menjen át. Addig ugyanis, amíg csak az információ átadása/megszerzése áll a kommunikációs folyamat középpontjában, az információ cseréje után „feleslegessé válik” a két kommunikációs fél további kapcsolata. Ezzel szemben az a kommunikatív szituáció, amelyben nem az információátadás játssza a főszerepet, lehetővé teszi, hogy a kívülálló, szeparált, s ezért az objektív befogadás látszatát keltő folyamat helyett egy participációs élmény jöjjön létre résztvevőkben. A participációs kapcsolat lényegi tapasztalata pedig a mindekori létállapot felemelése: egy adott konfliktus feldolgozásának legegyszerűbb fokától kezdve, a másik, a *mindig idegen* jobb megértésének a lépcsőjén át, egészen a saját létünk megrendítő élménnyé váló értelmezésének magas művészetéig. A kommunikáció különböző formái, a hétköznapi kommunikáció, a terápiás jellegű kommunikatív kapcsolatok vagy éppen a művészi – irodalmi, képzőművészeti, zenei, drámai – kommunikáció mindig átfordulhatnak, átbillenhetnek ezen az informatív/participációs határvonalon. Az információ-participáció összekapcsolódása végül *liminális* tapasztalatot jelent, ennek jelentőségére később még visszatérünk.

A participációs kommunikációs folyamatokkal párhuzamba állítva figyelhetünk arra, hogy a történetmondás struktúráját követő beszédművek legfontosabb eleme a feszültségkeltés és

feszültségoldás különböző erősséggel megvalósuló dinamikája. Azért alakulhat ki katarzisélmény a hagyományos mesélő közösségek vagy azok működésén alapuló történetmondó beszédművek – tehát például a mesemondás, az igaztörténetmondás, az *oral history* szövegei – esetén, mert mindegyik kommunikatív aktus megragadó erejét valamilyen feszültség megjelenése biztosítja: egy trauma felbukkanása, s a trauma leküzdésének, túlélésének lehetősége. A mesékben ez komplex jelképrendszerek működtetése, szimbolikus értelemképzés révén, az igaztörténetekben a csattanóra épülő szerkezet segítségével, az *oral history* szövegei esetében azzal, hogy a traumatikus élményeket mesélő jelen van, a történelmi kataklizmákat túlélve, sikeres megküzdési stratégiát is közvetítve kerekedik felül a traumán. A megküzdött, a szublimált trauma jelentősége tehát éppen az, hogy lehetőséget ad arra, hogy azon kommunikációs fél számára, aki még aktív részese egy hasonló traumatikus tapasztalatnak, vagy rendelkezik olyan traumatikus háttérrel, amelynek feloldása nem vagy nem megfelelően történt meg, kilépjen az adott pszichoszociális kontextus kötöttségeiből, s mintegy „szabaddá” válva más szemmel tekintsen a saját helyzetére. Ez a „más szem” teremti meg annak a lehetőségét, hogy olyan korábban fel nem tárt erőforrásokhoz jusson, amelyek segítségével közelebb kerülhet saját traumatikus tapasztalatának feloldásához.

A traumakutatásban többféle traumatípus megkülönböztetését találhatjuk meg: egyéni, kulturális (más megfogalmazásban strukturális) és történelmi traumát fedezhetünk fel az emberi sorsok mögött (Heller 2006). Minden trauma egy konkrét élményen alapul, azonban „míg az élmény folytonosan jelen van átélőjében, addig a tapasztalat az emlékezetben tárolódik, és ezért az megértett és feldolgozott élménynek tekinthető” (Takács 2011:43). A trauma pedig – Pintér Judit Nóra szerint – nem más, mint „kimerevített élmény” (uo. 43): azaz nem válhat tapasztalattá, mert az élmény a megértés és feldolgozás előtt rögzül (mert megérthetetlen és feldolgozhatatlan). A történetmondás épp ezt a kimerevítettséget segít feloldani. Ha a katarziszfogalom felől értelmezzük a folyamatot, a trauma a feszültségkeltés állapotának rögzülése, az elbeszél, elmondott trauma pedig a feszültségoldás állapota, ezért kísérik sok esetben katartikus élmények (könny, sírás, megborzás, megrendülés). A szakirodalmi megállapítások szerint a trauma elsődleges reprezentációja maga a nyelv,

azonban nem mindig lehetséges a traumatikus élmény verbalizálása: vagy életkori sajátosságok miatt (kisgyermekkorai traumák), vagy a társadalmi nyomás hatására (egy adott közösségben nem szabad beszélni egy adott traumáról), vagy kulturális körülmények folyamánként (a traumát átélő nem képes fogalmilag megragadni az átélteket), ezért a verbális helyett szomatikus szinten jelenik meg a trauma reprezentációja.

A szakirodalom arra is rámutat, hogy „egy ki-merevített élményből, a preverbális korban ért traumákat képi vagy dramatikus-mozgásos formában lehet legjobban feldolgozni, mert az emlékezés cselekvésben, így ismétlésben ölt testet, az ismétlés pedig kell az élmény tapasztalatává válásához” (Levine 2009:45). Ehhez kapcsolható az a szemléletmód, amely szerint a trauma azért is marad az élmény-állapotban, mert a traumatizált személy képtelen a befogadására, a traumatikus esemény mintegy meghaladja az átélő személy befogadóképességét, szétfeszíti annak tudati kereteit, énjének széttröresége pedig nem engedi meg, hogy az emlékezet területén találjon nyugvó pontot, ezért a trauma valamilyen formában (áttételes testi tünetekben) folyton visszatér (Levine 2009:41–42). Levine szerint az emlékezés egy kreatív aspektussal is rendelkezik, s a trauma feldolgozásának a művészeti kommunikáció azért biztosít lehetőséget, mert nem a múlt megismétlése – ami a nem gyógyuló traumatikus tapasztalat leírása lehetne –, hanem a múlt elemei úgy válnak jelenvalóvá, hogy egy jövőbeni továbblépés lehetőségét biztosítják (uo. 43).

A trauma tehát a nem nyelvi reprezentáció felől is megközelíthető, ezen a ponton pedig a drámatrápia, illetve az ebből kinövő drámapedagógia lehetséges szerepe válik fontossá. A traumákkal való megküzdés folyamatának kiemelt kulcsfogalmai a dekontextualizálás és az újraakterezés. Mert mi is történik akkor, amikor egy mesét, egy igaztörténetet, egy élettörténeti eseményt szavakba foglalunk? Az eredeti – igaz, korábban láttuk megmerevedett, megkristályosodott – élményt valamilyen technikával át kell alakítani, meg kell fosztani a megfoghatatlanság tapasztalatától. „[...] ha lehet objektívnálni a traumatikus eseményt, akkor a traumatikus jelen végre valóban múlttá válik. A [...] siker[...]t tehát éppen a közvetítettség eredményessége jelenti” (uo. 50). Ez a közvetítettség, medialitás jelentkezik a dekontextualizálásban és az újraakterezésben: minél sikeresebb a kiválasztott segítő médium, minél jobb a repetíciós foka, annál eredményesebb a trauma feldolgozása. A trauma mediatizálása tehát lehet

verbális, kinetikus vagy más szimbolikus folyamat. A drámapedagógia ezeket a mediális lehetőségeket kívánja kiaknázni a jellegzetes drámatrapeutikus technikák révén: a megtestesítés (embodiment), az imagináció, a metaforák segítségével történő feldolgozás, kreatív írás, figurális és tárgyhasználó feldolgozás, szerepjáték során.

Rítusjáték

Jól látható tehát, hogy mind a dramatikus kísérletek, mind a trauma irodalmi feldolgozásának szakirodalma ahhoz a performatív térhez, mediatizált viszonyrendszerhez jutott el, amit a dramatikus játékok kapcsán ismerhettünk meg. A dramatikus játék pedagógiai-terápiás felhasználásának Moreno-féle hagyománya a pszichodráma, a szociodráma, a drámatrápia, a performansz, az iskolai dráma, a fórumszínház, a playbackszínház, a szerepjátékszínház legkülönbözőbb műfajaiban számos lehetőséget biztosít. A különböző műfajok csoportosíthatók aszerint, hogy milyen módon jelenik meg bennük a fikcionális elem, milyen mértékben jelenlét- vagy folyamatközpontú az adott tevékenység. A traumafeldolgozás dramatikus formáiban Renee Emunah nyomán öt fokozatot különböztethetünk meg: az interaktív drámajáték, a jelenetező munka, szerepjáték, komplex-cselekvéses játék és végül a dramatikus rituálé fokozatait (Emunah 1999:102). Nem minden drámacsoport jár be minden fokozatot, sőt, többnyire az első két szint az, ami a mindennapos drámapedagógiai gyakorlatban előfordul, s a további szintek már inkább a dramatikus munka terápiás területén jelennek meg.

Az elmúlt évek során velem együtt dolgozó hallgatók számára különböző lehetőségeket dolgoztam ki, hogy a legkülönbözőbb metódusokkal az őket foglalkoztató mindennapos vagy épp sorsszerű eseményeket körbejárjuk, megteremtjük a rátekintés lehetőségét, hogy a folyamatos lelki munka révén haladjunk előre. A közös alkalmak során azonban több nehézséggel kellett szembenéznem: egyfelől a foglalkozások időpontja távol esik egymástól, másfelől alkalmanként változik a résztvevők köre. A drámapedagógiai foglalkozásoknál épp egy folyamat megélése adhat a résztvevőknek többlet-energiákat, egymásba épülő gyakorlatsorokkal, foglalkozásokkal lehet egyre mélyebbre jutni, azonban az adottságok miatt a lassabban kibontakozó folyamat helyett ki kellett alakítanom az önálló foglalkozások rendszerét. Azaz: minden foglalkozás

egy különálló egység, amely ott abban az adott foglalkozásban nem kapcsolódik az előzetes tapasztalatokhoz. A szakirodalmi kutatások során Richard Schechner (2014) rituális teóriája volt segítségemre. Schechner a Gennep-/Turner-féle premodern, tradicionális közösségekben élők által megtapasztalt – a fent már említett – liminalitás fogalmát összekapcsolta azokkal a társadalmi szituációkkal, amelyek a jelenlegi életünkben élhetők át. A trauma – s ennek különféle fokozatai, mert nem minden trauma történelmi léptékű, néha egy-egy nagyon apró életesemény is traumatikus hatású lehet, sőt első pillantásra nem feltétlenül tűnik egy-egy élettapasztalat traumatikusnak – ebből a szempontból a liminalitás, az átmeneti állapot kapujának tekinthető, s a „kapun való átlépés” a traumák megértésével, reprezentációjával kapcsolható össze. Ez a gondolat segített abban, hogy a klasszikus drámapedagógiai folyamatok helyett a schechneri értelemben vett *rituális* – a liminalitás területén nagyon fontos jelképes cselekedetek, formák, szavak, mozdulatok összességét jelentő – *formák* köré szervezzem a közös alkalmakat. A rituális fogalmi terébe átvitt megértéshez kapcsolódó tettek sora ilyen szempontból performatív aktivitásnak tekinthető. Ahogy Beöthy Balázs (2012) – Schechnerre hivatkozva – a képzőművészeti tevékenység kapcsán megjegyzi: „A műveletor innen nézve a gátlások kijátszására, a képzelet exteriorizálására irányuló rituális folyamat. Rituális alatt itt a belső kép megragadásának és kibontakoztatásának technikáját” érte. Azok a múltbeli szituációkhoz kapcsolódó emlékek, amelyek különböző belső képekkel, érzetlenyomatokkal kapcsolódnak össze, sajátos módon találkoznak tehát a filmek szereplői által megfogalmazott biografikus narratív elemmel. Ezeket a kapcsolódási pontokat egy-egy jelképes mozdulat, művészeti tevékenység révén a részt vevő közösség számára megragadható, átélhető, elraktározható, akár a testemlékezetbe is beíródó, általam „rítusjátéknak” nevezett foglalkozással tártuk fel a hallgatókkal végzett közös tevékenység során. Ez a forma végső soron lehetőséget teremt arra, hogy a deritualizációs folyamatokat ellensúlyozó egyéni és önközpontú, alacsony intenzitású ritualizációk mellett magas intenzitású mikroritualizációs élményeket éljenek át a résztvevők.

Felhasznált irodalom

- Austin, John L. 1990 *Tetten ért szavak* (ford. Pléh Csaba). Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Bálint Péter 2014 *Archaikus alakzatok a népmesében – Jakab István cigány mesemondó / Archaic Images in Folk Tales – The Tales of István Jakab, Gypsy Tale Teller*. Didakt Kiadó, Debrecen.
- Beöthy Balázs 2012 Fenomén. *Exindex*. Megjelenés dátuma: 2012.07.29. <https://exindex.hu/hu/szabad-kez/fenomen/> (Letöltés dátuma: 2021.12.01.)
- Bergesen, Albert J. 1999 The Ritual Order. *Humboldt Journal of Social Relations*, 25. 1:157–197. Published by: Department of Sociology, Humboldt State University. <https://www.jstor.org/stable/23262782> (Letöltés dátuma: 2025.08.06.)
- Biczó Gábor 2014 *Mese és társadalom. Ámi Lajos, egy cigány mesemondó élete és műve*. Didakt Kiadó, Debrecen.
- Biczó Gábor – Soós Zsolt – Szabó Henriett 2022 *Kisvilágok. Kelet-magyarországi települések kortárs társadalmi folyamatai és dokumentumfilmes ábrázolása*. Studia Cingarorum X. Debreceni Egyetem, Gyermeknevelési és Gyógypedagógiai Kar, Hajdúböszörmény.
- Bódis Zoltán 2013 *Identitás és szakrális kommunikáció a mesében*. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen.
- Bódis Zoltán 2014 *A meseszó igazsága – Cifra János cigány mesemondó meséi / The Truth of the Tale-Word – Tales of János Cifra, Gypsy Tale Teller*. Didakt Kiadó, Debrecen.
- Bódis Zoltán szerk. 2020 *Meseműhely: A Kárpát-medencei mesehagyomány performatív és módszertani megközelítése*. Didakt Kiadó, Debrecen.
- Burrow, Heather Marie 2023 Ritualized into adulthood: the scarcity of youth-focused rites of passage in America. *Discover Global Society*, 1. 22. <https://doi.org/10.1007/s44282-023-00027-3> (Letöltés dátuma: 2025.08.06.)
- Emunah, Renée 1999 Drama Therapy in Action. In Wiener, Daniel J. ed. *Beyond Talk Therapy Using Movement and Expressive Techniques in Clinical Practice*. American Psychological Association, Washington.
- Gabnai Katalin 2011 *Drámajátékok. Bevezetés a drámapedagógiába*. Helikon Kiadó, Budapest.
- Gennep van, Arnold 2007 *Átmeneti rítusok*. L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Grimes, Ronald L. 2000 *Deeply into the bone: re-inventing rites of passage*. University of California Press, Berkeley. <https://archive.org/details/deeplyintobonere0000grim/> (Letöltés dátuma: 2025.08.06.)

- Han, Byung-Chul 2023 *A rítus eltűnése. A jelen topológiája*. Typotex Kiadó, Budapest.
- Heller Ágnes 2006 *Trauma*. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest.
- Jakobovits Kitti 2021 *Irodalomterápia – A könyvespolcod pszichológusszemmel*. Kulcslyuk Kiadó, Budapest.
- Kaposi József 2019 Az érettségi mint a felnőtté avatás rituáléja. *Új Pedagógiai Szemle*, 59. 4:17–29. Digitálisan elérhető. <http://ofi.hu/tudastar/kaposi-jozsef-erettsegi> (Letöltés dátuma: 2024.10.30.)
- Keszeg Vilmos 2011 *A történetmondás antropológiája*. Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár.
- Levine, Stephen K. 2009 *Trauma, Tragedy, Therapy. The Arts and Human Suffering*. Kingsley Publisher, Philadelphia.
- Lyotard, Jean-François 1993 *Széljegyzetek az elbeszélésekhez*. In Habermas, Jürgen – Lyotard, Jean-François – Rorty, Richard szerk. *A posztmodern állapot*. Horror metaphysicae. Századvég Kiadó, Budapest. 146–150.
- Moretti Magdolna – Kurimay Tamás 2006 Rítusok a terápiában, rítusok az életünkben. *Psychiatria Hungarica*, 21. 2:108–129. <https://mptpszichiatra.hu/upload/pszichiatra/magazine/0602/06020001.html> (Letöltés dátuma: 2025.08.06.)
- Schechner, Richard 1977 *Essays on Performance Theory 1970–1976*. Drama Book Specialists, New York.
- Schechner, Richard 2014 *Ritual and Performance*. <https://archive.org/details/pdfy-CsafpNwsgbUa0FVq> (Letöltés dátuma: 2023.12.17.)
- Takács Miklós 2011 A kulturális trauma elmélete a bírálatok tükrében. *Studia Litteraria*, 54. 3–4:36–51.
- Turner, Victor 2002 *A rituális folyamat* (ford. Orosz István) Osiris Kiadó, Budapest.
- Turner, Victor 2003 A liminális és a liminoid fogalma a játékban, az áramlatban és a rituáléban. In Demcsák Katalin – Kálmán C. György szerk. *Hátartalan áramlás – Színházelméleti távlatok Victor Turner kultúrantropológiai írásaiban* (ford. Matuska Ágnes, Oroszlán Anikó). Kijarat Kiadó, Budapest. 11–55.



Idővarázsló

„KARAUŁ TÁLTOS őrőKSęE KőZKINCS!”

Utódlási kísérletek, szétraíás és őrőKSęesítés egy újpogány csoport
(az aranykopíások) alapítójának halála után

DOI 10.35402/kek.2025.4.4

Absztrakt

Tanulmányomban az egyik emblemikus magyarországi újpogány csoport (az aranykopíások) vezetőjének (Karaul táltos) 2009 decemberében bekövetkezett halála miatti krízishelyzetre a csoport tagjai által adott különböző válaszokat elemzem. Az utódlás kérdésének megoldása vagy megoldatlansága nem csak a vallási mozgalmak intézményesülése terén jelent vízvázást. Az aranykopíások vezetőjének halála után a korábbi tagok zömmel más vallási mozgalmakba tagozódtak be, a csoport elenyésző méretűvé zsugorodott. Az aranykopíások „szétraíásában” érintett csoportok nem csak az újpogányság körébe tartoznak. Van köztük keresztény megújulási mozgalom, buddhista és személyiségfejlesztő közösség, a New Age eszmerendszeréhez közel álló, természetközelséget hirdető csoport, sőt paramilitáris, szélsőjobboldali szervezet is. A tagok „szétraíásával” párhuzamosan, és részben éppen ennek köszönhetően zajlott és zajlik Karaul táltos személyének új vallási mozgalmakon átívelő őrőKSęesítése. Személyiségének idealizálása és a vele való kapcsolatra, az általa tett kijelentésekre legitimációs alapként hivatkozás tízenöt év után is gyakori. Összehasonlításként felvázolom, hogy egy másik magyar etnopogány mozgalom (a Yotengrit követői) körében ezzel szemben az alapító (Máté Imre „bácsa”) 2012-es halála után egymással rivalizáló és magukat egyedüli hiteles folytatónak tekintő csoportok, személyek próbálják kisajátítani az alapító szellemi őrőKSęét.

Kulcsszavak: Karaul táltos, Aranykopíások Fővezérsege, újpogányság, vezető halála mint krízis, őrőKSęesítés

“The heritage of Karaul Táltos belongs to everyone!”

Succession attempts, fragmentation, and heritagization after the death of the founder of a Hungarian Neo-Pagan group (the Golden Spear Holders)

Abstract

I analyse the different responses of an emblematic Hungarian Neo-Pagan group (Golden Spear

Holders) to the crisis caused by the death of the leader of the group (*Karaul táltos*, a neo-shaman) in December 2009. The issue of succession, or the lack of it, is a watershed not only during religious movements’ institutionalization. After the death of the leader, the former members of the Golden Spear Holders largely split off into other religious movements, and the group dwindled to a negligible size. The spreading away of the Golden Spear Holders was not only towards Neo-Pagan groups. There were Christian revival NRMs, Buddhist and personal development groups, New Age movements promoting a pro-nature approach, and even a paramilitary, far-right organisation. Parallel to the splintering of the Golden Spear Holders, the heritage-making of *Karaul táltos* is still visible among several new religious movements. The idealisation of his personality, the reference to any contact with him, and his statements as a basis for legitimacy are still common after fifteen years. I outline a comparison that in another Hungarian ethno-pagan movement (the followers of Yotengrit), an opposite process could be witnessed after the death of the founder (Imre Máté) in 2012: rival groups and individuals who considered themselves the authentic successors tried to appropriate the spiritual heritage of the founder.

Keywords: Karaul táltos (neo-shaman), Order of the Golden Spear Holders, Neo-Paganism, crisis caused by the leader’s death, heritagization

Elméleti bevezető: a vallásalapító halála mint krízis

A krízishelyzetekre adott reakciók és az ennek hatására bekövetkező változások vizsgálata legalább annyira hozzájárul egy új vallási mozgalom (*new religious movement*, röviden NRM)¹ vagy bármely más társadalmi csoport megismeréséhez, mint a (sokszor csak látszólagos) nyugalmi állapotának elemzése. A szokatlan helyzetek addig lappangó

¹ A továbbiakban az új vallási mozgalom nemzetközi szakirodalomban használt rövidítését (NRM) használok e fogalomra.

jellegzetességeket tárhatnak fel mind az egyének, mind pedig a csoport szintjén. A komfortzónán kívül sokan kibillennek társadalmi szerepükből, más perspektívából látják magukat, a helyzetet és a társadalmi környezetüket, mint korábban. Gyakran váratlan módon reagálnak, addig rejtett tulajdonságaik, képességeik kerülnek felszínre. A krízishelyzetek gyakran okoznak gyors változást az NRM-ek vezetési struktúrájában, külvilághoz való viszonyában, a tagság összetételében. Feszültségek kiéleződéséhez vezethetnek, szakadásokat okozhatnak vagy akár új belső törésvonalakat indukálhatnak. A csoportösszetartást, a kohéziós mechanizmusokat (vagy ezek hiányosságait), a csoport mint intézmény változásának dinamikáját, alkalmazkodási képességét is felismerhetőbbé teszik a krízisek. Az NRM-ek fennmaradásának egyik kulcsa, hogy a válságok kezelésére magatartásmintája, túlélési stratégiája legyen, vagy a szükséghelyzetben ezt ki tudja alakítani. Az egyik legalapvetőbb válság-ok az „első generációs” új vallási mozgalmak esetében az alapító vezető halála (vö. Weber 1946:297; Miller 1991; Melton 1991:9–10.; Procter-Smith 1993:28; Barker 1999:21–22; Wessinger 2005:6515; Ghio 2024:3). Régóta foglalkoztatja a vallástudományt, hogy milyen közösségi válaszokat, változási modelleket fedezhetünk fel a vallási vezető halálát követően.

Max Weber több munkájában foglalkozik a kérdéssel, és a karizmatikus vezető halálát követő néhány jellemző forgatókönyvet vázol fel. Amennyiben a csoport fennmarad a vallásalapító halála után, a csoport legtöbbször intézményesülésének új szakaszába lép: a hatalomgyakorlás rutinizálódik, továbbá a tanítványokból és követőkből kialakul a papság mint hivatalnoki réteg (Weber 1946:297–298). A vezetői autoritással szemben általában a szabályok szerepe nő meg (ez egyfajta tradicionalizáció), attól függetlenül, hogy az utódlás formája a rokoni, mintegy dinasztikus hatalomátörökítés, illetve a közösség általi választás, a korábbi vezető által még életében történő kijelölés, felszentelés vagy más mód (uo. 297). Később, különösen az 1970-es évektől az antropológiai terepmunka és a szociológiai adatgyűjtés kiszélesítette a vallástudományi megismerés lehetőségeit, és a kortárs vallási csoportok körében végzett kutatások alapján a korábbi megállapítások árnyaltabbá váltak, és ami még fontosabb, új kérdések vetődtek fel. Hogyan készíti fel a csoportot a vallásalapító a halála utáni időszakra? A társadalmi környezet (az „ők” világa) miként befolyásolja a csoportot, és hogyan változik az új vezetés alatt a csoport külvilághoz fűződő viszonya?

Milyen változással jár a csoporttagság életkorának növekedése és az ún. második generációs, beleszületett tagok számának növekedése? Ilyen és hasonló kérdések sora merült fel.

A Thimoty Miller által szerkesztett *When Prophets Die* című kötet (1991) kifejezetten a vallásalapító halálának következményeit elemző esettanulmányokat tartalmaz. Az előszóban Gordon J. Melton kiemeli, hogy a konkrét elemzések alapján sok korábbi sztereotípiát megdőlni látszik, hiszen a legtöbb vezető már életében gondoskodik az utódlás mikéntjéről, akár az utód kilétéről, emiatt a csoport számára a vezető elvesztése korántsem mindig jár nagyobb krízissel, mint más kihívások (Melton 1991:9–10). Catherine Wessinger a Theozófiai Társaság kettős vezetésével (Helena Blavatsky és Henry Olcott) kapcsolatban hangsúlyozza a közösség belső feszültségeit és ellentmondásait, amit az alapítás utáni ellentét (hierarchikus/autoriter versus demokratikus) vezetési módszerek és ennek megfelelően a dinamikusan változó intézményi struktúra ellentmondásai jellemeztek az alapítók haláláig (Wessinger 1991:93, 98).

Eileen Barker több munkájában is foglalkozik az újonnan alapított vallási mozgalmak generációváltásának kérdésével és ezen belül a vezető halálával is (pl. Barker 1999, 2011). Felhívja a figyelmet arra, hogy az idősödő, középkorúvá vagy még idősebbekké vált alapító tagok (a „megtértek”) mellett az ő gyermekeik képezik azt a második generációt, akik már beleszületnek a mozgalomba; ők – ha megmaradnak csoporttagnak – gyakran új vezetési és hatalmi struktúrát alapoznak meg, ami kevésbé egy újabb karizmatikus vezetőre, sokkal inkább a csoport intézményesült működésére épít (Barker 1999:21–22). Ez összecseng Webernek a karizmatikus hatalom rutinizálódására, a szabályok szerepének növekedésére vonatkozó megállapításával. Ritka kivétel, amikor az alapító-vezető saját halhatatlanságát hirdeti, ahogyan az az arizonai Together Forever NRM esetében történt, hiszen ezzel a csoport későbbi létét veszélyezteti (Barker 2011:5), vagy amikor az autokratikus vezetésű csoportoknál néha maguk a tagok ölik meg a vezetőt a hatalomért folytatott küzdelem során (Introvigne 2017:319). Catherine Wessinger szerint jóval gyakoribb, amikor a karizmatikus vezető korántsem kontrollálhatatlan, totalitáriánus hatalmat gyakorol a hívei felett, és a csoport felkészül az alapító halála utáni időszakra. Bár kétségtelen szerinte, hogy a legtöbb új vallási mozgalom kialakulása mögött egy-egy karizmatikus vezető áll (továbbá az új, első generációs tagok elkötelezettsége), a weberi

„rutinizálódás” legtöbbször a csoportok demokratizálódásával jár együtt (Wessinger 2005:6515).

Catherine Wessinger és Marjorie Procter-Smith felhívja a figyelmet arra, hogy néhány kivétellel a vallásalapítók általában férfiak (Wessinger 1993:2; Procter-Smith 1993:28). Dominiek D. Coates – ausztrál új vallási mozgalmak tagjainak életútinterjút elemezve – arra a következtetésre jut, hogy ennek oka az lehet, hogy az új vallási mozgalmakba megtérő tagoknál az átlagnál magasabb az erőskező irányító iránti vágy, tehát a megtérők apafüggőségét a vallási vezetőtől való függőség váltja fel (Coates 2014:1305). Ha pedig a vezetésváltás után ez a kép nem vetíthető rá az új vezetőre, a tagok gyakran elpártolnak. Wessinger inkább a társadalmi elvárások és gyakorlatok körében keresi a férfivezetés dominanciájára a választ (Wessinger 1993:2–3). Ezzel magyarázható, hogy a női alapítású vallási mozgalmaknál is legtöbbször férfiak veszik át a vezetést az alapító halála után (Wessinger 1993:2). A kevés kivétel közül az egyik a 18. században alakult Shaker mozgalom Amerikában, amelyben az alapító halála után hiába volt kísérlet a férfivezetésre, nemcsak a csoportnak, hanem magának a férfi vezető belátásának is köszönhetően – a „női erő és misztikum” miatt – a harmadik generációtól már tartósan női vezetők követték egymást (Procter-Smith 1993:28, 33).

Az alapító halálával kapcsolatosan az egyik legalaposabban kutatott NRM az északnyugat-olaszországi Damanhur. Oberito Airaudi (felvett neve: Falco Tarassaco vagy röviden Falco) vallásalapító vezető 2013-ban bekövetkezett halála után komoly változások történtek, holott a vezető akkurátusan felkészült erre az időszakra (Palmisano – Pannofino 2023:13–15). A többszáz fős közösség igazgatását Falco már életében elkezdte intézményes keretekbe terelni, választott vezetők révén (Ozzano 2023:109). Falco idejében komoly gazdasági problémák keletkeztek, ezért a csoportnak nemcsak az elhunyt vezető hiányából fakadó legitimációs és lélektani válságot kellett áthidalnia, hanem a közösség gazdasági helyzetét is stabilizálni kellett (Palmisano – Pannofino 2023:14). Weber, Wessinger és Barker álláspontját támasztja alá, hogy a csoport demokratizálódása nőtt, a külvilágtól való elzárkózás mértéke pedig csökkent. A weberi „rutinizációhoz” képest a karizmatikus vallásalapító sajátos, alternatív utat választott a halála utáni időszak rendezésére. Késleltetett, időszakonként kézbesítendő posztumusz üzeneteivel segíti a krízishelyzet áthidalását és tartja meg befolyását halála után is, mintha még jelen lenne (Berzano 2023:41; Maciotti 2023:293), amelyek közül az első,

jövőre vonatkozó instrukció 2015-ben vált olvashatóvá (Palmisano – Pannofino 2023:14). Az utódlás krízisét Falco tehát nemcsak az intézményi struktúra kiépítésével és az életében adott instrukciókkal akarta biztosítani, hanem a halála után időszakonként nyilvánosságra hozott leveleivel is, egyúttal a jövőben is irányt szabva és tartós legitimitást biztosítva a közösség eszkatologikus céljainak (Ghio 2024:3).

A magyar NRM-ek alapítóinak halálával kapcsolatos krízisre vonatkozóan jóval kevesebb kutatás folyt. Ezek közé tartozik a Borku Mariska és Szanyi Mikó Borbála kárpátaljai parasztproféták vallási mozgalmait elemző történeti néprajzi munka Küllös Imola és Sándor Ildikó részéről. Ebben a szerzők a profétanők élettörténetére és a proféciaikat tartalmazó kéziratos füzetekre koncentrálnak, de röviden ismertetik a vallási csoport redukált formában történő fennmaradásának módját, a kéziratismásolás és imaórák szerepét, immár formális vezetőség nélkül (Küllös – Sándor 2009). A magyar Krisna-tudatúak vallási közösségéről szóló munkákban alapvetően a nemzetközi mozgalom vezetője (Prabhupáda) 1977-es halálának következményeit elemzik, továbbá – még életében – a 11 és 22 fős vezetőtestületek bevezetését az egyszemélyi vezetés helyett (Kamarás 1998:28, 35; Farkas 2009:28).

Témafelvetés, kutatásmódszertan

Húsz éve végzek terepmunkát magyar NRM-ek körében Magyarországon, Romániában, Szerbiában és Szlovákiában – a New Age spiritualitás, az újpogányság és a keresztény megújulási mozgalmak közé tartozó csoportnál is. Egyik első kutatásomat az Aranykopjások etnopogány csoportjánál végeztem, azonban a csoport alapítója (Horváth János György, ismertebb, felvett nevén: Karaul táltos) 2009 decemberében elhunyt.² Sajnos az ebből fakadó krízishelyzetet közvetlenül ez után nem kutattam,

² Tizennyolc alkalommal végeztem többhelyszíni, néprajzi terepmunkát az aranykopjások között. Karaul táltos vette fel velem a kapcsolatot egy korábbi publikációm miatt, és javasolta, hogy ismerjem meg őt és az Aranykopjások Fővezérségét. A csoport egyik tisztségviselőjét kérte meg, hogy hívjon fel telefonon és invitáljon meg hozzám, Tatár-
vára. Ezzel kezdődött ismeretségünk 2004-ben. Néprajzi alapszakos tanulmányaim alatt a vallásantropológiai szakirányt választva a Pécsi Tudományegyetemen, elkezdtem alaposabban foglalkozni a csoporttal, amit Karaul halála szakított meg. Más NRM-eknél végzett kutatásaim alkalmával kiegészültek ismereteim a csoport utóéletéről. Eddig két publikációmban foglalkoztam az aranykopjásokkal és Karaul táltossal, más kontextusban (Csáji 2012, 2018).

azonban találkoztam több olyan taggal és szimpatizánssal későbbi terepmunkáimon, akik interjúhelyzetben és azon kívül is sokat meséltek arról, hogy mi történt velük és a csoporttal. Tíz ilyen utólagos interjút készítettem, amelyekből kilenc csak részben vonatkozik e kérdésre, fő témája más NRM-ekre irányul. Ezeket a mozaikszemeket egészítettem ki az elmúlt két évben az online térben elérhető közösségimédia-tartalmak netnográfiai vizsgálatával (117 tartalom elemzését végeztem el). Az eltelt bő másfél évtized eseményeit ezen adatok alapján tudtam rekonstruálni. Azt a folyamatot, ahogyan az egyik legemblematikusabb magyar újpogány csoport (az aranykopjások) tagjai reagáltak vezetőjük, Karaul táltos halálára.

Az NRM-ekkel kapcsolatban gyakran vizsgált utódlási kérdéseken túl felfigyeltem egy új jelenségre, ami az örökségesítés folyamatába illeszkedik (vö. Borbély 2023). Az örökségkonstrukció jóval túlmutat az Aranykopjások vallási közösségén, de még a magyarországi újpogányságon is, hiszen e diskurzusban tágabb társadalmi réteg vesz részt: az ún. hagyományörzők, politikai és kulturális csoportok, nem újpogány NRM-ek, ahogyan ezt írásom utolsó részében elemzem majd.

A terjedelmi keretek miatt először az Aranykopjások mozgalmát ismertetem röviden, és felvázolom a Karaul táltos vallási és társadalmi szerepeiből fakadó összetett képet. A vezető halálára mint krízishelyzetre a csoport tagjai által adott különféle reakciók (áthangolódások és átpártolások) egyfajta „szétrajzáshoz” vezettek, ezért is volt elengedhetetlen a kutatáshoz az egyéb vallási csoportok körében végzett későbbi kutatásom. Röviden bemutatom ezeket az érintett csoportokat is. Ezt követően a karizmatikus vallási vezető halála utáni krízishelyzet egy sajátos következményét, a csoport helyett a korábbi vezető örökségesítésének folyamatát elemzem.

Karaul táltos és az Aranykopjások Fővezérsege

Az Aranykopjások Fővezérsege jól besorolható az etnopogány (Bakó és Hubbes 2011) és a kortárs magyar ún. hagyományörző csoportok közé is az identitási piacon (Szilágyi 2015). Ez utóbbiak zöme nem a kísérleti régészet, hanem az autodidakta romantikus szinkretizmus jegyében kísérli meg rekonstruálni, újraalkotni a „szkíta-hun-magyar kontinuitás” általa elképzelt aranykorának viseleteit, rítusait.

A csoportot Horváth János György alapította, akinek széles körben ismertté vált, felvett neve „Koppány nembéli Horváth fia János György, az Őrző Tokmak Karaul Táltos” volt.³ Röviden általában Karaul táltosként nevezték. Saját kategorizálása alapján magát nem gyógyító, hanem őrző (ősi tudást őrző) táltosnak tartotta, aki családfáját és sámántudást átadó vérvonalát állítása szerint nemcsak a 10. századi Koppányig, hanem a mintegy kétezer évvel ezelőtti belső-ázsiai (általa ujjurnak nevezett) türk népekig vezette vissza. Első neves őst Karaul kánként nevezte meg, akitől 43 nemzedéken át őrzőként tartották fenn a sámántudást. Nagyapja bognár (kerékgyártó) volt, és sok népi tudást tőle szerzett meg, de az erőt és küldetést nagymamájától kapta, elmondása szerint annak halálos ágyánál. A magyar neosámánizmus emblematikus alakja a mozgalmat 1992-ben alapította Aranykopjások Egyesülete néven (a csoport belső elnevezése: Aranykopjások Fővezérsege). A csoport előzményként hivatkozott a 20. századi diktatúrák időszakában betiltott hasonló nevű mozgalomra, amelynek küldetését a neosámánizmus keretei között kívánták feleleveníteni. Ezáltal egyfajta revival mozgalomnak is tűnhetne, de a korábbitól értékrendjében, rituális formáiban és narratíváiban is jelentős mértékben különbözik.

Az Öregistent (vagy Öreg Istent) a magyarok istenének vagy Österemtőnek, Östevőnek is nevezte. Elmondása szerint a teremtéskor nagy pörölyének csapásával helyezte el a „világügyelő Tengri kánt” (Sarkcsillagot), ami a világ tengelyévé vált. A világ teremtését dualisztikus teremtményszerűként beszélte el.⁴ A török népek mitológiájáról sokat olvasva ezeket beleszötte saját mitikus elbeszélésébe, egyesítve a magyar történelemről és néphitről szóló szakirodalommal és egyéb művekkel. E forrásokból olyan elemeket választott ki, amelyekből – kiegészítve saját invenciókkal – egy, az etnocentrikus mondanivalóját és újpogány világképét alátámasztó alternatív történelmi narratívakészlet állt össze.

³ Különböző írásmódjai ismertek: használták például a „Koppány nembéli Karaul Horváth Fia János György” és „az őrző Karaul táltos” nevet (saját gyűjtés). A továbbiakban az adatok forrását csak akkor jelölöm, ha azt nem saját terepmunkámon vagy gyűjtésem során ismertem meg. Név szerint csak azokat említem, akik maguk is nyilvánosan vállalják nevüket, és nyilvános rendezvényen vagy online platformon tett nyilatkozatukat idézem.

⁴ Saját gyűjtés, 2005. szeptember 27-én a Karaul által vezetett táltostűz szertartáson.

Az ősök, a Nap és a Hold, egyes csillagok,⁵ továbbá elsődlegesen az Öregisten tiszteletére minden „ős-turáni szittyá magyarnak” (émikus szóhasználat) szervezett sámánritusok, szertüzek és más összejövetelek közösségképző ereje mellett a csoportkohézió másik alapját képezte az aranykopjások körében az etnocentrikus üldözöttség narratívum intenzív diskurzusa. Eszerint a keresztény papság már a 10. század óta célul tűzte ki az ősi szkíta-hun-türk-magyar kultúra eltiprását és minden tudásának kitörlését, amit ők ennek ellenére őriznek és tovább kívánnak éltetni. Egy korábbi írásomban már részletesen elemeztem a körükben megismert konteóvariánsokat: az ún. egészségügyipar és a megélhetési papság típusú összeesküvéselemletek csoportkohézióban betöltött szerepét (Csáji 2018). A magyar szent koronát is elorzott sámántárgynak tartották, tisztelete nagy jelentőséggel bírt körükben. A csoport központja Karaul táltos lakóhelye volt a somogyi Buzsákhöz tartozó Tatárváron, ahol az általa összegyűjtött könyvtárat is tartotta (Diószegi Vilmos, László Gyula, Hoppál Mihály, Máté Imre, Aradi Éva, Szergej Pavlovics Tolszov és sok más szerző munkáit forgatta). Kertjében Koppány-emlékművet épített, ami egyúttal szertartási központ is volt a mozgalomban.

A hierarchikus rendben felépülő csoportban archaizáló tisztségeket viselő vezetők látták el a szervezés feladatait: főlovászmester, pohárnok, kincstárnok, száznagy stb. Havonta, kéthavonta tartottak nagyobb szabású rendezvényt (pl. évköri ünnepségeket, szertüzeket, helyek megáldását, halottbúcsúztatást stb.), de részt vettek nagyszabású tömegrendezvényeken is, mint amilyen például a Kurultáj (1. kép).



1. kép. A 2008-as Kurultáj ún. szertüze, ami előtt Karaul táltos mondott beszédet (saját fotó)

⁵ Az égitesteket nem istenként tisztelték, mint ahogy az általuk öt elemnek tartott tűz, víz, föld, levegő és fa tiszteletét sem isteni mivoltuk miatt hangsúlyozták, hanem különböző mágikus rítusokhoz és a magához a földi élethez szükséges alkotórészeként. Ettől még ezeknek ereje van, mondta, amit tisztelni kell.

Sajátos esemény volt, amikor 2002. december 8-án a Budapesten egy szertartáson Tokmak Karaul „regös” táltosnak és egyben Karaul-utódnak fogadta Sólomfi Nagy Zoltánt, a magyar városi sámánok egyik emblemikus alakját.⁶ Egy őszi napjegylenlőség megünneplésére rendezett meghívóját láthatjuk a 2. képen, amelyen a színszimbolika, a vizuális elemek brikolázs jellege és a szövegretorika is jól megfigyelhető. Legalább annyira az érzelmekre, mint az értelemre kíván hatni. A 2/a-b. képen látható szórólapon jól felismerhető a Bakó Rozália és Hubbes László-Attila által etnopogánynak nevezett retorika (Bakó – Hubbes 2011).



2/a-b. kép. Meghívó az aranykopjások 2005. szeptember 24–25-én tartott rendezvényére

A tagság és a szimpatizánsok, érdeklődők heterogenitása miatt komoly nehézségbe ütközik általános „jellemzőket” találni a csoportra vonatkozóan, hiszen tagjai között sokan voltak, akik nagyon különböző kortárs vallási, hagyományörző vagy paramilitáris mozgalmakban is részt vettek, és egymástól eltérő világképek, vallási kötődések jelentek meg egyszerre a körükben. E kapcsolódó csoportok közül kiemelkedik a Yotengrit és a Baranta (Csáji 2012). Korántsem volt bezárkózó a csoport, sőt kifejezetten kereste a kapcsolódási pontokat a hasonló

⁶ Erről az eseményről több videómegosztó is tartalmaz hosszabb-rövidebb részleteket, pl. <https://www.youtube.com/watch?v=gxEac78aW44> (2024.11.17.)

szerveződésekkel és karizmatikus szellemi vezetőkkel (pl. Pap Gábor, Molnár V. József, Bíró András Zsolt, Sólyomfi Nagy Zoltán). A csoportban voltak kisebb-nagyobb belső feszültségek, főleg a vezetők közötti nézeteltérések, továbbá az egyik, a csoport pénzt kezelő személy magatartása miatt, de ezen a válsághelyzeteken Karaul táltos karizmatikus tekintélye sorra átvezette a csoportot, és a 2000-es évek folyamán időről időre kilépő tagok ellenére a mozgalom fennmaradt (a belépések révén kompenzálódott). 2009-re azonban a táltos egészsége megroppant, így egyre többször csak telefonon jelentkezett be áldásadó vagy „megszentelő” szertartásra. Egy ilyen alkalomról számol be Povedák István is, amikor a szegedi Vértó melletti (az ún. vértói kurgánál) Székely Himnusz emlékmű és a „nyolc hős fájának” felavatásán Sólyomfi Nagy Zoltán felhívta telefonon Karaul táltost, aki ily módon áldotta meg az emlékművet (Povedák 2019:62).

Karaul táltos tudatosan kereste azokat a hivatkozási alapokat, amelyekre tanításait építhette: sokat olvasott, meghívott számára hiteles specialistákat, tudósokat, pl. Hoppál Mihályt (Hoppál 2016:217), és anélkül beszélgetett velük, hogy meg kívánta volna győzni őket – ilyenkor éppen ellenkezőleg, kitekintett a turáni mitológián kívüli diskurzusokra. Ezeket saját világán átszűrve részben beépítette, máskor elhatárolódott a hallottaktól, de tudatosan odafigyelt ezekre a narratívákra, adatokra. Egy 2002. április 12-én kelt feljegyzésének részletét idézem annak illusztrálására, hogyan állított össze történeti narratívumot az általa olvasottakat kiegészítve, átfogalmazva:

„Taksony Vezérfejedelemből hirtelen eltávozása után kezdetét vette az a történelmi taktikázás, hogy az új Fejedelemből, Rómából, Quedlinburgból és Bizánc kegyeibe is kedvezni kíván, annak érdekében, hogy a megváltoztatott Ősi Törvényekkel az esetlegesen hirtelen bekövetkező halála után fiának, Vajknak biztosítani tudja a Vezérfejedelemséget. Amíg Sarolta Fejedelemből asszony élt, addig Géza ezen ügyeket titkolta. Az új felesége Adalheid mellett, aki a Quedlinburgi német-római császárnak volt unokahúga, már mindent meg merészelt tenni! Vezéreink és az előkelők meggyilkoltatásától sem riadt vissza. Sarolta Fejedelemből asszony apját, Erdélyi Gyulát a Szakrális Fejedelmet Esztergomba hívja vezéri tanácskozási ürrügyn. Foglyul ejti és rövid idő múlva, Adalheid és a német császár titkos támogatásával meggyilkolják! Róma és Quedlinburg terület hódító érdekeinek mar csak egy fejedelemből, áll útjukban az erőskező Tar-Zerénd fia Koppány, a konok,

keményfejű, a Somogy-országi Vészerződést hűséggel követő Nagyúr. Egész seregével 124.000 fővel áll ellen Róma és Quedlinburg térhódítási szándékainak, amit még a Karolingok idejében fondorlatosan elterveztek...! Quedlinburgban, Augsburgban és Rómában kitervelték, hogy Koppányt rá kell venni szűk kíséretével, hogy az ősi szokás szerinti Nyári Napforduló ünnepsége után, Vajk és az őt segítő kíséretében Esztergomba menjen, ahol Karoling Keresztény szertartással Koronás Fejedelmi királlyá választják és megtanácskozzák az ország további fontos ügyeit. Barantázó Karaul Fürkészek jelentették, hogy a nyugati gyepükön túl nagy készülődés van. Koppány bízik Géza fia Vajk adott szavában és megparancsolja, hogy a Veszprém melletti Sólly mezőről a seregek térjenek vissza szállásaikra. Minnek után Koppányt rászedték, hogy csak pár előkelőt és kisszámú fegyveres kíséretet hozzon magával, Esztergomba vonultak. Eközben titokban Gizla, Bajor hercegnő a Bajor Király lánya, Vajk jegyese, Veszprémbe 10.000 fős nehéz vértess, Adalheid tanácsára Esztergom köré további 10.000 főt vonultatnak fel. A Vezérfejedelemből szállása köré telepítik le őket, minden Szittya Magyaroknak az ősi jogon bírt szállásaikról el kell költözni!”

A transzcendenssel történő kapcsolattartásban több, egymással eltérő specialistát különböztetett meg, például a táltosok közül ő magát őrző táltosnak vagy röviden őrzőnek tartotta. Nyilvánosan nem alkalmazott révülési technikát. A táltost a sámántól is megkülönböztette, de a gyógyítótól, regőstől és „csatabűvölőtől” is (ez utóbbiakat tartotta garabonciásnak). Mindegyiknek más-más dobja és más-más szertartásrendje volt szerinte. A csoport egyik központi, imaszerű szövegformulája volt az „Áldás!” szó háromszori megismétlése, amikor a szót kétszer kimondó személy után mintegy feleletként a jelenlévők ismétlik meg azt harmadik alkalommal.

A csoporthoz nemcsak az aranykopjások bevett tagjai tartoztak, hanem egy olyan, Magyarországot behálózó, sőt a határon is túlnyúló hálózat kisebb-nagyobb közösségei is, akik saját területükön, akár egyesületükben tevékenykedtek, de tartották a kapcsolatot Karaul táltossal, hallgattak a szavára, bár megvolt saját életviláguk, törekvéseik. Karaul táltos egyenes, de ellentmondást alig (pontosabban nem akárkítól) tűrő személyisége miatt elhidegült jónéhány, hasonló világgéppel

⁷ Forrás: <https://magokvagyunk.blogspot.com/2011/01/koppany-vertanusaga.html> (Utolsó letöltés: 2025.07.25.)

bíró embertől, újpogány specialistától, akivel korábban szoros kapcsolatot ápolt. Sőt, néhányukkal feszültté vált a viszonya. Egy hölgy 2008-ban beszámolt nekem arról, hogy *„bele tudott gázolni az ember lelkébe. De ha bántott is, annyira fölnéztünk rá, hogy eltettük. Nem vakartuk el, na. A bántást. Ráhagytuk. Nem mindenki tudta ezt így [csinálni], de mi, néhányan igen”*.

Sok szimpatizáns főleg telefonon tartotta a kapcsolatot Karaul táltossal és a vezetőkkel, de szükség esetén meghívta, megvendégelte őt. Így történt ez terepmunkám során egy somogyi csárda felavatásán is, amikor a tulajdonos hívta meg Karault, hogy áldja meg az épületet és a magyar gasztronómiára építő vendéglátóipari tevékenységét. Látszólagos paradoxon, hogy a Karault meghívó személy egyébként aktív katolikus hitéletet élt, például egy Budapest környéki kisváros passiójátékainak szervezésében is részt vett, és a helyi sváb kisebbségi szervezetben is aktív szerepet vállalt. Egyáltalán nem okozott a csárdatulajdonos számára meg hasonlást a különböző értékrendek és kötések közötti átjárás, teljesen őszintén tudott azonosulni mind Karaul táltossal és mozgalmával, mind pedig a keresztény és nemzeti kisebbségi értékekkel. Nem számított aktív tagnak, de a táltos halálát sokáig gyászolta. Beszámolt nekem arról is, hogy a táltos ilyenkor nem kért ellenszolgáltatást, csak az utaztatást, étkezést illet biztosítani neki, és ha valaki szerény adománnyal kívánta támogatni őt, a csoport érdekében fogadta azt el. Adatközlőm tisztelte ezt az *„anyagi javakra nem törekvő, karakán személyiségét”*; ahogy fogalmazott, *„mint-ha nem e világra való lett volna, pedig éppen nekünk lenne rá még ma is nagy szükségünk”*.

Karaul táltos 2009. decemberben hunyt el. Utolsó nyilvános szereplése 2009. december 8-án volt, Bicskey Zsolt „táltos festőművész” kiállításmegnyitóján. E rendezvényen részt vett fia és Bíró András Zsolt fizikai antropológus, a Kurultáj (Magyar Törzsi Gyűlés) egyik fő szervezője is.⁸

⁸ Bíró András Zsolt a „Magyar Törzsi Gyűlés – Kurultáj” nevű rendezvényt szervező Magyar-Turán Alapítvány vezetője. Ez a Baranta mozgalom mellett a másik, a Kárpát-medencét behálózó ernyőszervezet. Honlapjuk szerint mintegy százötíz úgynevezett hagyományőrző csoport alkotja a turáni szellemiséget vallók közösségét. A Kurultáj nagy, éves rendezvénye szerintük Európa legnagyobb ilyen eseménye, lásd: <https://mandiner.hu/belfold/2023/06/kurultaj-biro-andras-zsolt> (2024.11.24.). Már a 2008-as, első magyarországi (böszötrpusztai) Kurultájra is meghívták Karaul táltost, aki ott nagy hatású beszédet mondott.

Karaul kérése szerint halála után elhamvasztották és hamvait szétszórták.⁹

Az Aranykopjások csoport számára végzetes válságot hozott a karizmatikus vezető elvesztése. Sólyomfi Nagy Zoltán ekkor már saját, önálló útját járta, és bár a temetési szertartáson jelen volt, nem vállalta Karaul utódjaként az aranykopjások vezetését. A hierarchikusan szervezett csoport nem tudta a karizmatikus vezető pótlásának válsághelyzetét megoldani, működőképes intézményi vezetési és utódlási stratégia hiányában a kérdés úgy merült fel, hogy Karaul táltos fia (Kamda) fel tud-e nőni a feladatához. Bár egy rövid ideig megpróbálta összetartani a csoportot, ez nem sikerült neki. Az egyik tag így fogalmazott:

„Egyszerűen nem volt meg benne az az erő és elszántság. Vagy nem is tudom. (...) Valami hiányzott belőle, pedig rajongott az apjáért. Igyekezett. Amennyire tőle tellett, próbálta pótolni. Valahogy nem tudta. Sajnos. Be kell látni. Ez nem dinasztikus dolog. Emberekből állt, szétszéledtünk.”¹⁰

A tömör jellemzés jól mutatja a csoport várokozását és azt, hogy utána a tagság nagyon eltérő utakat járt be. A krízishelyzetre nem tudott megfelelő választ adni a karizmatikus vezető utóda, így a közösség széthullott, bár az utódok máig büszkén hivatkoznak arra, hogy ők Karaul táltos köréből jönnek.

Az aranykopjások néhány megmaradt tagja ugyan máig használja a csoport nevét, de mind létszámban, mind hatásokban, működési intenzitásban messze elmaradnak a korábbi, Karaul életében megfigyelhető szinttől. Egy-egy tag megjelenik néha Karaul hagyatékának őrzőjeként (pl. Apró Juhász János, akit fővezérként is említenek, vagy Szunomár Attila), előadásokat is tartanak, ez azonban inkább Karaul emlékének ápolása, mintsem valódi csoportaktivitás.

⁹ A temetési „szert” (szertartást) Karaul fia (Kamda) vezette le. A Magyar-Turán Alapítvány által közzétett filmfelvétel megtekinthető: https://www.youtube.com/watch?v=fGdGu2_KNxs (2024.11.17.). A temetésen több, a későbbiekben említett szervezet képviselője is felszólalt (pl. Sólyomfi Nagy Zoltán). A Karaul halála utáni eseményekről és az örökül hagyott feladatokról a csoport egyik fontos tagja, Szűcsné Murguly Margit, számolt be; ez szintén megtekinthető: <https://www.youtube.com/watch?v=wT1UqbKahlM> (2024.11.17.).

¹⁰ Saját gyűjtés 2015.01.23.

Az Aranykopjások tagjai más vallási és kulturális csoportokban

A csoporthoz közvetlenebbül vagy lazábban kötődők nagy része addig is ismert más újpogány és ún. hagyományörző csoportokat, legtöbbjük el is járt ezek alkalmaira. Ez megkönnyítette az alternatív utak keresését az aranykopjások karizmatikus vezető nélküli meggyengülése, széthullása után. Mivel Karaul táltos kapcsolatban volt a magyar újpogányság szinte minden emblemikus alakjával, a korábbi aranykopjásokat felvevő szervezetek máig előszeretettel hivatkoznak e kapcsolatra.

Mivel a csoport tagjainak zöme már addig sem csak az aranykopjások rendezvényeire járt, sokan kötődtek más újpogány és/vagy hagyományörző közösséghez, viszonylag könnyen áthangolták fókuszukat az általuk ismert valamely más csoportra. Attól függően, hogy a kortárs spiritualitás, a különböző világnézetek, megközelítések széles palettájának keresése, az ősi tudásformák rekonstruálása iránti vágy, az etnopogány csoportok vagy a militáns hagyományörzés volt valakinél a hangsúlyosabb. Egymástól nagyon eltérő értékrendű csoportokba tagozódtak be. A tagok személyes kapcsolathálói és érzelmi kötődései alapján kapcsolódtak egyik vagy másik mozgalomhoz 2010-től. Számos csoport körében találkoztam olyanokkal, akiket a korábbi, az aranykopjások körében végzett terepmunkámon ismertem meg. Csak korlátozottan tudtam nyomon követni a korábbi aranykopjások részvételét 2010-től más mozgalmakban, így az alábbi felsorolás nem taxatív.

Többben a Yotengrit újpogány csoport szellemiségéhez kerültek közel, mások a paramilitáris Új Magyar Gárda¹¹ és a Baranta mozgalomhoz, megint mások a magukat értékörzőknek tekintő Tarsolyosok csoportjához. Néhányan Sólyomfi Nagy Zoltán, Bicskey Zsolt, illetve Kovács András neosámánok által szervezett alkalmakon vettek részt, hozzájuk kerültek közel. Ketten a New Age spiritualitás irányához és az újpogánysághoz is köthető egyik természetközpontú műhelyében, a Bolyafészekben találtak helyet. Egy másik tag elmondása alapján volt, aki a Magyarországi Karma Kagyüpa buddhista közösségében talált helyet. Néhányukkal hagyományörzők paravallási, etnocentrikus közösségi alkalmain lehetett találkozni, pl. sámándobos-énekes csoportokban. Voltak, akik különböző etnopogány csoportba és egyéb lokális közösségekbe integrálódtak. Sokan

továbbra is részt vettek tömegrendezvényeken, pl. a Magyarok Országos Gyűlésén és a Kurultájon. Ezek nemcsak találkozási lehetőséget, de egyfajta „piacot” is jelentenek a különböző újpogány (és keresztény szinkretista) csoportok, tudománynpszerűsítő és paratudományos előadók számára (vö. Szilágyi 2015). A korábban is tapasztalható fluktuáció és az átfedések miatt ez a „szétrajzás” korántsem meglepő.

Voltak azonban néhányan, akik a radikálisabb etnocentrikus és kevésbé vallási, mint inkább militáns attitűdjük miatt a Magyar Nemzeti Arcvonal neonáci csoportjába tagozódtak be, akikre az aranykopjások egy része már korábban is szövetségesként tekintett. A Magyar Nemzeti Arcvonal (MNA) 1989-ben alakult félkatonai újfasiszta szervezet, amely az egyik legjelentősebb ilyen csoportosulás volt egészen 2016-ig, amikor a két részre szakadt mozgalom mindkét alapegysége megszűnt. A hirtelen megszűnés oka az volt, hogy a csoportot terror-szervezetnek minősítették a magyar hatóságok, miután egyik ágának vezetője, Györkös István 2016. október 26-án a házkutatásra lakásához kivonuló rendőrség egyik tagját gépfegyverrel megölte; emiatt őt 2018-ban életfogytiglani szabadságvesztésre ítélte a bíróság (Dezső 2018). Az MNA hungarista mozgalom addig rendszeres fegyveres kiképzéseket tartott több magyarországi helyszínen, és telephelyein egész fegyverarzenálokat talált a rendőrség. Körükben a vallási hovatarozás másodlagos volt, elsődlegesen a radikális hungarista militáns érdeklődés játszott szerepet. A rendőrség már jó ideje megfigyelte őket mint neonáci szervezetet. E csoportba az aranykopjások közül többen is beléptek, de közvetlen terepmunka hiányában nem tudtam felmérni, hogy pontosan hányan. A bőnyi rendőrgyilkosság után szétszéledő tagság az antropológiai kutatástól elzárkózott; igaz, addig is szigorúan zárt, csak a külső médiaforrásokból „kutatható” szervezként működtek, a magyar média beszámolt például a több vidéki helyszínen zajló rasszista könyvégetési akcióikról (pl. Czene 2011; sz.n. 2011). Nincs tudomásom antropológiai vagy akár szociológiai, társadalomnéprajzi kutatásokról a körükben, amelyre alaposabb következtetéseimet építhetném. Mindazonáltal a csoport saját felhívásaiban, közösségimédia-nyilatkozataiban említette az aranykopjásokkal fennálló szoros összefüggést,¹² hasonlóan

¹¹ A 2009-ben feloszlott szélsőséges Magyar Gárda egyes vezetői által még abban az évben (újra)alapított szélsőjobboldali szervezet.

¹² <https://internetfigyelo.com/az-egyseg-es-magyarorszag-mozgalom-hosok-napja-rendezvenye-meghivo/> (2024.11.18.) és pl. <https://antifa-hungary.blogspot.com/2010/01/neonaci-ujnyilas-unnep-becsulet-napja.html> (2024.11.18.)

ahhoz, ahogy a Magyar Gárda és az aranykopjások összefüggéséről is egy gárdista számol be.¹³ David Bromley és Gordon J. Melton hangsúlyozza, hogy a radikális fizikai erőszak az NRM-ek körében nem gyakoribb, mint a történelmi egyházak vagy világvallások körében (Bromley – Gordon 2002).

Az előbbi iránnyal bizonyos szempontból ellentétet „felvevő” csoport a Bolyafészek. Egymás és a természet tisztelete a pacifista csoport alapvető célkitűzése, akik a másként gondolkodás elfogadását központi értéknek tartják, amennyiben az – az egyik tag szavaival – „egészséges élet és egészséges étel. Ehhez tisztelni kell a hagyományos tudást. Meg a természetet. Ezt tette Karaul is”.¹⁴ A közösség főként Budapestről és környékéről származó tagokkal 1979-ben alakult. A fő szervező (Bolya István, a csoportban használt nevén „Bolyapó”) karizmatikus alakja máig meghatározó. A rendszerváltozás után jogi keretet kapott, Fészek Természetvédő és Közösségi Életforma Egyesület néven. A csoport szellemisége nyitott, viszonylag erős fluktuáció figyelhető meg a tagságban. A New Age spiritualitása erőteljesen megjelenik a Bolyafészekben, ötvöződve a környezettudatossággal és a nemzetinek tekintett értékek iránti elkötelezettséggel, sőt, etnopogány elemekkel (Csáji 2018). Nagyon különböző értékrendű és világnézetű érdeklődőkből és egy szűkebb körű aktív tagságból áll a Bolyafészek.

Kutatásom idején (2007–2014) körülbelül 90–100 fő alkotta a közösség magját, de sokkal több volt azok száma, akik csak alkalmanként kapcsolódtak be egy-egy összejövetelbe, előadásba, rituális eseménybe. A kiszébeáruvetés a Hármashatárhegyen zajlik tavasszal, míg a napfordulókon és napéjegyenlőségeken Budapest II. kerületében, a Kondor úton található nagy cédrusnál gyűlnek össze, heti rendszerességgel pedig Bolyapó VI. kerületi lakása a csoport központi helyszíne. Központi szerepet játszanak a belső kör életében a börsönyi Kóspalagon szervezett nyári táborok és más események (pl. rituális levendulaszedés). A túlszabályozott modern társadalommal (a „rendszerrel”) szemben az organikusnak tekintett „együtt-lét” és „egész-ség” (a „rend”) elsőbbségét hangsúlyozzák. (E téren az anarchizmussal is rokonítható sokuk lelkülete.) Koherens vallási rendszer hiányában a brikolázs jellegű egyéni vallásosság és útkeresés értékét hangsúlyozzák. Sokan közülük a Gaia-kultuszhoz hasonlóan úgy tartják, hogy a Föld egy organikus egységet, entitást alkot,

és a természetben minden létezőnek lelke, tudata van. A természeti népek és a különböző paraszti kultúrák „ősi tudását” hitelesebbnek tartják a korábbi folyamatosan megcáfoló és felülíró tudományos paradigmáknál.

Egy-egy új aktív tag jelentősen befolyásolta a közösség életét, például Farkasinszky Tibor (magát ősvallás- és őstörténetkutatónak valló filológus) sumér-magyar rokonságot hirdető mitológikus olvasatai a 2000-es években, majd pedig a Yotengrit iskola egyik ága követőinek integrálódása a 2010-es évek közepétől. Budapest és környékének alsó középosztálybeli tagjai vannak többségben a csoportban, de vidéki mezőgazdasági termelők is akadnak köztük, akik megszervezték a csoporton belüli kistermelői áruelosztást. A Bolyafészek alapvetően urbánus értelmiségi mozgalomnak tekinthető, iskolázottságuk a magyar átlag feletti. Anélkül, hogy létre kívánt volna hozni egy koherens tudásregisztert a tagok számára, a kortárs spiritualitás egyik fontos műhelye évtizedek óta. Az etnikus (magyar) múlt olvasatai mellett az ökotudatos életmód narratívái is szakralizálódtak körükben. Az internet lehetőségeit főleg a tagságnak és érdeklődőknek kiküldött közösségi e-mailek által aknázzák ki, de a tagok közül sokan aktívak a Facebookon és a közösségi média más platformjain, de híreiket rendszeresen eljuttatják a Magyar Élőfalu Hálózat (MÉH) online folyóiratába is, továbbá egy kölcsönös szolidaritási e-mail-kört (KÖSZ) is kialakítottak.

Az aranykopjások egyik korábbi tagja, Szunomár Attila, Karaul szellemi hagyatékáról (nem tagtoborzásként) tartott előadást 2022. február 4-én a Bolyafészekben. Ezen az alkalmon egy Yotengrit szellemiségről szóló előadást, továbbá az Arvisura Társaság vezetőjének előadását is meghallgatták a résztvevők. A Karaulról szóló inkább az újpogány „örökségesítés” körében értelmezhető emléképolás volt, hiszen az aranykopjások csoportja alig jelenik meg létező közösségeként.

Többen az aranykopjások közül a már említett Yotengrit mozgalomhoz kerültek közel Karaul táltos halála után. A Yotengrit szót általában „első istenség” jelentésűnek tartják a csoportban. A dualista vallások közé tartozik, a magyar ősvallás-rekonstrukciók közül az egyik legemblematikusabb. A férfi és női princípiumok, „spirális” energiafolyamatát látják a világban. Máté Imre először az 1980-as években, a Szabad Európa rádióban általa vezetett műsorsorozatban számolt be arról, hogy a rábaközi tudók (táltosok) által megőrzött ősi tudást kívánta rendszerezni, majd pedig a rendszerváltás

¹³ <https://www.youtube.com/watch?v=xK1Db9UkaMw> (2024.11.18.)

¹⁴ Sajtógyűjtés, 2015.01.23.

után ezt több kötetben közre is adta (2004–2007), és egy kiterjedt követői hálózat karizmatikus vezetője lett. Máté Imre és követői szerint ő a Kárókatonarend (vagy Kormorán-rend) 49. főbácsája volt. Ezért általában „bácsa” megnevezéssel szólították. Utoljára a tari buddhista Karma Kagyüpa sztúpa és kolostor egyik rendezvényén találkoztam vele 2010-ben, ahova a lámakolostor közösségét vezető Csöpel láma hívott meg. A buddhista NRM honlapján több idézet is olvasható Máté Imrétől.¹⁵ A bácsa 2012. júniusban halt meg. Máté Imre halála után a csoport több részre szakadt. A legéleterősebb ág szellemi vezetője dr. Darnói Tibor. Egyes irányzatok között éles feszültség van.¹⁶ A néhány kisebb csoport közül az általam ismert másik, jóval kevésbé életerős ág fő szervezője egy 60 év körüli tanárnő és élettársa, aki a Bolyafészekkel is szoros kapcsolatban áll.¹⁷

Karaul dobját és néhány más szakrális eszközt, miután az Aranykopjások Fővezérsége széthullott, végül Szíránszki József regös-énekmondó (émikus szóhasználat a „Regös”) kapta meg, aki bár korábban nem volt igazán intenzív kapcsolatban Karaulal, tisztelettel vállalta el és nagyon komolyan vette e feladatot (Bognár 2017:54). A Regös követői (vagy legalábbis a szolgáltatásait igénybe vevők) között Karaul táltos csoportjának korábbi tagjait is megtalálhatók.

Az aranykopjások és a Baranta mozgalom kapcsolata régre nyúlik vissza. Karaul táltos halála után sokan ez utóbbiban találták meg helyüket. A baranta tájnyelvi szó volt a magyarban, mígnem Vukics Ferenc katonatiszt 1991-től elkezdte az általa hagyományos magyar harcművészetnek tekintett mozgás- és magatartásformák gyűjtését, megalkotását, amit 2008-ban könyvben is publikált (Vukics 2008). Értérendjét tekintve az aranykopjásokhoz közelálló szervezet átmenetet képez a sportegyesületek, a népi kultúra elemeit újrakonstruáló és továbbgondoló kulturális egyesületek, a paramilitáris csoportok és az etnocentrikus szellemi műhelyek között. Az 1996-ban indult mozgalomnak jelenleg 73 tagszervezete van, és saját nyilvántartásuk szerint mintegy 2500 aktív tagja a Kárpát-medencei

országokban.¹⁸ A csoportra nem alkalmazható a szűkebb értelemben vett vallási mozgalom megnevezés (Stark – Bainbridge 1987), azonban sok vallási jellegű normát és narratívát fedezhetünk fel a Baranta mozgalomban. A kortárs vallástudomány a vallásos és nem vallásos oppozíciókat fellazítja, és a magukat akár ateistának megnevezőkre is kiterjeszthetőnek látja a kutatásokat (Balazka 2025), így tehát Karaul táltos örökségésítése szempontjából komoly jelentősége van a Baranta mozgalomnak és a Kurultájnak is.

A Baranta szövetség honlapja szerint „a régi magyar történelmi harci testkultúrából táplálkozó technikákat” kívánja revitalizálni, hiszen a Baranta „a magyar nép, mint kultúrkör összegzett tudásanyagának /életmód, közösségépítés, taktikai modell, technikai alapbázis, személyiségfejlesztési elv, filozófia/ tükröződése a sajátos harci testkultúrában” (lásd 18. lábjegyzetet). Kutatásom időszakában bordó egyenruhájuk révén részvételük könnyen felismerhető volt több olyan tömegrendezvényen, mint a Magyarok Országos Gyűlése (MOGY) vagy a Kurultáj (az 1. képen is látható több barantás a szertűz körül). Rendkívül szkeptikusak a tudománnyal és az írott kultúrával szemben, ehelyett a népi kultúra és a folklór elsőbbségét hangsúlyozzák. Részben emiatt, részben pedig azért, mert az egyház számára elfogadhatatlan magyar hagyományok tudatos elfeledtetését róják fel neki, a keresztény egyházakkal, főleg a katolicizmussal szemben is – nagyon változó intenzitású – székepszis tapasztalható körükben, bár e téren a csoport rendkívül heterogén. Többször részt vettek barantások a csíksomlyói pünkösdi búcsúban szervezeten, ami nemcsak a csoporton belüli viszonyulások sokféleségét illusztrálja, hanem a pünkösdi búcsú szinkretikussá váló jellegét és az elmúlt évtizedekben ráakódott etnocentrikus paravallási, sőt újpogány jelentéreteket is (Tánczos 2018:164). Terepmunkám során találkoztam olyan Baranta-vezetővel, aki szerint „Minden könyvet el kellene égetni. Az a tudás fontos, amit apa a fiának ad át.”¹⁹ E radikális tudományellenesség nyilvánul meg abban is, hogy többen jelezték nekem kutatásom során, hogy nem tartják embernek azt, aki „hatévesen még nem tudja ostonnal kivenni valaki szájából a cigarettát”.²⁰

Az aranykopjások egy korábbi tagjáról tudok, aki egy sajátos Kárpát-medencei új vallási

¹⁵ <https://buddha-tar.hu/buddhizmus/buddhizmusrol-altalanosan/noi-buddha/> (2025.07.26.)

¹⁶ Erről a dr. Darnói Tibor által vezetett csoport honlapján is olvashatunk: <https://yotengrit.hu/hirek/kozlemeny-mate-imre-hagyatekarol-utodlasarol-2019-07-12/> (2024.11.24.)

¹⁷ Mivel mindkettőjük neve több saját online forrásukban is feltűnik, ezért nevük anonimizálását nem tartottam szükségesnek.

¹⁸ Lásd a mozgalom honlapját: <http://bar.hupont.hu/1/baranta> (2024.11.15.)

¹⁹ Saját gyűjtés, Csíksomlyó, 2010. június

²⁰ Saját gyűjtés, Csíksomlyó, 2007. április

mozgalomhoz, a „dénés Próféta” által vezetett Fények csoportjához került közel. Az ökumenikus keresztény karizmatikus szellemiségű csoport 2008-ban alakult, amikor Péter Dénes, az akkor 57 éves homoródkarácsonyfalvi esztergályos elkezdte evangelizációs útjait, kijelentve, hogy a mennyországban járva kijelölte őt az Atya a 22. prófétának, akinek az a dolga, hogy az embereket Krisztus követésére és a Biblia szerinti életre buzdítsa. A korábbi aranykopjás még 2010-ben közeledett a csoporthoz, azonban nem került be a csoport belső körébe, karizmatikus keresztény terminológiával élve nem töltötte be a Szentlélekkel. A betölteket nevezik a csoportban „fényeknek”, akik különböző képességek (karizmák) birtokába kerülhetnek: gyógyítás, áldásosztás, evangelizáció, bizonyos mértékű jövőbelátás, életvezetési tanácsok adása. A más hasonló mozgalmaknál gyakori glosszológia (nyelveken szólás) és az extatikus rítusok gyakorlata hiányzik a csoportból. Egymástól nagyon távol élő személyek tartoznak a csoporthoz, ami ezáltal hálózati jellegű. Emiatt az online tér lehetőségeit is nagy mértékben kiaknázzák (Csáji 2018).

Néhány korábbi, az aranykopjásokhoz is kötődő személlyel találkoztam később a Tarsolyosok rendezvényein, a Kurultájon és más, etnocentrikus kulturális összejöveteleken, de komolyabb etnográfiai kutatásra körükben nem volt lehetőségem, ezért csak megemlítem e további utakat Karaul követőinek későbbi kötődései közül. Az aranykopjások korábbi fővezéré, Karaul táltost jól ismerő, alkalmain többször is részt vevő Súlyomfi Nagy Zoltán által szervezett sámánrítusokon is részt vettek néhányan, amit azonban nem személyes terepmunka során tapasztaltam, hanem csak közvetve (hallomásból). Ezt azért tartottam fontosnak kiemelni, mert az Aranykopjások Fővezérségének tagjai a tanulmányomban leírtaknál jóval több új vallási mozgalomban és egyéb alternatív közösségekben (pl. egyes ököfalvakban²¹) találtak helyet, sokan akár párhuzamosan többnek is eljártak az alkalmairól (ahogy tették ezt néhányan korábban is), és betagozódtak ezek életébe.

Karaul táltos „örökségesítése”

Az előzőekben felvázoltam annak a sokrétű folyamatnak néhány szálát, ami az Aranykopjások vezetőjének elvesztése után általam nyomon követhető volt. A csoport korábbi tagjai és szimpatizánsai

mind fizikailag, mind szellemiségükben sok esetben nagyon távol kerültek egymástól. Példaként emelem ki, hogy a plurális értékrendű Bolyafészek, a Szentlélekkel való betöltekezésre irányuló keresztény ökumenikus Fények csoportja, a magukat kulturális ernyőszervezetként aposztrofáló Kurultáj, az etnocentrikus életforma- és sportmozgalom (Baranta), illetve a szélsőjobboldali Magyar Nemzeti Arcvonal között nagy távolság van világnézetben, értékrendben és mentalitásban. Azonban mind egyiket összeköti a magyarságkép etnocentrikus értelmezése és a népi kultúra iránti tisztelet.

A Karaul táltos által elmondott üzenetek mennyi újpogány és újpogány-keresztény szinkretizmus jegyeit mutató csoport számára jelentettek (és jelentenek ma is) hivatkozási pontot. A tőle átvett ismereteket néha rá hivatkozással, néha anélkül adják tovább. Az etnopogány és más etnocentrikus társadalmi csoportok retorikájában, azon belül is a „turáni szellemiség” diskurzusában Karaul táltos máig meghatározó szereplő. Hogyan lehetséges ez? Az előbbi „széttrajzási” folyamat és a Karaul halála utáni online tartalmak együttes elemzése során jutottam arra a következtetésre, hogy egyfajta örökségkonstrukciós folyamatnak lehetünk tanúi. Esetünkben azonban nem a lokalitás, regionalitás, hanem az érdeklődés és értékorientáció mentén szerveződő társadalmi hálózatiság képezi az örökségkonstrukció bázisát (vö. Borbély 2023). Valamiféle régéörökség létrehozatalára irányul, és, mint ilyen, alkalmassá válik emlékeztethetők létrehozására, folklorizálódó narratívumkészlet kialakítására, az etnicitásdiskurzus megerősítésére, legitimációs alapnak. Lehetőséget nyújt továbbá az alternatív történelemszemléletre fogékony társadalmi csoportok és az erre szakosodott kulturális szcéna (tehát nem csak az etnopogányság) számára egy hiteles, emblematikus hőskép létrehozatalára. A kulturális konstrukcióban részt vevők sajátos etnicitásnarratívái, eredetértelmezése, értékrendje és magyarságtudata összekapcsolódik Karaul táltos alakjával, aki így – az egyik volt szimpatizáns kifejezését használva – „közkinccs” válik.

Karaul táltos követői olyan sok csoportba tagozódtak be és sokan közülük már eleve olyan sok csoportban voltak tagok vagy mozogtak otthonosan, hogy az aranykopjások vezetőjük halála után nemigen sajátíthatták ki Karaul táltos örökségét. Hiába állt rendelkezésre a Max Weber által is hangsúlyozott szervezeti felépítés és az intézményi szabályozás. Hiába tűnt kézenfekvőnek Karaul fiát, Kandát jelölni a fővezéri tisztségre, hiszen a leszármazó

²¹ Kettő is beszámoltak erről a Karaul halálát követő terepmunkám során 2014-ben és 2017-ben.

mint dinasztikus öröklés összevágna a Karaul táltos által is hangsúlyozott, több mint kétezerkétszáz éves táltosdinasztia elképzelésével (ő maga is dédnagyanijától eredeztette transzcendens hatalmát). Az aranykopjások nem tudták uralni a Karaul táltoshoz kapcsolódó diskurzust a csoporton kívül, így egyre inkább lemaradtak az események mögött. Karaul haláláról azonnal nekrológokat közöltek a Kurultáj, a Baranta és más szervezetek honlapjain. Videómegosztókon és a közösségi médiában sorra jelennek meg, éspedig nem szűnő intenzitással a Karaulról szóló írások, a vele készített interjúk, videófelvételek. Az a kapcsolódási pluralitás, ami eleve jellemezte a hozzá szorosabban vagy lazábban kötődő személyek részéről a „Karaul-szellemiséget”, nehezen tette volna lehetővé egy kizárólagos hitelességre törekvő Karaul-kép és exkluzív hagyatékapólas aranykopjások általi továbbvitelét.

Több mint száz róla szóló közösségimédia-tartalom tanulmányozása alapján arra a megállapításra jutottam, hogy a közkinccsé tétel során bizonyos transzformáción esik át a Karaul-kép. Négy szabályszerűséget ismertem fel ezzel kapcsolatban: 1. szelekció a narratívák és idézetek közül; 2. Karaul személyiségének idealizálása, 3. az örökség fókuszpontjainak kijelölése, 4. legitimációs és hivatkozási alappá tétele.

Az átalakulás első szabályszerűsége a szelekció. A hivatkozások egyrészt olyan általánosságokat tartalmaznak, amelyekből kikerül Karaul táltos mint „húsvér” személyiség, másrészt kikerülnek belőle a vállalhatatlan vagy túlságosan megosztó tartalmak. Egészen máig megfigyelhető újabb és újabb (vagy akár ismétlődő) tartalmak közzététele, és – ahogy a későbbiek során ismertetem – a kommentelési, megosztási kedv is töretlen, és nagyban függetlenedett az aranykopjások csoportjától. Már Karaul haláláról is megemlékezett számos, nem az aranykopjásokhoz kötődő tisztelő, továbbá vallási és nem vallási csoport. Ilyen volt például a tucatsnyilvános nekrológ között egy vidéki kórus honlapja.²² Karaul egyik videóüzenetével búcsúztak tőle „Gyászvár” megjelöléssel 2009. december 21-én. A videóban elhangzik Karaul táltos részéről például, hogy „*Merjél hazádban magyar lenni! Napkelettől napnyugtáig. És ha azt látod, hogy gyalázzák családod, hazádat, toppants oda, hogy nem tűröm!*” (0:41–1:05) A 2011-ben keletkezett kommentek között szerepel például, hogy „*köszönjük neked Karaul testvérünk, hogy kimontad azt, amit a sunyi*

politikusok (fidesz, kdp, jobbk, mszp, lnp) elhallgatnak a magyar parlamentben”, továbbá egy másik kommentelő részéről: „*Ő nem a kamera elé állt ki, és mondta. Ő hozzánk szólt! Remélem, a Hadak útján járva lenéz ránk, s tesz értünk. Hogy nekünk könnyebb legyen, ha már neki nem lehetett. Ezt üzenem Nektek 14 évesen.*”

A Karaul-kép megkonstruálása során a terepmunkámon tapasztalt személyiségjegyei közül elsősorban azokat emelik ki, amelyek alkalmasak arra, hogy példaképként, hivatkozási alapként szolgáljanak. Az örökségesítésre jellemző idealizálást figyelem meg például az alábbi, 2017-ben keletkezett kommentben azzal kapcsolatban, hogy Karaul táltos nem kért pénzt a táltosszolgáltatásaiért: „*Kovács Magyar András figyelmébe ajánlott. Aki eszméletlen pénzeket kér egy sima rendezvényen, szakrális ünnepen való részvételért!!!*”²³ Itt tehát Karaul mint pozitív ellenpont és ideális sáman jelenik meg.

Az örökség fókuszpontjainak kijelölése során általában olyan narratívákat emelnek ki, amelyek egymást erősítő „kötegekbe” rendeződnek, és kompatibilisek az örökségesítést végző társadalmi csoportok értékrendjével, narratívakészletével. Ilyen például a hun-magyar rokonság, a táltos mint sajátosan magyar sámánspecialistához kapcsolódó sztereotípiák, a (közelebről meg nem határozott) magyar értékek és hagyományok megőrzésének fontossága, és egyéb etnocentrikus regiszterek. Ezeket Karaul néha nagyon költői retorikával, mégis közérthetően adta elő. Egy 2018. július 27-én, tehát majdnem kilenc évvel a halála után a Facebookon közzétett videófelvételen Karaul például a következőket mondja: „*Ne engedjétek, hogy a tetejetlen égisz erő fának gyökerét a féreg rája, a törzsét esztelen emberek vágják; becstelének termő ágát letörjék. Védj ősiségedet, az ősök törvényeit, mert mindazok megvédenek, oltalmaznak, újrateremtnek!*” (0:46–1:13) A klasszikus, költői retorika – a folklórban gyökerező metaforikus nyelv – nagyban segíti az üzenetek befogadását és a velük való azonosulást. Határozott, az egyszerűbb emberek számára is érthető üzenetek hangzanak el, például „*Az ősiszten áldása legyen veletek!*” (2:50–2:56), „*Ne feledd, Attila*

²² <https://www.youtube.com/watch?v=wA7vTNGlu7U> (2025.07.01.)

²³ <https://www.youtube.com/watch?v=H-4dw0YRfVU> (2025.07.19.) A PAX TV 2004-es 24 perces portré-műsorának 2014. október 2-án (tehát Karaul halála után majdnem öt évvel) egy magánszemély általi közzétételéhez született a komment, három évvel a közzététel után, 2017-ben. Máig már több mint 59 ezer megtekintést regisztrált a YouTube videómegosztó e médiatartalomban.

volt ősapád!” (1:58–2:02), „Az ősi múltból jövök, az ősi emlékeket őrzöm. Hűséggel, becsülettel, őrzöm, ezt hozom, erre vigyázok, ezt adom át néktek. Krónikás csak ezt írd meg, csak ezt írd meg, az igazat írd meg!” (2:24–2:50)²⁴

Végül az átalakulás negyedik szabályszerűsége, hogy egyre többen hivatkoztak rá mint szellemi mesterükre (pl. Sólyomfi Nagy Zoltán) vagy legalábbis közeli szellemi rokonságukra (pl. a Regös, lásd Bognár 2017:54–55). Sok nem vallási intézmény is „használta” Karaul üzeneteit, szavait, örökségként, amelyek közül kiemelkedik ismertségében a Kurultáj és a Baranta mozgalom, amelynek honlapján azonnal beszámoltak a táltos haláláról, és ahol személyére máig pozitív példaképként hivatkoznak. Ezek az átpolitizáltságuk ellenére is alapvetően érdeklődés és érték mentén szerveződő kulturális szervezetek sokat tettek Karaul „új vallási mozgalmak feletti” elismertségéért és ismertetéséért.

Maga az „alapszervezet” (az Aranykopjasok), tehát, ha nem is vált fölősléggessé, de súlytalanná mindenképpen. Ezt egy volt tag úgy fogalmazta meg számomra: „Nem kisajátítható. Csak tovább vihető. Tovább kell vinni. Karaul táltos öröksége közkinccs! Ezt már, már mindannyiunk felelőssége ez.”²⁵ 2017. december 7-én egy magánszemély által közzétett videófelvételen Karaul többek között úgy fogalmaz: „Fut tovább a csodálatos teremtő fénye őseinknek, Kárpátok által övezett, örökölt őshazánkba, szent hazánkba” (8:28–8:32). Az egyik komment kifejezetten az Aranykopjasoknak a videón látható tagjaira vonatkozik, negatív konnotációval: „Elment de itt van mégis!!! Hiteles volt- nemugy mint a mellette álló jószándéku tót és sváb hölgyek...Karaul szelleme öröké él!!!”²⁶

Egy másik példa, hogy az Aranykopjasok tagjai nem törekednek kizárólagosságra az üzenetek közvetítése és az értelmezés során, hogy Szűcsné Murguly Margit, aki leírta a szertartások rendtartását, eljárását, több előadást is tartott Karaul táltosról, de nem vindikálta magának a kizárólagos értelmezés lehetőségét. A YouTube-csatornán 2018. február 20-án az egyik előadásáról közzétett

videófelvételen a megosztást végző (aki magát a „természetes gyógyászat” fogalmával aposztrofálja) úgy kommentálta a közzétett előadást, miszerint „Igen, az Öreg Isten nyugosztalja. Sok közös képünk van együtt. Még az első dobomat ő avatta be.”²⁷

Merőben más folyamatot figyelhetünk meg a már említett Yotengrit csoport esetében, ahol az alapító, Máté Imre, nem sokkal Karaul után, 2012-ben hunyt el. Ott egy koherenciára törekvő és bonyolult írott anyag (a Máté Imre által írt Yotengrit-kötetek) értelmezése és a rítusok elvégzése jobban igényelte a hiteles közvetítőket. A csoport általam már felvázolt szakadása és a kizárólagosságra törekvő értelmezők miatt a Yotengrit túlságosan filozofikus mű maradt, és nem vált közkinccsá. Üzenete nem konvertálódott egyszerűen megérthető narratívakészletté, főleg nem a tömegek által vallási specialisták nélkül elsajátíthatóvá. Máté Imre még kétségtelenül létező, de egyre halványuló réteggkultusza ellenére nem jött létre az öröksége felett öröklődő, azt tovább vinni szándékozó, egymással vitatkozó szellemi örökösök nélküli, laikus magyarázatok széles körű regisztere és ezáltal tágabb közösségi diskurzus sem. A kívülállóknak ugyanis a legritkább esetben kívánnak beszállni abba a rivalizálásba és értelmezési küzdelembe, ami a Yotengrit szellemiség továbbvitelét jellemzi.

Ezzel szemben Karaul táltos – a szelekció révén kiválasztott – egyértelműbb és lakonikusabb kijelentései (pl. „merj magyarnak lenni!”, „Ne feledd, Attila volt ősapád!” vagy „őrizd az ősiséget, az ősök hagyatékát”) sokkal könnyebben „használhatók” széles körben, különböző vallási és nem vallási csoportok által, specialisták közreműködése nélkül. Az újraértelmezett és folyamatosan újratermelt, ezáltal egyre inkább „desztillált” narratívakészlet, értékkonstrukció és hivatkozási alap mint „Karaul-diskurzus” a magyarországi „hagyományörző” szubkultúra és az etnopogányság körében álláspontom szerint kifejezetten az örökségesítés jegyeit mutatja (vö. Borbély 2023:454).

Hivatkozott irodalom

Bakó, Rozália Klára – Hubbes, László-Attila 2011
Religious Minorities’ Web Rhetoric: Romanian and Hungarian Ethno-Pagan Organizations.
Journal for the Study of Religions and Ideologies, 10. 30:127–158.

²⁴ <https://www.facebook.com/watch/?v=202019207161875> (2025.07.19.) A tartalomnak azóta 8800 megtekintése volt.

²⁵ Interjú 2015.10.27-én, az adatközlő 50–60 év közötti férfi.

²⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=fUjmbB8ZvjK> (2025. 07.18.) A videó szintén nagyon népszerű, 64.532 megtekintést mért a videómegosztó.

²⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=wT1UqbKahlM> (2025.07.17.) Az előadást a közösségi videómegosztón eddig 1910 fő tekintette meg.

- Balazka, Dominik 2025 Religious Nones. In *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. 17 June 2025. (oxfordre.com/religion) <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.1213> (Letöltés dátuma: 2025.07.20.)
- Barker, Eileen 1999 New Religious Movements. Their incidence and significance. In Wilson, Bryen – Jamie Cresswell eds. *New Religious Movements. Challenge and Response*. Routledge, London. 15–31.
- Barker, Eileen 2011 Ageing in new religions: the varieties of later experiences. *Diskus – The Journal of the British Association for the Study of Religions*, 12. 1–23. LSE Research Online, <http://eprints.lse.ac.uk/50871/> (Letöltés dátuma: 2025.07.21.)
- Berzano, Luigi 2023 A Technocity Utopia. In Palmisano, Stefania – Pannofino, Nicola eds. *Damanzur An Esoteric Community Open to the World*. Palgrave Macmillan, Cham. 21–42.
- Bognár Szilvia 2017 A Regös rögs útja. „Regös” Sziránszki József regös-énekmondó tevékenységéről. In Czövek Judit – Szulovszky János szerk. *Közvetítő. Tanulmányok Hoppál Mihály 75. születésnapjára*. Magyar Vallástudományi Társaság, Budapest. 41–61.
- Borbély Sándor 2023 Örökségkonstrukció és időtapasztalat. A kulturális örökségte-remtés néprajzi/etnográfiai megközelítései és hétköznapi társadalmi praxisai. In Ament-Kovács Bence – Eitler Ágnes szerk. *Örökségképzés, kulturális emlékezet, identitás*. HUN-REN BTK Néprajztudományi Intézet, Budapest. 445–492. <https://doi.org/10.61380/978-963-567-071-0-01>
- Bromley, David – Melton, J. Gordon 2002 *Cults, Religion and Violence*. Cambridge University Press, Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511499326>
- Coates, Dominiek D. 2014 New Religious Movement Membership and the Importance of Stable 'Others' for the Making of Selves. *Journal of Religion and Health*, 53. 5:1300–1316. <https://doi.org/10.1007/s10943-013-9715-0>
- Csáji László Koppány 2012 Az egyéni és közösségi sokszínűség megragadásának vallásantropológiai nehézségei. In Hubbes László szerk. *Etno-pogányok. Retorikai fogások a hálón innen és túl*. Erdélyi Múzeum Egyesület, Kolozsvár. 17–66.
- Csáji László Koppány 2018 Mire jó a konteo? In Hubbes László Attila – Povedák István szerk. *Tapasztalatból hallottam...: alternatív világképek, összeesküvés-elméletek társadalomtudományi elemzése*. MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport – MAKAT, Szeged – Budapest. 107–126.
- Czene Gábor 2011 Magyarország, 2011: Hungarista könyvégetés. *Mazsihisz portál*. <https://mazsihisz.hu/hirek-a-zsido-vilagbol/hirek-lapszemle/magyarorszag-2011-hungarista-konyvegetes> (Letöltés dátuma: 2024.11.10.)
- Dezső András 2019 Életfogytiglant kapott másodfokon a bőnyi rendőrgyilkos. *Index.hu*, https://index.hu/belfold/2019/12/11/gyorkos_istvan_itelet/ (Letöltés dátuma: 2024.11.10.)
- Farkas Judit 2009 *Ardzsuna dilemmája. Reszocializáció és legitimáció egy magyar Krisna-hitű közösségben*. L'Harmattan Kiadó – MTA Néprajzi Kutatóintézet – PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest – Pécs.
- Ghio, Alberto 2024 Charisma and Memory in a Spiritual Community: The Case of Damanzur in Italy. *Religions*, 15. 2:2019. <https://doi.org/10.3390/rel15020219>
- Hoppál Mihály 2016 *Sámánok régen és ma*. Helikon, Budapest.
- Introigne, Massimo 2018 Introduction – New Religious Movements and Violence: A Typology. *Journal of Religion and Violence*, 6. 3:315–327.
- Kamarás István 1998 *Krisnások Magyarországon*. Iskolakultúra, Budapest.
- Küllös Imola – Sándor Ildikó közreadják 2009 *Két kárpátaljai parasztproféta szent iratai*. L'Harmattan Kiadó – PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest.
- Macioti, Maria Immacolata 2023 Oberto Airaudi and the Community: Before-During-After. In Palmisano, Stefania – Pannofino, Nicola eds. *Damanzur An Esoteric Community Open to the World*. Palgrave Macmillan, Cham. 277–298.
- Máté, Imre 2004–2008 *Yotengrit I-IV*. Püski Kiadó, Budapest.
- Melton, J. Gordon 1991 Introduction: When Prophets Die. The Succession Crises in New Religions. In Miller, Timothy ed. 1991 *When Prophets Die: The Postcharismatic Fate of New Religious Movements*. New York University Press, Albany. 1–12.
- Miller, Timothy ed. 1991 *When Prophets Die: The Postcharismatic Fate of New Religious Movements*. New York University Press, Albany.

- Ozzano, Luca 2023 The Complex Politics of a Spiritually Oriented Intentional Community. In Palmisano, Stefania – Pannofino, Nicola eds. *Damanhur An Esoteric Community Open to the World*. Palgrave Macmillan, Cham. 97–114.
- Palmisano, Stefania – Pannofino, Nicola 2023 Introduction. *Damanhur An Esoteric Community Open to the World*. In Palmisano, Stefania – Pannofino, Nicola eds. *Damanhur An Esoteric Community Open to the World*. Palgrave Macmillan, Cham. 1–18.
- Povedák István 2019 Keresztes újpogányok és életfás keresztények? Kísérlet a kortárs pogányság rítusainak elemzésére. *Pannonhalmi Szemle*, 27. 3:51–56.
- Stark, Rodney – Bainbridge, William Sims 1987 *A Theory of Religion*. Peter Lang, New York.
- sz.n. 2011 Kedélyes szombat esti náci program. *168 óra online*, <https://168.hu/itthon/kedelyes-szombat-esti-naci-program-77664> (Letöltés dátuma: 2024.11.10.)
- Szilágyi, Tamás 2015 Emerging Identity Markets of Contemporary Pagan Ideologies in Hungary. In Rountree, Kathryn ed. *Contemporary pagan and native faith movements in Europe. Colonialist and Nationalist Impulses*. Berghahn, Oxford – New York. 154–174. <https://doi.org/10.2307/j.ctt9qctm0>
- Tánczos Vilmos 2018 The New Cultural Economy and the Ideologies of the Csíksomlyó (Șumuleu Ciuc) Pilgrimage Feast. In Szabó, Árpád Tőhötöm – Szikszai, Mária eds. *Cultural Heritage and Cultural Politics in Minority Conditions*. Kriza János Ethnographic Society – Intervention Press, Cluj-Napoca – Aarhus. 145–178.
- Vukics Ferenc 2008 *Baranta – Bevezetés a magyar műveltségbe*. MAG Kiadó, Budapest.
- Weber, Max 1946 [1922] The Social Psychology of the World Religions. In Gerth, Hans Henrik – Mills, Charles Wright trans. and eds. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford University Press, New York. 267–301.
- Wessinger, Catherine 1991 Democracy vs. Hierarchy. The Evolution of Authority in the Theosophical Society. In Miller, Timothy ed. 1991 *When Prophets Die: The Postcharismatic Fate of New Religious Movements*. New York University Press, Albany. 93–106.
- Wessinger, Catherine 1993 Introduction. Women's Leadership in Marginal Religions: Explorations Outside the Mainstream. In Wessinger, Catherine ed. *Women's Leadership in Marginal Religions: Explorations Outside the Mainstream*. University of Illinois Press, Urbana – Chicago. 1–22.
- Wessinger, Catherine 2005 New Religious Movement: an Overview. In Jones, Lindsay ed. *Encyclopedia of Religions*. Thomson Gale, Detroit. 6513–6520.



El-Kazovszkij kiállítás, Műcsarnok 2003. 12. 8 - 2004. 02. 08.

VÁLASZ EGY KRÍZISRE: A ZSIDÓ VALLÁS DINAMIKÁJA CFÁTBAN A SPANYOLORSZÁGBÓL

TÖRTÉNT KIŰZETÉS (1492) UTÁN

Történeti antropológiai esettanulmány

DOI 10.35402/kek.2025.4.5

Absztrakt

1492-ben Spanyolország uralkodói több mint 160 ezer zsidót száműztek az országból viszonylag váratlanul. Otthonaik elhagyása, anyagi veszteségeik és új otthonaikba való beilleszkedés nehézségei súlyos mentális és egzisztenciális krízist jelentett számukra. Az erre adott válaszaik között a legérdekesebb a kabbala tanításainak gyors elterjedése köreikben. A galileai Cfátba menekült szefárdoknak és később Jicchák Luria rabbinak döntő szerepe volt abban, hogy a kabbala kezdett tömegvallássá válni. A tanulmány először a kabbala és a kiűzetés kapcsolatát tárgyalja, ezt követően a bevándorlók alkalmazkodásának sikerét legjobban jellemző cfáti gazdasági és társadalmi változások néhány sajátosságát ismerteti. Végül néhány mítosz szűrőjén keresztül mutat be a száműzettek első néhány generációjának spiritualitásában és mentalitásában észlelhető, lelki adaptációjukat segítő kabbalista jeleket és szimbólumokat.

Kulcsszavak: krízis, adaptáció, kabbala, Luria, mítosz, száműzetés, zsidóság, 1492

Response to a crisis: the dynamics of the Jewish religion in Safed after the expulsion from Spain (1492) – A Historical Anthropology Case Study

Abstract

In 1492, the rulers of Spain expelled more than 160,000 Jews from the country. The loss of their homes, material possessions, and the challenges of adapting to new environments triggered a profound mental and existential crisis. One of the most striking responses to this upheaval was the rapid spread of Kabbalistic teachings within these displaced communities. The Sephardic Jews who fled to Safed in Galilee – and later,

Rabbi Isaac Luria – played a pivotal role in transforming Kabbalah into a widespread religious movement. This study first examines the connection between Kabbalah and the experience of exile, then highlights key aspects of the economic and social transformation in Safed that best illustrate the immigrants' successful integration. Finally, through the lens of several enduring myths, it explores the Kabbalistic symbols and motifs that shaped the spirituality and mentality of the first generations of exiles, offering insight into the psychological processes that aided their adaptation.

Keywords: crisis, adaptation, Kabbalah, Luria, myth, exile, Judaism, 1492

Krízishelyzetek, vallásos válaszok

Válságos időszakokban, mint például járványok, éhínségek, háborúk idején, sokan, az életben maradásukhoz alapvetően szükséges reakcióikon túl, vallási szokásaikon is változtattak. Így volt ez a késő középkorban is, amikor a súlyos kríziseket többnyire a végítélet kezdeteként vagy a messiás eljövetele előjeleként értelmezték. Természetes volt, hogy intenzívebben gyakorolták vallásukat, a felsőbb világok segítségért könyörögtek és áldozatok bemutatásával vagy bűneik megbánásával igyekeztek a felsőbb világok oltalmát elnyerni. Gyakori volt az is, hogy az addig hagyományos vallásgyakorlás mellett vagy helyett új magyarázatok, várakozások vagy szokások alakultak ki. A hit ilyenkor nemcsak erősebbé vált, hanem a korábbiaktól eltérő formákban is megjelent: addig ismeretlen kultuszok tűntek fel, az emberek új szenteket vagy isteneket kezdtek imádni és erősödtek a lelki megtisztulásra irányuló törekvések is. Mindez spirituális adaptációként, lelket megnyugtató válaszként szolgált a kiszolgáltatott helyzetekre, az ismeretlen és félelmetes eseményekre, a közvetlen életveszélyre. Nemcsak vigaszt nyújtott a

szenvedés idején, hanem növelte a közösség kohézióját is.¹

Közismert, milyen gyakori volt a vallásuk vagy egyéb okok miatt bűnbaknak állított csoportok (eretnekek, boszorkányok, zsidók) elűldözése, sőt tagjaik meggyilkolása is. Ami a többség számára elfogadható, sőt elvárt magatartás volt, az a legkiszolgáltatottabbaknak súlyos szenvedést és pusztulást hozott. A vallási üldöztetés miatt otthonaikat elhagyni kényszerült emberek gyakran a befogadó közegben is intoleranciával találkoztak. Számukra ez újabb krízist jelentett. Európában a 15–17. században igen intenzív volt a vallás-üldözés. Kiemelkedik ezek között a hugenották üldözése Franciaországban (16–17. század), a puritánok kivándorlása Angliából (17. század) és az anabaptisták üldözése Európa több országában (16. század).²

A kor legsúlyosabb vallásüldözései közé tartozik a zsidók 1492-ben történt kiutasítása Spanyolországból és később Portugáliából. A királyi dekrétum³ a zsidókat azzal a választási lehetőséggel állította szembe, hogy vagy áttérnek a kereszténységre, vagy elhagyják az országot. Több mint 160

ezer⁴ zsidó menekült el ekkor az országból. Kolumbusz Kristóf naplójából való a következő idézet: „Ugyanabban a hónapban kaptam a parancsot, hogy megfelelő létszámmal induljak el felfedező utamra Indiába, amikor Ferdinánd és Izabella öfelsége kiadta a dekrétumot, miszerint a zsidókat ki kell űzni a királyságból” (Columbus 1893:16–17). A Kolumbusz által említett kiűzetés olyan drámai esemény volt, hogy azóta 1492 a zsidó történelemben a leggyakrabban hivatkozott dátumok közé tartozik. A több százezer kiutasított zsidó számára otthonaik elhagyása, anyagi és embervesztéseik és beilleszkedési nehézségeik súlyos mentális és egzisztenciális krízist jelentett.

A menekültek vagy előzőttek új lakóhelyükön bevándorlókká váltak, ahova magukkal hozták saját szokásaikat, ami esetenként új szintet hozott a helyi vallási életbe is. Egyes városok az új irányzatok népszerűségének növekedésével vallási központokká váltak. Az előzőtt zsidók nagy számban telepedtek le az Oszmán Birodalomban, különösen Konstantinápolyban, Szalonikiben és az észak-galileai Cfatban. Az Oszmán Birodalom vallási toleranciája és gazdasági lehetőségei vonzóvá tették a térséget, és a zsidó közösségek jelentős mértékben hozzájárultak a porta kulturális és gazdasági fejlődéséhez. II. Bayezid szultán ki is jelentette, hogy a zsidók elűzésével Ferdinánd aragóniai király „elszegényítette királyságát és gazdagította az enyémet” (Aboab 1629:195, idézi Fine 2003:21).

A Spanyolországból előzőtt zsidó családok közül sokan, különösen azok, akik már korábban is érdeklődtek a kabbala iránt, a galileai Cfatba költöztek. A néhány évtizeddel korábban még éhínség, pestisjárványok, természeti katasztrófák és súlyos politikai elnyomás sújtotta kis település a 15. század végétől mágnesként hatott a korábbi otthonaikat elhagyni kényszerülő zsidókra. Vonzerőt jelentettek a városkörnyéki zárandokhelyek, a messiás eljövételét Cfatba helyező misztikus meggyőződés és a város rabbijainak növekvő érdeklődése a kabbala iránt. Az ide menekült

¹ Archambeau (2021) a 14. századi Provence-ban a pestisjárványok és a háborúk pusztításainak hatásait vizsgálja. Az emberek válságokkal szembesülve gyónásokra, szentekre és gyógyítókra támaszkodtak. Henderson (2019) Firenze pestisre adott válaszait kutatta, és a körmeneteket, prédikációkat és fogadalmi rítusokat emeli ki mint választási stratégiákat. Aberth (2001) a késő középkori válságokat – az éhínséget, a háborút, a pestist és a vallási konfliktusokat – eszkatológiai szempontból elemzi. Részletesen tárgyalja a bűnbánati gyakorlatok és az apokaliptikus félelem kapcsolatát. Baron (1937–) többkötetes munkája átfogóan tárgyalja a zsidó közösségek társadalmi és vallási reakcióit a középkortól a modern korig, különös figyelmet szentelve az üldöztetésekhez kapcsolódó vallási válságoknak. Walsham (1999) bemutatja, hogy a kora újkori Angliában a kríziseket nem pusztán elszenvédtek, hanem teológiai jelentéssel ruházták fel, melyekhez kollektív rítusokat társítottak. Delumeau (1983) leírja, miként értelmezték a latin-keresztény kultúrában a bűn következményeként a különféle csapásokat, és hogyan hozott létre krízishelyzetekben a „félelem kultúrája” intenzív bűnbánati és megtisztulási mozgalmakat. Nirenberg (2015) a 14. századi franciaországi, aragóniai, katalóniai és valenciai zsidók, muszlimok, leprások és prostituáltak elleni mészárlásokat és verbális támadásokat tárgyalja.

² A zsidóság életét a középkori diaszpórában részletesen tárgyalja Cohen (1994).

³ Az 1492-ben kiadott Alhambra-dekrétumban Spanyolország katolikus uralkodói kiutasították a gyakorló zsidókat az országból.

⁴ A különféle források által közölt adatok szóródása elég nagy. Ennek oka – azon túl, hogy becslést számokat közölnek – az eltérő népességszám-értelmezésekben és a költözésekhez figyelembe vett időintervallumokban rejlik. Graetz (1956:353) 300 ezer, az Encyclopaedia Britannica több mint 160 ezer (<https://www.britannica.com/topic/Spanish-Inquisition>), a Jewish Virtual Library 165 ezer (<https://www.jewishvirtuallibrary.org/spain-virtual-jewish-history-tour>) előzőtt zsidót említ.

zsidóknak döntő szerepe volt abban, hogy a város egy különleges misztikus irányzat, a kabbala felvirágzásának helyszínévé vált (Yassif 2019; Fine 2003; Schechter 1908; Rhode 1979; Vág 2024b).

Kiűzetéskontextusok a prófétáktól a kabbalistákig

A próféták szava

A kiűzetésnek már a próféták korában, tehát jóval a 15. századi krízisek előtt meghatározó vallási jelentősége volt a zsidók gondolkodásában, és a tanításokban azóta is jelen van. A száműzetést évszázadokon át – mint annyi minden más drámát az életükben – elsősorban bűneik (értsd: az isteni törvények megszegése) következményének tekintették. Jeremiás próféta könyvében olvasható ez a szigorú fenyegetés:

„Megmondta az Úr: Mivel elhagyták tanításomat, amelyet én adtam nekik, nem hallgattak szavamra, és nem aszerint éltek, hanem megátalkodott szívvel követték a Baalokat, amire elődeik tanították őket, ezért így szól a Seregek Ura, Izráel Istene: Örömmel etetem meg ezt a népet, és méreggel itatom meg őket. Szétszélesztem őket olyan népek közé, amelyeket nem ismertek sem ők, sem elődeik, és fegyvert küldök a nyomukba, amíg csak meg nem semmisítem őket!” (Jeremiás 9:12–15)

A száműzetést spirituális szempontból magyarázó próféták azt sejtették a zsidókkal, hogy bűnösségük majdani megbocsátása egyben száműzetésük végét is jelenti, és akkor visszatérhetnek hazájukba. Hangsúlyozták azt is, hogy a száműzetés nem végleges állapot, hanem a végső megváltás előjátéka. Ézsaiás próféciaja szerint a száműzetés végén Isten összegyűjti népét:

„Ne félj, mert én veled vagyok! Napkeletről visszahozom gyermekeidet, és napnyugatról összegyűjtelek. Ezt mondom északnak: Add ide! – és délnek: Ne tartsd fogva! Hozd ide fiaimat a messzeségből, leányaimat a föld széléről” (Ézsaiás 43:5–6).

Ezért a száműzetést a messiási kor előfutárának is lehetett tekinteni, egy próbatételnek, egy lehetőségnek arra, hogy a zsidók megtisztuljanak bűneiktől és méltóvá váljanak a visszatérésre.

Zakariás: „...tűzbe teszem, megtisztítom őket, ahogyan az ezüstöt tisztítják, megpróbálom őket, ahogyan az aranyat próbálják. Ő segítségül hívja nevemet, én pedig meghallgatom őt. Ezt mondom: Népem ő, és ő ezt mondja: Az Úr az én Istenem!” (Zakariás 13:9). Malakiás: „Ahogyan nekiül az ötvös, hogy megtisztítsa az ezüstöt, úgy tisztítja meg az Úr Lévi fiait. Fényessé teszi őket, mint az aranyat és az ezüstöt. Akkor majd igaz áldozatokat visznek az Úrnak” (Malakiás 3:3).

A száműzetéssel egy másik – szintén természetfeletti – megpróbáltatás jár együtt: Isten rejtőzködése. Isten ilyenkor „elrejtí orcáját” az emberek elől, így kevésbé nyilvánvaló az isteni gondviselés. A Zsoltárok könyvében panaszkodó, számonkérő és kritizáló hangvételű versek olvashatók.

„Szívünk nem szakadt el tőled, lépteink sem tértek le ösvényedről. Pedig a sakálók tanyájára üztél minket, és a halál árnyékát borítottad ránk. Ha elfeledtük volna Istenünk nevét, és idegen istenhez emeltük volna fel kezünket, nem vette volna-e észre Isten? Hiszen ő ismeri a szívnek titkait. Miattad gyilkolnak minket naponta, vágójuhoknak tekintenek. Serkenj fel! Miért alszol, Uram? Ébredj föl, ne taszíts el végképp! Miért rejtet el orcádat, miért felejtet el nyomorúságunkat és ínségünket?” (Zsoltárok 44:19–25)

A hagyományos magyarázat népszerűtlensége

A középkorban és különösen a késő középkorban a jámbor (a Tóra törvényeit szigorúan betartó) zsidók széles tömegei érezték úgy, hogy a rájuk mért csapások, a zsidóüldözések, az eretnekégetések és különösen a Spanyolországból történt kiűzetés nincs arányban bűneikkel. A kb. 60-70 évig – tehát történelmi léptékben rövid ideig – tartó babiloni fogság idején sokan beágyazódtak az ottani társadalomba és biztonságban érezték magukat, ezért nem is tértek vissza⁵. Sok évszázaddal később az addigi

⁵ A szakirodalomban egymásnak ellentmondó számok találhatók az elhurcoltak és fogság után visszatérők számáról. Történeti és régészeti bizonyítékok szólnak amellest, hogy sokuknak sikerült beilleszkedni és ezért úgy döntöttek, hogy Babilonban maradnak. Ezzel megalakult az első, állandóan a diaszpórában élő zsidó közösség. További részletek: (Komoróczy 1992).

bűnhődésmagyarázat sokak számára egyre kevésbé tűnhetett meggyőzőnek. Nehéz lehetett elfogadni, hogy a zsidó nép bűne olyan nagy lenne, hogy olyan hosszú, véres és fájdalmas büntetés jár érte, mint például azoknak a zsidóknak, akik átérték a spanyol inkvizíciót, a mészárlásokat, hiszen számukra ez egy nagyon valós, életbevágó probléma volt. A világ eseményei kikényszerítették valamilyen új, több reményt ígérő spirituális magyarázat megjelenését és elterjedését – legalábbis a zsidóság egy része számára. Mindez „egy olyan messiási történelemértelmezésben rejlik, amelynek csúcspontján Spanyolország játssza a döntő szerepet” (Yerushalmi 2000:53).

Erről a súlyos történelmi helyzetről Heinrich Graetz, a híres német történész így számol be: „A régóta rettegett csapás bekövetkezett. A spanyol zsidóknak el kellett hagyniuk azt az országot, amelyikhez szívük oly szorosan kötődött, amelynek földjében őseik legalább másfélszer éve nyugszanak, és amelynek nagyságához, gazdagságához és kultúrájához oly nagy mértékben hozzájárultak. [...] El kellett szakadniuk szeretett szülőföldjüktől és őseik hamvaitól, és a bizonytalan jövőbe kellett indulniuk, idegen földekre, olyan emberek közé, akiknek a nyelvét nem értették, [...] mégis fel kellett készülniük [...] az exodusra. A földdel rendelkező zsidók kénytelenek voltak irreális áron eladni azokat, mert nem akadt vevő, és kénytelenek voltak a legcsekélyebb dolgokért is könyörögni a keresztényeknek. [...] Egy házat egy szamárért, egy szőlőskertet egy darab ruháért vagy vászonért cserélték el. Így a spanyol zsidók vagyona elolvadt. Aragóniában, Katalóniában és Valenciában Torquemada⁶ túltett minden korábbi embertelenségén, és megtiltotta a keresztényeknek, hogy bármilyen kapcsolatba lépjenek velük. Ferdinánd elkobozta a teljes vagyonukat ezekben a tartományokban. A spanyol zsidók közös szerencsétlensége és szenvedése a kiutasításuk előtti utolsó napokban mély testvéri szeretetet és nemes érzéseket ébresztett bennük egymás iránt, melyek, ha tartósak lettek volna, biztosan jó gyümölcsöt hoztak volna. A gazdagok, bár vagyonuk megfogyatkozott, testvéri módon osztották meg azt a szegényekkel, hogy ne legyen hiányuk semmiben [...] és fizették kivándorlásuk költségeit is” (Graetz 1956:350–353).

Solomon Schechter történész ugyanezeket az eseményeket más nézőpontból ábrázolja, melyhez két korabeli forráshoz fordult. Egyikük, Ábrahám ben Solomon spanyol történész, aki a kiűzetést

személyesen is átélte egyszer, azt mondta, hogy „látván a gonosztságot, a bűnt és a rettenetes gőgöt, ami oly elterjedt volt a zsidók körében a Spanyol Királyságban, azt mondhatom, hogy bűneink felszaporodtak fejünk fölött, és vétkeink az egekig hatoltak”. Ábrahám ben Solomon – teszi hozzá Schechter – talán túlzásba vitte a vádak a zsidók gonoszságát illetően, de érzéseit, minden bizonynyal, valamilyen szintig minden száműzött osztotta. Másikuk, Nátán Nata⁷, a zsidók Hmelnickij-féle üldöztetések⁸ idején átért rettenetes szenvedéseiről szóló könyvét a következő szavakkal fejezte be: „Mit is szóljunk, minek nevezzük magunkat? Az Úr felfedte bűneinket. Vajon Isten mérlegelés nélkül hajtja végre ítéletét?” „A spanyolországi szenvedők – mondja Nátán Nata – kétségkívül ugyanebből a nézőpontból tekintettek csapásaikra. És mivel ezek a gonoszságok valamiképpen arányban kellett, hogy álljanak azzal a katasztrófával, ami sújtotta őket, ezért a mélyebb vallási érzékenységgel rendelkezők bizonyára vágytak a megújulásra, egy másfajta életre” (Schechter 1908:204).

A kabbala újítása

A 16. századra a helyzet megváltozott és a Tóra egyes részei a kabbala megjelenésével új értelemezést kaptak. A héber kabbala szó a *kibbel* ('kapni') igéből származik; jelentése „átvétel”, „hagyomány”, speciális értelemben „az a tudás, amit a befogadó kap”. Raj Tamás rabbi szerint a „kabbala ókori eredetű zsidó misztikus tudomány, titkos bölcsesség, amelynek segítségével az ember közelebb kerülhet Istenhez, de jobban megértheti a világot és önmagát. Elvégre – s ez minden misztikus gondolkodás alappillére – az Isten által teremtet világban minden mindennel összefügg, az ember teste nem más, mint a fizikai világmindenség (a makrokozmosz) kicsinyített mása (mikrokozmosz), lelke pedig Isten ajándéka, szellemi világának egy cseppje” (Raj 2016:5).

A kabbalát gyakran azonosítják a zsidó misztikával, ami nem egészen helytálló. A misztika Aquinói Szent Tamásnál „Cognitio Dei experimentalis”, vagyis tapasztalati tudás istenről. A misztikusok gyakran hivatkoznak a 34. zsoltár 9. versére, ami

⁷ Nathan (Nata) ben Moses Hannover orosz történész, talmudista és kabbalista.

⁸ A Bogdan Hmelnickij vezette kozákok és a krími tatárok által végrehajtott tömegmészárlások a korabeli lengyel–litván államközösség zsidóságának körében 1648 és 1657 között.

⁶ Tomás de Torquemada (1420–1498) Domonkos-rendi pap, spanyol főinkvizítor.

a héber fordítás szerint: „Ízleljétek meg és lássátok, hogy az Örökkévaló jó; boldog az az ember, aki oda menekül!”⁹ Az általánosan elterjedt „éreztétek” fordítás, helyett, ami érzelmet jelöl, a zsoltárban fizikai megtapasztalás szerepel. Pontosán az, amit a misztikusok akarnak: saját, közvetlen élményt szerezni. A misztika tehát tágabb fogalom, megjelenése a múlt kódéba vész, a zsidó kabbalát viszont leggyakrabban egy fontos vallástörténeti mű, a Zohár¹⁰ megjelenéséhez kötik¹¹.

A kabbalisták a Zohárra támaszkodva új spirituális tartalmakkal egészítették ki az istenképet, ezzel összefüggésben a világ teremtésének részleteit, és a korábbiól eltérő értelmezést adtak a diaszpóra létnek is. A Zohár ugyanakkor nem mond ellent a szent szövegeknek, csupán a hagyománytól eltérő módon magyarázza azokat. Ezzel hozzájárult a nehezen viselhető élethelyzetek elviselhetőbbé tételéhez, vagyis a száműzetés okozta krízisekhez való közvetlen lelki és spirituális adaptációhoz.

Az ortodox és a kabbalista szemlélet összehasonlítása

A hagyományos judaizmus szerint Isten az emberek számára abszolút megismerhetetlen, képességei végtelenek és cselekedeteiben tetszése szerint veszi figyelembe az emberek tetteit. A Tóra azt tanítja, hogy Isten a világegyetemet saját elképzelései szerint, saját akaratából hozta létre, a teremtés után is jelen van, vezeti követőit és meghallgatja imáit. Ugyanakkor Isten rejtőzködő arca láthatatlan (pontosabban: aki meglátja, halállal lakozik érte). Ezzel szemben a Zohár a világ, és ezzel Isten, előttünk rejtett arcáról cselekedetein, tulajdonságain keresztül beszél. Istent távolinak, végtelenül dinamikusnak ábrázolja, akinek tettei kozmikus léptékűek, aki ugyanakkor megosztja saját lényét, hogy megteremthesse a világegyetemet. Jelenléte drámákkal telített, megtört, fájdalmas, amit a kabbala követőinek jó cselekedetekkel, megtisztulással, Istennel

együttműködve kell helyreállítaniuk. A Zohárban található szimbólumok egyformán vonatkozhatnak Istenre és emberre.

A Zohár száműzöttséggel kapcsolatos okfejtése különösen érdekes. Gyakran használja azt a képet, amelyben a világ férfi és női aspektusa kezdetben egységben volt, de idővel Isten két részre osztotta őket. A Zohár ezt így írja le (az 1Mózes 12–17 hetiszakaszban¹²):

„Jirmejá rabbi, Eleazar fia azt mondta: Az áldott Szent Egy Ádámot androgünnek teremtette, ahogy mondják: „Férfinak és nőnek teremtette őket” (1Mózes 1:27). Smuél rabbi, Nahman fia azt mondta, hogy amikor az áldott Szent Egy megteremtette Ádámot, akkor két arcot adott neki. Aztán elválasztotta azokat, és két hátat adott neki, egyet az egyik oldalra, egyet pedig a másik oldalra” (The Zohar 2003:327 n354).

Az egymástól való elszakítottság pillanatától kezdve arra vágyakoznak, hogy újra egyesüljenek, hogy újra megteremtsék az ősi egységet. Ez az érzés több értelmezést is kap. Tekintik úgy, mint az Isten természetén belüli elkülönülés vagy a harmónia hiányát, ami az Isten női oldalának, a Sechinának (más kontextusban Isten földi jelenlétének) és szent, királyi társának szétválásából ered. Ugyanilyen vágyakozás tapasztalható a földi világban férfi és nő között. Végül hasonló a száműzetésben élő zsidóság hazatérés iránti vágya is. A férfi és a női oldal újraegyesülése, mint megváltás, a kabbala jellegzetes vonása, ami az isteni és az emberi szférában egyformán érvényesül. Amikor ez beteljesül, akkor a száműzetés véget ér. Nagy megkönnyebbülés lehetett az emberek számára, hogy úgy érezhették, a száműzetés – misztikus értelmezésben – már nem büntetés, hanem a megváltás eszköze, ahogy azt a luriánus¹³ kabbala részletesen kifejti. Erre az összefüggésre Scholem¹⁴ több művében, különféle

⁹ <https://www.sefaria.org/sheets/221858.1>

¹⁰ A kabbalisták legszentebb könyve, a Tóra misztikus szövegértelmezéseit, kommentárjait tartalmazó könyv (pontosabban könyvek, mivel több kiadásban és többféle szerkesztésben jelent meg). A 13. században kezdett ismertté válni, de szélesebb körben terjedni és a benne rejlő hatalmas tudást részletesen magyarázni és gazdagítani csak később, a 16. században kezdték el, elsősorban a cfáti rabbik. Jelentősége vetekedett a Tórával.

¹¹ Ritkábban a Báhirhoz, a középkori zsidó misztika másik fontos könyvéhez.

¹² Hetiszakasz: zsidó liturgiában a Tóra heti felolvasására szánt része.

¹³ Jicchák Luria (1534–1572) a zsidó misztika legjelentősebb alakja volt, tanításai alapjaiban formálták át a kabbala hagyományát. Hírnevét elsősorban teremtélméletnek, az ehhez kapcsolódó liturgiáknak és róla szóló legendáknak köszönheti. 1570-ben költözött Cfátba. Bár fiatalon, 38 évesen meghalt, hatása rendkívüli volt.

¹⁴ Gershom Scholem (1897–1982) a zsidó misztika első és legismertebb tudományos kutatója. A kabbala kutatását önálló tudományág szintjére emelte.

aspektusokból utal. Van, ahol csak röviden említi „misszióként a száműzetés szellemiségét” (Scholem 1969:116), máshol ennél továbbmegy és a Talmudot idézi: „Bárhova is kerül [Izrael népe] száműzetésbe, a Sechiná [Isten földi jelenléte] velük van” (Scholem 1987:93). Az istenség misztikus alakjával foglalkozó könyvében Scholem a száműzetés misztikájáról a korai haszid teológusok egyikét, Baal Shem Tov¹⁵ tanítványát, Polonnei Jacob Joseph rabbit idézi: „Azért volt szükség Izrael száműzetésére a hetven nemzet közé¹⁶, mert minden egyes izraelitának száműzöttnek kell lennie ott, ahova a szikrák¹⁷ hullottak, azon a helyen, ahol lelkének gyökeréből származó szikrák találhatók, hogy azokat onnan elválassza és felemelje” (Scholem 1991b:248).

Ezzel együtt jelentős lépést tettek annak érdekében is, hogy elérjék a legfőbb kabbalista célt, Isten közelségének megtapasztalását. Mint minden szent törekvés, fájdalmas lehet ez is, de a lényege az, hogy a világ jobbításához vezet. Nem számít, hogy meddig tart, mert úgyis annyi ideig, amennyire szükség van a folyamat befejezéséhez. Az adott történelmi feltételek között ennél hatékonyabb lelki és spirituális adaptációt az átélt traumákra nehéz elképzelni.

A kabbala népszerűségének okairól

A kiűzetés és a cfáti kabbala népszerűsége közötti közvetlen oksági kapcsolat feltételezése több történész¹⁸ munkájában felbukkan. Bár vannak viták, a szakirodalom nagyjából egyetért Gershom Scholem álláspontjával, miszerint a kabbala 16. századi népszerűsége közvetlenül a Spanyolországból történt kiűzetés traumájának tudható be. Erről a „Zsidó misztika főbb irányai” című könyvében így ír:

„[...] a Spanyolországból való kiűzetés által elindított történelmi folyamat több nemzedéket – csaknem egy teljes évszázadot – igényelt, hogy teljes mértékben kibontakozzon. Csak fokozatosan hatoltak át ennek a folyamatnak az elementáris implikációi a lét egyre mélyebb

rétegeibe. Ez a folyamat a zsidóságban elősegítette az apokaliptikus és messianisztikus elemek összeolvadását a kabbala hagyományos aspektusaival. A végső időszak pont olyan fontossá vált, mint az első. Az új tanítások helyett, hogy a történelem hajnalához – vagy inkább annak metafizikai előzményeihez – tértek volna vissza, a kozmológiai folyamat végső szakaszaira helyezték a hangsúlyt. A messianizmus pátosza hatotta át az újkori kabbalát és annak klasszikus kifejezési formáit” (Scholem 1941:242).

Utóbbi meglátásával kapcsolatban egyik későbbi könyvében a vallásos hangsúly változásának két szakaszát különbözteti meg. A száműzöttek első generációja apokaliptikus hullámmal reagált az eseményekre, a második pedig a luriánus kabbalát állította szellemisége középpontjába. Megállapította azt is, hogy a sok új rítus megjelenése közvetlen válasz volt 1492-re (Scholem 1973).

Hasonló véleményen van a zsidó történetírást összefoglaló „Záchor” című könyvében Yosef Hayim Yerushalmi. Úgy látta, hogy a „saját belső dinamikával rendelkező” luriánus kabbala „kapcsolatban állt” a spanyol kiűzetéssel. Mint írja: a kabbala „viharos gyorsaságú elfogadása a zsidó világban már önmagában is sokatmondó, [azt jelezte, hogy] a zsidók szellemileg és lelkileg nyitottaknak mutatkoztak a luriánus kabbala üzenete – vagyis a történelem történelmen túli misztikus interpretációja – számára, amely felruházta az egyes egyént azzal a hatalommal, hogy tevékeny részvételével siettesse a történelem messiási felszámolását” (Yerushalmi 2000:83–84).

Árnyalja a fenti magyarázatot Moshe Idel, aki szerint mindez csak a kiűzetés mellékhatása volt, ami úgy állt elő, hogy a korábban egymástól távol élő kabbalisták most ugyanabba a városba költöztek, és így lehetőségük támadt a közvetlen kapcsolattartásra, a közös gondolkodásra és vallásgyakorlásra (Idel 1997:189–222). Mindezt azzal a véleményével egészíti ki, hogy a messianisztikus tendenciák, amelyekre Scholem hivatkozik, már az kiűzetés előtt megvoltak, például a Zohárban (Idel 1993:92).

A kiűzetés vallásgyakorlásban jelentkező következményeinek történészi értelmezései között mutatkozó nézetkülönbségek abból adódtak, hogy a szerzők egymástól részben eltérő szempontokat vettek figyelembe. Az alapösszefüggés nem kérdéses: ha nem történt volna meg az 1492-es kiutasítás, akkor a cfáti kabbala története is egészen másként alakult volna. Moshe Idel álláspontja ennek nem mond ellent: egyrészt tényleg az történt, hogy a korábban

¹⁵ Báál Sém Tov (1698–1760) a haszidizmus megalapítója.

¹⁶ A zsidó hagyomány szerint hetven nép van a Földön.

¹⁷ Utalás a luriánus kabbalából közismertté vált misztikus értelmezésre, amelyben a szikrák elsősorban az emberi lelkeket szimbolizálják. Részletesebben lásd később.

¹⁸ További részletekért lásd Dan (1987), Tishby (1989), Yassif (2019), Fine (2003) és Goldish (2000–2001) műveit.

egymástól távol élő kabbalisták Cfátban végre együtt és közösen elmélkedhettek és gyakorolhatták vallásukat, másrészt az is kétségtelen, hogy számos mesianisztikus tendencia már korábban is jelen volt. Mindezek erősítették a folyamatot, de az alapállítást nem kérdőjelezték meg.

A kabbala széles körű elterjedéséhez néhány további tényező is hozzájárult. Fontos változás zajlott a mozgalmon belül is, mert a kabbala *vesztett korábbi ezoterikus*, csak a beavatottak számára való elérhetőségéből. Ez a transzformációs folyamat dél-franciaországi és katalóniai kabbalisták kezdeményezésére már a spanyolországi kiűzetés előtt elkezdődött, de igazi lendületet csak ezt követően vett. Kiemelkedő szerepe volt a *könyvnyomtatás* megjelenésének is, mert így „a kozmológiai narratívákon keresztül megélt történelmi eseményekre reagáló új diskurzusok és rituális szöveggönyvek” gyorsan elterjedtek, ahogy azt Segol (2012:136) is hangsúlyozta.

A kabbala ilyen előzmények után létrejött cfáti népszerűségének betetőződése a luriánus kabbalának köszönhető. Ebben Jicchák Luria munkásságának, személyiségének és természetesen a többi kabbalista bölcsnek döntő szerepe volt. A folyamathoz spontán csatlakozott a helyi zsidóság jelentős része részt vett a némiképp átalakított rítusokban és persze a mítoszok terjesztésében is. Ezek a szokások később az európai kontinensre is áterjedtek.

A luriánus kabbala és a kiűzetés

Előzmények

A 16. század első harmadában Cfát tökéletes helyszín volt egy zsidó közösség virágzásához. Erősen motivált emberek jelenléte, tudás és készség az innovációra, biztos gazdasági háttér ígérete, folyamatosan bővülő infrastruktúra és főként mély spirituális elkötelezettség – mindez adott volt. Már Luria Cfátba költözése előtt is számos kabbalista tudós tevékenykedett a városban. A korszak kiemelkedő alakjai voltak a jogtudós Jozsef Káro rabbi¹⁹ és az akkori legnagyobb kabbalista, Mose Cordovero²⁰ rabbi. Lassan kialakult

Cfátból egy szent városi identitás, ami Jeruzsálem után a második legfontosabb zsidó szellemi központtá tette. Ebben elsődleges szerepe volt annak, hogy a tudósok a korábinál sokkal nagyobb figyelmet fordítottak a Zohárra²¹ (Scholem 1941; Tishby 1989; Fine 2003). A kabbala tanulmányozása nemcsak az elit, hanem a köznép körében is terjedni kezdett, ami hatással volt a mindennapi vallásgyakorlásra, az imákra és az ünnepek megélésére is, különös hangsúllyal világ spirituális megújításának (tikkun) fontosságára (Schechter 1908; Fine 2003; Scholem 1941; Scholem 1969).

Luria kozmológiájának vázlata

A kabbalát a 16. századtól két részre, elméleti (spekulatív) és gyakorlati (mágikus) kabbalára osztották a korabeli tudós rabbik, és ezt a mintát követte később a vallásos irodalom is. Előbbi lényegében azonos a világ teremtésének és működésének leírásával, vagyis a *kozmológiával*, számos lenyűgöző szimbólumával együtt, utóbbiba pedig a *mágikus elemek, rituális technikák, meditációk* tartoznak (Scholem 1941, 1969; Raj 2016).

A luriánus kabbala legmélyebb rejtélyeit *kozmológiája* (teremtésmélete) tartalmazza. Luria tanításai elterjedésének kezdete egybeesik a „cfáti aranykor” évtizedeivel és az Ibériai-félszigetről való kiűzetés többgenerációs lelki traumája lecsillapodásával is. Utóbbiban meghatározó szerepe volt annak, hogy kozmológiája mindhárom fő fázisában jelen van a „szétszórtság”, hol úgy mint metafora, hol úgy mint világmagyarázatának nélkülözhetetlen eleme. De nemcsak ebben, hanem a kabbalista rítusaiban, imáiban²², sőt a róla szóló mítoszok egy részében is megtalálható a kiűzetés mozzanata. Érdekes és eredeti, ahogy Luria a világ létrejöttét, folyamatos átalakulásait és működését leírja. Nála nincs befejezve a nagy mű és az alkotó nem „pihen”. Szemléletét átszövi a vallásos szövegek misztikus értelmezése és a kabbalista gondolkodás szimbólumai. Elméletében, nagyon vázlatosan, három egymás után következő szakasz, az *összehúzódás*, a *rombolás* és a *helyreállítás* szerepel.

1. A világteremtési folyamat elején az istenség kívül semmi más nem létezik, Ő tölti ki a Mindenséget. Mivel szándékában áll világot teremteni,

¹⁹ Jozsef ben Efraim Káro (1488–1575), híres műve a *Shulchán Áruch* (Terített asztal), a zsidó jog (háláchá) egyik legfontosabb kodifikációja. Nyomtatásban először 1565-ben jelent meg. A művet a mai napig fontos szabálygyűjteménynek tekintik.

²⁰ Mose ben Jákov Cordovero (1522–1570), fő műve a *Pardes Rimonim* (Gránátalmák kertje), a kabbala foglmainak filozófiai és teológiai magyarázatát és rendszerezését tartalmazza.

²¹ A *Zohár* (Ragyogás Könyve) a zsidó misztika legfontosabb szövege.

²² Ez nem új gondolat, csak a hangsúlya az, hiszen a zsidó világszemlélet gyakran visszatérő mozzanata a szétszórtság.

hogy legyen „hely” a világ számára, ezért összehúzódik, hogy a semmiből valami lehessen. Ezt a különleges folyamatot hívja Luria *cimcum*nak, ami egyben az istenség belső, önként vállalt *száműzetése*. Az újonnan létrejött teret és időt az isteni fény, Isten emanációi töltik ki, melyekhez az Isten „edényeket” alkotott, hogy azok magukba foglalhassák későbbi megnyilvánulásait.

2. Ez az újonnan támadt lehetőség bonyolult folyamatokat indít el, amelyeket a második, egyben a teremtés legdinamikusabb, korszaka, a *rombolás* története ír le. Az edények különféle okokból nem voltak képesek az összes kibocsátott isteni fényt megtartani, emiatt „összetörték”. Ennek a drámának a következtében az edényekben összegyűlt szent „fényszikrák” a mélybe, a gonosz erők szakadékába zuhantak. Itt, a „tisztatlanság mélységében”, a szent szikrák az edények cserepeiből képződött „kagylóhéjakba” záródtak, amelyek börtönéből képtelenek önmaguktól megszabadulni. Ez is egyértelmű utalás a *száműzőtségre*. Minden, ami a földi világban történik, ennek a tökéletlenségnek a kifejeződése. A zsidóság nehéz helyzete, gyakori kiűzetése tehát nem egyedi jelenség a történelemben, hanem a világ lényegének velejárója.

3. A harmadik szakaszban, a világ helyreállításában (*tikkun*) a széttört edények megjavítása és a fényszikrák kiszabadítása, vagyis az eredeti állapot helyreállítása történik. Ez maga a szétszórtság, a *száműzetés* megszüntetése. Ebben az utolsó folyamatban a zsidóknak különleges szerepe van, ugyanis önmaguk megváltoztatásával (megtisztításával, meggyógyításával), a parancsolatok (micvák) gyakorlásával képesek a világot átalakítani. A helyreállításban Isten és ember együttműködik, együtt hozzák el a megváltást (Scholem 1941, 1969; Dan 1987; Fine 2003; Meroz 1988; Yessif 2019).

Luria kozmológiájában a felsőbb világok konfliktusa az emberek világában tükröződik: mindhárom fő fázisában megjelenik a száműzetés mozzanata. A zsidók saját kiűzetés élményei és emlékképei olyan misztikus szimbólumokkal kapcsolódnak össze, mint az „edények összetörése”, a „kagylóba zártság”, az „isteni szikrák kiszabadítása” és a világ „helyreállítása”. Utóbbi egyben nyomatékosítja az emberi cselekvés fontosságát a felső világok misztikus konfliktusának feloldásában. Scholem, a kabbala legismertebb kutatója szerint Luria munkásságának „csúcspontja száműzetés mítosza, ami valójában teremtésmítosz” (Engel 2017:70).

Száműzetés a rítusokban

A kozmológia szimbólumaival és – különféle kontextusokba ágyazva – a kiűzetéssel a közösségek tagjai hétköznapijaik, ünnepeik és egyéb spirituális alkalmak *rítusaiban* és *imáiban* találkoztak. Ezek közvetítették az „elmélet” építőköveit a vallásgyakorlók felé. A különféle rituálék egyike volt a száműzetést idéző hosszú magányos séta elhagyott tájakon (a *gerusin*²³), aminek kettős célja volt: egyrészt együtt lenni a Sechinával, miközben az elmélyedésre vágyó eltávolodik a lakóhelyétől, másrészt, új gondolatokra és inspirációkra szert tenni. Ilyenkor a Tórát hangosan olvasták, mivel a „beszéd-aktus” köztudomásúan kozmikus hatású. Moses Cordovero az először 1543-ban megjelent „Száműzetés könyvében” saját élményeire így emlékezett vissza:

„[...] magam is tapasztaltam, hogy amikor a lévita²⁴ Salamon Alkabeccel,²⁵ Isten óvja őt, »száműztük« magunkat a mezőre és elmélyedés nélkül, rögtönzésszerűen foglalkoztunk a Tóra verseivel, akkor gyakran voltak olyan új felismeréseink, amilyeneket csak az érthet meg, aki maga is látta vagy tapasztalta azokat” (Cordovero 1602).

Egy másik gyakran űzött rítus a „lélek gyógyítása” (*tikkunei ávonót*²⁶) érdekében folytatott vezeklés volt. Ilyenkor a bűnök kártékony hatásainak ellensúlyozása érdekében „jóvátételi cselekedeteket” hajtottak végre. Ezek széles körűek voltak, a komolyabb testi fájdalom okozásától kezdve az egyszerűbbekig, például amikor a vezeklőnek egy ideig a földön kellett aludnia. Minden egyes bűnnek és jóvátételi cselekedetnek van misztikus magyarázata. Utóbbinak az, hogy (ebben az esetben a szexuális) bűnök nehezítik a Sechiná megszabadulását száműzetéséből, amikor ő is – szolidárisan a zsidókkal – a földön alszik (Fine 2003:150, 170–171, 175; Vág 2023).

²³ A *gerusin* elválást, elszigeteltséget jelent. A kifejezés egy, a misztikus felismerések elérése érdekében végzett, meditációs technikára is utal.

²⁴ A léviták a tizenkét zsidó törzs egyike.

²⁵ Solomon ha-Lévi Alkabec (ca. 1505–1584) kabbalanit, Cordovero sógora. Az egyes zsidó közösségek liturgiájában ma is népszerű „Jöjj, barátom...” (Lechá Dodi...) kezdetű dal szerzője.

²⁶ A *tikkunei ávonót* jelentése a bűn jóvátétele, a lelkek gyógyítása.

Cfát fejlődése

A felső-galileai Cfát a 16. század elejéig egy jelentéktelen kis település volt, amelyet zsidó utazók és zarándokok csak ritkán látogattak meg. Utóbbiak a közelben található szent sírokhoz és egyéb szent helyekhez jöttek. Az ezt követő évtizedek a város történetében a transzformáció időszaka volt, ezalatt Cfát a kelet-mediterrán zsidó világ egyik fontos szellemi központjává vált. A város felvirágzását több tényező magyarázza. A legfontosabbak ezek között az 1492 utáni Ibériai-félszigetről származók beköltözése, az ezzel együtt járó kereskedelmi és technológiai tudás beáramlása, valamint az Oszmán Birodalom viszonylagos vallási toleranciája (Fine 2017; Cohen – Lewis 1978; Cohen 1984).

A bevándorlással és a kabbala elterjedésével egy időben felgyorsult a gazdasági növekedés, s ezzel párhuzamosan a városfejlődés és a társadalom szerkezetének átalakulása is. Ezek a jelenségek egymást kölcsönösen feltételezték, s így egyben a közösségi szinten értelmezett krízisadaptáció beteljesüléséhez, a „cfáti aranykorhoz” (Vág 2024b) vezettek.

Először Solomon Schechter hívta fel a tudós világ figyelmét Cfát „aranykorára”. 1908-ban megjelent tanulmánya számos későbbi írás kiindulópontja lett. Tudományos megközelítése – a korszak szemléletét megelőzve – egyszerre volt történeti és spirituális. Írt a spanyolországi kiutasítás hatásáról, az Ottomán Birodalom közigazgatásáról, a közösségi adószedésről és a cfáti textiliparról. Kitért a háláchá-²⁷ és Tóra-tanulmányokra, az imákra, az aszkézisgyakorlatok sajátosságaira, etikai kérdésekre és természetesen a kabbalára. Mindezek mellett foglalkozott a társadalmon belüli egyes csoportok kapcsolataival és feszültségeivel is. Ő írt először a szentek sírjaihoz történő zarándoklatokról, a legendákról, valamint ezek fontosságáról és terjedéséről (Schechter 1908).

Élet az Oszmán Birodalomban

Az ottomán uralom 1516-ban kezdődött. Harcok nem voltak Cfát környékén az Ottomán Birodalom és a korábbi uralkodó Mamluk seregek között. Szelim szultán katonái – útjukban Egyiptom felé – elkerülték Cfátot (Rhode 1979:18). A zsidók számára az oszmán törökök megérkezése életmódbeli javulást, spirituális és kulturális prosperitást hozott.

Egyiptom egy évvel későbbi elfoglalása továbbá nagymértékű zsidó bevándorlást, ezzel együtt a zsidó lakosság létszámának jelentős növekedését hozta ezeken a területeken.

Cfát legnagyobb erőssége és egyben vonzereje az ott rendelkezésre álló kedvező gazdasági és földrajzi adottságok, az összegyűlt tudás, kreativitás, illetve a kabbala által nyújtott vallásgyakorlási lehetőségek voltak. A század közepére, a kiűzetés utáni második generáció idején, az emberek jóval képzetebbek lettek, mint korábban, és a jórészt szefárdokból álló – mai kifejezéssel – értelmiségi réteg meghatározóvá vált a cfáti mentalitásra. Csak egy példa a Cfátban megvalósult innovációkra: Eliezer Ashkenazi cseh származású nyomdász 1576-ban megalapította Erec Jisrael²⁸ első nyomdáját. Nem véletlen, hogy pont egy ilyen közegben jelent meg az első nyomtatott könyv az Oszmán Birodalomban.

Jellemző volt a törökökre, hogy általában nem forszírozták a muszlimok és a más vallásúak közötti elkülönülést, és jórészt közömbösek voltak a zsidó közösségek belső ügyei iránt. A cfáti zsidóságot többféle adó terhelte, de nem részesültek csak őket érintő hátrányos megkülönböztetésben. Mint minden más nem-muszlimnak, „dzsizját” kellett fizetniük a birodalom által nekik nyújtott védelemért cserébe, vagyis azért, hogy ne essen bántódásuk és szabadon intézhessék saját vallási és egyéb ügyeiket. Az adót mindig kollektíven, nem pedig az egyénektől szedték be. Az állami adóbecslők felmérést végeztek a férfi háztartásfők körében, és ennek alapján határozták meg, hogy a közösségnek mennyit kellett fizetnie. Közösén döntöttek el, hogy az egyes tagoknak mekkora részt kell vállalniuk az adókból, melyek befizetéséért végső soron a közösségek vezetői voltak felelősek. A zsidókra (és más nem-muszlimokra) vonatkozóan további diszkriminatív törvényeket is alkalmaztak, melyektől a helyi muszlim vezetők döntései szerint időnként, mindkét irányban, eltértek. Szulejmán egy 40 fős helyőrséget állomásoztatott a városban, ami jelentősen növelte a helyiek, elsősorban a kereskedők biztonságérzetét a beduin támadásokkal szemben (Cohen 1984; Lewis 1952).

A város sikereivel párhuzamosan a lakosság alkalmanként komoly nehézségekkel is szembesült. Ilyen volt például a közösségek közötti diszharmónia, a súlyos lakáshiány, a magas adók és a megélhetési nehézségek. Előfordult, hogy egyéneknek és közösségeknek a diaszpóra tehetősebb köreitől kellett támogatást kérni.

²⁷ Háláchá: zsidó vallási jog

²⁸ Izrael földje

Gazdaság

A gazdasági fejlődést a betelepülő szefárdok lendítették fel. Szaktudást hoztak, pénzügyi tapasztalatokat, és a szerencsések tőkét is. Az oszmánok kedvezően fogadták a város önerőből megvalósuló fejlődését, mivel korábban csak jelentéktelen adóbevételek származtak a galileai térségből. Cfát különösen felkeltette a szultán érdeklődését, és ez hamar érezhetővé vált a településen, mivel kiemelkedő támogatásban részesítette az ipari infrastruktúra fejlesztését és az építkezési programokat. Fontos volt számára a szefárdok mediterrán kereskedelmi központokkal kiépült kapcsolati hálózata, illetve gazdasági és politikai ügyekben való jártassága is.

A város gazdasági növekedésének legfőbb pillére a textilipar és a textilverkereskedelem volt. A szefárd bevándorlók dominálták a piacot, mivel ez fejlett iparág volt már Spanyolországban is. A helyiek a termelés minden szakaszában részt vettek, így a fonásban, szövésben, festésben és varrásban is. Az aszszonyok a nyers, rövid szálú gyapjú fonását otthon, a szövést műhelyben végeztek. Korszerű vízvezetési gépészeti technológiát is használtak a textilgyártáshoz. Egy olasz kereskedő 1535-ben elképedve számolt be arról, hogy a cfáti ruhaipar egy év alatt 15 ezer darab kaftánt készített (Fine 2003:48).

A városban és környékén többféle mezőgazdasági tevékenység folyt, köszönhetően a kedvező földrajzi adottságoknak. A legfontosabb ezek közül a Safed körüli dombos területeken végzett gabonatermesztés volt. A szőlőművelés és a borkészítés a szefárdok érkezése után kapott lendületet, mivel a borkultúrát – amelynek fontos spirituális szerepe is volt – ők hozták magukkal Spanyolországból. Az olajfák termesztése és az olívaolaj előállítása szintén jelentős volt, különösen a zsidók szombati és egyéb ünnepi szükségletei miatt. Cfátban és környékén gyümölcsfák is virágoztak, elsősorban – a kabbalista szimbólumként is szereplő – füge- és gránátalmafa (Hütteroth – Abdulfattah 1977; Cohen 1984).

A város kereskedelmi kapcsolatai elsősorban a Földközi-tenger kikötőin keresztül bonyolódtak. A kereskedők textiltermékek, kézműves áruk mellett fűszereket, olívaolajat és egyéb mezőgazdasági termékeket juttattak el így a vevőikhez. Az áruforgalom jórészt a szefárd diaszpóra kapcsolatrendszere segítségével szerveződött.

Cfátban naponta jöttek-mentek a karavánok, ezért kulcsszerepet töltött be a szárazföldi kereskedelmi hálózatban is, különösen a Galilea és a Földközi-tenger kikötői közötti áruforgalomban. Az

innen induló karavánok Damaszkuszba, Jeruzsálembe és Kairóba is vitték az itt készült árukat. Ezek ellátása és kiszolgálása munkalehetőséget teremtett a cfátiak számára. A karavánok útvonalai általában a régi római és mameluk kereskedelmi utak mentén haladtak. Ezeket az utakat a törökök részben felújították (Hütteroth – Abdulfattah 1977; Cohen 1984).

Társadalom

Mindezek miatt a cfáti zsidó lakosság lélekszáma pár évtized leforgása alatt többszörösére nőtt. Cfát a 16. század közepére Erec Jisrael legnépesebb településévé vált. Míg 1522-ben csak 300 családot talált egy arra utazó rabbi, addig – két későbbi összeírás adataiból becsülve – 1525 és 1555 között a zsidó háztartások száma megháromszorozódott (Lewis 1952:6–10). 1568–70 körül a lakosság száma már közel 15 ezer fő volt, köztük 9 ezer zsidó.²⁹ A lakosság számának növekedéséhez természetesen a gazdaság biztosított anyagi hátteret.

A város egy elég nagy, egészen a tengerpartig terjedő regionális körzet (szandzsák) egyetlen és egyben központi települése volt, melyhez számos kis falu (vagy inkább tanya) tartozott. Cfát 1555-ben hét muszlim és tizenkét egymástól elkülönülő zsidó városrészből (mahallából) állt, melyek elnevezései lakóik származási helyére utaltak, úgymint: Portugál, Cordoba, Castilia, Aragonia, Magyar³⁰, Apulia, Sevilla, Itália, Calabria, Német, Musztarab³¹ és Magrebi³². Legnépesebbek a szefárd városrészek voltak (Ágoston – Masters 2009:301–302).

A legfontosabb publikációk³³ mozaikjaiból összeállítható egy hozzávetőleges kép a 16. század közepi Cfát társadalmi struktúrájáról. A városban a zsidók *számaránya* volt a legmagasabb. A helyi zsidóság nagyjából négy csoportra osztható. (1) A *vallási elit* tagjai a kabbalista rabbik és a vallást hagyományos módon gyakorló rabbik voltak.

²⁹ Becsült adatok Lewis (1954:476) és Rhode (1979:171) alapján.

³⁰ Török levéltári adatok szerint 1555–56-ban a városban 12 magyar zsidó („madzsar”) háztartást regisztráltak (Lewis 1952:6–10).

³¹ Musztarab: arabul beszélő (korábban is Cfátban élő) zsidók.

³² Magrebi: főként Marokkóból származó zsidók.

³³ Lewis 1952, 1954; Graetz 1956; Hütteroth – Abdulfattah 1977; Cohen – Lewis 1978; Rhode 1979; Cohen, A. 1984; Hacker 1987; Cohen, M. R. 1994; Fine 2003.

Utóbbiak közé tartozott Cfát vezető rabbija is. A rabbi nemcsak vallási, hanem társadalomszervező szerepet is betöltöttek. Elit státuszuk nem anyagi helyzetük, hanem a presztízszük alapján képződött. Gazdasági szempontból nem tartoztak az elit körbe. (2) A gazdasági elit körébe a szefárd kereskedők és a textilipari „műhelyek” tulajdonosai tartoztak. Többen közülük egyszemélyben voltak termelők és kereskedők. Ők voltak azok, akik összekötötték a helyi gazdaságot a mediterrán piacokkal. (3) A zsidó „kiszállalkozók” köre vegyes, ide tartoztak a legkülönbözőbb területen dolgozó kis kézművesek, kiskereskedők, szolgáltatók és a napszámosok is. (4) A társadalom periferiájára szorultak, a „szegények” voltak a legnehezebb helyzetben. Őket karitatív intézmények és magánszemélyek támogatták.

A muszlimán lakosság volt a második legnépesebb csoport. A kézművesek, különféle szolgáltatást nyújtók és kereskedők alkották ezt a „középréteget”. Hasonló tevékenységeket folytattak a keresztény kisebbség tagjai is. Számuk jóval kisebb volt a muszlimokénál és a zsidókénál, a gazdaságban azonban fontos szerepeket töltöttek be.

A környező falvak parasztsága, a Cfáthoz közeli kis falvakban élő muszlim és keresztény gazdálkodók biztosították a város élelmiszerellátását és egyes exporttermékeket is. Földművelésből éltek és jelentős adóterhek neheztedek rájuk.

A társadalom „tetején” az Oszmán Birodalom közigazgatási és katonai tagjai álltak. Mivel a város a szandzsák központja volt, a legmagasabb beosztást ilyen esetben a szandzsákbég jelenti. Ebbe a körbe tartoztak – valószínűleg csak korlátozott súllyal – a helyőrség és közigazgatás hivatalnokai. Mivel az oszmán réteghez tartoztak, adómentességet élveztek, cserébe katonai vagy adminisztratív szolgálatot láttak el.

A bevándorlók és a szefárd identitás

A bevándorlók több hullámban érkeztek, voltak, akik közvetlenül a kiűzés után, mások csak néhány év múlva. Helyzetük furcsasága, hogy zsidó mivoltuk ellenére számukra az otthonot eddig az Ibériai-félszigetet jelentette és nem Izrael földje. A száműzötteknek új társadalmi és gazdasági körülményekhez, a nyelvek széles spektrumához, a helyi és központi „közigazgatáshoz” kellett alkalmazkodniuk.

Fogadtatásuk vegyes képet mutatott. Az egyik nézet szerint a cfátiak örültek, hogy okos és tehetséges emberek érkeznek, mert fellendítik a város gazdaságát és ezzel munkalehetőségeket teremtenek.

Joszéf Trani isztanbuli rabbi ezzel kapcsolatban azt mondta: „Cfátban az emberek biztosan hálásak Spanyolország királyainak azért, mert kiűzték bőlseinket – a kasztíliai tudósokat, akiknek fáradozást ma élvezzük – és bíráinkat, és hogy idejöttek hozzánk és visszaállítják a Tórát teljes érintetlen dicsőségében” (Trani 1648, idézi Hacker 1987:95). Egy másik tapasztalat szerint ennek pont az ellenkezője történt, mivel a helybeliek közül néhányan úgy látták, a bevándorlók megpróbálják rájuk erőltetni kívülről hozott szokásaikat. Ez természetesen nem könnyítette meg a bevándorlók helyzetét. Nagyon valószínű, hogy a két tendencia egy darabig együtt érvényesült.

Az Ibériai-félszigetet elhagyó zsidók, beleértve a konverzőkat³⁴ is, eleinte nem alkottak egységes kulturális vagy vallási közösséget, ezért nem egyik napról a másikra váltak „szefárd zsidókká”. Új otthonaikban az Oszmán Birodalomban idővel egységesebb kulturális és vallási életet tudtak kialakítani, amit a nyelv (a judeo-spanyol) alapvető szerepén kívül a történelmi emlékezet és a diaszpóra közösségi tapasztalatai is befolyásoltak. Emellett tudatosan megkülönböztették magukat az askenázi zsidóktól, ami tovább erősítette az identitásukat. Csak a második és harmadik generációban olvadtak össze az egyes csoportok, és fogadták el a „szefárd zsidó” identitást (Ray 2009). Így jött létre az egységes szefárd diaszpóraközösség.

Vallás

A 16. század első harmadától kezdve a korábbihoz képest minden szempontból intenzívebb vallásos élet alakult ki, virágzott mind a hagyományos, mind a kabbalista vallásosság. A századforduló idején csak két közösség (a musztarab és a szefárd) létezett, de a következő évtizedekben a számuk tovább bővült, sőt a már meglévők bomlottak további részekre. Jól jellemzi a vallásgyakorlás lehetőségeinek sokszínűségét, hogy az évszázad közepén tizenhat különböző méretű közösségről van tudomása az utókornak. A legnagyobbak a jórészt konverzőkból álló portugál, kasztíliai és sevillai közösségek voltak. Bár az iszlám törvények kifejezetten tiltották, hogy nem-muszlimok új imaházakat építsenek, mégis engedélyt adtak új zsinagógák építésére. A vallásos élet közösségi tereinek bővülését mutatja, hogy míg 1522-ben csak 3 zsinagóga volt a városban, addig 1603-ban már 21 zsinagógát és 18 jesivát működtettek. Volt egy „nagy jesiva” is a szegényebbek gyerekei részére,

³⁴ Konverzők: kereszténységre áttért zsidók

hús tanárral és négyszáz diákkal, amit a gazdag isztanbuli zsidók tartottak fenn (Schechter 1908).

A spirituális élet magas színvonaláról a városban élő tudós rabbik gondoskodtak³⁵. Nem túlzás azt mondani, hogy a város zsidóságának többsége a messiásvárás feszültségében vagy izgalmaiban élt. És ez nemcsak a rabbikra, hanem a zsidó lakosság jelentős részére is vonatkozott. A meggyőződés, hogy a megváltás nincs már messze, tükröződött a vallási élet mindennapjaiban. A rabbik tanuló-baráti köröket működtettek, részben, hogy segítsék a bűnbánat³⁶ gyakorlását, részben, hogy együtt tanulmányozzák a Zohárt. Ezek tartalma és formája növelte a közösségek kohézióját. Új liturgikus formák jelentek meg és egyre sűrűbben látogatták a bölcsek sírjait, hogy ott imádkozzanak. Mindezek tovább erősítették azt a meggyőződést, hogy a messiás rövidesen (hitük szerint 1575-ben) megérkezik Galileába.

Cfátban elterjedt volt az a vélemény, hogy ha akár csak egyetlen zsidó közösség teljesen a parancsolatoknak és bűnbánatnak szenteli magát, akkor az közelebb hozza a megváltást. Ez a közös felelősség azzal is járt, hogy a közösség tagjai egymást figyelték, hogy biztosak legyenek a micvák betartásában. Sokan aszkéta gyakorlatokat végeztek, számtalan böjtöt tartottak, alkalmanként zsákváson ruhát öltöttek és hamut szórtak a fejükre (Fine 2013). Éjszakai virrasztásokon a bűnök bocsánatáért és a mielőbbi megváltásért imádkoztak, siratták a Szentély lerombolását (Meroz 1988). Mindennek olyan sodrása lehetett, hogy elfedte vagy legalábbis mérsékelte a korábbi traumák hatásait.

Luria-mítoszok

Érdemes rátekinteni néhány Luria-mítosra,³⁷ mert – azon túl, hogy kiegészítik a luriánus kabbala gyakorlati oldalát, a rítusokat és a meditációkat – bepilantást engednek a 16. század második felének cfái

³⁵ Köztük kiemelkedő szerepe volt Moses Cordoverónak, a legnagyobb kabbalisták egyikének, Jicchák Luriának, a kabbala újító szellemű tanítójának, Hájim Vitálnak, Luria hagyatéka kezelőjének, valamint Jozsef Káronak, a *Sulchán Áruh* (zsidó törvény- és szertartásgyűjtemény) szerzőjének.

³⁶ A messiás eljövételéhez maguk is hozzájárulhattak azáltal, hogy megtisztulva készülnek a megérkezésére. A bűnbánat a megtisztulás eszköze volt számukra.

³⁷ A mítosz és legenda kifejezést bár jelentésük eltérő, mégis felváltva használja a tanulmány. Ennek oka, hogy a történetek Luriát természetfeletti tulajdonságokkal rendelkező történeti alakként ábrázolják. Hol mítoszi, hol legendabeli szereplőnek tekinthető.

mentalitásának sajátosságaiba. Így, együtt, megsejtetnek valamit abból a kultúrából, amit – az összes többi kabbalistával együtt – a Spanyolországból elűzöttek és leszármazottaik létrehoztak. A Luriával kapcsolatos legrégebbi dokumentumok közé tartozik az a négy levél, amelyet Solomon Dreznitz rabbi írt Cfátból a barátainak, kb. 30 évvel Luria halála után. Tartalmukat tekintve a levelek legendák, amelyeket Dreznitz a még élő Luria-tanítványoktól, zsinagógákban, az utcán, a piactereken és a tanulóházakban gyűjtött össze.³⁸ A Luria-mítoszok hagiografikus jellegűek, elsődleges céljuk Luria szellemi nagyságának és spirituális képességeinek hangsúlyozása. Tanítványai visszaemlékezéseikbe, amelyekben életének mozzanatait idézik fel, gyakran beleszőtték saját, misztikus elemekkel díszített gondolataikat. Lehetetlen szétválasztani, hogy a Luriának tulajdonított mondatok közül mi az, ami ténylegesen elhangzott, és mi az, amit utólag fűztek hozzá. De a legendák hatását tekintve ez nem is igazán fontos.

Ezekből is értesülünk arról, hogy Luria fiatal korától kezdve folyamatosan kapott – anyagi közvetítéssel – kinyilatkoztatásokat, és maga Illés próféta tanította, és a misztika. A vele kapcsolatos mesékben bőségesen található utalás csodálatos adottságaira, misztikus látomásaira, kapcsolataira a felsőbb világokkal és a korábban élt rabbik lelkével. Képes volt felismerni egy ember előző életeit és annak következményeit jelenlegi sorsára. Pusztán valakire ránézve, az emberek arckifejezéséből meg tudta mondani, hogy milyen múltbéli bűnök vagy érdemek határozzák meg az illető sorsát. Ha szükség volt rá, akkor tanácsokat adott, miként tudnak a bűneik terheitől megszabadulni és így a közösség tagjaival együtt hozzájárulni a világ helyreállításához (Vág 2023). Az alábbi négy történet rövid, de sokatmondó illusztrációja a Luria-képnek és a kabbalisták hitvilágának is.

Tíz betű

A Luriáról szóló legendákban gyakran megjelenik vallásos elkötelezettsége és érzékenysége az emberek lelkiállaga, vallásos átszellemültsége iránt. Erről szól az alábbi kis történet is.

„Luria rabbi a szent napokon a szokásosnál is mélyebbnek érezte az imáit, de egy angyal felfedte előtte, hogy egy másvalaki imája még hatékonyabb. Luria rabbi kíváncsiságtól vezérelve

³⁸ A négy Dreznitz-levél nyomtatásban már a 17. században megjelent „Ari dicsérete” (Shivhei ha-Ari) címmel. A kiadvány összeállítója és megjelenésének éve ismeretlen.

felkereste és megtalálta a férfit, aki egy teljesen átlagos falusi embernek tűnt. – „Mit csináltál ros hásáná³⁹ napján?” – kérdezte a nagy rabbi. A férfi bocsánatkérően azt válaszolta, hogy tanulatlan, és még a teljes héber ábécét sem tudja elolvasni. Ezért, amikor a ros hásánái istentiszteletek elkezdődtek a zsinagógájában, akkor az első tíz betűt mondta el, és hozzá így imádkozott: „Kérlek, ó, Világegyetem Ura, fogadd el a betűimet, és formáld őket olyan szavakká, amelyek Neked tetszenek”. És ezt a mondatot ismételte egész nap. Az egyszerű ember válaszát hallva Luria rabbi megértette, hogy a tanulatlan falusi ember szívből jövő imája mindenki másnál magasabb volt.”⁴⁰

Luria hírneve nem kis részben annak volt köszönhető, hogy társaival alázatos volt, mások szempontjait a sajátja elé helyezte és ő maga is folyamatosan tanult.

A titoktartás megszegése

Az alábbi párbeszédből úgy tűnik, mintha Luriát foglalkoztatná az önmaga és a messiás közötti hasonlóság. Saját sorsát – ugyan ezt nem mondja ki egyértelműen – ahhoz a József fia Messiáshoz⁴¹ hasonlítja, aki előre jelezte saját korai halálát. A beszélgetésről egy 17. századi szerző így számolt be:

„Tanítónk, Hájim Vitál rabbi az áldott emlékü Luriát kérdezte az egyik szent szöveg értelmezéséről. [...] Luria így szólt: „Nagyon kérlek Hájim rabbi, hadd lehessen úgy ebben a kérdésben, hogy nem magyarázom el neked, mert nekem, neked és az egész világnak így lenne jobb, mert emögött egy nagy titok van, és nem akarják, hogy felfedjem.” Vitál erre azt mondta: „Fel kell tárnod nekem.” Luria erre így válaszolt: „Tudnod kell, hogy ha felfedem neked, akkor a végén nagyon meg fogod bánni, és ettől óva intelek. De köteles vagyok elmondani, mert megparancsolták nekem, hogy ne titkoljak előled semmit, bármit is szeretnél kérdezni. Figyelmeztetlek, hogy engedd, hogy tartózkodjak ennek a szövegnek az értelmezésétől.” Hájim rabbi azonban így válaszolt: „Én mégis azt szeretném, ha értelmeznéd

nekem.” Így hát Luria elmagyarázta a szöveget és ezzel elárulta a titkokat. És miután befejezte, azt mondta: „megszületett az ítélet és a büntetés az, hogy még ebben az évben meg fogok halni” (Kandia 1629:45b–46a, idézi Yassif 2019:263).

És valóban, pár évvel a megváltás – Cfátban elterjedt hit szerinti – időpontja előtt meghalt.

Látomás a Siratófalnál

A történetben ugyan végig jelen van egy rabbi, de a főszereplő mégis a Sechiná, Isten földi jelenléte, aki mindenhova elkíséri a zsidókat, így diaszpórájukba is, ahol velük együtt szenved. Az eseményeket természetesen Luria irányítja.

„Berukim rabbi mindennél jobban vágyott arra, hogy megmentse a Sechinát a száműzetésből, ennek érdekében éjjeli virrasztásokat tartott. Ilyenkor végigjárta Cfát utcáit és közben így kiáltozott: „Kel-jetek fel, mert a Sechiná száműzetésben van, szent házunkat tűz emésztí, és Izraelnek nagy veszélyekkel kell szembenéznie.” Luria rabbi egy alkalommal közölte vele: „Tudd meg, hogy egy mennyei hang azt mondta: ha nem teszed meg a szükséges lépéseket a döntés megváltoztatására, akkor a mostani lesz utolsó éved közöttünk.” „Mit kell tennem?” kérdezte Berukim rabbi. „Tudd meg, válaszolta Ari,⁴² abban reménykedhetsz, hogy ha elmész a Jeruzsálemi Siratófalhoz, és ott teljes szívből imádkozol Istenhez, és ha méltónak találják rá, akkor ott látni fogod a Sechinát. Ez azt jelenteni majd, hogy megmenekülsz, és a neved mégiscsak beírják az Élet Könyvébe⁴³”.

Berukim rabbi megköszönte a tanácsot, eladta minden vagyonát, és útrakelt. Amikor Jeruzsálembe érkezett, rögtön úgy érezte, mintha lebegne, mintha a lelke felemelkedett volna a testéből, és amikor Siratófalhoz ért, azonnal támadt egy látomása. A Falból egy öregasszony lépett elő, feketébe öltözve, mély gyászban. Amikor a rabbi a szemébe nézett, olyan mély bánat kerítette hatalmába, amilyent még soha nem tapasztalt, olyan mélyet, mint az óceán. Egy gyermekét elvesztett anya gyászát látta, vagy inkább a Sechiná gyászát Izrael gyermekeinek szenvedései miatt, akik a Föld minden sarkába

³⁹ A héber újév.

⁴⁰ Franklin, Laurie: The Letters תיחוא, <https://www.sefaria.org/sheets/247768>

⁴¹ József fia Messiás a két legfontosabb messiás egyike, aki meghal a Góggal és Magóggal vívott harcban, ahol „semmit sem vált meg, csak a világ hatalmaival folytatózott végső harcot testesíti meg” (Scholem 1991a:23).

⁴² Ari: Luria gyakran használt másik neve, az Askenázi Rabbi Izsák szavak kezdőbetűiből áll össze, héber jelentése „oroszlán”.

⁴³ Élet könyve: a Bibliában (pl. Dán 12,1) az örök élet gyakran használt szimbóluma.

szétszórva élnek. Berukin rabbi ettől összerogyott, de kábulata közben újra látta a Sechinát, ekkor már a saját, fényből szőtt, a lenyugvó napnál is pompásabb köntösében. És megmutatta örömteli, fénylő arcát is, ami úgy sugárzott Berukin rabbi felé, hogy úgy érezte, mintha maga a Szombat menyasszony⁴⁴ ringatná a karjaiban. „Ne bánkódj fiam – mondta a Sechiná – tudd meg, hogy száműzetésem véget ér, és örökségem nem vész kárba, reménykedhetsz a jövőben, mert fiaid visszatérnek hazájukba” (Jer. 31:17). Ekkor a rabbi lelke visszatért a magaslatokból és felfrissülten ébredt, mintha évekig tartó gyásztól szabadult volna meg.

Teljesen új emberként tért vissza Cfátba. Amikor Ari meglátta rögtön így szólt: „Látom a sugárzó arcodból, hogy méltónak találtak arra, hogy lásd a Sechinát. Megnyugodhatsz, élni fogsz még huszonkét évig.” És így is lett (Schwartz 2004:63–64).

A legenda elején Berukin rabbi aggódik a Sechináért, de a történet végén a szerepek felcserélődnek: a Sechiná vigasztalja a rabbit, sőt mind a saját, mind az egész zsidó nép száműzetésének végét jövendőli. A történetben természetesen Luria természetfeletti képességei is megjelennek.

A két ökör

Ez a legenda is tele van mesészerű elemekkel, benne Luria szinte isteni tulajdonságokkal rendelkezik, ismeri a múltat és a jövőt, segít másokon és a világon.

A történet elején Abulafia rabbi felkeresi Arit, aki már a találkozásuk előtt tudta, hogy Abulafia azért jön, mert Egyiptomba készülődik és egy ajánlólevelet szeretne kapni. Ari közli vele, hogy az utazására nagy szükség van, de ennek valódi okát csak visszatérése után fogja megérteni. Útjáról hazafelé csatlakozik egy karavánhoz, de egy pihenőnél mély álomba merül és a karaván otthagyja. Amint felébred, egy idegen helyen találja magát – egyedül. Egyszer csak egy ökörről szántó ember tűnik fel, amint éppen ütlegeti az ökröt, majd hirtelen az ember átváltozik ökörré, a másik ökörből pedig ember lesz, aki rögtön verni kezdi az imént még ember volt ökröt. Ez az átalakulás egész nap folytatódik – ökörből emberré, emberről ökörré. Végül napnyugtakor mindketten emberi alakban jelennek meg, és – miután megtudják, hogy az eltévedt utazó Cfátból származik

– könyörögnek neki, hogy kérje meg Arit, gyógyítsa meg a lelküket. Amikor Abulafia visszaérkezik Cfátba, akkor Ari már tudja, hogy útja során mit élt át és így fogadja: „azért jöttél, hogy elmondd nekem az ökrök történetét, de fölösleges, mert én már mindent tudok róluk. Miattuk mondtam neked, hogy menj el erre az utazásra”. Később hozzátesszi azt is, hogy a két férfi azért volt büntetésben, mert életük során mindig leborotválták a szakálluk szélét és az utazásra azért volt szükség, hogy ezzel magára vállalja a két férfi tikkun feladatát, vagyis korábbi helytelen cselekedeteik lelkükre gyakorolt rossz hatásának helyrehozatalát. Abulafia kérdésére, hogy „mi köze van ennek a két férfinak hozzám, miért kellett miattuk elmennem?”, Ari feltárt egy újabb titkot, miszerint Abulafia lelke össze van kapcsolódva a két férfiéval és így ő maga is csak úgy juthatott a belső megtisztuláshoz, hogy a két szenvedő embert a tikkunhoz segítette (Yassif 2019).

A régóta ismert dramaturgia szerint csak a mese végén derül ki, hogy csúcspontjában Luria teremteselméletének legfontosabb szimbólumainak egyike, a helyreállítás (*tikkun*), a száműzetésből való menekülés lehetősége áll. Ennek eléréséhez csodákra is szükség van. A szöveg nem mondja ki, de mintha Luria titkos utasítására történne minden. A többi szereplőnek szinte semmilyen önálló döntése nincs. A történet végén a büntetésüket letöltő emberek és Abulafia is megtisztulnak és így már képesek a világban nekik szánt feladatokat teljesíteni. Ahogy több más kabbalista mítosz végén, ebben is a szereplők lelkét vagy jövőjét érintő titkokról hullik le a lepel (Vág 2024a:51–52).

A fenti négy történet tökéletesen illusztrálja a korabeli mítoszok hangulatát. Az első egyértelműen Luria érzékenységet és alázatosságát helyezi a középpontba; a második a felső világokból érkező utasítások – saját élete árán történő – betartásának végtelen fontosságát; a harmadik a Sechiná önfeláldozását és jóindulatát; a negyedik pedig a száműzetést közvetlenül megszüntető kozmológiai mozzanatot, a kabbala legfőbb szimbólumai egyikét, a világ jobbítására tett kollektív erőfeszítést emeli ki. A legendákból sugárzik az égi és földi tökéletesség elérésére való törekvés.

A Luria-legendák gyógyító hatása

A Luriáról szóló történetek elsősorban tanulócsoporthoz tartozó tagjai iránta érzett tiszteletének, szeretetének, illetve tanításai újszerűségének köszönhetően kezdtek terjedni. A legendákban betöltött

⁴⁴ A szombat (sábbát) Isten által megszentelt nap, ami a „Szombat menyasszony” vagy „Szombat királynő” megérkezésével veszi kezdetét.

szerepeiről, szavairól, cselekedeteiről, személyes élményeiről hallva vagy olvasva úgy érezhették az emberek, hogy közelebb kerültek hozzá, a szent emberhez. Ettől a hitük tovább erősödött, ami hozzájárulhatott ahhoz, hogy a bevándorolt szefárdok későbbi generációi túltégyék magukat elődeik traumáinak bennük élő nyomain.

A cfáti legendák azt is tanúsítják, hogy a kabbalisták összekötötték a természetfeletti világot az aktuális tapasztalataikkal. Ez azonban nem olyan összekapcsolódás, mint amilyen a Héber Bibliában⁴⁵ és kommentárjaiban olvasható, vagyis, hogy az Örökkévaló alakítja a történelmet. A kabbala azt tanítja, hogy a megváltást az Örökkévaló és a zsidók közös „munkája” hozza majd el. Vagyis nem a messiás hozza el, hanem majd akkor jön el, amikor a világ visszaállt eredeti, tiszta állapotába. Ez a meggyőződés mély megkönnyebbülést, felszabadultságot és egyben egy újfajta felelősségérzetet is eredményezhetett. A megváltáshoz való hozzájárulás minden kabbalista feladata volt, ami érintette a közösségek kohézióját is. Az elvárásoknak megfelelő zsidó jámborság is jelentősen hozzájárulhatott a krízisekhez való lelki adaptációhoz.

Összefoglalás

A zsidók spirituális válaszokat kerestek kiűzetésük miatti szenvedéseikre, és támaszt az új környezetükhöz való adaptációhoz. A cfáti történeteket szemlélve, a kabbala tökéletesen betöltötte ezt a funkciót. Jótékony hatására a diaszpóráközösség egy része, és persze mások is, egyre inkább az isteni világ titkainak és Isten rejtett arca megismerésének örömeire törekedtek. A kiűzetés és az azt követő nehéz időszakok emlékei a későbbi generációkban valamelyest halványultak, de hogy a lelkük mélyén milyen nyomokat hagyott a sok trauma, arra nincs pontos válasz. Az biztosra vehető, hogy a krízis éveiben és azt követően is a kabbala sokat segített életük alakításában.

A 16. század második felében megjelenő luriánus kabbalát a misztika csúcspontjának tekintik. A kozmológiában megjelenő legfontosabb szimbólumok nemcsak mint a teremtés fázisai szerepelnek, hanem viselkedési mintát is mutatnak. A *cimcum* a személyes önkorlátozás, a visszalépés, a mások számára biztosított tér isteni megjelenítését szimbolizálja. Így az altruizmust, a lemondást, a túlzott ego csökkentését, a visszafogottságot, az alázatot, a nem-ragaszkodást tanítja, és ezzel az egyéni

fejlődéstől kezdve a mindennapi kapcsolatokon át a fontos etikai döntésekig befolyásolhatja az emberek életét. Mindezeket Luria saját életében, a róla szóló beszámolók szerint, egyértelműen bizonyította. A *tikkun* a luriánus kozmológiában a gonosz uralma alá került világ helyrehozatalát jelenti. Egyéni és közösségi szinten viszont a fejlődés, a gyógyulás, a jobbá tétel egyik kulcsfogalma. Nem csupán a múlt hibáinak kijavítását, hanem az emberi élet aktív jobbá tételét célozza. Ez az egyik legmélyebb spirituális és etikai elv, ami az emberek számára számtalan formában közvetlenül is érvényesülhet, mint például mások szenvedéseinek csökkentése, traumáik feldolgozása, elromlott kapcsolatok helyreállítása stb. által. A lehetőségek száma végtelen. A szétszóratásban élők számára bőségesen adódott alkalom ennek az elvnek a gyakorlására. Felszabadító hatású lehetett az a tudat, hogy tevékenységeikkel hozzájárulhatnak a világ megjavításához és ezáltal a megváltáshoz is, ami egyben a száműzetés végét is jelenti.⁴⁶ Erről az érzésről számol be Hájim Vitál⁴⁷ (és néhány további tanítvány) – Luria halála után megjelent – saját magáról és egyéb kabbalista gondolatokról szóló írásai (Vital, é.n./a, é.n/b). Sokatmondó információknak tekinthetők az érintettek beállítódásaira nézve egyes rítusok (például a *káváná*⁴⁸ és a *jichudim*⁴⁹) szövegrészletei is (lásd Vág 2023: 71).

A Luriát övező tömérdek mítosz elterjedésében ugyan természetfölötti kvalitásai számítottak leginkább, de legalább ennyire fontos szerepet játszott a cfáti zsidók fokozott messiásvárása és a készségük, hogy a csodákról szóló történeteket készséggel befogadják. Mind a ténylegesen megtörtént, mind a csak neki tulajdonított tettek és szavak idővel a kabbalista legendák szövedékének hangsúlyos részeivé váltak. Munkásságáról és arculatáról mindennél többet mond az a hatás, amelyet a következő évszázadok zsidóságára gyakorolt, ezen belül különösen arra, hogy a későbbi korszakok kríziseit a vallás segítségével könnyebben átvészeljék (Vág 2024a).

⁴⁶ Erről az állásponttól részletesen lásd: Scholem 1941, 1973; Idel 1988, 1998; Fine 2003; Wolfson 1994.

⁴⁷ Hájim Vitál (Chaim ben Joseph Vital) rabbi (1542–1621), Luria örökségének legfőbb gondozója.

⁴⁸ A *káváná* a rítus lelki mélysége (és az arra való törekvés), ami megkülönbözteti a pusztá szokást a valódi spirituális kapcsolattól.

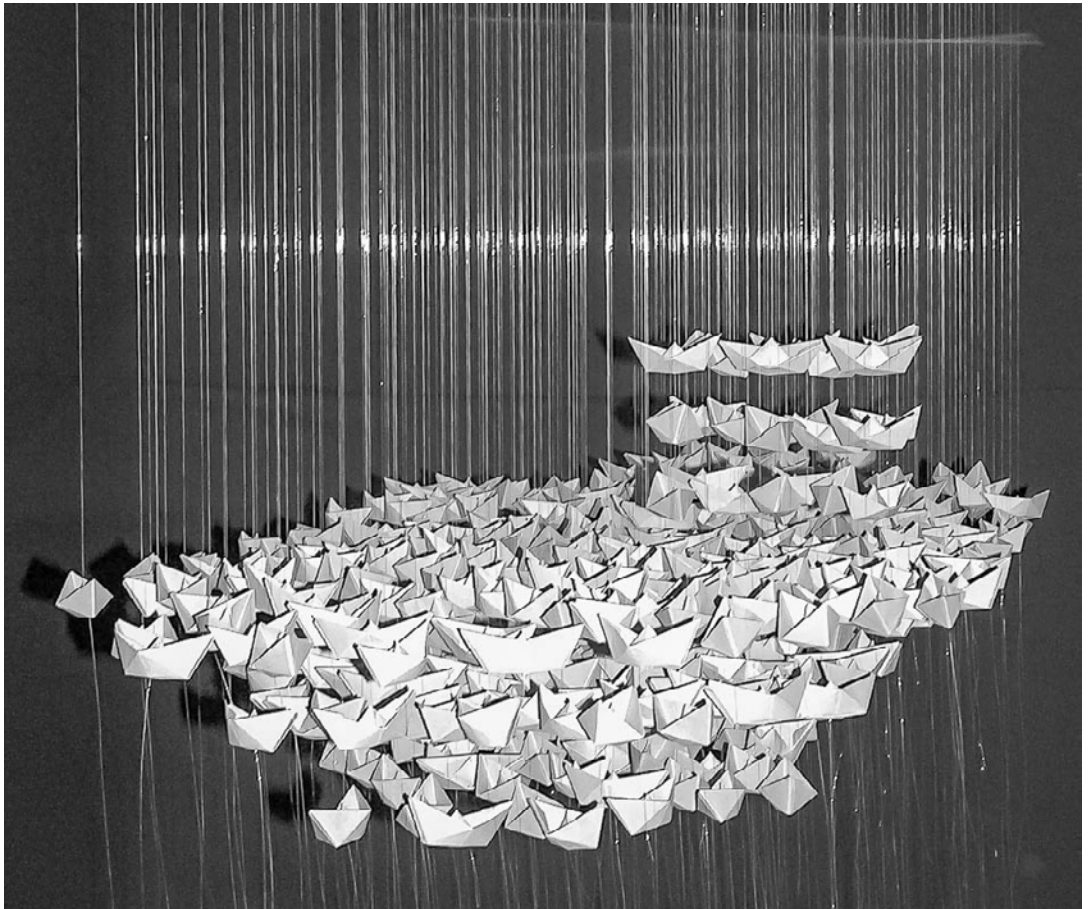
⁴⁹ A *jichudim* a kabbalista meditációk egyik formája, célja az isteni szférák egyesítése spirituális szinten.

⁴⁵ Keresztény szóhasználatban: az Ószövetség.

Felhasznált irodalom

- Aberth, John 2001 *From the Brink of the Apocalypse: Confronting Famine, War, Plague, and Death in the Later Middle Ages*. Routledge, New York.
- Aboab, Immanuel 1629 *Nomologia, o Discursos legales compuestos*. Amsterdam.
- Archambeau, Nicole 2021 *Souls under Siege: Stories of War, Plague, and Confession in Fourteenth-Century Provence*. Cornell University Press. <https://muse.jhu.edu/book/82296>
- Ágoston, Gábor – Masters, Bruce (2009) *Encyclopedia of the Ottoman empire*. Facts On File Inc., New York.
- Baron, Salo W. 1937– *A Social and Religious History of the Jews* (többkötetes) Columbia University Press, New York.
- Cohen, Amnon 1984 *Jewish Life under Islam: Jerusalem in the Sixteenth Century*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Cohen, Amnon – Lewis, Bernard 1978. *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*. Princeton University Press, Princeton.
- Cohen, Mark R. 1994 *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*. Princeton University Press, Princeton.
- Columbus, Cristopher 1893 *Journal of Christopher Columbus (During his First Voyage 1492–93) and Documents Relating to the Voyages of John Cabot and Gaspar Corte Real*. ed., trans. Markham, Clements R.). Hakluyt Society, London.
- Cordovero, Moses (ca.1602): *Sefer Gerushin* [Száműzetés könyve]. Part V 2. Ohr Ne'erav, Venice. https://www.sefaria.org/Ohr_Ne'erav%2C_PART_V.2.19?lang=bi&with=all&lang2=en (Letöltés dátuma: 2024.11.28.)
- Dan, Joseph 1987 *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*. New York University Press, New York.
- Delumeau, Jean 1983 *Le Péché et la Peur (XIIIe–XVIIIe siècles)*. Fayard, Paris.
- Engel, Amir 2017 *Gershom Scholem: An Intellectual Biography*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Fine, Lawrence 2003 *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship*. Stanford University Press, Stanford.
- Fine, Lawrence 2017 Dimensions of Kabbalah from the Spanish Expulsion to the Dawn of Hasidism. In Karp, Jonathan – Sutcliffe, Adam eds. *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge University Press, Cambridge. 437–474.
- Graetz, Heinrich 1956 *History of the Jews, Vol. IV*. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia. <http://www.gutenberg.org/files/43900/43900-h/43900-h.htm>
- Goldish, Matthew 2000–2001 New Approaches to Jewish Messianism. *AJS Review*, 25. 1:71–83.
- Hacker, Joseph R. 1987 The Intellectual Activity of the Jews of the Ottoman Empire during the Sixteenth and Seventeenth Centuries. In Twersky, Isadore – Septimus, Bernard eds. *Jewish Thought in the Seventeenth Century*. Harvard University Press, Cambridge, MA. 95–135.
- Henderson, John 2019 *Florence Under Siege: Surviving Plague in an Early Modern City*. Yale University Press, New Haven.
- Hütteroth, Wolf-Dieter – Abdulfattah, Kamal 1977 *Historical Geography of Palestine, Transjordan and Southern Syria in the Late 16th Century*. Erlanger Geographische Arbeiten. Fränkischen Geographischen Gesellschaft – Palm und Enke, Erlangen.
- Idel, Moshe 1988 *Kabbalah: New Perspectives*. Yale University Press, New Haven.
- Idel, Moshe 1993 One from a Town, Two from a Clan: The Diffusion of Lurianic Kabbala and Sabbateanism: A Re-Examination. *Jewish History*, 7. 2:79–104.
- Idel, Moshe 1997 Encounters Between Italian and Spanish Kabbalists in the Generation After the Expulsion. In Gampel, Benjamin ed. *Crisis and Creativity in the Sephardic World*. Columbia University Press, New York. 189–222.
- Idel, Moshe 1998 *Messianic Mystics*. Yale University Press, New Haven.
- Kandia 1629 *Talalumot Khokhma*. 45b–46a.
- Komoróczy Géza 1992 A babiloni fogság (I): Egyéni és közösségi stratégiák az identitás megőrzésére kisebbségi helyzetben. *Holmi*, 4. 6:836–856.
- Lewis, Bernard 1952 *Notes and Documents from the Turkish Archives: A Contribution to the History of the Jews in the Ottoman Empire*. Israel Oriental Society, Jerusalem.
- Lewis, Bernard 1954 Studies in the Ottoman Archives—I. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 16. 3:469–501. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00086808>

- Meroz, Ronit 1988 *Redemption in the Lurianic Teaching*. Thesis Submitted for the Degree “Doctor of Philosophy”. Hebrew University, Jerusalem.
- Moore, R. I. 2007 *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950–1250*. Blackwell Publishing, Oxford.
- Nirenberg, David 2015 *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Updated Edition. Princeton University Press, Princeton.
- Raj Tamás 2016 *A Kabbala tankönyve. Életmód és tudomány*. Makkabi Kiadó, Budapest.
- Ray, Jonathan 2009 Iberian Jewry between West and East: Jewish Settlement in the Sixteenth-Century Mediterranean. *Mediterranean Studies*, 18. 44–65. <https://www.jstor.org/stable/41163962>
- Rhode, Harold 1979 *The Administration and Population of the Sancak of Safad in the Sixteenth Century*. PhD Dissertation. Columbia University, New York.
- Schechter, Solomon 1908 *Safed in the Sixteenth Century: A City of Legists and Mystics*. The Jewish Publication Society of America, Philadelphia.
- Schwartz, Howard 2004 *Tree of Souls: The Mythology of Judaism*. Oxford University Press, New York.
- Scholem, Gershom 1941 *Major Trends in Jewish Mysticism*. Schocken Publishing House, Jerusalem.
- Scholem, Gershom 1969 *On the Kabbalah and its Symbolism*. Schocken Books, New York.
- Scholem, Gershom 1973 *Sabbatai Sevi*. Princeton University Press, Princeton.
- Scholem, Gershom 1987 *Origins of the Kabbalah*. Princeton University Press, Princeton.
- Scholem, Gershom 1991a A messianisztikus eszme a zsidóságban. *Múlt és Jövő*, 1991. 4:17–30.
- Scholem, Gershom 1991b *On the Mystical Shape of the Godhead*. Schocken Books, New York.
- Segol, Marla 2012 Performing Exile in Safed School Kabbalah. *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 7. 2:131–163. <https://doi.org/10.1353/mrw.2012.0025>
- Tishby, Isaiah 1989 *The Wisdom of the Zohar: Anthology of Texts*. Littman Library of Jewish Civilization, Liverpool University Press, Liverpool. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1rmkc9>
- Trani, Joseph ben R. Moses 1648 *Tsafnat Pa’aneah* [A rejtett dolgok felfedője]. Venice.
- The Zohar* 2003 Pritzker Edition, Vol. 2. ford: Daniel C. Matt, Stanford University Press, Stanford.
- Vág András 2023 Jicchák Luria és körének útjai az Istenhez – 1. rész: A vallásgyakorló. *Opuscula Theologica et Scientifica*, 1. 1:63–84. <https://doi.org/10.59531/ots.2023.1.1.63-84>
- Vág András 2024a Jicchák Luria és körének útjai Istenhez – 2. rész: Az újító. *Opuscula Theologica et Scientifica*, 2. 1:33–58. <https://doi.org/10.59531/ots.2024.2.1.33-58>
- Vág András 2024b Cfát aranykora. *Szombat*, 36. 6:22–26. <http://www.szombat.org/hagyomany-tortenelem/cfat-aranykora> (Letöltés dátuma: 2025.02.01).
- Vital, Chaim é.n./a *Sha’ar ha-Kavvanot*. https://www.sefaria.org/Shar_HaKavanot
- Vital, Chaim é.n./b *Sefer Etz Chaim Sha’ar Ruah ha-Kodesh*. https://www.sefaria.org/Sefer_Etz_Chaim
- Walsham, Alexandra 1999 *Providence in Early Modern England*. Oxford University Press, Oxford.
- Wolfson, Elliot R. 1994 *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Yassif, Eli 2019 *The Legend of Safed: Life and Fantasy in the City of Kabbalah*. Wayne State University Press, Detroit.
- Yerushalami, Yosef Hayim 2000 *Záchor*. Osiris Kiadó – ORZSE, Budapest.



Necesse est?

ROMA NŐK VÁRANDÓSSÁGGAL ÉS SZÜLÉSSSEL KAPCSOLATOS EGÉSZSÉGÜGYI

ELLÁTÁSÁNAK KUTATÁSA MAGYARORSZÁGON –

KÜLÖNÖS TEKINTETTEL EGY TÉNYFELTÁRÁS TANULSÁGAIRA

DOI 10.35402/kek.2025.4.6

Absztrakt

A tanulmány egy 2016-ban lebonyolított magyarországi emberi jogi tényfeltárás tapasztalatait idézi fel, amely a roma nők esetleges hátrányaira és sérelmeire irányult a várandóssággal és szüléssel kapcsolatos egészségügyi ellátások terén. A tényfeltárás négy feltevésre és az azokhoz kapcsolódó kérdésekre összpontosított: a roma nőket érintő *ügy-e kényszersterilizáció*, az etnikai szegregáció a kórházi gyermekágyas osztályokon, a rossz *bánásmód a szülésszobán*, valamint az ellátáshoz való korlátozott hozzáférés. A tanulmány ismerteti a tényfeltárás módszertanát, etikai megfontolásait, valamint összefoglalja a főbb megállapításait is, majd a 2020-as évek releváns magyarországi kutatásait is tekintetbe véve fogalmaz meg javaslatokat a téma további, átfogó igényű kutatására – ami a szerző szerint időszerű.

Kulcsszavak: roma nők, szülészeti ellátás, diszkrimináció, szülészeti erőszak

Research on the healthcare provision of Roma women related to pregnancy and childbirth in Hungary – with special regard to the lessons of a fact-finding study

Abstract

The study revisits a 2016 Hungarian human rights fact-finding investigation that explored the potential disadvantages and harms experienced by Roma women in healthcare services related to pregnancy and childbirth. The investigation centred on four key hypotheses and related questions: whether forced sterilization, ethnic segregation in maternity wards, obstetric mistreatment, or limited access to care are issues affecting Roma women. The study presents the methodology and ethical considerations of the investigation, summarizes its key findings, and, taking into account relevant Hungarian research conducted in the 2020s, provides

recommendations for further comprehensive research on the topic, which the author deems timely.

Keywords: Roma women, maternity care, discrimination, obstetric violence

Bevezetés

2016-ban közreműködtem egy az idő tájt budapesti székhelyű civil szervezet, az Európai Roma Jogok Központja (European Roma Rights Centre – ERRC) kezdeményezésében, amelynek célja a magyarországi roma nők hátrányainak és sérelmeinek feltárása volt a várandóssággal és szüléssel kapcsolatos egészségügyi ellátás kapcsán, stratégiai per indításának perspektívájával – ez utóbbi az ERRC mint jogvédő szervezet mandátumából fakadó célkitűzés volt (Balogh – Gellér 2019, ERRC 2020, Balogh 2024). Megbízott társadalomtudományi szakértőként járultam hozzá az ERRC jogi főmunkatársa, dr. Gellér Judit által vezetett emberi jogi tényfeltáró vizsgálat koncepciójának kialakításához, az empirikus adatfelvétel megtervezéséhez és lebonyolításához, valamint az eredmények értékeléséhez és feldolgozásához.

A jelen tanulmányban bemutatom az ERRC tényfeltárásának koncepcióját és feltételezéseit, az alkalmazott módszertant, a mérlegelt etikai kérdéseket; felidézem a főbb eredményeket és megállapításokat. Kitérek továbbá a projekt gyakorlati hatásaira is: bemutatom a tényfeltárásból (tervezetesen) kinövő jogi fejleményeket (egy panaszeljárást az Egyenlő Bánásmód Hatóság előtt, valamint egy polgári pert), valamint beszámolok egy civil kezdeményezésről, amely egy, a tényfeltárás kapcsán felszínre került igényre válaszolt. Áttekintem a témával – a roma nők várandósgondozási, szülészeti ellátása a magyar egészségügyi rendszerben – közvetlenül foglalkozó empirikus adatfelvételeket, illetve elemzéseket is a 2020-as évekből. Mindezzel az a célom, hogy további, minél átfogóbb igényű és lehetőleg kvalitatív módszerre (is) épülő kutatásra ösztönözzek a témában. Az utolsó ilyen jellegű tudományos

kutatás 1997-ben zajlott (Neményi 1998). A tanulmányban részletesen bemutatott – háttérét és lebonyolítását tekintve általam közelebbről ismert – vizsgálat egy emberi jogi szervezet célkitűzéseire igazodva valósult meg, de meggyőződésem, hogy a tervezésével kapcsolatos szempontok, valamint a leszűrt tanulságok társadalomtudósok számára is hasznosak lehetnek.

Az ERRC tényfeltárásának koncepciója és hipotézisei

Mindenekelőtt hangsúlyozandó, hogy az ERRC nem tudományos kutatóintézet, hanem emberi jogi szervezet, amelynek elsődleges feladata az érdekérvényesítés és a stratégiai pereskedés: az ERRC 2016-os kezdeményezése nem társadalomtudományi alapkutatás volt, hanem emberi jogi tényfeltárás („human rights fact finding”). A két koncepció közötti különbség akkor érthető meg, ha figyelembe vesszük, hogy az emberi jogi érdekérvényesítéssel foglalkozókat normatív (társadalmi változásokra irányuló) törekvés, és ezzel összefüggésben instrumentális megközelítés jellemzi az ismeretszerzéssel kapcsolatban, míg a társadalomtudományi kutatókat a tudomány elvontabb céljai és elvei kötik (Satterthwaite – Simeone 2014:10). Ez a különbségtétel a magyarországi kontextusban különösen lényeges lehet, hiszen a hazai kutatásfinanszírozási rendszerben az alapkutatás („fundamental research”, „basic research”) kulcsfogalom, mégpedig olyan meghatározással, amely egy európai uniós dokumentumból (Európai Bizottság 2014) származik: *„kísérleti vagy elméleti munka, amelyet elsősorban a jelenségek és megfigyelhető tények mögöttes alapjairól szóló új ismeretek megszerzése érdekében végeznek”*. Más szóval, bár a tényfeltárás és a tudományos kutatás a célok és a megközelítés tekintetében átfedést mutathat – sőt, a 21. században a nyugati társadalomtudomány egyes ágait gyakran éri a túlzott aktivizmus vádja –, mégis, a tudományos kutatás elsősorban a társadalmi jelenségek elemzésére és elméletalkotására irányul, míg az emberi jogi tényfeltárás során a jelenségek megismerése és megértése azt a célt szolgálja, hogy egy ügyet (társadalmi célkitűzést) következetesen és hatékonyan lehessen képviselni az érdekérvényesítő tevékenység során, esetleg kifejezetten a bírósági tárgyalóteremben, szélesebb körű társadalmi változások katalizálása érdekében.

Ebben a konkrét esetben (Balogh – Gellér 2011; ERRC 2020) a tényfeltárás praktikus arra

irányult – a vonatkozó jelenségek feltérképezésén és a kontextus megértésén túl –, hogy perre vihető egyedi jogszértéseket, illetve jogszértő intézkedéseket azonosítsa a roma nők várandóssággal és szüléssel kapcsolatos egészségügyi ellátása terén. A kezdeményezés általános hipotézise tehát az volt a, hogy ilyen hátrányok és sérelmek bizonyára léteznek, előfordulnak Magyarországon.

Aki ismeri valamelyest a többségi-kisebbségi viszonyrendszer működését a magyar társadalomban, ami elválaszthatatlanul kapcsolódik a politikához, okkal feltételezheti, hogy a roma nők esetében a szülésnek van egy sajátos dimenziója: a termékenységük eleve nemkívánatos lehet a társadalom, így az egészségügyi dolgozók számára is. Vagyis maga az a körülmény, hogy gyermeket vár vagy szül, már hátrányba sodorhat vagy sérelemnek tehet ki egy roma nőt az egészségügyi ellátások kapcsán. A közbeszédben az egyik vád az, hogy „a roma nők csak a pénzért szülnék”, illetve, hogy a roma családok a gyermekvállaláshoz kapcsolódó juttatások kedvezményezettjeként kihasználják a szociális ellátórendszert, miközben adófizetőként nem járulnak hozzá kellő mértékben a gazdasághoz. Másrészt gyakran hallani azt a véleményt is, hogy a roma kisebbség aggasztóan „túlnépesedik”, és ki fogja szorítani a többséget. Ami a tényeket illeti, társadalomtudományi módszereken alapuló számítások szerint a romák aránya az 1980-as és a 2010-es évek között megduplázódott Magyarországon (Pénzes et al. 2018). A 2010-es évek közepén, amikor a tényfeltárás terve felmerült, a roma nők termékenysége többször is negatív megjegyzések célpontjába került a nyilvánosságban Magyarországon. Ilyen volt 2015-ben a Jobbik (akkor még szélsőjobboldali párt) egyik országgyűlési képviselőjének újrán Facebook-posztja, amellyel az év első babájáról szóló médiahírré reagált, pontosabban arra, hogy feltételezhetően – a keresztnév (Rikárdó), az édesanya életkora és a család nagysága alapján – egy roma újszülöttről volt szó (Hvg.hu 2015). Ugyanebben az évben a média tudósított egy állítólagos esetről, miszerint egy nőgyógyász azt a megjegyzést fűzte hozzá egy viccesnek szánt Instagramon-poszthoz, hogy „örömmel” végez abortuszt roma nőknél (Index.hu 2015).

A tényfeltáráshoz konkrét hipotézisekre is szükség volt, így végül – a szakirodalom feltérképezése és szakértőkkel való konzultáció alapján – négy feltevésből kiindulva, négyféle feltételezett jogsérelemre, illetve hátrányra összpontosított a tényfeltárás, arra keresve a választ, hogy ezeket valóban

megtapasztalják-e a magyarországi roma nők, vagy esetleg más problémákkal szembesülnek a vizsgált területen (Balogh – Gellér 2019; ERRC 2020:9). Egy társadalomtudományi alapkutatáshoz képest távlatilag nagyobb volt a tétje annak, hogy sikerül-e releváns hipotéziseket találni, illetve olyan problémákat felszínre hozni, amelyek valóban fontosak az érintett közösségek számára; annyira, hogy adott esetben legyenek olyan egyének, akik – a közösség támogatásával – hajlandók bekapcsolódni egy jogi eljárásba, és akkor is kitartanak, ha a stratégiai per esetleg elhúzódik.

A feltételezések közül az első az volt, hogy a magyarországi egészségügyi gyakorlatban jelen lehet az úgynevezett a kényszersterilizáció. Ez a kifejezés az emberi jogi diskurzusban a páciens tájékozott beleegyezése nélkül alkalmazott, meddőséget okozó orvosi eljárásokra utal. A huszadik század második felében, sőt, akár még a 2000-es évek elején is több európai országban alkalmazták – informálisan vagy dokumentált szakpolitikai intézkedés keretében – eszközként a művi meddővé tételt a roma nők termékenységének kontrollálására. A jelenség az interszekcionalitás mint analitikus társadalomtudományi koncepció alkalmazásával értelmezhető: olyan jogsérelemről van szó, amely nem általában a romákat vagy a nőket, hanem kifejezetten a két kategória metszetét – vagyis a roma nőket – érinti. A jelenség feltárásában jelentős szerepet játszott egy civil szervezetek által 2003-ban kiadott, Szlovákiára vonatkozó jelentés (CRR – Poradňa 2003). A kényszersterilizáció annyiban kapcsolódik a várandóssággal és szüléssel kapcsolatos egészségügyi ellátások területéhez, hogy az ismertté vált esetekben az érintett roma nőket jellemzően szülészeti beavatkozás keretében vetették alá az eljárásnak, például sürgősségi császármetszés során végezték el rajtuk – tájékozott beleegyezésük nélkül – a petevezeték-elzárást. Magyarország esetében nincs bizonyíték arra, hogy rendszerszerűen, állami intézkedés keretében sterilizálták volna valaha is a roma nőket, egyes esetekben azonban felmerült ez a jogsértés. Az ENSZ nőkkal szembeni diszkrimináció felszámolásával foglalkozó bizottsága (CEDAW) 2006-ban megállapította, hogy a magyar kormány megsértette a nőkkal szembeni hátrányos megkülönböztetés minden formájának kiküszöböléséről szóló egyezményt egy olyan ügyben („A.S. v. Hungary”, 4/2004. számú közlemény), amelyben egy roma nőt teljes körű tájékoztatáson alapuló beleegyezése nélkül tettek művi úton meddővé 2001-ben, egy Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei, állami fenntartású

kórházban (elhalt magzat miatt szükségessé váló császármetszést követően). 2008-ban egy nő azzal fordult jogsegélyért az ERRC-hez, hogy vélt etnikai hovatartozása miatt diszkriminálták egy Borsod-Abaúj-Zemplén megyei, állami fenntartású kórházban – ő maga nem roma, de egy roma férfivel élt házasságban, akitől már hét gyermeke született, így a kórházban őt is romának tekintették, illetve romaként kezelték –, amikor kifejezett kérésére ugyan, de beleegyező nyilatkozat aláírása nélkül végeztek el rajta művi meddővé tételi eljárást (miután terhességi komplikáció miatt szükségessé vált császármetszés révén világra segítették az ikergyermekeit). A hazai jogorvoslati lehetőségek kimerítése után az ügy a strasbourgi székhelyű Emberi Jogok Európai Bíróságához került („G.H. v. Hungary”, 54041/14. számú kérelem), amely azonban az ügyet befogadhatatlannak minősítette 2015-ben – mint ahogy 2020-ban a CEDAW is, ahová szintén eljutott az ügy (114/2017. számú közlemény).

A második feltételezés az volt, hogy a magyarországi kórházak gyermekágyas osztályain szegregálják – külön szobában helyezik el – a roma és nem roma kismamákat. Ez az informális gyakorlat előfordul minden olyan kelet-közép-európai országban, ahol jelentősebb számban élnek romák, és a vonatkozó kutatások szerint az egészségügyi dolgozók olykor el is ismerik a gyakorlat alkalmazását, különböző érvekkel legitimálva azt: higiéniai okokra hivatkoznak; arra, hogy a roma kismamákat meg akarják óvni a nem roma kismamák negatív attitűdjétől; illetve arra, hogy maguk a roma nők kérik, hogy romákkal kerüljenek egy szobába (Watson – Downe 2017). A gyermekágyas osztályokon alkalmazott etnikai elkülönítés (többé-kevésbé rendszerszerű) magyarországi gyakorlatával az ERRC a 2000-es években már foglalkozott: először Borsod-Abaúj-Zemplén, Hajdú-Bihar és Szabolcs-Szatmár-Bereg megyei kórházak vonatkozásában (Izsák 2004), másodszor egy európai szintű tényfeltárás keretében (ERRC 2006). 2013-ban egy civil szervezet, a Nemzeti és Etnikai Kisebbségi Jogvédő Iroda roma családoktól érkező panaszok nyomán azzal fordult a nemzeti és etnikai kisebbségi jogok országgyűlési biztosához, hogy indítson vizsgálatot egy Heves megyei kórházban, a gyermekágyas osztály állítólagos szegregációja ügyében. A kisebbségi ombudsman végül arra jutott, hogy „nem volt kétséget kizáróan bizonyítható a roma kismamák jogellenes elkülönítésének szándéka, a közvetlen hátrányos megkülönböztetés ténye a Kórház Osztályán Ugyanakkor kétségkívül megállapítható, hogy bizonyos időszakokban a roma

és nem roma kismamák elhelyezése ténylegesen külön kórtermekben történt” – a kórház képviselői szerint amiatt, mert „a környező településeken jelentős számban élnek roma kisebbséghez tartozó lakosok, így bizonyos időszakban előfordulhatott [...], hogy az egyik kórterembe csak romák kerültek”, vagy például azért, mert „[a] roma asszonyok többször kérték, hogy ismerősökkel, rokonokkal egy kórterembe kerülhessenek” (Jelentés az 1746/2003 sz. ügyben).

Harmadikként azt is feltételeztük, hogy a roma kismamák rossz bánásmódban részesülhetnek a várandóssággal és szüléssel kapcsolatos egészségügyi ellátás során – akár a szülőszobában vagy a gyermekágyas gondozás idején is. Hazai vonatkozásban civil szervezetek beszámolóiból értesülhettünk ilyesmiről (Izsák 2004; Bodrogi 2016). Az ERRC európai szintű, egészségügyről szóló vizsgálatában is említést kap a téma (ERRC 2006), valamint más európai források is beszámolnak a jelenségről – a figyelmetlen, tiszteletlen bánásmódtól kezdve a sztereotip megjegyzéseken, rasszista sértéseken, szóbeli zaklatáson keresztül egészen a fizikai inzultusokig (Watson – Downe 2017).

Negyedik feltételezésünk az volt, hogy a várandóssággal és szüléssel kapcsolatos egészségügyi ellátásokhoz való hozzáférés terén eleve hátrányos helyzetben vannak a roma kismamák. Azt, hogy a romák Európa-szerte hátrányokkal szembesülnek az egészségügyi ellátáshoz való hozzáférés terén – beleértve a várandósgondozást és a szülészeti ellátást is – számos társadalomtudományi kutatás, valamint civil szervezetek által kiadott jelentés támasztja alá (Watson – Downe 2017). Ami a hazai helyzetet illeti, a tényfeltárás tervezésének idején jelent meg a Születésház Egyesület tanulmánya egy terepkutatásról, amelyet három helyszínen (Baranya, Borsod-Abaúj-Zemplén és Hajdú-Bihar megyében), szegregált körülmények között élő roma közösségekben végeztek. Ebben a tanulmányban is olvashatunk a jelenségről (Bodrogi 2016). Ha például egy hátrányos helyzetű falusi család 20-30 kilométerre lakik a legközelebbi rendelőintézettől vagy kórháztól, ráadásul a rendelési idő nem igazodik a távolsági busz menetrendjéhez, akkor egy kismamának szinte megoldhatatlan anyagi és szervezési nehézséget okozhat akár egy orvosi vizsgálatra való eljutás is. Noha ez a jelenség nem magyarázható diszkriminációval, de az egészségügyi ellátás regionális egyenlőtlenségei nagymértékű átfedést mutatnak a roma népesség földrajzi eloszlásával, vagyis a magyar egészségügyi rendszer hiányosságai (például a tartósan betöltetlen háziorvosi, gyermekorvosi

állások) a roma lakosságot aránytalanul nagy mértékben érintik.

Az utóbbi feltételezéssel kapcsolatban említendő, hogy az ERRC tényfeltárásának volt még egy implicit hipotézise, amelynek vizsgálata szétfeszítette volna a kezdeményezést. A módszertani tervezés során ezért adottnak vettük a helytállóságát: abból indultunk ki, hogy problémákat, illetve peresíthető eseteket azon régiókban érdemes keresni, ahol a roma népesség aránya magasabb az országos átlaghoz képest (Balogh – Gellér 2019; ERRC 2020:15); nemcsak a már említett területi infrastrukturális egyenlőtlenségek miatt, hanem azért is, mert feltételeztük, hogy a társadalmi kirekesztési mechanizmusok erősebbek lehetnek ott, ahol a romák jelenléte koncentráltabb: az északkeleti és a délnyugati országrészben (Pénzes et al. 2018). Így született meg a döntés, hogy a tényfeltárás Borsod-Abaúj-Zemplén és Baranya megyére összpontosít majd.

Módszertani és etikai kérdések az ERRC tényfeltárásának tervezésekor

Ami az empirikus adatfelvételt illeti, a tényfeltárás két kvalitatív módszerre épült: fókuszcsoporthozos interjúkra (beszélgetésekre) és kötetlen formájú egyéni interjúkra. Pragmatikus szempont volt, hogy a tervezett stratégiai perhez érintetteket kellett találni – vagyis olyanokat, akik bevonhatók egy esetleges jogi eljárásba (sértettként, felperesként vagy tanúként). A kapcsolatfelvétel szempontjából előnyösebb egy érdemibb személyes interakcióval, elmélyültebb és kevésbé strukturált beszélgetéssel járó adatfelvételi módszer (Balogh 2024) – összehasonlítva például a kérdőíves felmérés módszerével. Megjegyzendő az is, hogy a feminista szellemiségű társadalomtudományi kutatási hagyomány a kvalitatív módszereket (különösen az interjút) régóta előnyben részesíti (Payne – Payne 2004), mert ilyen keretben tűnik leginkább kialakíthatónak a lehető legkevésbé hierarchikus viszony kutató és kutatási alany között. A feminista kutatás egyik alapelve szerint a kutatóknak „reflektálniuk kell saját pozíciójukra és helyzetükre a kutatás résztvevőikhez képest” (Jenkins et al. 2019:418), a hierarchiamentességnek pedig minőségi-módszertani jelentősége is lehet: „ahol nem hierarchikus a kapcsolat a kutató és a kutatott között, ott a kutatási adatok eleve érvényesebbek” (Oakley 1998:711). A feminista szociológusok hagyományosan amellet is érvelnek, hogy a hierarchiamentesség szellemében nőknek kell nőkkal interjúzni; ezt egyrészt a hatékonyság szempontjából tartják

lényegesnek – „*van alapja annak a feltételezésnek, hogy ha a kutató is és a vizsgált személy is nő, akkor a helyzetnek számos olyan jellegzetessége van, amely elősegíti az információ akadálytalan áramlását*” (Finch 2003:229) –, másrészt etikai szempontból is: „*egy feminista számára a nőkkel folytatott vizsgálatoknak az az egyetlen morálisan védhető módja, ha belép egy olyan hierarchiamentes viszonyba, amelybe hajlandó befektetni a saját identitásának egy részét is*” (Finch 2003:234).

A tényfeltárás módszertani tervezése során magától értetődőnek tűnt – a tárgyalni kívánt témák érzékeny jellege miatt –, hogy nők vezessék a fókuszcsoportokat, és nők végezzék az interjúkat is. A tényfeltárást végzők személyét illetően felmerült még egy, mind módszertani-hatékonysági, mind pedig etikai szempontból jelentős kérdés: az etnikai hovatartozásé. Kétségtelenül fontos, hogy minél több roma származású szakember, kutató kapcsolódhasson be a romákra vonatkozó kutatási projektekbe, és jusson szakmai munkához ezáltal. Feltételezhető ugyanakkor az is a konkrét téma kapcsán, hogy az anyaság megélésének tapasztalata etnikai csoportokat áthidaló jelentőségű lehet. Analógiaként a fekete nőket kutató fehér nők helyzete idézhető fel, illetve egy vonatkozó megállapítás, miszerint: „[a] nyilvános világot illetően egymás tapasztalatainak megértését korlátozza a fajunk, a magánélet világát illetően azonban volt némi közös tapasztalatunk, a nemünkéből fakadóan, különösen az anyasággal járó felelősség vonatkozásában” (Edwards 1990:489).

E ponton szükséges kitérőt tenni, megemlítve a hazai kontextus különös jelentőségű elemét, mégpedig azt, hogy az állami egészségügyi szolgáltatások keretében nyújtott szülészeti ellátással nagyon sokan szereztek már rossz tapasztalatokat. Éppen a tényfeltárás évében, 2016-ban indult – főként középpesti, nem roma nők kezdeményezésére – a „Másállapotot a szülészetben!” nevű társadalmi mozgalom: utcai tüntetések és rendezvények szervezésébe, tudatosságnövelő és érdekérvényesítő tevékenységbe fogtak, hogy felhívják a figyelmet a szülészeti ellátás visszasságaira, illetve a „szülészeti erőszak” megnyilvánulásaira. Ez utóbbi, az emberi fogi diskurzusból használatos fogalomnak (angolul „obstetric violence”) nincs általánosan elfogadott definíciója. „Leginkább a releváns magatartásformák bemutatásával magyarázható el” (Kukura 2018:728): az egészségügyi környezetben előforduló, szüléssel összefüggésben megtapasztalt kényszert, visszaélést vagy tiszteltlen bánásmódot

szoktak érteni alatta. Tehát az, amiről szó van, „nem egy bizonyos jelenség, hanem inkább egy [jelenség] spektrum” (Cupelin 2024:54). Mindenesetre, Magyarországon középpesti, nem roma nőknek is bőven lehetnek keserű tapasztalatai vagy akár traumatikus élményei a szülészeti ellátással kapcsolatban, és ez a sajnálatos körülmény éppenséggel közelebb hozhat különböző társadalmi, etnikai csoporthoz tartozó nőket – akár kutatókat és kutatási alanyokat is egy kvalitatív adatfelvétel során.

A tényfeltárást végül összesen négy fő végezte: három nem roma nő – az ERRC egyik jogi főmunkatársa és két megbízott szakértő: egy ügyvéd és egy társadalomtudományi kutató –, valamint egy roma nő, megbízott esélyegyenlőségi szakértőként. A fókuszcsoporthoz beszélgetéseket két vagy három fő vezette. A roma származású megbízott szakértő mindig jelen volt, mivel a vonatkozó korábbi tapasztalatok – és intuíció – alapján a fókuszcsoporthoz vezetőinek mind a neme, mind az etnikai hovatartozása lényegesnek tűnt a bizalmi légkör megteremtésében, amelyben a résztvevők készek érzékeny témákkal kapcsolatban megnyílni, és megosztani kellemetlen tapasztalatokat vagy akár fájdalmas emlékeket is. A meghittség, illetve a minél inkább hierarchiamentes csoportdinamika érdekében arra is szükség volt, hogy a fókuszcsoporthoz vezetői is megnyíljanak bizonyos fokig a releváns kérdéseket illetően – felfedve néhány személyes információt, például családi állapotukról, a gyermekeik számáról és életkoráról, vagy ha beszélgetés úgy alakult, megemlítve személyes élettapasztalatokat, például terhességgel, szüléssel vagy perinatális veszteséggel kapcsolatban (Balogh 2024).

Öt fókuszcsoporthoz beszélgetésre került sor: négyre Baranya megyei falvakban és egyre egy Borsod-Abaúj-Zemplén megyei faluban, összesen negyven nő részvételével, akik közül a legfiatalabb 19, a legidősebb pedig 61 éves volt, de többségük a húszas-harmincas éveiben járt. A csoportok mérete az eredeti tervek szerint hat-nyolc fő lett volna, de végül három fókuszcsoporthoz felelt csak meg ennek a tervnek (ezek hét-hét fő részvételével zajlottak), volt egy kisebb (öt fő részvételével lefolytatott), valamint egy jóval nagyobb is (amelyen tizennégyen vettek részt). A vizsgálat későbbi szakaszában összesen tizennégy beszélgetőtárral készült interjú két Borsod-Abaúj-Zemplén megyei településen; a beszélgetőtársak egyike kiskorú (17 éves) volt, ő az édesanyja aktív jelenlétében vállalkozott az interjúra (ERRC 2020:17–18). A résztvevők toborzása helyi kapcsolatok segítségével történt. Az egyik baranyai

csoport kivételével, ahol a beszélgetésen részt vett néhány nem roma nő is (köztük egy kifejezetten hátrányos helyzetű, sokgyermekes édesanya), a csoportok résztvevői mind romák voltak, akiknek személyes tapasztalataik voltak várandósgondozással, szülészeti ellátással az állami egészségügy keretében.

A körülbelül két óra hosszúságú fókuszcsoporthoz tartozó beszélgetések közvetlen célja a várandóssággal és szüléssel kapcsolatos egészségügyi tapasztalatok feltárása volt, a tényfeltárás feltételezéseire figyelemmel. Emellett kimondott, a résztvevőkkel is tudatott cél volt eset(ek)et találni a tervezett stratégiai perhez. A beszélgetések elején a résztvevők megismerhették az adatkezelési elveket: a tényfeltárás kezdeményezője vállalta, hogy biztosítja a résztvevők anonimitását, valamint azt, hogy nyilvános közleményekben a települések nevét sem szerepelteti, védve ezzel nemcsak magukat a résztvevőket, hanem a helyi roma közösséget is az érzékeny információk felfedésének vagy a kritikus vélemények megosztásának esetleges következményeitől (ERRC 2020:39). A résztvevők a beszélgetés kezdetén megállapodtak abban, hogy a fókuszcsoporthoz tartozó tudomásukra jutott információkat bizalmasan kezelik. Számolni kellett azzal a kockázattal, hogy a csoport légköre nehezzé válhat, ha valaki traumatikus emléket vagy ellentmondásos történetet oszt meg, az ilyen helyzetek azonban figyelmes és következetes moderálással kezelhetőnek ígérkeztek (Balogh – Gellér 2019:210).

Megemlíthető még egy etikai kérdés. A közvélemény- vagy piackutató cégek által megszervezett, többnyire középosztálybeliek részvételével zajló fókuszcsoporthoz tartozó esetében bevett gyakorlat, hogy a résztvevők időráfordítását valamilyen módon ellentételezzék, például egy méltányos összegű vásárlási utalvánnyal. A bemutatott tényfeltárás során azonban a fókuszcsoporthoz tartozó résztvevői csupán kávé és frissítőket kaptak a beszélgetések alkalmával, anyagi ellenszolgáltatást nem – a tervezett stratégiai perre tekintettel, integritási okból (Balogh 2024).

Az ERRC tényfeltárásának eredményei

Az alábbiakban a tényfeltárás eredményeit (lásd még: Balogh – Gellér 2019; ERRC 2020; Balogh 2024) a fent említett négy fő feltevésre összpontosítva, esetenként a résztvevőktől (fókuszcsoporthoz tartozó interjú keretében megkérdezettektől) származó idézetekkel illusztrálva mutatom be.

Először is, a tényfeltárás során a megkérdezettek közül senki sem számolt be kényszersterilizációról,

és régebbiről sem tudtak olyan konkrét esetet felidézni, amikor valakit tájékozott beleegyezése nélkül tettek művi meddővé. Néhány idősebb asszony egy baranyai kistelepülésen emlékezett arra, hogy évtizedekkel korábban emlegettek ilyesmit egy közeli kórházzal kapcsolatban, de részleteket nem tudtak, illetve nem volt a személyes ismeretségi körükben olyan, aki érintett lehetett esetleg. Ami a beteg tájékoztatást illeti, egy harmincas éveiben járó baranyai nő megosztott egy némileg releváns történetet: egy nőgyógyászati cisztaműtét során az egyik petefészket is eltávolították, de az utóbbi mozzanatról az orvosok „elfelejtették tájékoztatni” az operációt követően. Csak évekkel később – amikor már egy ideje sikertelenül próbált teherbe esni – derült ki számára, hogy mi történt. Végül azonban született egy gyermeke, és úgy döntött, hogy nem tesz jogi lépéseket. Azt egyébként több résztvevő is említette, hogy az „elkötetés” – a petevezetékek műtéti elzárása az érintett nő kérésére, vagyis az önkéntes sterilizáció – a születésszabályozás preferált formája roma közösségekben.

Másodszor, ami az etnikai szegregációt illeti a kórházak gyermekágyas osztályain, sok résztvevő létezőnek mondta a jelenséget, de néhányan úgy vélték, hogy ezt a fajta diszkriminatív intézkedést nem alkalmazzák teljesen következetesen, illetve nem mindig világos, hogy a kórházban mi alapján sorolnak valakit a romák – vagy a nem romák – közé. Több résztvevő, akit romaként nem roma kismamákkal helyeztek egy szobába a szülése után, úgy vélte, hogy a „nem cigányos” vezetékneve miatt kerülhetett erre sor. Mások azt gyanították, hogy a lakcím és az életkor is számíthat: vagyis azokat a kismamákat, akik „cigányfaluból” jönnek (azaz olyan településről, ahol a roma lakosság aránya nagy), vagy kiskorúak, sokkal nagyobb valószínűséggel azonosítják és kezelik romaként a kórházban. A résztvevők közül néhányan egyébként kifejezték, hogy ha választani lehet, szívesebben osztoznak más roma nőekkel egy kórházi szobán, például azért, mert „*úgyse lenne miről beszélgetni a magyarokkal*” (mondta egy baranyai résztvevő). Néhány résztvevőnek kimondottan negatív tapasztalatai voltak az „etnikailag vegyes” elhelyezéssel kapcsolatban: kínos emlékeket osztottak meg, például arról, hogy látványosan alaposabban fertőtlenítették a kórházi dolgozók azt az ágyat, amelyet egy roma nő használt, mint a nem roma nők ágyát. Egy résztvevőnek, akit mintegy „tévedésből” (talán a világosabb bőrszíne és a romák körében nem annyira gyakori vezetékneve miatt) nem roma kismamákkal egy

szobában helyeztek el, megalázó volt azt hallgatnia, hogy szobatársai terveket szőnek arra az esetre, ha egy roma nő érkezne a szobába: hogy hova rejtsek el a pénztárcájukat.

A harmadik feltételezés, miszerint a roma nőkkel rosszul bánnak – rosszabbul, mint a nem romákkal – a szülészeti ellátás, illetve a gyermekágyas gondozás során, messze a leglényegesebb kérdésnek bizonyult. Sok résztvevő állította, hogy a szülészeten dolgozók kevesebb figyelmet fordítanak a hátrányos helyzetű kismamára (akik között sok a roma), mint a középosztálybeliekre (akik jellemzően nem romák). A különbségtétel alapja, sokan úgy látták, nem feltétlenül az etnikai hovatartozás, mint inkább az, hogy valaki megengedheti-e magának, hogy „orvost fogadjon”. (Megjegyzendő, hogy a tényfeltárás idején még nem volt büntetőjogi szankcióval sújtható az, aki az egészségügyben hálapénzt kínál fel vagy fogad el.) Néhány baranyai résztvevő úgy emlékezett, hogy a csecsemőápoló nővérek és a gyermekágyas osztályon szoptatási tanácsadást végző védőnők sem nyújtottak kellő figyelmet a roma édesanyákra és újszülöttjeikre. Olyan eseteket is felidéztek, amikor egy-egy roma újszülött karszalagján csak a családnevet és a baba nemét tüntették fel, miközben a nem roma újszülöttek közül mindnek kiírták a teljes nevét.

Ami a rossz bánásmód explicitebb formáit illeti, néhány baranyai résztvevő arról számolt be, hogy megalázó megnyilvánulásoknak volt kitéve a kórházban: „Mindenbe belekötött [az orvos], érezte, hogy cigányok vagyunk”; „Ha egyvalaki [vagyis egy roma nő] koszos volt, mindenkit [minden roma nőt] lecselezett az orvos”. Egy harmincas éveit végén járó borsodi nő elmondta, hogy egy férfi szülészorvos rászólt, amiért keresztbe tett lábbal ült az ágy szélén a kórtermi vizit során: „Hol érzi magát, kocsában?” Többen panaszkodtak, hogy a szülészorvosok és a szülésznők gyakran tegeződve szólnak a felnőtt roma nőkhöz – mintha gyerekekkel beszélnének. A résztvevők olyan megnyilvánulásokat is említettek, amelyek szóbeli zaklatásnak tekinthetők. Egy fiatal borsodi roma nő például felidézte, hogy a gyermekágyas osztályon egy nővér azt mondta neki: „Menj fürödni, mert érzem a szagodat!” „Te büdös cigány!” – többek elmondása szerint az egyik borsodi kórházban előfordult, hogy így szólítottak meg roma kismamákat.

Több résztvevő emlékezett vissza kellemetlen vagy kifejezetten sértő megjegyzésekre, amelyeket az újszülött gyermekekkel kapcsolatban tettek a kórházban. „Milyen fekete ez a gyerek!” „Milyen barana a bőre!” – így „csodálkoztak rá” a szülőszobán

egy borsodi roma kisbabára. Egy anya, ugyancsak Borsodból, arról számolt be, hogy a szülésznő kigúnyolta őt a gyermekének választott második keresztnév miatt: „Ez a gyerek cigánymunka – minek neki két név?” Egy másik borsodi anya elmondása szerint a (nem roma) szülésznő helytelenítette, hogy a kislányának az Anna nevet választották – mondván, hogy „az nem cigánynak való név”, hozzátéve, hogy a saját unokáját is így hívják. Volt olyan fiatal borsodi édesanya, aki felidézte, hogy szülés közben kapott ítélező megjegyzést a szülésznőtől: „Neked még babáznod kellene, nem szülnöd!” Egy másik fiatal édesanyát pedig, amint elmondta, vajúdás közben faggatták egy borsodi kórházban: „Hol dolgozik az uram? Miért nem iskolába járok? Miből tartom el a gyerekeket?” Többen hallották a vádat ugyanennek a borsodi kórháznak a szülészeten, miszerint a romák csak „a pénzért” (családi pótlékért, különböző szociális ellátásokért) vállalnak gyermeket. Egy résztvevő elmondta, hogy szülés után gúnyos megjegyzéssel illette őt a szülésznő: „Pénzért szültél. Kíváncsiak leszünk rá, hogyan lesz eltartva gyerek.” Többek találkoztak itt olyan egészségügyi dolgozókkal, akik nyíltan kifejezték, hogy nem örülnek a roma gyermekek érkezésének; ez derült ki a következő beszámolókból is: „lehet hallani, hogy olyanokat mondanak [a roma szülő nőknek] a kórházban, hogy: »miért vagy itt már megint?»” Egy borsodi résztvevő visszaemlékezett arra, hogy miközben a varratait szedték, egy szülésznő sóhajtván jegyezte meg, hogy a szülőszobán „túl sok a cigány.” Egy fiatal borsodi roma nő azt állította, hogy egy szülésznő megfenyegette: „Jövőre nem akarok veled találkozni, mert akkor biztos megfojtalak!” Durva, obszcén sértésekről is beszámoltak a borsodi résztvevők. Egyikük felidézte, hogy amikor 14 évesen az első gyermekét szülte, a szülésznő ilyen szavakkal utasította vissza a segítségkérését: „Büdös cigány, ha élvezted, amikor széttetted a lábad, akkor most szüld meg a gyereked magad!” Másikuk úgy emlékezett, hogy a negyedik gyermeke világra jövele után a következőképp javasolta neki a szülésznő, hogy ne szüljön már többet: „Köszél csimbókot a párod faszára!”

A legriasztóbb beszámolók fizikai bántalmazásról szóltak, méghozzá kifejezetten a szülőszobában – vajúdás, szülés közben – elszenvedett tettelegességről. Az egyik résztvevő például azt állította, hogy amikor 16 évesen egy borsodi kórházban vajúdott az első gyermekével, és kiabált a fájdalomtól, az egyik szülésznő arcon csapta, és azt mondta neki: „Hülye cigány. fejezd már be! Ha nem nyugszol le, még több pofont kapsz!”

Ugyanebben a borsodi kórházban, sokak beszámolója szerint, jelen volt akkoriban egy sajátos jogértései forma: a kórház személyzete időről-időre megakadályozta, hogy a roma kismamák, köztük kiskorúak, kísérőt vigyenek magukkal a szülőszobára – például úgy, hogy magas díj ellenében biztosították a kísérő számára kötelezően viselendő higiénés öltözetet. Pedig az egészségügyről szóló (1997. évi CLIV. törvény) szerint: „*A szülő nőnek joga van arra, hogy az általa megjelölt nagykorú személy a vajúds és a szülés alatt folyamatosan vele lehessen.*” Továbbá, ugyanezen törvény szerint (a kórházi tartózkodás alatt): „*A kiskorú betegnek joga van arra, hogy szülője, törvényes képviselője, illetőleg az általa vagy törvényes képviselője által megjelölt személy mellette tartózkodjon.*” Közös volt a szülőszobai inzultusokról szóló borsodi történetekben, hogy az érintettek mind kísérő nélkül vajúdtak, születtek.

Ami a negyedik feltevést, vagyis az egészségügyi ellátáshoz való korlátozott hozzáférést illeti, a tényfeltárás során a Baranya megye nehezen megközelíthető – és romák által nagy arányban lakott – településeinek élők panasztették, hogy a regionális egészségügyi rendszer központosítása miatt egyes várandósgondozási szolgáltatások csak a megyeszékhelyen (Pécsett) érhetőek el, ahová időigényes és költséges tömegközlekedéssel (busszal) eljutni. Különösen nagy gondot jelentett ez a helyzet azok számára, akik nem az első gyermeküket várták, és akiknek – gyermekfelügyeleti megoldások hiányában – kisgyermek(ek)kel kellett útra kelniük egy-egy vizsgálat alkalmából. A szülészetre való eljutás is sokaknak okozott problémát – nem csak ebben a régióban –, amikor épp senki sem volt a közelben a vajúds megindulásakor, aki autóval bevitt volna őket a kórházba (taxit pedig nem engedhettek meg maguknak). Volt, aki erős fájásokkal hívta a mentőszolgálatot Borsodban, de elmondása szerint a diszpécser nem volt hajlandó azonnal autót küldeni érte; mire többszöri hívás után megérkezett a mentő, a baba már világra jött.

A tényfeltárás eredményeiből kitűnt tehát, hogy a roma nőket érik bizonyos hátrányok és sérelmek a várandóssággal és szüléssel kapcsolatos egészségügyi ellátás során – ezeknek egy része a szülészeti erőszak jelenségkörébe sorolható –, melyek közül a szülőszobán tapasztalt rossz bánásmód látszott a legjelentősebbnek. Az is figyelemre méltó volt ugyanakkor, hogy a Borsod megyei résztvevők lényegesen súlyosabb negatív tapasztalatokról számoltak be, mint a Baranya megyeiek. Az ennek a különbségnek a magyarázatára

tett kísérletek túlfeszítenék e tanulmány kereteit; nyilvánvalóan más tényezők is szerepet játszanak a többségi társadalom és a kisebbségi lakosság közötti dinamika alakulásában, nem csak az etnikai csoportok demográfiai arányai. A Baranya megyei résztvevők olykor kifejezetten pozitív tapasztalatokat is megemlítenek, például az egyik pécsi kórházban dolgozó roma származású szülésznővel és ápolókkal kapcsolatban, egy faluban pedig nagyon jó véleményeket hallottunk egy védőnőről (aki maga ugyan nem roma, de egy roma férfíhoz ment feleségül): hogy valóban „védi” a családokat, rendkívül segítőkész, és mindig elérhető, a várandós és a gyermekágyas anyák számára is.

Az ERRC tényfeltárásának hatása a gyakorlatban

A tényfeltárás stratégiai célját tekintve eredményesnek bizonyult, mivel két sikeres jogi eljáráshoz vezetett (lásd bővebben: Balogh – Gellér 2019; ERRC 2020), amelyek precedensként szolgálhatnak, illetve elrettentő hatásuk miatt kiküszöbölhetik a jövőben a hasonló jogsértéseket.

Az első ügy alapja egy panasz volt, amelyet az (akkor még létező) Egyenlő Bánásmód Hatósághoz nyújtott be egy fiatal roma nő – akivel az ERRC a tényfeltárás révén került kapcsolatba, és akinek később jogi képviselőt biztosított az eljárás során – egy Borsod-Abaúj-Zemplén megyei kórházzal szemben. Az ügyben 2016. december 15-én meghozott határozat a következőképp foglalta össze, hogy mi történt: „*A kérelmező panaszában foglaltak szerint a szülésznő vajúds közben azt mondta neki, hogy ha még egyszer kiabál, felpofozza és az arcába nyomja a párnát. Az őt ellátó orvos pedig úgy fogalmazott, hogy ha a kérelmező még egyszer kiabál, akkor behívja a pszichiátert, elveteti tőle a gyereket és »nem lehet gyese«, mindehhez pedig hozzátette, hogy »ti cigányok ügyis csak a pénzért szültké«*” (A tényfeltárás borsodi résztvevői több hasonló esetről is beszámoltak.) Az EBH/349/2016. számú hatósági döntés megállapította, hogy az eljárás alá vont egészségügyi szolgáltató (a kórház) a kérelmezővel (a panaszt benyújtó roma nővel) szemben megsértette az egyenlő bánásmód követelményét faji-etnikai alapon, (roma nemzetiséghez való tartozással és bőrszínnel összefüggésben), azzal, hogy őt ellátó orvos (a kórház dolgozója) „*roma nemzetiséghez való tartozására utaló, a panaszos emberi méltóságát sértő kijelentést tett*”, ezzel megvalósítva a zaklatás tényállását. A kórházra a hatóság pénzbírságot szabott ki.

A második ügy egy polgári per volt, amelyet az ERRC kezdeményezett – közérdekű igényérvényesítés (erről a jogi fogalomról bővebben: Harsági 2022) formájában – ugyanazon Borsod-Abaúj-Zemplén megyei kórház ellen, egy jogsértő intézkedés miatt. A tényfeltárás résztvevőinek beszámolóiból kiderült ugyanis, hogy ebben a kórházban a szülni érkező nők kísérői számára díj ellenében biztosították azt az eldobható öltözetet (hivatalos elnevezéssel „zsilipruha”, közismertebb nevén „kispapa szett”), amelynek viselését a szülőszobába lépőktől higiénés okból elvárták. Ráadásul, a díjat olyan összegben állapították meg, hogy azt a hátrányos helyzetűek aligha engedhessék meg maguknak, az újszülött érkezésével járó amúgy is jelentős többletköltségek közepette. És mivel a nehéz anyagi körülmények között élők körében a romák felülreprezentáltak, sok roma kismama – köztük sok kiskorú – maradt kísérő nélkül vajúdás és szülés közben, ami azt is jelentette esetükben, hogy jobban ki voltak téve a szülészeti erőszak különféle megnyilvánulásainak. A Miskolci Törvényszék az ügyben 2018. októberében hozott döntésében megállapította az egyenlő bánásmód követelményének megsértését: az ítélet szerint a hátrányos megkülönböztetés közvetlen módon valósult meg vagyoni helyzet, társadalmi származás és az anyaság (terhesség) mint védett tulajdonság alapján, a roma nemzetiséghez való tartozás alapján pedig közvetett módon (tekintettel arra, hogy a szegénységben élők körében felülreprezentáltak a romák). A bíróság a kórházat pénzbírsággal szankcionálta (amellett, hogy a jogsértő gyakorlat megszüntetését is elrendelték, vagyis a kórház a későbbiekben nem kérhetett pénzt a zsilipruháért). Figyelemre méltóak a bírósági döntésben szereplő megállapítások, miszerint: „a szülés egy élettani folyamat, nem egy patológikus esemény, amely pszichés és szociális történés is egyben”; hogy „a jogalkotó kifejezett szándéka volt, hogy az egészségügyi intézményeknek meg kell teremteni a lehetőséget, hogy a szülő nővel a vajúdás és a szülés folyamata alatt a szülőszobában egy kísérő lehessen, amennyiben a szülő nő ezzel a joggal élni kíván”; valamint az, hogy „kifejezett társadalmi érdek fűződik” ennek a jognak az akadálytalan gyakorlásához (10.P.22.249/2017/19.). Az alperes kórház fellebbezési jogával élve a Debreceni Ítéltáblához fordult; az utóbbi 2019 januárjában hozta meg döntését (Pf.I.20.749/2018/8.), melyben a lényegét tekintve egyetértett az elsőfokú bíróság ítéletével – jöllehet, a bírság összegét 5 millióról 2 millió forintra mérsékelte –, ezzel a döntés jogerőssé vált.

A kórház ezt követően még felülvizsgálatot kért a Kúriától, amely azonban 2020. májusi döntésével (Pfv. IV.20.677/2019/8.) helyben hagyta a Miskolci Törvényszék, valamint a Debreceni Ítéltábla döntését, és ezzel pont került a bírósági ügy végére.

Az ERRC tényfeltárásának lett még egy nem jogi jellegű folyamánya is: néhány, a kezdeményezést támogató civil szakember számára felszínre hozott egy igényt, mégpedig azt, hogy vannak olyan roma kismamák, akiknek adott esetben sokat jelentene, ha a szülőszobában egy kompetens, érzelmi támogatást nyújtó, a szükségleteikre figyelő szüléskísérő – dúla – lenne mellettük, de anyagi helyzetük nem teszi lehetővé, hogy piaci alapon vásároljanak ilyen szolgáltatást. Ezeknek a kismamáknak a szükségleteire és körülményeire tekintettel indult el a Borsod megyei Alsózsoltán – az EMMA Egyesület és a Regina Alapítvány Miskolc közös projektjeként – az úgynevezett közösségi dúlaszolgálat (Ignácz 2023:26–27), melynek keretében 2020-ban a helyi roma közösség tagjai – többgyermekes asszonyok – kaptak felkészítő képzést arra, hogy dúlaként támogatást nyújtsanak hátrányos helyzetű kismamáknak a közösségükben.

Vonatkozó kutatási eredmények a 2020-as évekből

Az ERRC 2016-os tényfeltárásának eredményei a jogi eljárások lezárultához közeledve láttak napvilágot – magyarul (Balogh – Gellér 2019) és angolul (ERRC 2020). Az azóta eltelt években több, a témához kapcsolódó kutatásra, illetve vizsgálatra is sor került Magyarországon; ezek egy kivételével mind civil szervezetekhez kapcsolódtak.

Az egyetlen, amely nem civil szervezethez, hanem egy állami fenntartású kutatóintézethez kötődik, tekinthető egyúttal az egyetlen alapkutatás-jellegű vizsgálatnak, valamint az egyetlennek, amely kvantitatív adatfelvételen alapul: a Központi Statisztikai Hivatal Népeségtudományi Kutatóintézete által 2018–2022 között folytatott Magyar Születési Kohorszvizsgálat (Kohorsz'18) várandós anyák, majd pedig féléves gyermekeket nevelő anyák körében zajlott. Az összesen 7805 fős mintában 611 olyan nő volt, aki romának vallotta magát. Az adatokat etnikai összehasonlításban vizsgáló kutatók megállapítása szerint: „A roma nők ellátási minősége mind a várandósgondozás, mind pedig a szülés kapcsán határozottan kedvezőtlenebb mutatókkal jellemezhető, mint a nem roma anyák által kapott ellátás” (Szabó – Veroszta 2022:20).

A Minority Rights Group Europe elnevezésű, budapesti székhelyű nemzetközi NGO megbízásából egy kutatócsoport 2020. október–novemberben fókuszcsoporthoz beszélgetéseket szervezett a magyarországi roma kisebbség diszkriminációs tapasztalatait feltérképezendő: négy közösségben folytattak személyes beszélgetéseket (összesen huszonkét nő és öt férfi részvételével, három baranyai és egy budapesti helyszínen), valamint jogászokkal, aktivistákkal és civil szervezetek munkatársaival is beszéltek. A kutatás érintette a roma nőkkel szembeni diszkrimináció témáját, a várandóssággal és szüléssel kapcsolatos egészségügyi ellátás vonatkozásában is. Egy fókuszcsoporthoz-résztevő egy baranyai kisváros kórházában, terhességi ultrahangvizsgálat során szerzett negatív tapasztalatot, méghozzá egy roma egészségügyi dolgozóval kapcsolatban – „egy magyar ember volt az orvos, az asszisztens ugyanúgy beás cigány volt és a beás a beással kutyául beszélt, lekezelően”; a civil szervezeteknél dolgozókkal, illetve aktivistákkal folytatott beszélgetések során pedig előkerült a szülészeti szegregáció témája: „Az én feleségem, hiába magyar, cigány kórterembe került. Tudták, hogy a férje cigány, és bekerült oda” (Király et al. 2021:7).

A Romaversitas Alapítvány és az EMMA Egyesület közös kiadású tematikus kötetének egyik tanulmánya roma nők szülésélményeiről szól: a kutató a kvalitatív tartalomelemzés módszerét használva dolgozott fel hét, a „Hoztam e világra” című, részvételen alapuló művészeti projekt keretében rögzített videót, melyek „Roma nők a szülőszobán” címmel kerültek a nyilvánosság elé 2023 novemberében a YouTube felületén. Az egyik megszólaló találkozott a szülészeten olyannal, aki nem örült a roma kismamának – „[e]lég fajgyűlölő műtős jött értem, mert mikor meglátott azt mondta fűj, már megint cigány” – és a roma újszülötteknek sem „mondták, hogy gratulálok nagyon szép kisfiú. Akkor a műtős megint beszélt, hogy ez szép gyerek? Hát nézz már rá! – hogy roma a gyerek” (Balogh-Szabó 2023:92). Ami a gyermekágyas osztályon alkalmazott szegregációt illeti, az egyik megszólaló említett olyat, de elmondása szerint végül pozitívan élte meg a helyzetet: „észrevettem a különböztetést, mert azon variáltak a nővérek, hogy melyik szobába tegyenek be, hát végül csak oda tettek, ahol a romák voltak [...] Ott jó volt, volt velem egy ismerősöm is.” Ugyanezt a szempontot veti fel egy másik, negatív tapasztalatról szóló beszámoló is: „Nem romákkal tettek engem össze, hanem magyarokkal. Engem az is kibuktatott, mert ők nem szóltak hozzám, nem

foglalkoztak velem, úgyhogy depis lettem” (Balogh-Szabó 2023:92).

Az EMMA Egyesület 2023. szeptember–novemberben huszonegy kárpátaljai magyar ajkú roma nővel készített interjút, akik a 2022-es orosz inváziót követően Ukrajnából Magyarországra menekültek; annak keretében, hogy az egyesület humanitárius programot indított ennek a célcsoportnak a segítésére. A interjúalanyok közül tizenkettőnek volt szüksége várandósgondozással, illetve szüléssel kapcsolatban segítségre. Az interjúkat feldolgozó tanulmányban szerepel egy beszámoló a részlete az egyik menekült roma nőtől, aki felidézi a fogadtatást egy egészségügyi dolgozó részéről, amikor szülni érkezett egy magyarországi kórházba: „De úgy beszélt az emberrel, mint egy kutyával, aztán felvitt a szülészetre, akkor azt mondta, hogy: »Hoztam egy menekültet, megszüli a kölykét, mi meg eltartjuk majd«” (Kupcsok et al. 2024:38).

Következtetések és javaslatok

A 2016-os tényfeltárás, valamint a kapcsolódó témájú, vagyis a roma nők várandósgondozási és szülészeti tapasztalataival, helyzetével kapcsolatos újabb kutatások bemutatásával a célom az volt, hogy a hasonló tényfeltárást vagy kutatást tervezőknek szempontokat, információkat nyújtsak. A téma ugyanis nem veszített aktualitásából: a kérdés, hogy a romák milyen hátrányokkal szembesülnek az egészségügy terén, továbbra is napirenden van, nemcsak magyarországi vonatkozásban (Magyarország Kormánya 2021), de európai uniós szinten is (Európai Bizottság 2020).

Noha az emberi jogi tényfeltárás tervezése során alkalmazott megfontolások jelentős részét alkalmazhatónak tartom társadalomtudományi kutatások tervezéséhez is – mint ahogy relevánsnak tartom, nem kis részben, a tényfeltárás tapasztalatait is a tudományos kutatást fontolgatók számára –, kétségtelenül vannak olyan jellegzetességei egy tényfeltárásnak, amelyek érdemben megkülönböztetik egy tudományos alapkutatástól. Az emberi jogi tényfeltárásnak gyakorlati küldetésére van (például egy stratégiai per előkészítése), ezért pragmatikusnak és problémaközpontúnak – sőt: kifejezetten deficitorientáltnak –, valamint a célcsoportra fókuszálóknak kell lennie. A téma társadalomtudományi igényű megértéséhez fontos lenne többet megtudni a roma nők eligazodási stratégiáiról az egészségügyi rendszerben, az állami egészségügyben dolgozók perspektíváiról, valamint a roma kismamák és az

egészségügyiek közötti interakciók dinamikájáról – ilyen kérdésekre kiterjedő, átfogó kutatásra utoljára az 1990-es évek második felében került sor Magyarországon (Neményi 1998).

A tényfeltáró vizsgálat keretében nem volt lehetőség arra, hogy teszteljük a hipotézist, miszerint a romák hátrányos megkülönböztetésének, kirekesztésének jelensége erősebb az ország azon régióiban, ahol a romák népességaránya magasabb. Ezt az általánosabb jellegű – az egészségügy, illetve a szülészet területén túlmutató – feltételezést nagyszabású, komplex módszertanú kutatás révén lehetne csak vizsgálni. Az a kérdés is vizsgálatot igényelne, hogy van-e jelentősége a településnagyságnak – esetleg az egészségügyi intézmények nagyságának – a roma kismamákkal szembeni bánásmód vonatkozásában. Sőt, még az a kérdés is felvethető, hogy van-e szerepe annak, hogy melyik roma csoportról van szó (hagyomány-nyelv szempontjából). Ami a bemutatott tényfeltáró vizsgálat helyszíneit illeti, apraprakész demográfiai adatok hiányában is elmondható, hogy Borsodban a romungrók jelenléte a meghatározó, míg Baranyában a beásoké.

Ami azokat a feltételezéseket illeti, amelyekre a tényfeltárás ki tudott terjedni, a roma kismamákkal szembeni rossz kórházi bánásmód – szülészeti erőszak – bizonyult a legnagyobb súlyának: az utóbbi évek kutatásai arra engednek következtetni, hogy a jelenség továbbra sem tűnt el, és további vizsgálatot igényel.

A kényszersterilizáció gyakorlatának magyarországi jelenlétére a tényfeltárás nem talált bizonyítékot, és azóta sem merültek fel ilyen esetek – de nem kizárt, hogy egy későbbi kutatás felszínre tudna hozni vonatkozó információkat.

Az állami fenntartású kórházak gyermekágyas osztályain alkalmazott etnikai elkülönítés gyakorlatát létező jelenségnek mutatta a tényfeltárás, amelyhez az érintettek komplex módon viszonyulnak. Mivel nincs okunk azt feltételezni, hogy az elmúlt évtized során teljesen felszámolódott volna a gyakorlat, izgalmas és társadalmi hasznat ígérő kutatási téma lehet ez is.

Az egészségügyi szolgáltatásokhoz való hozzáférés regionális egyenlőtlenségeinek kérdésével leginkább egy olyan szakpolitikai dokumentum keretében lehetne foglalkozni, amely makrogazdasági, valamint az egészségügy szervezésével és irányításával kapcsolatos szempontokat is figyelembe venne. A társadalomtudomány az érintettek tapasztalatainak feltérképezésével és elemzésével tovább bővíthetné a képet.

A tényfeltárás tervezésének bemutatásakor láthattuk, hogy a módszertani és etikai megfontolások összefonódhatnak. A „ne árts!” elvét mindenestre

elébe kell helyezni minden más szempontnak, ki-küszöbölendő például a kutatás résztvevőinek másodlagos viktimizációját. Egy olyannyira érzékeny téma kapcsán, mint a roma nőket ért szülészeti erőszak, különösen fontos, hogy a tényfeltárási vagy kutatási eredmények publikálása során ne csupán technikai szinten történjen anonimizáció. Biztosítani kell, hogy a résztvevők – a körülményeik, a történeteik alapján – ne legyenek azonosíthatók; hogy amikor például legközelebb szülni mennek ugyanabba a kórházba – mert más állami fenntartású kórház nincs a környéken, a magánellátás pedig nem érhető el számukra –, ahol korábban sérelem érte őket, ne kelljen retorziótól tartaniuk.

A bemutatott tényfeltárás témáját és célját illetően a kvalitatív adatfelvételi módszerek tűntek alkalmasnak, módszertani megfontolások mellett etikai szempontból is – tekintettel az így kialakítható, kevésbé hierarchikus viszonyra kutató és kutatási alany között. A társadalmi helyzet különbségeiből, valamint magából a kutatási szituációból fakadó alá-fölérendeltségi helyzet azonban nem szüntethető meg teljesen, mint ahogy a viszony „kizsákmányoló” jellege sem. Ez utóbbi különösen szembetűnő pont az olyan kvalitatív módszereknél, mint a fókuszcsoport vagy az interjú, amelyek a kutatási alanyoktól nemcsak aktív bevonódást, hanem meglehetősen nagy időráfordítást is kívánnak. Egy ilyen kutatás tervezésekor fontos kérdés, hogy milyen gesztussal nyilvánítható ki a résztvevők felé az, hogy a hozzájárulásuk értékes – úgy, hogy közben az integritási szempontok is érvényesüljenek. Magyarán: ne érhesse a kutatót az a vád, hogy „lekenyerezte” vagy „lefizette” a kutatási alanyokat – főleg, ha hátrányos helyzetűek körében végzett kutatásról van szó.

Végezetül megemlítenéd még az ERRC tényfeltárása óta eltelt időszak jelentős magyarországi fejleménye; az, hogy 2021. január 1-jén hatályba lépett a Büntető törvénykönyv módosítása, amely kriminalizálja a hálapénz intézményét (büntetőjogi felelősségre vonható, aki hálapénzt kínál vagy elfogad). Tekintve azt, hogy a szülészet „az egyik legtipikusabb hálapénzes terület” (Velkey et al. 2022:1674) volt, illetve azt, hogy korábban a hálapénz meghatározó tényezője volt az ezen a területen uralkodó viszonyoknak (Rubashkin et al. 2021), ennek a változásnak a jelentőségét mindenképp vizsgálni kellene a téma kapcsán. Még akkor is, ha feltételezhető, hogy a hálapénz valójában nem tűnt el teljesen a rendszerből, illetve azt is figyelembe véve, hogy sok roma család korábban sem nyújtott – mert nem tudott nyújtani – hálapénzt a szülészeti ellátásért.

Felhasznált irodalom

- Balogh, Lília 2024 Researching Discrimination and Abuse of Romani Women in Maternity Care: The Relevance of a Fact-finding Investigation in Hungary. In Gay Blasco, Paloma – Roman, Raluca – Sarafian, Iliana eds. *Gender and Violence in Romani and Traveller Lives: Methods, Ethics and Dilemmas*. Routledge, London. 111–127. <https://doi.org/10.4324/9781032629285-9>
- Balogh Lília – Gellér Judit 2019 Roma nők hátrányos megkülönböztetése a szülészeti ellátás során: Két magyarországi jogeset, háttérrel. *Fundamentum*, 23. 1–2:204–223. <https://fundamentum.hu/sites/default/files/fundamentum-19-1-2-17.pdf> (Letöltés dátuma: 2025.03.10.)
- Balogh-Szabó Kitti 2023 „...Lehetne kicsit halkabban is...” Roma nők szüléssel kapcsolatos attitűdjeinek feltérképezése a félelem társadalmi konstrukciójának szem szögéből. In Eredics Lilla – Kupcsok Julianna szerk. *Lehetne egy kicsit halkabban? Szexuális és reprodukciós egészség roma női szemmel*. Romaversitas Alapítvány – EMMA Egyesület, Budapest. 85–100. https://emmaegyesulet.hu/wp-content/uploads/2024/03/lehetne_web.pdf (Letöltés dátuma: 2025.03.10.)
- Bodrogi Bea 2016 Roma nők helyzete és lehetőségei a szülészeti ellátásban. Születésház Egyesület, Budapest. https://emmaegyesulet.hu/wp-content/uploads/2020/05/roma_hu.pdf (Letöltés dátuma: 2025.03.10.)
- Center for Reproductive Rights (CRR) – Poradňa pre občianske a ľudské práva 2003 Body and Soul: forced sterilization and other assaults on Roma reproductive freedom in Slovakia. https://reproductiverights.org/wp-content/uploads/2020/12/bo_slov_part1.pdf (Letöltés dátuma: 2025.03.10.)
- Cupelin, Ekaterina 2024 Meaning-Making of Obstetric Violence by Kalaydji Roma Women in Bulgaria: Reflections on Methodology. In Gay Blasco, Paloma – Roman, Raluca – Sarafian, Iliana eds. *Gender and Violence in Romani and Traveller Lives: Methods, Ethics and Dilemmas*. Routledge, London. 42–57. <https://doi.org/10.4324/9781032629285-4>
- Edwards, Rosalind 1990 Connecting method and epistemology: a white woman interviewing black women. *Women's Studies International Forum*, 13. 5:477–490. [https://doi.org/10.1016/0277-5395\(90\)90100-C](https://doi.org/10.1016/0277-5395(90)90100-C)
- European Roma Rights Centre (ERRC) 2006 Ambulance not on the way: the disgrace of health care for Roma in Europe. ERRC, Budapest. http://www.errc.org/uploads/upload_en/file/01/E6/m000001E6.pdf (Letöltés dátuma: 2025.03.10.)
- European Roma Rights Centre (ERRC) 2020 Cause of action: reproductive rights of Romani women in Hungary. ERRC, Brüsszel. http://www.errc.org/uploads/upload_en/file/5228_file1_reproductive-rights-of-romani-women-in-hungary.pdf (Letöltés dátuma: 2025.03.10.)
- Európai Bizottság 2014 A Bizottság 651/2014/EU rendelete (2014. június 17.) a Szerződés 107. és 108. cikke alkalmazásában a támogatások bizonyos fajtáinak a belső piaccal összeegyeztethetőnek nyilvánításáról.
- Európai Bizottság 2020 A Bizottság közleménye az Európai Parlamentnek és a Tanácsnak. Egyenlőségközpontú Unió: a romák egyenlőségének, társadalmi befogadásának és részvételének előmozdítását célzó uniós stratégiai keretrendszer. Brüsszel, 2020.10.07. COM/2020/620 final.
- Harsági Viktória 2022 Kollektív igényérvényesítés. In Jakab András – Könczöl Miklós – Menyhárd Attila – Sulyok Gábor szerk. *Internetes Jogtudományi Enciklopédia* (Polgári eljárásjog rovat, rovatszerkesztő: Harsági Viktória). <http://ijoten.hu/szocikk/kollektiv-igenyervenyesites> (Letöltés dátuma: 2025.03.10.)
- Finch, Janet 2003 „De jó végre beszélni valakivel!” A nőkkel készített interjúk etikai és politikai vetülete (Nádasdy Nóra ford.). In Váriné Szilágyi Ibolya szerk. *Értékek az életben és a retorikában*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 227–239. Eredeti megjelenés: Finch, Janet 1984 „It's great to have someone to talk to”: the ethics and politics of interviewing women. In Bell, Colin – Roberts, Helen eds. *Social Researching: Politics, Problems, Practice*. Routledge, London. 70–87.
- Hvg.hu: Családi fotó alatt magyarkodott egy alaposat Novák Előd. Hvg.hu (2015. január 2.) https://hvg.hu/velemenynyuzsog/20150102_Csaladi_foto_alatt_magyarkodott_egy_alaposa (Letöltés dátuma: 2025. 03.10.)

- Ignác Judit 2023 Roma nők szexuális és reprodukciós egészsége és jogai Magyarországon. In Eredics Lilla – Kupcsok Julianna szerk. Lehetne egy kicsit halkabban? Szexuális és reprodukciós egészség roma női szemmel. Romaversitas Alapítvány – EMMA Egyesület, Budapest. 7–28. https://emmaegyesulet.hu/wp-content/uploads/2024/03/lehetne_web.pdf (Letöltés dátuma: 2025.03.10.)
- Index 2015 Instagramon cigányozik egy magyar orvos, Index.hu (2015. november 6.) https://index.hu/belfold/2015/11/06/instagramon_ciganyozik_egy_magyar_orvos/ (Letöltés dátuma: 2025.03.10.)
- Izsák Rita 2004 Gypsy rooms and other discriminatory treatment against Romani women in Hungarian hospitals. Roma Rights Quarterly, 2004. 3–4:7–11. www.errc.org/uploads/upload_en/file/roma-rights-3-4-2004-health-care.pdf (Letöltés dátuma: 2025.03.10.)
- Jenkins, Katy – Narayanaswamy, Lata – Sweetman, Caroline 2019 Introduction: feminist values in research. Gender & Development, 27. 3:415–425. <https://doi.org/10.1080/13552074.2019.1682311>
- Király Kinga Júlia – Bernáth Gábor – Setét Jenő 2021 Romák Magyarországon: A diszkrimináció kihívásai (jelentés). Minority Rights Group Europe (MRGE). <https://minorityrights.org/app/uploads/2024/01/mrg-rep-romahung-hu-mar21-e.pdf> (Letöltés dátuma: 2025.03.10.)
- Kukura, Elizabeth 2018 Obstetric violence. Georgetown Law Journal, 106. 3:721–801. <https://www.law.georgetown.edu/georgetown-law-journal/wp-content/uploads/sites/26/2018/06/Obstetric-Violence.pdf> (Letöltés dátuma: 2025.03.10.)
- Kupcsok Julianna – Lamina Sára – Molnár Elza 2024 „És akkor odaértünk a határra: egymillió nő volt!” Ukrajnából menekült roma nők tapasztalatai a szexuális és reprodukciós egészségügyi ellátás terén Magyarországon – az EMMA Egyesület Humanitárius Programjának tükrében. EMMA Egyesület, Budapest. https://emmaegyesulet.hu/wp-content/uploads/2024/05/egymillio_HU_final_web.pdf (Letöltés dátuma: 2025.03.10.)
- Magyarország Kormánya 2021 Magyar nemzeti társadalmi felzárkózási stratégia 2030. <https://commission.europa.eu/system/files/2021-12/mntfs2030.pdf> (Letöltés dátuma: 2025.03.10.)
- Neményi Mária 1998 Cigány anyák az egészségügyben. Nemzeti és Etnikai Kisebbségi Hivatal, Budapest.
- Oakley, Anne 1998 Gender, methodology and people's ways of knowing: some problems with feminism and the paradigm debate in social science. Sociology, 32. 4:707–731. <https://doi.org/10.1177/0038038598032004005>
- Payne, Geoff – Payne, Judy 2004 Feminist research. In Key concepts in social research. SAGE Publications, London. 89–93.
- Pénzes János – Tátrai Patrik – Pásztor István Zoltán 2018 A roma népesség területi megoszlásának változása Magyarországon az elmúlt évtizedekben. Területi Statisztika, 58. 1:3–26. <https://doi.org/10.15196/TS580101>
- Rubashkin, Nick – Baji, Petra – Szabik, Imre – Schmidt, Erika – Vedam, Saraswathi 2021 Examining obstetric interventions and respectful maternity care in Hungary: Do informal payments for continuity of care link to quality? Birth, 2021. 48:309–318. <https://doi.org/10.1111/birt.12540>
- Satterthwaite, Margaret L. – Simeone, Justin C. 2014 An emerging fact-finding discipline? A conceptual roadmap for social science methods in human rights advocacy. NYU Law School, Public Law & Legal Theory Research Paper Series, Working Paper No. 14–33. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2468261 (Letöltés dátuma: 2025.03.10.)
- Szabó Laura – Veroszta Zsuzsanna 2022 A folyosó végén. Roma nők a várandósgondozás és szülészeti ellátás rendszerében. Esély, 33. 3:3–24. <https://doi.org/10.48007/esely.2022.3.1>
- Velkey Zita – Mikesy Gergely – Lorenzovici László – Gaál Péter 2022 Jó ötlet-e a paraszolvencia kriminalizálása? A szabad orvosválasztás szerepe a jelenség megszüntetésében. Orvosi Hetilap, 163. 42:1670–1681. <https://doi.org/10.1556/650.2022.32528>
- Watson, Helen L. – Downe, Soo 2017 Discrimination against childbearing Romani women in maternity care in europe: a mixed-methods systematic review. Reproductive Health, 14. 1. <https://doi.org/10.1186/s12978-016-0263-4>



Van miért...

ATIPIKUS SZEXUALITÁS ÉS NEMI IDENTITÁS A PSZICHIÁTRIÁN INNEN ÉS TÚL

DOI 10.35402/kek.2025.4.7

Absztrakt

A szerző előbb áttekintette az atipikus szexuális magatartás és a vonatkozó zavarok pályafutását és részleges depatologizálását a pszichiátriai diagnosztikai rendszerekben és praxisban, majd ismertette az egyes részkérdésekben az elfogadott álláspontokat elsősorban a hazai vezető szakmai folyóirat, a *Psychiatria Hungarica* cikkei alapján. Ezután – hűen a *Kultúra és Közösség* alapvetéséhez – egy interdiszCIPLINÁRISAN szélesebb, pszichodinamikus, szociálpszichológiai és énpeszichológiai kitekintéssel próbálta meg elhelyezni a nemi azonosság kérdését a szociális énazonosságok és az identitásválságok kontextusában, tárgyalva a norma ügyét is, s maradv a nemi kettősség (*binaritás*) talaján. Úgy a neoliberális genderelmélet, mint a konzervativizmus ellen érvelve egy köztes álláspontot törekedett elfoglalni a mai elméleti és ideológiai spektrumban.

Kulcsszavak: atipikus szexuális magatartás, dekriminalizáció, depatologizáció, medikalizáció, nemi azonosság, nemi identitászavar, terápia és gondozás, új személyiségpatológiák, többségi és kisebbségi norma, válságtársadalom

Abstract

The author first reviewed the history and partial depathologization of atypical sexual behaviour and related disorders in psychiatric diagnostic systems and practice, then presented the accepted positions on each sub-question based foremost on articles from the leading Hungarian professional journal, the *Psychiatria Hungarica*. Then – true to the basic tenet of *Culture and Community* – he attempted to situate the issue of gender identity in the context of social identities and identity crises with an interdisciplinary, psychodynamic, social psychological and self-psychological perspective, also discussing the issue of the norm, while remaining on the ground of gender binary. Arguing against both neoliberal gender theory and conservatism, he strived to occupy an intermediate position in today's theoretical and ideological spectrum.

Keywords: atypical sexual behaviour, crisis society, decriminalization, depathologization, dominant

and minority norms, gender dysphoria, gender identity, medicalization, new personality pathologies, therapy and care

Bevezetés

Abból a célból, hogy a *Kultúra és Közösség* folyóirat minden olvasója tájékozott(abb) legyen az atipikus szexuális magatartások világában, első megközelítésben, dióhéjban, egy diagnosztikai összefoglalót, majd pedig egy „depatologizálási” történetet és egy biológiai eligazítást kell adnunk, hogy történelmi rálátásunk legyen a témában, és hogy a részletekben se vesszünk el¹. Bár egy szempontra, a nemi azonosság (*gender identity*)² kérdésére kell összpontosítanunk, elengedhetetlen, hogy folyamatosan kitérjünk az alternatív szexuális preferenciák egyik leggyakoribb típusára, a homoszexualitásra is; valamint a heteroszexualitástól és cisz neműségtől³ eltérő, LMBT+-jelöléssel ellátott többi atipikus szexualitásra és nemiségre, köztük a transzszexuális (*transsexual*) és transznemű (*transgender*) egyénekre. Bár a homoszexualitás mint nemi vonzalomtípus régóta száműzve lett a diagnózisokból és csak részben kapcsolódik a nemi azonosság ügyéhez,

¹ Tisztelt Olvasó! Ehhez a tanulmányhoz – a pontosabb megértést szolgálva – láb- és végjegyzetet, és a felhasznált irodalmak felsorolását alkalmaztam nem alfabetikus rendben. A hivatkozásokat, irodalmat zárójeles számmal jelölöm a név- és szövegtorlódás elkerülésére. A származékos irodalom filológiáját, ha nem olvastam az eredeti cikket, nem közlöm, ha igen, akkor megadom a szakirodalmi adatokat. A közvetett utalás így néz ki pl. törzsszöveg: Gartell (2018) vagy Gartell szerint (8)... Irodalomjegyzék: (8) Rihmer és mtsai 2022 stb. A szakirodalom feldolgozása leginkább az integratív áttekintő kategóriájába sorolható módszertani szempontból, mivel cikkemben kísérleti és nem kísérleti tanulmányokat szintetizálok azok eredményeinek, főbb megállapításainak és esetenként módszertanának összevetése céljából, lásd. Almadi (81).

² Az „azonosság”-ot végig az azonosulás értelmében használjuk, ha a nemi azonosság a mondatban inkább pl. nemi szerep-készletre vonatkozik, akkor marad az identitás vagy identikusság kifejezés.

³ Cisz nemű (*cisgender*) az, aki tud azonosulni a születési biológiai nemével.

lehetetlen nélküle tárgyalni a témát. Az LMBT+ pedig a „leszbikus, meleg, biszexuális, transz és egyéb” megjelölés szokásos rövidítése, melyből csak a transz és az egyéb érintik a nemi azonosságot⁴.

Az európai ICD (BNO- Betegségek Nemzetközi Osztályozása) és az amerikai DSM (1) diagnosztikai rendszer a következőket különbözteti meg:

- a két biológiai nemet* (alapul véve és stabil markerként használva a 47-es kromoszómán a XX és XY kromoszómaképleteket);
- a nemi irányultságot* a szexuális vonzalom, illetve preferencia (pszichoanalitikus nyelven: „tárgyválasztás”) tekintetében, mely a társ/partner nemére vonatkozik;
- a társadalmi nemet (gender) vagy nemi identitást*. Ide rendelik a nemi hovatartozás tudatát, a nemi azonosság érzését (*gendertudat*) is, mely a társadalmi megjelenést, az elvárásokat, a nemekhez rendelt – időben, korban, kultúrában, valamint az érintett életkorát illetően eltérő – magatartásokat és viselkedési elvárásokat jelenti (egyre bővülő tartalommal, az azonoságtudat részletesebb differenciálását lásd később)

Látható, hogy a nemi irányultság (pl. azonos nemű szexuális partner iránti vágy) nem egyenlő a nemi azonossággal (pl. azzal, ha valaki nem tud azonosulni a biológiai nemével) – az érintettek megélésében „ég és föld” a különbség. Ennek ellenére a társadalmi véleménybeli ellenállás nincs tekintettel a különbségekre, sőt, a hatékony fellépés érdekében az érintettek is gyakran közös érdekvédelmi szervezetbe tömörülnek. A felmerülő helyzeteket azonban e három osztály szerint ajánlott vizsgálni, mert még a szakmailag megalapozott felmérésekben és beszámolóinkban is előfordul a fogalmak keverése, mely hibát fokozza, hogy az eredményeket nem megfelelően általánosítják. Áttekintésünkben törekszünk a szakszókincsbeli pontosságra (és a magyar megfelelők alkalmazására), ugyanakkor a változó megnevezéseknek részben oka lehet az eredeti közlemény szóhasználat, vagy a jelen szerző által használt fogalom. Már most, a harmadik osztály kettősségén is látszik, hogy valójában háromnál több szereplője van a szexualitás

„zavarainak”, illetve az azonossággal kapcsolatos problémáknak – de erről majd később ejtünk szót.

Homoszexualitás a gyakorlat felől

Összegezzük előbb azokat a tapasztalatokat, melyek homoszexuális páciensekkel kapcsolatban ismétlődnek és újratermelődnek a szereplőkben. A homoszexualitás depatologizálását hosszú orvosi, illetve kórlélektani pályafutása előzte meg, melyben betegségnek tekintették, jóllehet megfelelő gyógy-módot találni rá és/vagy az érintettek vonzalmát heteró irányba terelni nem sikerült. Nem tárgyunk, hogy a szexualitás, illetve a perverziók történetét Krafft-Ebbingtől Kinsey-n át (2) Wittmanig (3) áttekintsük, de említendő, hogy sok európai országban büntetendő volt a homoszexualitás (már a csábítás is), főleg a hadseregben; hazánkban 1959-ben történt a homoszexualitás dekriminalizálása, ami akkor nagy előrelépést jelentett (4). Bár a „homoszexuális vonzalom” nem számít többé betegségnek vagy perverzióknak, az orvosi és jogi egyenlősítéssel párhuzamosan még létezik a társadalmi kirekesztés a homoszexuálisokkal szemben (5). Ha napjainkban bárki e téren kezeléshez szeretne jutni – akár partnerkapcsolati válság, akár vonzalommal vagy nemi azonossággal kapcsolatos elégedetlenség miatt – felkereshet pszichológust vagy pszichiátert, függetlenül attól, hogy érvényesnek tekintik-e mindketten a „betegség” státuszt (állami ellátásban az elszámoláshoz valamilyen betegségkódot kap a páciens, pl. kísértő depressziót).

A homoszexualitás legtöbbször nem jár együtt nemiazonosság-problémával: Árkovics szerint az LMBT-népeség tagjainak 85%-a tisztában van sajátos helyzetével már 18 éves kora előtt (6). Ezek a személyek sokszor hiánytalanul teljesítik férfi/női szerepüket, és az általában kongruens fenotípus (vagyis ahol a biológiai nem és a külső megjelenés összhangban van), a rejtőzködő életmód, valamint fedőházasságuk miatt a környezetben nem is vetődik fel kétség a vonzalmakra vonatkozóan, hacsak tartós partnerhiány, kizárólag fiú- és/vagy lánybarátok vagy nőies/férfias magatartás erre nem teremt gyanút. Az azonos nemű partner választása miatt a külvilág a nemiazonosság-zavarral (*gender diszfória*) rendelkezőkkel (lásd lejjebb) közös kategóriába helyezi őket, sőt a mai hazai politikai közbeszéd (felháborító módon) a súlyosan büntetendő szexuális zavarok egynémelyikét (pl. a pedofiliát) rokonságba hozza a homoszexuális vonzalommal és a nemi bizonytalansággal.

⁴ Az egyre bővülő mozaikszavakból álló megjelölésből, az LMBTQIA+-ból a queer zavaros jelentésű, az interszexuális jelenleg többnyire a hermafroditákra utal, a hipo-/aszexuálisoknak a csoportba sorolása mennyiségi szempont, teljesen légből kapott, így a rövidített verziót használjuk a cikkben: LMBT.

A homoszexuálisoknál maga a vonzalom legtöbbször nem jelent problémát, annál inkább azonban a partnerkapcsolati válságok, a bántalmazás, az iskolai zaklatás, a társulói szorongásos és depressziós panaszok, a rejtőzködő magatartás, továbbá a drogfüggőség vagy a nemi betegségek. A legújabb álláspontok (6, 7) szerint a homoszexuálisok legtöbb pszichés problémája a „kisebbségi szorongás”-ból vezethető le, tehát biológiai-organikus oldalról pusztán a nemi vonzalom atipikusossága nem jelent nagyobb esendőséget pszichopatológiai tünetek kialakulására. Visszatérő tapasztalat, hogy az érintett csoport, legalábbis a rendeléseken megfordulók, igen élénk partnerkapcsolati és szexuális életet élnek. Kezelést igényelnek az újabban jelentkező nemi identitásproblémák „esetei” is. Tágabb értelemben minden pszichiáter találkozik élete során a csoport néhány, szexuális zavarról beszámoló tagjával vagy az ő nemi helyzetüket érintő problémával akár állami ellátásban, akár magánpraxisban dolgozik.

A homoszexuális egyén sajátosságai, az átlagos orvosi-pszichológusi betegdokumentációban előforduló homoszexuálisok ritkasága vagy a körülmények memóriarögzítő hatása folytán a terapeuták a legtöbb esetben az egyéni problémákra is emlékeznek. Jóllehet, az újabb szexológusi szakosodás célzottabb és hatékonyabb, főleg magatartásterápiás módszereket tud alkalmazni; az 1980-as és '90-es években a rászoruló (és serdülők esetében a szüleik is) a pszichológusi, klinikai és az általános mentálhigiénés és tanácsadói praxisban, azaz az állami társadalombiztosításban résztvevő pszichiátriai rendelők szereplőitől vártak segítséget. (Természetesen bőr-/nemi gyógyászok, urológusok és nőgyógyászok is foglalkoznak a szakágakhoz tartozó szexuális diszfunkciókkal.) Mivel azonban a pszichiátriai rendeléseken egyre többen jelentkeztek/-nek olyanok, akik nemazonosság-zavartól – azaz „rossz közérzettől a saját, biológiailag meghatározott nemében” – szenvedtek/-nek, ezért (s a mindeközben leépülő állami ellátás miatt) kénytelenek a pszichoterápiás magángyakorlatban gyógyulást vagy megoldást keresni. Csakhogy ott kevesen fogadnak ilyen jellegű problémával pácienseket tapasztalat híján. Ma már persze növekvő számban minden orvosi szakma találkozik velük, műtėti esetben még gyermeksebészek is. A pszichoterápiát tárgyaló részben fogjuk ismertetni az új, ún. megerősítő (*affirmatív*) terápiás megközelítést (7) az atipikus beteget kezelő terapeuták továbbképzése kapcsán, s egyben az itt felvetődő új szemléleti problémákat is.

Mindenesetre, a nagymértékű szakmai irodalmat átfogó pszichiátriai áttekintő (8) következtetése,

hogy a homoszexualitás (és a transzneműség) oka csak nagyjából egyharmad arányban genetikai, további egyharmad arányban biológiai-organikus, hormonális, enzimátikus, sejt-szövet anomáliákra stb. és főleg méhen belüli okokra vezethető vissza, és végül szintén egyharmad (vagy nagyobb!) arányban szociális eredetű (pl. nevelés, gyermekkor trauma, környezeti hatás, kortárs- és médiabefolyás) okai vannak⁵. A homoszexualitás-biszexualitás gyakorisága felnőtteknél 1-8%, serdülőknél és a vonzalmaikban bizonytalanoknál gyakoribb, nagyjából 4-9%. A heteroszexualitás sokkal stabilabb a homoszexualitásnál az átalakulások arányát tekintve, mely oka a szociális környezet hatásában keresendő. A külső hatás ráirányítja a figyelmet a nevelési-oktatási környezet szerepének fontosságára a pszichoszexuális fejlődésben, és nem engedi bagatellizálni azokat a behatásokat, melyek a gyereket szexuális felvilágosításkor vagy „érzékenyítéskor” érhetik, hasonlóképpen a serdülőket érintő kortárs alternatív befolyásolási kísérleteket sem. Marginalizálódott az a két végletes álláspont, mely a szexuális irányultság vonatkozásában kizárólag biológiai meghatározottságot lát (lásd ún. Szakmai Állásfoglalás [9]) és az is, amelyik pusztán társadalmi elképzelést (*szociális konstrukciót*) feltételez (10). Bogaert és mtsai (2018) (11) kutatásai alapján igazolódott, hogy ismételt terhességeknél az anyai immunvédekezés a férfiszpecifikus génekkel szemben gyakoribbá teszi a későbbi fiúgyermeknél (*older brother effect*) a homoszexualitás kialakulását.

A homoszexualitással kapcsolatos magyar tudományos közleményekből (12, 13) még a többségi társadalom homoszexuálisokkal szembeni előítéleteiről is kevés derül ki. Általános a kis elemszámú minták használata, a statisztikai vizsgálatok kezdetlegessége (pl. százalékos válasz-összehasonlítások), sőt a kutatásban a résztvevőknek feltett kérdések tartalma sem egyértelmű (13).

Hazánkban a többségi politikai álláspont (lásd homoszexualitás összemosása a pedofíliával) és a tőle befolyásolt közvélemény nyomására megfigyelhető az *alternatív szexuális szubkultúra növekvő szorongása*. Hasonló hatása lehetett az emlékeztető „könyvdarálási” epizódnak (2020) és az alternatív szexuális

⁵ A hivatkozott áttekintés elkülönítve utal a „nemi identitás-zavart”, a „nemi orientációt”, a „homoszexuális magatartást”, a „transznemű identitást”, az „azonos nemű párokat”, a „nemi diszfóriát” érintő vizsgálatokra. A közös nevezőjük az, hogy a kutatók az azonos nemű szexuális partnereknél (eltérő mintákon) 30-60%-os környezeti hatást találtak.

beállítottságról szóló könyvek bolti lefóliázásának is. Így 2022-ben megszületett az ún. „Gyermekevédelmi” törvény (14) ellen egy elszármaztatott „Állásfoglalás”, az atipikus szexuális csoport megbélyegzésének vélemezésére. Tíz vezető pszichiáter-kutató erre adott reakciójára (15), valamint a félreértések tisztázása után, a *Psychiatria Hungarica* folyóirat nagyszabású cikksorozatát szentelt a témának a vonatkozó szakirodalom áttekintésével, és részletezte a szakmai álláspontot a szexuális fejlődés, nevelés és a gendervita tekintetében, ezeknek a következtetéseit mutatjuk be a jelen közlemény első részében.

Diagnózis

Az 1970-es évektől kezdve nagyjából 30 évig tartott, mire a diagnosztikai rendszer mentális zavarokkal foglalkozó kötetének (1) újabb kiadásából, és az egész világon az orvosi diagnózisokból (a parafilák – régi nevükön „perverziók” csoportjából) kihagyták a homo- és biszexualitás jegyzését, és ma egészséges normavariánsként tartják őket számon (5). Amit azonban az orvostársadalom vagy a pszichiátria *normavariánsként fog fel, az nem érvényes automatikusan a társadalmi norma alakulására*, melyet egy későbbi fejezetben említünk. Még mindig 70 országban üldözik a homoszexuálisokat. Sokszor bántalmazza őket, akár „mikroagressziók” révén (6), a többségi heteroszexuális társadalom, ezért a homoszexuálisoknak extra kisebbségi stresszforrásokkal is meg kell küzdeniük (7). Mindközben a pszichológusi-pszichiátriai és szexológiai praxisban a homoszexuális páciensek látogatása szaporodott, hiszen bár hivatalos „beteg” státuszuk megszűnt, segítség-re-tanács-ra-pszichoterápiára egyre nagyobb szükségük van, mivel a korábban csak ritkán látott problémák napjainkban látványosan gyakorivá váltak. A szexuális és (az azzal közös ernyő alatti) nemiazonosság-zavarok (DSM-IV.-R) három fejezetre oszlanak:

I. fejezet: diszfunkciók négy alcsoportja: a) vágy (pl. a hypo- és hyperszexualitás „mennysiséginek” tekinthető kategóriái: ezeket az intim kapcsolat közös igényei minősítik kórosnak vagy sem, problémának vagy sem); b) nemi készenlét (pl. erekciós zavar); c) az orgazmus (pl. gátolt) zavarai; (d) fájdalommal járó közösülés (pl. vaginizmus). *Ezekkel a jelen cikkben nem foglalkozunk*, több szakember (pl. szexológus, urológus, nőgyógyász, bőr- és nemi gyógyász) szakterületeit jelölik.

II. fejezet: parafilák. Ebben több olyan terület is található, mely a büntetőjoghoz kapcsolódik

(pl. pedofília, exhibicionálás, szexuális szadizmus stb.), de olyan magatartás is ide tartozik (pl. transzvesztitizmus, fetisizmus), mely átfedést mutat a „nemiazonosság-zavar” jelenleg nagy vitát kiváltó osztályával. Be kell látni, hogy a társadalmat és a politikát kevésbé érdekli maga az atipikus szexuális magatartást mutató „vegyes” szubkultúra, mint az, hogy e szubkultúra aktivitása hatással van-e a környező heteroszexuális világ gyermeknevelési szokásaira. Természetesen, a pszichiátria kutatja az atipikus fejlődések biológiai eredetét és pszichológiai hátterét, az esetleges pszichotraumák szerepét, valamint a társuló betegségeket is.

III. fejezet: a tulajdonképpeni témánk.

Fogalom

Fogalom szerint a nemiazonosság-zavar „*az ellenkező nemmel való erős és állandó azonosulás, vagy az ahhoz való kívánni tartozás*”. Ez fiúknál a női nemhez tartozó tulajdonságok utánzása, kedvelése, előnyben részesítése, lányos öltözködés, gyermekkorban lányokra jellemző játék, időtöltés, magatartás; lányoknál pedig fordítva. A leírás olyan részletes, hogy szinte csak az újabban terjedő (de nem mindig jelen lévő!) férfi szépségápolás, sminkelés és körömápolás hiányzik a nőies magatartás leltárából, valamint a külső megfigyelőnek esetleg feltűnő, néha affektáló beszéd, kihívó magatartás vagy mozgás. Bár ezek jelentkezhetnek a „melegek”-nél, a zavart a saját biológiai nemhez tartozó tulajdonságokkal (pl. szervi jellemzőkkel) kapcsolatban fellépő *eltérő erősségű kényelmetlenség-, szorongásérzés és szenvedés* jelzi. Sok esetben már serdülőkorban igény lép fel hormon- vagy műtéti kezelésre a nemi hovatartozás megváltoztatása és partnertalálás céljából.

Biológia

Ahogy Alexandriai Szt. Kelemen a Biblia alapján mondta (idézi Jung): „Isten az embert férfinak vagy nőnek teremtette” (17), azaz biológiailag férfi vagy női nemi szerveink vannak, ennek megfelelően a nemiség kettős (*bináris*) szervi szempontból, s *miután nincs harmadik fajta szaporítószerve az emberi testnek, harmadik biológiai nem vagy további nemvariánsok sem létezhetnek a férfin és a nőn kívül*. (A társadalmi nem fogalmával kapcsolatos problémákat később

⁶ A kettősség felfogását támasztja alá az is, hogy a vágyak világában mindenki vonzalma az emberi nem keretében és a férfi-nő spektrumon belül marad, kivéve a parafília betegségcsoportot.

érintjük.) Ez nem jelenti azt, hogy jogi vagy állami-adminisztrációs szempontból (pl. genetikai tisztázatlanság miatt) ne lehetne harmadik nemi kategóriát bevezetni, ahogy ez történt néhány országban⁷. Ha születéstől fogva mindkét biológiai nemi szerv jelen van, tehát hermafroditáról van szó, e fejlődési rendellenesség kapcsán gyermek nem születhet; az a változat pedig, hogy valakinek semmilyen nemzöszerve nem alakul ki, a biológiában rendkívül ritka. Genetikai hiba, hormonális eltérés (pl. pubertas praecox), hiányzó reakció hormonra vagy enzimre, nemiszerv-fejletlenségek és a külsőt érintő fenotípus-rendellenességek természetesen lehetségesek túlműködés, alulműködés, hiányos működés miatt. Mindezek azonban patológiát jelentenek, betegséget vagy fejlődési rendellenességet és megvan a helyük a diagnosztikai rendszerben. A harmadik nem „aspiránsainál” a vágy kérdése sincs meghatározva: vonzalmuk tárgya vélhetően nem egy hozzájuk hasonló ritka típus, vagyis a szexualitás és az erotika terén betagolódnak a többségi kettősségbe, férfi vagy nő iránt vonzódnak, mely megint csak egy új nem alapítása ellen szól.

Ha az interszexualitás kategóriáját felhívjuk, és kromoszómastátusz helyett a külső kinézet, a hormonszintek vagy az egyén által vallott nemből indulnak ki, akkor 10% fölül is kerülhet a gyakorisági becslés (a valódi transzneműség nagyon ritka és kevés köze van a gendervitákhoz). Arról van szó, hogy a 47. kromoszómapár képlete nem XX (nő) vagy XY (férfi), hanem egyéb konstellációk (pl. XO, XXY, XXXY, fragilis X kromoszóma stb.) állnak fenn, de ezekhez azonosságprobléma (azonosságtudat) ritkán szokott társulni. Pl. a Turner-szindrómában érintettek (XO) kisművésű, fejletlen női külsőt mutatnak, esetükben gyakran csak véletlenszerűen derül ki a kromoszómazavar, amikor nem lehet gyermekük a fejletlen petefészük miatt. Az ilyen egyének sokszor a normál intelligencia-tartomány alsó sávjához (IQ 80-85) tartoznak, így lehet, hogy az azonosságra vonatkozó érdeklődést nem is értik. Lehet eltérés vagy kóros ismétlődés az X kromoszóma egyes allél-szakaszaiban, ami törékenységet okoz (ún. fragilis X kromoszóma), ez gyakran társul autizmussal, s mellette nemi zavarral, ezért újabb kutatási téma lett az autizmus és a nemiazonosság-zavar kapcsolata. A CAG (citozin-arginin-guanin) aminosav-hármas extrém számú, nem normális variánsnak tekintett ismétlődései a nemi zavarnál majdnem megrengették a szakirodalmat, s olyan

vélemény kapott lábra, hogy a nemiazonosság-zavar tkp. kromoszómazavar (18). A nemiazonosság-zavar azonban nagyságrendileg messze meghaladja a fragilis X-ben szenvedők számát, így az utóbbi az előbbit nem magyarázza. Felmerült az autizmus szerepe is, de ezt a vizsgálatok csak 4-13%-ban találták jelen a nemiazonosság-zavarról panaszkodók-nál (19).

Az alternatív szexualitású egyén külsőleg a férfias-nőies tengely bármely pontján elhelyezkedhet, nagyon tetszés szerinti a belső vonzalommal a kapcsolat, tehát egyáltalán nem biztos, hogy pl. egy homoszexuális férfi nőiesen néz ki. A fenotípust a kromoszómán kívüli (*epigenetikus*) zavarok is meghatározzák: pl. a hormoneltérések a külső megjelenést női (*feminizáló*) vagy férfias (*virilizáló*) irányba tolhatják el, vagyis a mellékvesekéreg hormonzavarai és a receptorproblémák (pl. érzéketlenség a hormonra) is befolyásolják a megjelenést. Továbbá, az egyéni ösztrogén- és tesztoszteron-termelésnek is van fázikus ritmusa. Ennek zavaraival mindenki találkozhat: *új jelenség, hogy egyre gyakrabban látunk a hétköznapiakban androgün megjelenésű, lányos fenotípust mutató serdülő fiúkat vagy fiatalokat*, ami szintén orvosi, illetve szakmai magyarázatra szorul, jóllehet sokszor nem vet fel nemiszerep-tudati problémákat az egyénnél. A rejtettheréjűség, illetve a here vándorlási zavarai is felvetődnek az okok között. Ezeket túlmenően legújabbban feltételezik, hogy az ételmiszer-csomagolásokból származó mikroműanyagok is beavatkoznak az endokrin (ösztrogén-tesztoszteron) háztartásba, ami a külső megjelenést befolyásolja (2)⁸.

A valódi transzszexualitás gyakorisága a szigorúbb ismertetőjegyekkel világszinten legfeljebb kb. 0.02%. Ha ez Magyarországon is érvényes, akkor az országban kb. 1600-2000 egyénnel kell számolnunk (8). Ennek ellenére nagyjából tízszer ennyien tartják magukat gender-inkongruensnek és érzik magukat rosszul biológiai nemükben, ami bizonyosan nem vezethető vissza pusztán biológiai okra, mint arra a részletes pszichiátriai kutatás is felhívta a figyelmet.

2015–2019 között megugrott a hormonális nemátalakítást igénylők száma: Nagy Britannia népességében 1,9%-ról 2,7%-ra nőtt az arányuk; az Egyesült Államokban a 15-17 évesek közt 8,3%-ról 11,7%-ra nőtt az arányuk a nemzeti statisztikai

⁷ Lásd <https://444.hu/2018/08/15/a-nemet-kormany-jovahagyta-a-harmadik-nem-bevezetese-t>.

⁸ Felmerül a gyógyszerek és hormonkészítmények feketeipari forgalma, a serdülők öngyógyítása vagy testformálása orvosi kontroll nélkül, de ezekre nincs rálátásunk.

hivatalok szerint (8). Ezek sokkal nagyobb gyakoriságok annál, mint amiket biológiai okkal lehetne magyarázni.

A mai huszonéveseknél állítólag tízszer annyi nemi azonosságot érintő probléma van, mint az ezredforduló előtt született nemzedéknél. A gyakorisági becslések a téma politikai megszállása miatt nagyon megbízhatatlanok: van olyan szexológus,⁹ aki 30%-ra teszi a Z nemzedék fiataljai körében a nemiazonosság-zavar arányát, s ez állítólag kongruens az UNICEF-felmérések európai adataival is.

A nemiazonosság-zavar közelebbi fenomenológiai részletezése

Tekintsünk el attól az ellentmondástól, hogy az átélés szintjén más a vágyódás, a hiányérzet, a keresés; és ismét más, ha az élménymezőt kitölti a szenvedő részéről a vágyott helyzet elképzelése, átlékelése, megjelenítése, ami fiktív kielégüléshez is vezethet. Eltérő, hogy mennyire erős a páciensnél a vágyott állapot teljesítésének igénye hormonterápiával, gyógyszerrel, műtéttel vagy ezek követelésével stb. Ez már önmagában kettősség, ha a nemiazonosság-zavart elemezzük. Ha e fogalomnak megfelelő érzéseket táplál valaki, azaz a biológiai neme pl. férfi, ennek ellenére nőnek érzi magát, akkor ezt a szubjektív átélést, mint a személyisége (egyik) titkát tudomásul veheti, s vele együtt élhet, esetleg meg is gyónhatja, ha pl. katolikus, vagy néha magányában átöltözhethet, szerelmi vagy fedőházasságban élhet, de mindezek a jelenségek önmagukban nem jelentenek megvalósuló betegséget. Azonban az inkongruencia titkát nehéz hosszabban, egy életen át hordozni, sőt általában korán, már gyermekkorban kiderül, amikor az érintett segítséget keres. A szakmai minősítés a nemiség tudatának erősítése helyett a vonatkozó tulajdonságok alapján ítél (2), pl. az előnyben részesített gyermekkori játék erős marker a megítélésben. A gyakorlatban persze minden gyermekpszichológus és gyermekpszichiáter találkozott már babázó kisfiúkkal és matchboxozó kislányokkal anélkül, hogy ennek bármi következménye lett volna a gyerekek későbbi serdülőkori nemiszerep-tudatára.

Fenomenológiailag két eltérő dolog azonban a) a *nemi specifikusság* a *nemiség*, a *hovatartozás* érzése a belső ingerkörnyezet, a szomatoform belső szervi érzések, impulzusok alapján, melyek a nemi szervek

felől érkeznek, legkésőbb a serdülőkori szexuális izgalom idején, de már korábban a kiskamaszkor testi örömszerzési időszakában is, nem szólva a várandósság és gyermekágy időszakának hatalmas változásairól és érzéseiről. Viszont megint más b) a *nemi identitás* és a *nemi szerep* tudata. A nemi hovatarozás evidenciajellegű, közvetlen, nem kérdéses meggyőződés, ami után a tudatháttérbe húzódik, mindenképpen a szülők tükrözése alapján a társadalmi nemi szerep részeként épül be, már 2-3 éves korban tudjuk, s a társadalmi nyomás folytán „igyekezzünk nemünknek megfelelően viselkedni”. A felnőttkorban a nemi hovatarozás feltétlenül a biológiai eredetről szól, a belső környezet testi jelzéseiről. „Kitüntetett” időszakokban: pubertás, kóros esetben pubertas praecox, azután terhesség, szülés, szoptatás, valamint mindkét nemből mindennapi nemi izgalom esetén is ezek a testi állapotok „emlékeztetik” az egyént nemi hovatarozására, de ilyen jelzések előtt, kisgyermekkorban a szülői nevelés akár a biológiai nemmel ellentétes (*inkongruens*) irányba is vezetheti a gyereket a társadalmi nem kialakítását. Éppen ez a probléma, a serdülés testi érzései és a nemi identitás építése ellentétbe kerülnek a nemi diszfória eseteiben. Radikális külső hatásra fiktív, „új” nemet is kereshet valaki, kiindulva abból a feminista elméletből, mely pusztán szociológiai fogalomként kezeli a társadalmi nem kategóriáját (lásd később), s így a csoport-hovatartozás választható, módosítható, vagy olyan változókéony lehet, mint szociális szerepeink. Végül az is előfordulhat, hogy a fiatal a pszichés címkézést (*labelling*) elkerülve ezt az élménymodalitást félreterzi, s a kongruens nemi szerepet törekszik alakítani. Többségünknek az egyén lényegfelfogásának, öntudatának és énatélésének elengedhetetlen része a nemhez való tartozás automatikus élménye. A biológiai nemmel kongruens nemi tudat áthatja „létezésünk... pszichológiai, interperszonális, társadalmi, transzcendens aspektusait” (2).

Pászthy és munkacsoportja (2) kiemeli, hogy „a gyerekek már korán a másikkal hozzárendelik a fiú vagy lány címkét, függetlenül a szülők jelenlététől, és kialakul az egyszerű, majd stabil és állandó nemi szerep”. Azaz a belső környezet érzésminőségei „összeérnek” a nemiazonosság-tudat nevelésével, a nemi szereppel. Így a nemi hovatarozás megszilárduló érzése a kisgyermekkorban kezdődik, s nem reflexíve jön létre a férfias és női tulajdonságok utólagos összeszámlálása alapján, jóllehet ezek tudatosítását az ún. „reparatív-konverziós” terápia (SOCE /szexuális

⁹ Rozs Erika 2024 Nincs értelme tiltani a pornót, de bevinném VHS-re. Interjú. [Matalin Dóra] *HVG*, 2024. okt. 3. 27.

irányultságot megváltoztató erőfeszítések/, lásd 5) felhasználja. Az analitikus irányzatok szerint a szexuális „ösztöналakzat” (Jung szerint, s ő említi, hogy Freud szerint is [17]) nem jár speciális, a két nemnél eltérő belső érzésmínőséggel, képpel, *csak kivetülésekben* (projekciók: szexuális vágyak, fantázia, álom, álmodozás) szerzünk róla tudomást, úgy az érintett, mint az analitikus, tehát a férfinál és a nőnél nem feltételezik, hogy a nemi izgalom a testi ingerekben eltérő lenne). Van, amikor nem az ambíciózus, de előzetesen másnemű gyermeket kívánt szülők nevelik a csecsemőt inkongruens irányba, hanem a születési nem téves megállapítása következtében előállt helyzetről van szó. A biológiai lehorgonyozottságot jelzi, hogy legkésőbb a külső nemi jelek megjelenése és a hormonális aktiválódás miatt a transzjellegű nevelés megboszszulhatja magát, s a serdülő elsörnyedve érezheti magán a másodlagos nemi jelek kifejlődését – tehát a nemi érés impulzusai nemi zavarhoz vezethetnek.

A transzszexuálisoknál előfordul, hogy az egyén hirtelen rádöbben arra, hogy ő egy „férfi testbe zárt női lélek” (vagy fordítva). Amikor valaki rájön arra, hogy biológiai neme ellenére a másik nemhez tartozik, és egész lényében érzi azt, akkor a korábban említett nemi hovatarozás bizonyítékerejű érzése megváltozik, vagy újjászületik (esetleg korábban sem volt határozott). „Testestől-lelkestől” új azonosságnak éli meg, de tkp. a biológia győzelméről van szó az addig szocializált és erőltetett nemi szerep felett, mert a rádöbbenés a sokasodó testi tapasztalatok és a (jórészen biológiai) vonzalom alapján jön létre. Ugyanez azonosságválság nélkül érinti azt, akinél pl. a leszbikusság úgy tudatosodik, hogy nincs kétsége nőiségéről, csak atipikus vonzalmaival jön újonnan tisztába. Mindez egyébként megerősíti, hogy a *szociológiai nemi szerepet (lásd később) nem lehet a biológiai gyökerektől elszakítani*.

Aki hosszabb ideig bizonytalan, illetve változó (*fluid*), hullámzó korszakban van, annál nem lehet eldönteni, hogy végül a heteroszexuális oldalra kerül-e, vagy rögzül a bizonytalanság. Ez teszi érthetővé/indokolttá azt a konzervatív álláspontot, mely időt enged a fiatalnak a nagykorúságig, hogy eldöntse, szüksége van-e beavatkozásokra – jóllehet, ez nem mindig kényelmes az érintettnek, hiszen van olyan életpálya is, ahol élethosszig tart a döntésképtelenség vagy ingadozás. Akik ragaszkodnak a nemük megváltoztatásához, ott is indokolt előbb a pszichoterápiás módszereket igénybe venni, s csak ezek kudarca után dönteni a hormon- vagy

műteti kezelés mellett. Nemcsak a többségi cisz nemű egyének igényelnének stabilitást, hanem a változó csoporthoz tartozó transznemű egyének is, de ez utóbbiak vélhetően nem kapják meg az elégséges szomatikus-hormonális-testi visszajelzéseket a nemi szervek felől, így nem tudnak töltekezni testi-erotikus-szexuális energiával (ellentétben pl. az afroamerikai ún. „szupermacsó” népesség túlfűtött testi- és érzésvilágával, akiknek nem véletlenek a villongásaik a túlnyomórészt fehér transz szubkultúrával). Jung „éninfláció”-nak¹⁰ (17) nevezi, amikor az ösztönén elárasztja-megszállja az ént, s az egyén jobban telítve lesz a tudattalanból érkező testi (szomatikus) érzésekkel, miközben felad erkölcsi elveiből, és egy alacsonyabb-ösztönösebb szinten kezd el működni. A nemi azonosságában zavart egyénnek vagy szegényes az információs inputja, vagy zsigeri ingerekben ellentmondásos hatások érik. Ezért panaszkodik (ebben a vonatkozásban!) rossz közérzetről, elégtelen „hogylétről”. (Az így előálló állandó bizonytalanság azonban nem hasonlítható a szociális szerepek rugalmas változékonyságához, mint később látni fogjuk, ami megint csak a nemi szerep tisztán szociológiai felfogását kérdőjelezi meg.)

A zavartünetek *fokozott empátiára sarkallhatják/-nák a többségi oldal képviselőit* a nemiazonosság-zavarban szenvedők iránt, akiknél sokszor túlzásnak tűnhet, hogy mennyire megszállják őket a szexualitás és az identitásdiszforia témái. Ennek oka az lehet, hogy a „körlefolysban” a vágy (vagy kín) erősödésével idővel a tünetek a szociális magatartásban is megjelenhetnek, ekkor áttörik a konvencionalitás, vagy intimitás kereteit, s az érintett terápiát-orvoslást kereshet. A skála másik végén a folyamatos nemi izgalomban élés „ágálása” (hogy ezt a pszichoanalitikus kifejezést használjuk) jelentkezhethet, ami a szereplő számára örömet okoz. Ezt a szóban forgó egyének öltözködésükkel is látványosan kifejezhetik, pl. a Pride-felvonuláson. Itt lehet, hogy a pszichoanalízisből ismert „átcsapás az ellentétbe” mechanizmus érvényesül, amikor az intimitás és titkolózás felcserélődik egy olyan színjátékkal, ahol a külső szemlélő úgy látja, hogy a szereplők szexuális izgalommal és affektivitással telve vonulnak fel. Ennek

¹⁰ A tanulmányban nem használjuk a pszichés élet kar-mestereként a „szelf” kategóriáját, melyet a pszichológiai irodalom változóan hol az „én” szinonimájaként, hol az „én+ önértékelés”, az „én+ énídeál” összetett értelmében használ, hanem maradunk az „én” pszichoanalitikus fogalmánál.

összetett forrása valószínűleg a tömeg egyidejű tetzése és borzadása, az ellenkező nem tipikus öltözkézének viselete és a személy saját szerepátélése. Ezt Tényi¹¹ – felhasználva Ray Blanchard fogalmát – *autogynephiliának* nevezi, melyet némileg érthetőbbé tesz, hogy jóllehet, a társadalom évszázadok óta az intimitás szférájába számúzi, illetve elfojtja a szexualitást (20, 21), a transzneműek Pride-on való szereplésében tkp. a szexualitás egészséges felszabadításáról, megéléséről van szó, míg a többségi népesség a közszemérem megsértésének tartja azt.

A szexualitás szabadabb kiélése viszont régi törekvése az alternatív szexualitású csoportoknak, abból kiindulva, hogy a heteronormatív-patriarchális társadalom elfojtja a szexualitást, ezért szerintük az utóbbi felszabadítása lenne esedékes. Az új beállítottságok több kísérletezést engednek meg, amit a szexuálterápiák más vonatkozásokban ki is használnak. A szexuális felszabadítás első, baloldali nemzedéke érdekes módon magával hozott egy, a nemi magatartáshoz kapcsolódó büntudatot a hegeli-marxi gyökerű elidegenedés és eldologiasodás veszélyeivel, melyért a *Meleg kiáltvány* (3) meglepő módon bocsánatot is kér; illetve ezzel kapcsolatban Wittman óv attól, hogy tárgyként, embertelenül bánjunk a (bármilyen nemű) partnerünkkel.

Hitelesség

A nemi azonosságról szóló párbeszédből, úgy a „tárgy”, mint az átélt érzelmi háttér jelentéstartalmának vitájából, valamint a szemiotikai megformálásból eleve nem lehet kizárni azokat, akik nem saját élményük alapján vagy „tapasztalati szakértőkként” (érintetteként) vesznek részt a vitában, hanem a cisz nemű térfélen állnak élményekben és tapasztalatokban – hiszen két fél nélkül párbeszéd sincs. Ugyanakkor nyilvánvalóan az érintetteket is be kell vonni („semmit rólunk nélkülünk”), főleg a szubjektív érzésminőségek azonosításába, hasonlóan ahhoz (elnézést a patológiából vett hasonlatokért), ahogy a kortárs gyógypedagógia bevonja a kompetenciakörbe a mozgáskorlátozottak vagy enyhén értelmi fogyatékosok képviselőit, vagy ahogyan a pszichiátria bevonja (pl. a pszichózisellátás és drogmegelőzés körébe) a saját tapasztalattal rendelkező pácienseket. Ezekben az esetekben (is) az eszmecsere célja a kölcsönös megértés megtalálása a partnerek között.

¹¹ Tényi, Tibor 2024 Az autogynefiliáról. *Mandiner*, 2024.08.14.

A nemiazonosság-zavar kutatása

A szexuális zavarok mindegyik tüneténél felmerül az erősségi-dimenzionális pontozás (pl. mennyire erős a fájdalom szexuális érintkezéskor). Ezt bár a legújabb diagnosztikai rendszerek (BNO-11 és DSM-5) lehetővé teszik, a férfi-nő felosztás a szabványos minden kutatásban és adatnyilvántartásban, és az állami-intézményi adminisztráció (nem a kultúra!) is hagyományosan két nemet ismer el. A nemi inkongruenciánál (a transznemű állapot egyik újabb szinonimája) elvileg felmerülhet, hogy egy Likert-skálán az egyének kb. bejelöljék, hogy „mennyire” érzik magukat nőnek vagy férfinak, s lehet, hogy külföldön már használatban is vannak ilyen kérdőívek.

A *nemi identitás-zavar* a partnerválasztás anomáliáival *bonyolítja a szexualitás alapképleteit* is, tehát egy biológiailag férfit alapul véve a nemi azonosság lehet *synton* (férfi azonosság, ez a többségi normavariáns) vagy *dyston* (nőnek érzi magát). Viszont női azonossággal vagy utánzott nőként a nemi irányultsága (a vágyakozást tekintve) bárkinek szintén kétféle lehet, hiszen szexuális partnernek férfit és nőt is előnyben részesíthet. „Jelölendőnek” írja még az 1990-es évek amerikai diagnosztikai és statisztikai kézikönyve (DSM-IV., kódszám nélkül), hogy így valaki pl. biológiai férfiként férfi partnert keres, amivel tkp. eredeti homoszexualitását „leplezi le” egy kitérővel. Újabban ez is kikerült a betegségkategóriákból, s a „figyelmet igénylő állapot” függelékefejezetben osztályozandó, szinte csak az átalakító műtéteket végző orvosok használják legitimációs alapnak. A transznemű magatartás nélküli azonos nemű szexpartnerhez vonzódás (tehát a homoszexualitás egyszerű esete) nem informatív, illetve nincs helye a rendszerben. Szélesebb kulturális kontextusban a szexuális vágy egyéni ízlését ráadásul mindenkinél alkalmasint a szerelmi kapcsolatok meglepően felülírhatják, de orvosi vagy pszichológiai tipológiáktól nem várható el, hogy az *anthropos* minden ellentmondására vagy magatartásváltozatra magyarázatot adjanak.

A nemi azonosság fogalmának keveredését jól tükrözi az ún. „hirtelen kezdetű nemi-/rossz közérzet/zavar” (*rapid onset gender dysphoria*) hipotézis pályafutása. (Gyerme-, serdülő- és felnőtt korban egyaránt jelentkezhet nemiazonosság-zavar, itt a második életkori sávról van szó.) Először átmeneti betegségkategóriaként tartották számon, majd az alapját jelentő „kulcsközleményt” (lásd lejjebb) visszavonták, miután számos tudományos hozzászóló

cikk elmarasztalta módszertani hiányosságai miatt. Ezután megalkotói arról értekeztek, hogy a vezető folyóiratok túl szigorú módszertana a téma összetettsége miatt nehezen végrehajtható. De a tudományon kívüli bioetikai és *ideológiai nyomás*¹², ahogy Honeycutt kifejti (22), sajnos a „mellette” és „ellene” oldalakon *egyre erősebben érvényesül*, s aggasztónak tekinthető az olyan alternatív tudományos egyesületek, társaságok, sőt folyóiratok megjelenése és elburjánzása, főleg az Egyesült Államokban, melyek a nemi azonosságzavarok kutatása kapcsán a valódi tudományos eredményeket (a kutatók többségében heteroszexuális beállítottságúak) kétségbe vonják. Ezért egyre több egyetemen és kutatóközpontban (pl. a Stanfordon) a nemet kutató csoportok alakulnak, melyek módszertani támogatást nyújtanak más szervezeteknek az elfogultság kiküszöbölésére.

Az eredeti cikkben (23) Littman (2016) transz-ellenes weboldalakról gyűjtött olyan szülőkről mintát (n=256), akik féltették serdülő fiaikat, mert azok viszonylag hirtelen kezdettel, 16-17 éves korukban elbizonytalanodtak nemi azonosságukban, s zavar tüneteket, bizonytalanságot mutattak. A szülők ezt a „transz” weboldalak sűrűbb látogatásának, a „genderpropaganda” hatásának, a „gyakoribb internetes kortárs érintkezés” következményének fogták fel. A cikkben serdülőktől nem voltak adatok, csak a szülők véleményei alkották a mintát, s nem volt bázisidőpont sem, amihez képest *t* időpontban a fiatalok jelentősen többet látogatták volna a közösségi oldalakat, ami a nemi azonosságuk megváltozásához vezetett volna.¹³ Mindenki tisztában van vele, főleg kutatási berkekben, hogy a serdülőkorúak szinte állandóan, még iskolai óra alatt is (ha az iskola nem veszi elejét), a világhálót böngészik és az értesítéseiket nézegetik. Tehát egy Littman-féle adatgyűjtés nagyon nehéz, hiszen hol találunk egy olyan időablakot, amikor jelentősen kevesebbet vagy többet neteznek a fiatalok, mint a viszonyítás kiindulópontjakor? Óriási szakmai és sajtóvisszhangot keltett az írás, pl. a *Science* folyóiratban is kommentálták (24), ahol kiemelték, hogy klinikai oldalról nem erősíthető meg a szülőkkel készült elfogult felmérés. (A cikket visszavonta a kiadó folyóirat.)

Jelenleg ott tartunk, hogy a nemiazonosság-zavar szaporodása ügyében egy olyan makulátlan

módszerű kutatás, mely elegendő számú serdülővel és alapos interjú- vagy tesztanyaggal rendelkezik, és amelyben hetero-anamnesztikus információ, tehát szülői megfigyelés is van; sem a „genderhívők”, sem a „genderkritikusok” oldalán nincs. Tehát sem az az álláspont nem erősíthető meg, hogy kizárólag egy szociális-társas jelenségről van szó (inkább a konzervatívok álláspontja), sem pedig ennek az ellentéte, vagyis hogy egy pusztán biológiai jelenségről van szó (LMBT-álláspont, de ugyaneke helyezi magát a patológiai besorolást elutasító tábor is).

A kezelés melletti és elleni érvek

Az érthetőség kedvéért elkülönítjük a nemválasztás mellett és ellen szóló érveket, így a laikus is jobban áttekintheti a helyzetet, illetve teendőket; és külön fejezetben fogjuk áttekinteni a nemiazonosság-zavar terápiás kérdéseit. A „mellette” tábor úgy írható le, hogy az egyéni szabadság hatósugarában szereplő, a „nemiség; magánügy” meggyőződést támogatók köre. Ők „gondozáson” (*care*) a nemiazonosság-zavarral rendelkező páciens részben pszichés támogatását értik a vágyott azonosság irányában (pl. Transzgender Egészségi Egyesület gondozási szabványai, megerősítő terápia); itt tehát terápiás segítséget és/vagy orvosi beavatkozást/átalakítást kap a páciens, hogy új pl. női azonosságot nyerjen. Ide tartoznak azok is, akik elutasítják a „patologizáló” keretet, azaz a klinikai diagnózisokat, tehát a „betegség” státuszról függetleníteni akarják a nemi azonosság ügyét, mert embertelennek és jogfosztónak tartják, hogy pszichiátrekhez utalják a szóban forgó egyéneket – ez a csoport az azonosságváltozatokat is normalizálná. Köztük a legradikálisabbak egyéni, szabad döntésnek követelik a nemválasztást, kizárják a biológiai oldalt, s a fizikai nemváltoztatáshoz életkori kritériumot sem tartanak szükségesnek, sőt, kiskorú esetén kétségbe vonják a szülő illetékességét ebben az ügyben. Azaz, (bár a radikálisok tagadják [52]) hasonlóan látják a kérdést pl. a hajfestékvásárláshoz egy áruházban: „a természetes hajszínem nem szőke, de az szeretnék lenni, abban érzem jól magam”. Szintén ide sorolhatók azok az emberjogi aktivisták, akik szerint nem szabadna figyelembe venni a zavarhoz gyakran társuló pszichiátriai betegségeket sem. Ők pártolják a minél korábbi nemi felvilágosítást, lehetőleg már kisgyermekkorban (a kornak megfelelő nyelven és fejlettségi szinten), valamint az „érzékenyítést” is, azaz a különféle transznemű változatok bemutatását és messzemenő toleranciáját, melyhez kapcsolódhat

¹² A genderelmélet kifejezést, mivel állítólag sérelmezik az érintettek, kerültem; a feminista dolgozatok túlnyomórészt a CEU által támogatott „Gender Studies”, azaz *Gender tanulmányok* c. kötetekben jelennek meg.

¹³ Ugyanakkor más kutatások (8) megerősítették a kortársak szerepét a nemi meggyőződésben.

a többség normaalkotási jogának kétségbevonása (lásd lejjebb a normával kapcsolatos fejezetet). Ideológiai szempontból a mellette szóló (*Pros*) tábor támogatói a nyugati civilizációban a neoliberálisok és az Új Baloldal, Európában a liberális szemléletű kormányok, az Egyesült Államokban a demokrata politikai oldal (de vannak időről időre felbukkanó kisebb pártok vagy politikai tömörülések is), a többségi/fősodratú média Amerikában és Európában (kivéve Kelet-Európában), valamint több nemzetközi szervezet, pl. az ENSZ.

Az „ellene” (*Cons*) szóló táborban közös a heteronormativitás felfogásának, a kettősségnek a védelme és a genderelmélet kritikája, az új és tettség szerinti nemi változatok elutasítása és pszichopatológiai keretrendszerbe utalása. E csoport tagjai támogatják a pszichoterápiás segítségnyújtást és gondozást a régi, bevett értelemben, vagyis a rekonstrukciós és konverziós (visszaalakító) terápiát, a nemileg kongruens magatartás gyakorlásának bátorítását (lásd Zucker [2]), miközben ellenzik a gyógyszeres és műtéti beavatkozásokat, kiváltképp fiatalok esetében. Orvosi-pszichológiai álláspontjuk patológiának tekinti az inkongruens vágyat, ekképpen a biológiai azonosság elfogadása mellett érvelnek és a szexuális kisiklás (pl. trauma) pszichodinamikai hátterét keresik a gyermekkori előtörténetben. Az ideológiai hátteret mind Európában, mind az Egyesült Államokban a konzervativizmus szolgáltatja.

A probléma az, hogy a szakemberek (azaz pszichiáterek, pszichológusok, gyermekgyógyászok, szexuálpszichológusok) is kezdenek két táborra oszlani a politika előtérbe nyomulásával, miközben mindenki a saját álláspontját tekinti tudományosan megalapozottnak, azaz lassan elpusztul a közös „objektív, tudományos” felfogás. E folyamatot táplálja a világhálónak való kitettség és a tudomány iránti szkepticizmus. *Terjed az a nézet, hogy a bizonyíték-alapú orvoslás a nemiség kérdésében nem érvényes, valamint, hogy a többségi, azaz cisz nemű kutatók eredményei elfogultak.*

Lebontva a dilemmát gyakorlati szintre: nincs terápiás kézikönyv. Így egy nemiaazonosság-zavarral¹⁴ rendelkező fiatal, mondjuk egy fiú, találhat a) olyan terapeutát, aki elfogadja és megerősíti „választott” női azonosságában, sőt akár az átalakuláshoz szükséges műtét elvégzésében is támogatja

(amennyiben a vágyott állapot stabil, tehát a beteg nem bizonytalan); b) olyan terapeutát, aki a régi, pszichoszexuális érést befolyásoló traumák feltárását s a biológiai kongruencia megerősítését látja helyesnek; c) végül olyan szakembert, aki szerint egy elhúzódozó szexuális érés (kód F66), késlekedő döntés áll a háttérben, ezért a kísérő jelenségeket (pl. szorongásokat) helyezi a középpontba, s végigkíséri a páciens a partnerektől gyűjtött tapasztalatok útján, egészen a célzott heteroszexuális végállomásig.

Egzisztenciális és énpszichológiai szempontok

Új szempontok bevonásával a nemi azonosság tényezői még jobban bonyolódnak. Ilyen pl. az én(tudat) is, amikor az egyén *nem azonosul, hanem tudatosan szembelyezkedik a társadalmilag elfogadott normával, azaz távolságot tart (distanciál) az elvárástól, s szándékosan nem teljesíti a normát, hanem mondjuk alternatív személyes megjelenést alakít ki* (természetesen, ez nem mindenkinél jelentkezik, legártalmatlanabb formája, ha pl. egy nő nem akar „nőies” lenni, vagy egy férfi nem akar férfias lenni, s ezt öltözködésében is erőteljesen kifejezi). A normák tudatának a freudi „felettes én”, a heideggeri „das Man” (átlagember, tömegre jellemző magatartás) (25) és G. H. Mead „felépített énje” (26) felelhet meg. A távolságtartás az egzisztenciális pszichológia egy régi fogalma (lásd Kövály [27]). Pszichoanalitikus nézőpontból ez egy „felettes én” és énídeál funkció, de mivel egyben elhárítómechanizmus is, inkább az egységes szelf (*self*) fogalomban tömörítik. Pl. a feministáknál és néhány homoszexuális szerzőnél (pl. Wittman) (3) vagy az előbújásoknál büszkén vállalt „más-ság”, ugyanez Meadnál kb. a „reaktív én” funkciója lenne. Az individuálpszichológia pszichoterápiás irányzata, Adler és Máday ugyanezt a jelenséget a nők – ma már nem használt – „férfias tiltakozásának” nevezte (28).

További – eddig csak Cooper és munkacsoportja által reflektált – szempont (29), hogy *az egyén elfogadóan vagy elutasítóan áll-e hozzá a nemi azonossághoz kapcsolódó érzésvilágához*. Azonban sem ez a szempont, sem az említett „távolságtartás”, vagyis az én kritikai pozíciói nem szerepelnek az aktuális klinikai diagnosztikai rendszerekben. *Így a következtetésünk, hogy a szexualitás és a nemi azonosság összetett kérdéseit a három szűk DSM osztály és a DSM-5 kritériumok helyett a szubjektív működését jobban átfogó, további szempontok alapján is*

¹⁴ Megjegyzendő, hogy a nemiaazonosság-zavar, amennyiben valódi, oly mértékben kellemetlen és szorongó érzést válthat ki, hogy akár öngyilkossági kísérlethez is vezethet, tehát nem szabad bagatellizálni az okozott distresszt.

kellene vizsgálni. (Nem vesszük külön szempontnak a betegségtudatot, aminek esetleges hiánya jól ismert a pszichiátriai pácienseknél.)

Azonban tévútnak tartjuk a test kreatívan formálható azonosságként való felfogását (pl. Kérchy [32]) is, s ennek példaként állítását a nemi azonosság megélése elé. Ez mint nyersanyag és/vagy projekciós felület jelenik meg az alternatív szexualitásúak művészetében, irodalmában (33), de nem térünk ki rájuk ebben a tanulmányban, mert a *testtudat* (nem irodalmi értelemben) – *hacsak nincsen aktuális közérzetromlás vagy betegség – nem jön előre a tudatháttérből*. Vázlatosan tudunk csak pl. végtagjainkról nyilatkozni, egyes szervekről is kevés információval rendelkezünk, s végképp hiányzik a nemi szervek állandó képviselete a tudatban.¹⁵ Nem foglalkozunk tehát az ide vonatkozó újabban burjánzó autobiográfiai és autofikciós irodalmi termékkel sem, hanem továbbra is az *ontikus, egyedi létben* (25) *mozgunk, a közvetlenül megélt nemi azonosságra összpontosítva*.¹⁶

A nevelői felállás és a szexualitás fejlődése

A *Psychiatria Hungarica* tematikus száma (2022/4) megállapította, hogy „a pszichoszexuális fejlődésben

15 A tanulmányban nem tudunk kitérni a feminizmus uralta szélsőségekre (pl. Daly, Brownmiller és Butler nézetei, lásd Connell [30]), sem a genderelmélet virágzó új, konstruktivista és poszthumanista hajtásaira (pl. a feminista biográfiakutatásban bemutatott irodalmi nemiazonosság-ábrázolások, lásd Kőrösi [31]). Számtalan egyéb, olyan domíniumot sem tudunk áttekinteni, melyek inkább művészetpszichológiai vonatkozásúak.

16 A feminizmus és a genderirányzat folyamatosan igyekszik új fogalmakat bevezetni a tudományos párbeszédbé, hogy a nemi kettősségen túli speciális érzelmek és társadalmi pozíciók jobban érthetőek legyenek. Ha meggondoljuk, erre szükség is van, de sokszor nem könnyű a neomarxista-foucault-i zsargonból és a transznemű egyének szövegeiből kihámozni a nemi azonosságot is mozgató szubjektív érzéseket. Ugyanakkor vannak zavaros jelentéstartalmú, túl korán érkező fogalmak, mint pl. a „poliamória” (lásd Kőrösi [34]), ahol nem dönthető el, hogy mit értenek alatta: a monogámia mellett, a házassággal párhuzamosan létező, „illegitim” kapcsolatokat; vagy a csoportos, nem csak a nukleáris családot magába foglaló együttléteket és szexuális gyakorlatot; vagy egy olyan változó nemi azonosságú egyént, akinek vegyesen hetero- és homoszexuális partnerei is vannak a családján belül vagy kívül (?). Az is lehet, hogy az „egyszerre sokakba vagyok szerelmes”, régen ismert állapotra gondolnak, ami valójában a leginkább megfelel a latin eredetű szónak – ezt viszont korábban személyiségzavarnak fogta fel a pszichiátria.

a kétségtelenül markáns *genetikai-biológiai tényező-kön kívül*” *jelentős szerepe van a nevelésnek és a rendkívül sokrétű, változó intenzitású és érzelmi tartalmat közvetítő környezeti és/vagy média hatásnak, valamint a szociális mintáknak* is. Ezt támasztják alá többek között azok az adatok is, amelyek szerint az azonos nemű párok által nevelt gyermekeknél gyakoribb a „homoerotikus magatartás” (8). Ez utóbbi azért fontos, mert ha döntően biológiai hajtóerő alapján történik a párválasztás, akkor nincs jelentősége annak, hogy a nevelőpár nem követi az anyaiapai hagyományos szülői mintát, mert akármilyen felfogású szexuális nevelést is közvetítenek, az nem lesz hatással a nevelt gyermek párválasztására. A tanulmány kimutatta, hogy ellenkezőleg: *jelentősen több homoerotikus epizód, kapcsolat, házasság stb. fordul elő a nem tipikus szülőpárok által nevelt gyermekek későbbi életében*. A leszbikus és meleg párok alkotta családokat vizsgáló amerikai hosszmetzeti követés (U.S. National Longitudinal Lesbian Family Study), mely majdnem 40 (!) éve, 1986-ban kezdődött, azt találta (illesztett 2x76 pár esetében), hogy azonos nemű szülők lánygyermekeinél 25 éves korig 54%-ban, fiúgyermekeinél 33%-ban történt homoerotikus kapcsolat, míg hagyományos családokban, tehát különböző nemű szülőknél csak 38% és 9% volt az előfordulás (8).

A társadalmi normákat a szülők és általában a felnőttek tudatos és tudattalan magatartással, példamutatással vagy speciális reakció-beállítottsággal, továbbá elhallgatással adják át a gyermekeknek (régebben jutalmakkal, parancsokkal, tiltásokkal gyakrabban éltek). Nincs arról kutatás, hogy az atipikus szexualitású szülőpárok milyen szexuális és szexuáletikai elveket közvetítenek az általuk nevelt gyermek felé, de vélhetően nem énidegen véleményeket, hanem saját érzésekkel megerősített tanácsokat. A fenti adat főleg a nevelői környezet hatásáról szól, bár részben felvethető biológiai hatás is, ha a nevelt gyermek egyik genetikai szülője homoszexuális.

A nemi azonosság kialakulásában jelentős szerepe van a tanulásnak, a követett vagy felkínált mintáknak és a kortárs (*peer*) véleményeknek is. Holland felmérések szerint a nemiazonosság-zavarral rendelkező fiatalok vallomásait saját vonzalmairól és saját nemükkel való elégedetlenségükről gyakran előzte meg fokozott internethasználat, kortársak hasonló megnyilatkozása, valamint (még kiskorúságuk idején) olyan médiahatás, melyben a nemi identitás választható alternatívaként jelent meg. Így valószínűleg a figyelemfelkeltés XXI. századi szükséglete, épp úgy, mint az „egyedi változó vagyok”

vonzó hatása a válaszok sokszínűségében jelenthető meg (uo.).

Nemzetközi felmérések és utánkövetések szerint a gyermekek kb. háromnegyede tartós heteroszexuális azonosságot alakít ki, kisebb részük (kb. 4-11%) pedig homoszexuális azonosságot, de *nagyjából ugyanennyi a bizonytalanok aránya (4-9%), s ez a képlékenység, változékonyság sokaknál tartósabban, egész kamaszkorban, sőt fiatal felnőttkorban is jelentkezhet*, ezért van az, hogy *a hazai pszichiátria konzervatív a felvilágosítási kérdésekben* (8). Ugyanakkor reprezentatív felmérés Magyarországon az ügyben nem történt, a szexuálterápiát folytatók között az előnyben részesített módszerek tekintetében sem, ezért csak informális becslések vannak.

Szexuális felvilágosítás és nevelés

Számszerűen és információ tekintetében is kevés kutatás áll rendelkezésre a magyarországi iskolai egészségügyi felvilágosításról, országos áttekintő nincs. Az adatok szerint kiemelkedő a hazai serdülők körében a terhességek száma, mely részben utalhat az elégtelen hazai felvilágosításra és egészségügyi kilátásra (36), részben pedig az egyes etnikumok (pl. romák) gyermekvállalási kultúrájára.¹⁷ A tehetősebb réteg itthon is (az Egyesült Államokhoz hasonlóan) szexuálpсихológushoz küldi a gyermekét felvilágosításra (37). A magyar kormányzati nézet az, hogy a szexuális információkat a gyerekek a szülőtől kell megkapnia, azaz, hogy az iskolának nincs normatív szerepe ebben (e nézet megosztja a szakmai közvéleményt). Kb. a 12. életév fogadható el a felvilágosítás időpontjának, amikor a gyerek mind kognitív (intellektuális feldolgozás), mind érzelmi és testi szinten készen áll az új információk befogadására (uo.). Azzal az állásponttal kapcsolatban, hogy *a gyerekeknek mindig voltak/vannak szexuális érzékelései/érzései, vagyis többet tudnak, mint gondolnánk, ezért nem lehet elég korán kezdeni az ismeretek átadását, a sokféleség optálását és a toleranciára nevelést; a pszichiátria inkább konzervatív, a pszichoterapeuták megengedőbbek.* (Valójában ez a terület módszertanilag fejlesztésre szorul: a kor-meghatározás és a felvilágosítás eszközei még kialakulatlanok. Pl. szabad-e szemléltetést használni egy olyan életkorban, amikor még nincs meg a kognitív és érzelmi érettség a szexuális kapcsolat komoly megbeszélésére?)

Problematikus, ha az atipikus szexualitásúak oktatási célból kiskorúakkal szeretnék megosztani az

általuk átélt pozitív érzéseket, vagy ha a szexuális ismereteknek új közönséget és alternatív utakat szeretnének nyitni érzékenyítéssel, *korai címkézéssel, a még (sokáig) változékonny gyermek- és serdülőkori szexuális vonzalmak osztályozásával.* Annál a gyereknél, akinél ébrednek az erotikus impulzusok, ez egyértelműen zavart kelt a fejlődésben, annál pedig, aki még nem érett erre, szintén nem biztos, hogy célszerű, hiszen az ilyen gyermekek nem feltétlenül tudják megkülönböztetni a demonstrációt cirkuszi bohócok előadásától, sőt, a kettő összekeverését erősítheti, ha az érzékenyítés kifejezetten bohócjelmezben, azaz rejtett formában történik. Az Ödipusz-komplexusban szenvedő neurotikus serdülők a szexualitás késleltetése és tagadása, valamint a szociális fóbia miatt kevés szexuális tapasztalatot szereznek, így érik el a fiatal felnőttkort, ezért jobb, ha a pszichoterapeuta beéri új élményekre bátorítással és kísérő feladatkörrel. Az is igaz viszont, hogy egy érzékenyítő demonstráció valószínűleg egyik gyermek szexuális fejlődését sem fogja eltéríteni; de az egyértelmű, hogy az atipikus érzékenyítések csak a heteroszexuális felvilágosítás után következhetnek, ha egyáltalán sor kerül rájuk.

A piac azonban, karöltve a szélsőséges liberális nézetekkel, kínálatbővítésként ajánlja fel a szexuális azonosság alternatíváit. Egyik fő érve a szexuális beállítottságban is pozitív értéként tálalt sokszínűség (*diverzitás*) (lásd később). Egy olyan politikai légkör azonban, melyben az egyik oldal túlzásai a másik oldalon bagatellizálással, sőt a probléma negligálásával ütköznek, nemcsak a politikai, hanem a társadalmi és szakmai párbeszédben is zavart okoz. Elvben persze mindenki egyetért azzal, hogy „... amennyiben (a témát) tabuként kezeljük, az információkhoz való hozzáférést elzárjuk, akkor az érintett gyermekek, fiatalok egyedül maradnak a kérdéseikkel, bizonytalanságaikkal” (9). Látható viszont, hogy ha az iskolai szexuális felvilágosítás kérdése és a hatáskörök, programok, módszerek, időzítés ügyeiben nincs egyetértés és országszerte esetleges csak a megvalósítás, akkor *a proaktív cselekvés ártalmasabb lehet, mint kívánni, hogy mit hoz a fejlődés, és hogy a gyermek szexuális hajlama melyik irányba dől el.*

A kezelés és a terápia ügye

Kezelést olyasvalaki igényel, aki jelentősen szenved egy „problémától” (szenvédésnyomás), legyen az a szexuális vonzalom vagy a nemi azonosság kérdése. Ezen kívül gyakori okok a párkapcsolati

¹⁷ Deáky Zita néprajz- és romakutató szíves közlése.

bonyodalmak, a pszichiátriai társbetegségek és a kapcsolati vagy munkahelyi környezetben fellépő jelentős funkcióromlás. Ritka esetben egyéb szervi betegség áll a háttérben, vagy bíróság rendel el (kényszer)gyógykezelést. Az orvosi és pszichológusi kompetenciába tartozó sok körülmény és igény (pszichoterápia, szakorvosi kezelés, szexuálterápia, gyógyszer, műtét stb.), valamint a páciensek változó erősségű betegségtudata részben az okai annak, hogy a nemiazonosság-zavarokat nehéz a „patologizáló” keretből kiemelni.

Ennek ellenére egyöntetű a vélemény, hogy az atipikus szexualitású népesség átlag feletti *komorbiditást* (más betegség társulása) mutat (38). Ez persze nem akadályozza meg a genderaktivistákat abban, hogy kétségbe vonják a pszichiátrerek kompetenciáját, sőt egyenesen a pszichiátriai „gyámkodás” megszüntetésére törekedjenek, nagykorúsítva az érintetteket, függetlenül azok belátóképességétől és jelen lévő társbetegségeitől (8). Emiatt az eddig „kapuörként” nyújtott szolgáltatások (pl. a műtét előtti tájékozódás az érintett saját pszichiátriai betegségeiről) leépülőben vannak (jóllehet, az ilyen szűrés hiánya rejtőzhet a visszalépés vagy a műtét megbánása mögött).

A már említett reintegratív terápia (a heteronormativitás elvével) azoknak kínál változást, akik diszkomfortként élik meg homoszexuális vonzalmaikat (5), és azoknak a fiataloknak, főleg serdülőknek, akiknél még változó szakaszban van a nemi azonosság. Természetesen, akinél korán rögzült a transznemű beállítottság, ott inkább a megerősítő terápia a járható út, mely esetben azonban fennáll egy dilemma. Ez pedig, hogy hibás gyakorlat egyedül a páciens kívánságaiból kiindulni. Ehelyett egyéb markereket is számításba kell venni, pl. a leggyakoribb pszichotraumák feltérképezését (pl. családi bántalmazást, Ödipusz-komplexust, kortárshatásokat, kulturális és médiabefolyást, kötődési zavart stb.). Ennek során tudatosításra kerülhetnek a korábban elfojtott emlékek, érzések, gondolatok stb. negatív hatásai, mely okból egyáltalán nem biztos, hogy az ifjú kívánsága hosszabb távon is az marad, hogy a biológiai adottságaival ellentétes neművé váljon, vagyis ez esetben helytelen a megerősítő utat járni. (A változékonyságot sem követhetjük a beteg szeszélyeinek mindig kitéve, mert az irány nélküli hajó a terápiát és a terapeutát is komolytalanná teszi.) Fontos tudni viszont, hogy bár régóta kidolgoztak sokféle elméletet a szexuális és nemi élet zavartüneteire, a pszichoanalízis továbbra is őrzi hatalmas tekintélyét a témában. Ugyanakkor

nem ismert olyan sikeres eset, hogy a pszichoterápia bárkinek megváltoztatta volna a szexuális irányultságát.

A nemváltoztató műtétekkel kapcsolatos igények az utóbbi időben kezdtek szaporodni. Egy sikeres műtét (bármelyik irányban) csökkenti az eredeti depresszió-diszkomfort érzések keltette öngyilkossági magatartást, de nem olyan erősen, mint korábban gondolták. Ezt erősíti meg Jackson (39) huszonkét metaelemzést feldolgozó áttekintése. A nagy összehasonlító vizsgálatok (40, 41) kiábrándító képet mutatnak a hormonkezelésekről és azok következményeiről, rávilágítanak azokra, akik megbánták a nemi átalakító beavatkozást és vissza akarják nyerni eredeti anatómiai állapotukat (*detransition*). Van den Buschje (6) hétezer eset feldolgozása alapján összegezte, hogy *az esetek felében (!) a hormonkezelés vagy műtét a nemiazonosság-zavart nem szüntette meg*. Mások szerint (6) viszont fél százalék alatt van azok száma, akik megbánták a hormonkezelést. A sebészeti nemátalakító műtétek mellett szóló érv, hogy utána csökkent az érintett igénye pszichoterápiás segítségre (40). Sarah és Jörgensen (41) helytelennek tartják, hogy pusztán az érintettek szubjektív érzései és kívánságai alapján döntenek az orvosok az olyan nagy horderejű ügyekben, mint a visszafordíthatatlan következményekkel járó műtétek. Ugyancsak ők idéznek egy holland kutatást, ahol *utólagos kikérdezés alapján a serdülők, bevallásuk szerint, egyáltalán nem voltak tisztában a hormonkezelés hosszú távú következményeivel* (valójában kognitív éretlenség miatt, hiszen az információkat műtét előtt megkapták). *A hormonkezelések, melyekkel a pubertást akarták fékezni* – hiszen a testi változások bekövetkeztét a nem kívánt irányba az ilyen egyének tragikusan élik meg –, *tartósan befagyasztották a testi érési folyamatot, s a biológiai változások félbemaradása nem segítette elő, hogy az azonosság valamelyik irányba eldőljön*.

A legmegdöbbentőbb, hogy néhány komoly kutató véleménye szerint nem kell feltétlenül eldőlnie, hogy milyen nemi azonosság mellett köt ki az egyén, sőt pozitív, ha tartósan megmarad a *fluiditása*, a „kreatív választás” lehetősége (2). Mások a fejlődéstani szemléletet és az atipikus szexuális magatartás eredetkutatását utasítják el („eredetkutatási retorika” – mondja Borgos [21]), részben (téves) emberjogi megfontolásból, részben attól tartva, hogy az orvosi felfogás a patológiás eredetet jobban fogja bizonyítani. Holott a nemi szerep és azonosság ügyét nem szabad a fejlődéstani perspektívából kiszakítani (2), és az azonosság

stabilitásának biztosítása mindenkinek az érdeke. Egy komoly, nagyon friss áttekintés, mely nyitott a genderelméletre, megállapítja, hogy a burjánzó, sok nemi azonosság elfogadása elméletileg ugrás a sötétbe¹⁸. Hozzátehetjük, hogy véleményünk szerint *biológiai, filozófiai és szociológiai szempontból is tarthatatlan a harmadik vagy tetszés szerinti nemek feltételezése*. Nemcsak, hogy nincs harmadik fajta nemi szervünk, de *vágy és vonzalom területén sincs alternatíva nőn és férfin kívül*, ha igen, akkor az pszichopatológiai vagy büntetőjogi relevanciájú.

Szexuális vágy természetesen irányulhat mindkettőre, férfira és nőre egyaránt, vagy előnyben részesíthetünk egy férfias nőt vagy egy nőies férfit, *de mindezek a kettősség birodalmán belül maradnak*. Tehát nem létezik vagy létezhet egy „de novo” harmadik nem, amely nem a férfi és a nő kevert sajátosságaiból áll, hanem Z-nek vagy E.T.-nek néz ki. Miután előkép nincs, vágyunk sincs rá, és nem tüntethetjük ki vonzalmunkkal.

Nemi zavar és a pszichoterápiák

Ambivalens a nemi azonosság problémájával kapcsolatban a pszichoanalízis és a pszichoterápia. A feminizmus, illetve nőmozgalom elsőként kérdőjelezte meg a férfiközpontú freudi pszichoanalitikus-pszichoszexuális tanokat, melyek közvetlenül érintik a dinamikus pszichoterápia alapjait, s melyek egyúttal azoknak a pszichoterapeutáknak a képzését és fegyvertárát is befolyásolják, akik éppen a nemi identitászavarban szenvedő pácienseiknek (analizáltjaiknak) akarnak segíteni. A homoszexualitás és egyéb „perverziók” fejlődés-pszichopatológiája terén úgy szorultak háttérbe a régi felfogások, hogy közben érvényüket nem veszítették el, s a pszichoanalitikus-dinamikus terápiák képzéseinek a felnőtt pszichológus- és analitikus nemzedékek tudása megőrizte a régi kategóriákat.

Érdekes, hogy a feminizmus nagyhatású irányzata, kezdve a második hullám világhírű képviselőjének, Simone de Beauvoir íróknak (42) pszichoanalízis-kritikájával – mely a női és nemi egyenjogúság ügyét karolta fel, és megelőzte a főleg neomarxizmusra támaszkodó újabb bölcseleti tendenciákat –, semmilyen pszichiátriai visszhanggal vagy ellenkezéssel nem találkozott. Valószínűleg azért, mert a női egyenjogúsítás fő céljaival a pszichiáterek és az analitikusok is egyetértettek.

Hallgatólagosan a mindig megújuló pszichoanalitikus terminológia, a tárgykapcsolati és én- vagy szelfelméletek már jóval korábban túlhaladottnak tekintették Freud korai kvázibiológiai felfogását, ami az éretlen serdülőkori szexualitáshoz, illetve fixációhoz kötötte a homoszexualitást. Beauvoir is említi, hogy a pszichoanalitikusok meglepő változatossággal kezelik és értelmezik a freudi szövegeket a szexualitás elméletében. Egy újabb pszichoanalitikus elmélet (43) a páciens részéről az azonos nemű szülőtől való elszakadási képesség hiányát állítja a homoszexualitás kapcsán. A hagyományosan a terápiás gyakorlatban a már említett adleri (a francia író által is hivatkozott) „férfias tiltakozás” konstelláció (28) érintettjei – azok a nők, akik még az 1910-es években szenvedtek attól, és/vagy szégyelltek, hogy férfias vonásokkal rendelkeznek – már nem jelentkeztek lélektani segítségért a ’20-as évektől kezdve. Ugyanis az *art deco* művészeti irányzat korszakában (kb. 1920–1940) egyébként is divatba jött az önálló, cigarettázó, egyetemre járó, saját hivatást választó, a női jogokért kiálló, sportos, karcsú, *avantgárd* öltözködésű nőtípus (mármint a polgári középosztályban és értelmiségnél). Náluk a férfias vonások inkább vonzóak és érdekesek lettek, nem pedig elutasítandók, mint olyan tulajdonságok, melyek nem nőiesek.

Az Ödipusz-komplexus mint Freud legnagyobb felfedezése egy több értelemmel bíró operatív fogalom maradt az analitikus pszichoterápiában (44), s kifejezetten a gátolt, serdülő fiúk éretlen szexualitásának és bizonytalan homoerotikus epizódjainak (részben) egyik igen gyakori okaként azonosítják. Ez orvosi és pszichológiai szempontból egy paradox helyzetet terem, mert ha nem betegség az atipikus szexualitás, akkor (elvileg) felesleges pszichotraumák után kutatni, ha meg ezektől mégis szenved a páciens, akkor pszichoszexuális fejlődésének egyéni okait kell kutatni. Ekképpen az új felfogás szerint arra a kérdésre, hogy „vajon a páciens vágyaival miért nem tud kibékülni?”, a válasz nem a kisiklott pszichoszexuális fejlődésben keresendő, hanem annak okaiban, hogy vajon miért érzi rosszul magát a bőrében (?). A serdülőkori identitásválság régen ismert jelenségeivel (lásd Erikson és Marcia [in irod. 45]), melyekhez újabban a szexuális és nemi hovatartozás dilemmáját társítják, a gyakorlatban több gyermekpszichiáter találkozik.

A homoszexuális hajlamot továbbá a paranoia okaként is azonosította a régebbi pszichológus-pszichiáter nemzedék, pl. Bálint Mihály, akinek egyik esete a rövid dinamikus pszichoterápia egyik

¹⁸ Mittal S. 2025 Rethinking Gender: Beyond the Binary and into the Unknown. *Review Integr. Psychol. Behav. Sci.* 59.1.19. PMID: 39820951

emblemikus példájává vált. Bálint egy férfi súlyos féltékenységi paranoiája mögött meghúzódó okként kiderítette – s ezzel a tünet enyhülését, kontroll alá vonását érte el –, hogy a beteg (be nem vallott) homoszexualitása miatt „nem hitte el, hogy ő győzött” a férfi ellenfelekkel szemben a felesége kezének elnyerésében. Ez volt tehát állandó gyanakvásának valódi oka, amikor a környezetében a barátokban erősebb szerelmi képességeket feltételezett (46). Adler, az individuálpaszichológia megalapítója viszont, amikor egy ízben homoszexuális páciens referáltak neki, azon a véleményen volt, hogy ha az illető jól funkcionál az életben, akkor a pszichoterapeutának teendője nincs – s tette ezt abban az időben, amikor még bőven a betegség kategóriájába esett a homoszexuális vonzalom (47).

Ma a megerősítő terápiában továbbképző kollégák (6) két dolgot tűznek ki célul azoknál a pszichoterapeutáknál, akik az atipikus szexualitás valamely formájában szenvedő páciensek mentális segítésére vállalkoznak: 1. az „internalizált fobia” leépítését – ez ezért fontos a terápiás munkában, mert a terapeuták többsége a heteronormativitás talajáról jön, miközben a páciens nem akarja másságát feladni, nem vágyakozik a heteroszexualitás világába; 2. a „mikroagressziók” leépítését (5) – ez azért fontos, mert a tipikus szexualitású terapeuta (szóban vagy gesztusban) önkéntelenül is bánthatja a páciens, illetve negatív beállítottságot közölhet az atipikus szexualitású érintettel.

Azonban a pszichoterapeuták toleranciájának kialakításakor több körülménnyel is számolni kell. Ugyanis egy átlagos nevelésben részesülő szakember általában nem zsigeri gyűlöletet vagy utálatot hoz magával gyermekkorából az atipikus szexuális magatartással kapcsolatban, hanem pusztán ellenérzéseket. Az ellenézés pedig nagyrészt a szociológiából ismert csoportazonosságot erősítő tartozék (2, 44, 48), ami a heteroszexuális kontra homoszexuális csoportok esetén is jelentkezik: a „Mi és az enyém jobb, mint a Ti és a másike”, tehát a *másik csoport elleni ellenazonosítás* („csoporttorzítás”) a *saját csoportazonosság* erősítésének céljából. Ez megfelel a régi szociológiai megfigyelésnek, azaz a többség kontra kisebbség, az őslakosok kontra beköltözők („gyüttmentek”) közötti régen ismert ellentétnek, ahol a csoportdinamika lassulását csak tartósabb egyensúlyi helyzet hozhatja el, úgy egy város, mint egy országrész viszonylatában (49).

A többségi beállítottság képviselőjének előítéleteit fokozhatja a másik fél túlnyomórészt rejtőzködő magatartása. Ezt pedig jó okkal tanúsítja az

atipikus szexualitásúak többsége – dacára annak, hogy Wittman (3) már a *Meleg kiáltvány* idején előbújást (*coming-out*) javasolt sorstársainak –, mivel köztudott, hogy a homoszexuális egyén könnyen elveszítheti családját és barátait, ha azok megtudják valódi hajlamait. Az emberi kommunikáció legszorosabb modalitásaiban (barátság, szerelem, szexualitás) mindenki stabilitásra törekszik, de vélelmezett homoszexualitásnál az illetőre irracionális előítéletek vetülhetnek (pl. „nehogy eddigi barátomról kiderüljön, hogy tkp. szerelem fűti a barátságot irányomban”). Ugyanakkor nem számolunk azzal, hogy a rejtőzködő magatartáshoz nem kell, hogy valaki atipikus legyen, találkozhatunk vele a heteroszexuális párkapcsolati oldalon is. A rejtőzködés azonban a pontos kutatást is megzavarhatja: bizonyos, hogy a homoszexuálisok számát alábecsülik, a biszexuálisok arányát pedig nagyobbak gondolják a fedőházasságok miatt.

Létezik természetesen olyan „félpatológia” is fiatal korban, amikor az egyén tartósabban megragad egy védő közösségben, s mintegy elutasítva a személyiség vagy a szexualitás éérését, valamint a felnőtté válás kötelezettségeit vagy feladatait, ugyanúgy vesztegelhet huszonevesen egyfajta serdülőkori moratórium¹⁹ állapotában, mint ahogy 30-40 évvel ezelőtt jópáran időztek a rock és hippy kultúra zenekari sleppjeiben, félbehagyva vagy szüneteltetve tanulmányaikat (vagy többet elkezdve). Ezt a serdülőkori krízist fentebb már említettük, a nemi szereptudat elég tapasztalat híján még nem kap végleges alakot, s az élet döntései időben elhúzódnak.

Norma és kettősség

A nemiség férfi-női kettőssége (norma szinten: heteronormativitás) olyan régen gyökerezik az emberi kultúrában, sőt azon túl az élővilágban, hogy kettős vagy harmadik nem ábrázolása, úgy a képzőművészetekben, mint az irodalomban, ritka (bár a felnőtt férfiak fiatal fiúk iránti szerelme az ókorban a norma része volt). Az alternatív nemi variánsok, beleértve a szintén ritka Narcissus-, Lesbia- és hermafrodita-ábrázolásokat, nyíltan kevéssé kerültek „kulturális fogyasztásra” (kivétele Thomas Mann ismert novellája), bár néha divatba jöttek (pl. androgün-ábrázolások a reneszánsz-kori Firenzében a XV. században, továbbá a hemafroditizmus megmintázása a barokk szobrászattól kezdve). A lesbikusság kissé kivételes, hiszen a „nőbarátságot” a férfidominanciájú társadalom valójában soha nem

¹⁹ Erik H. Erikson közismert kifejezése.

vette komolyan. Kimagasló kivételek előfordultak, pl. Diderot regénye, „Az apáca”, amiben egy nővért zárdafőnöknője zaklatja (50), továbbá Tamara Lempiczka festőnő művei, amelyek az ilyen irányú, leplezetlenül vállalt vonzalmáról tanúskodnak. De ide sorolhatjuk tágabb perspektívában a homoszexualitás ábrázolásával vagy témájával foglalkozó, újabban szaporodó számú festményt, fotót, színdarabot, filmet, regényt, verset stb.

A genderügy a norma problémáját (is) reflektorfénybe állította. A norma fogalmát már többen próbálták teljességre törekvően megfogalmazni, kétségtelen, hogy a többség hatalma igazodási kényszert, csoportnyomást is gyakorol az egyénre. A norma hármas funkciójára Dieter Wyss (1973) a következőképpen világított rá: a társadalmi többség monopóliumra törekszik és általános *normaalkotó* szerepet tölt be, így a gyermek magatartásfejlődését *normalizáló* és a felnőtt társas viselkedést folyamatosan *normatív* irányba terelő hatást közvetít (51). A normák mint előírt és elvárt magatartások – melyeket néha már gyermekkorban a tankönyvek is listáznak, s az előítéletek is megerősítenek (52) – nézőpontok, életkorok, foglalkozások, társadalmi rétegek és státuszok szerint érvényesülnek, és történelmileg folyton változnak.

Ettől függetlenül koronként újra termelődik a „normális” kontra „kóros” (beteg, „abnormális”) ellentét, a biológiai alapoktól részben függetlenül, ami körlelektani szempontból változó diagnóziseket és kórképeket mutathat. Ez akkor is érvényes, ha a többség „eltévelyedik” és a norma antihumánus irányt vesz (pl. a náci uralom alatt a németek többsége számára a fasiszta rendszer emberképe volt a „norma”). A mindenkori kisebbséghez tartozók jogi, politikai vagy más úton küzdenek a jogaikért (ezek részleteit, beleértve a következetességet és kitartást lásd 45), és vonják kétségbe az „uralkodó osztály”, illetve – esetünkben – a cisz neműek kizárólagos normaállító szerepét. Ekképpen egy szexuális kisebbségi csoport vagy szubkultúra küzdhet a depatologizálásért (53), és hogy egészséges normavariánsként ismerjék el.

A norma lehet rugalmas, fellazult vagy erodálódhat. *Lehetséges, hogy egy toleráns társadalom a heteroszexuális magatartás normáját tartalmi szempontból ne tekintse invariánsnak, csak dominánsnak, s a társadalom kisebbségi normavariáns(oka)t is befogadjon.* Ezt a lehetőséget a konzervatív álláspont (54) esszencialista alapon nem fogadja el: számára a biológiai nemmel a vonzalom nem lehet homológ, és az inkongruens változatokat kórosnak tartja.

A transzneműség napjainkbeli szaporodása azonban sokkal nagyobb arányú annál, minthogy (egyébként társadalmilag jól működő) fiatalok százazeit már serdülőkortól kezdve mentálisan abnormisnak tartásák. A feljövőfélben lévő, egyre gyakoribb vagy divatosabb variánsok több figyelmet váltanak ki és elfogadottabbá válnak, ha beágyazódnak a fősodratú médiába és közbeszédbe (ez a folyamat meg is indult, lásd lejjebb a szociológiai fejezetnél). Természetesen aktuálpolitikai folyamatok elszigetelten fékezhetik a világtendenciákat, de tény, hogy egyre több államban jogokban egyenlősítik a szexuálisan atipikus egyéneket, s hosszabb távon valószínűleg Kelet-Európa sem maradhat ki ebből.

A pszichoanalízis fejlődése és az új típusú személyiség

A pszichoanalitikus elméletalkotásban Freud eredeti kvázibiológiai fogalomkincsét először a strukturális modell (ösztönén – én – felettesén), majd az ún. tárgykapcsolati elmélet és az énpeszichológia, végül a szelfpszichológia váltotta fel. Mindennapi lelki életünk aktuáldinamikai és hosszabb távú karmesterét nem ismerjük, bár több elnevezése is van a pszichológiai iskolától függően (pl. psziché, egyén, individuum, személyiség, karakter, én). Felfogásunk szerint az én az, mely a változó interakciók során, mint identikus fennmarad, s (mint ahogy Binswanger idézi Husserl kifejezését): „...vele a *presumptio*, hogy a világot ugyanabban a konstitutív stílusban fogjuk fel” (55). Ez megfelel egyébként Federn „énérzet” fogalmának is (lásd 56). Számos szociális szerepet különféle kombinációkban és nagyon rugalmasan tudunk működtetni. A szerepek elsajátításaiból és kombinációiból, s attól függően, hogy melyeket mutatjuk a külvilág felé, alakul ki a sokféle azonosságunk (nem egy! lásd lejjebb), melyek koordinátora szintén az én.

A pszichoanalitikus mozgalom rengeteg hajtásából kiemelendő Fenichel és később a New York-i Énpeszichológiai Iskola (Hartmann, és munkatársaiknak) működése [56], melynek új fogalmai és fogalom-átértelmezései (pl. énerő, éngyengeség, énídeál, énézés, énhatárok, énfunkciók stb.) szakítottak a régi ösztöntannal, és az újfajta súlyos regresszív állapotok jobb jellemzését tették lehetővé. Ezek részben az egyén által jobban átélhető kategóriákat teremtettek, miközben a pszichoanalitikust a megerősítő értelmezések (énerősítés) révén a páciens oldalára állították, ellentétben az egyéni védőmechanizmusok leépítésének korábbi gyakorlatával.

A '70-es évektől kezdve a pszichológia egyre jobban megismerkedhetett, a patológiás nárcisztikus és borderline („határeseti”) analízis eseteken túl, azzal az új, „önimádó” (57), elterjedt személyiségtípussal, mely már távolról sem tekintette magát vezetésre szoruló, „magányos” tömegegyénnek. Ez a típus egyfajta „fogyasztói individuum”-ként ragadható meg, mely az árutermelés kifinomult választékával párhuzamosan jött lére, s a túldifferenciált szükségletekkel egyéniesített és az internetes csoportok világképéhez tudatosan hasonló egyént takarja. Önmegvalósítását és énkeresését az individualizmus, mint legfőbb érték hajtja, s ez megfér a sokféle konformizmussal. Egyik oldalon a csodálat iránti igény, a szeretet-, inger-, újdonság- és kábítószeréhség jellemzi, a másik oldalon pedig az ürességérzés, a kaotikus énrányítás és a sztárkultusz.

Az ellenzéki ifjúsági szubkultúrákból lassan kinövő véleményvezérek, performansz- és utcai tüntetésszervezők, *avantgárd* művészek, írók, önképzők (lásd pl. Jerry Rubin, Irwing Goffmann, [58]) voltak az előképei a sokszor ellentmondásos énlállapotok megmutatásának a '60-as évektől kezdve, újabban pedig a közéleti szereplők változatos önnarratívái vagy ellentmondásos magatartása. A mechanizmus, amit Goffmannék bemutattak, nem más, mint hogy miképpen törekszünk koordinálni, mint színházi rendező, a másokban rólunk alkotott képet a többféle, sokszor felvett szerepek közül, s mindezt anélkül, hogy érintenénk a mindennapokban az azonosságzavar problémáját. Az itt bemutatott változékonyság, időszakos és erős szerepazonosulások hasonlóak a borderline beteg működésmódjaival, aki olyan erősen tud egyes énlállapotaival összeolvadni, hogy nem tud a tulajdonképpeni önmaga és az aktuális szerep között távolságot tartani. A nárcisztikus személyiségtípus gyakoribbá válását már a '60-as évek pszichonaltikusai is észlelték. Kernberg idézi van der Waalst (59), aki elkülöníti a társadalomban terjedő karaktert, a nárcizmust – amit metapszichológiai fogalomnak tart – a patológiás nárcizmustól, mely súlyosabb kapcsolati sérülésekkel jár és pszichoanalitikus-pszichoterápiás kezelésre szorul.

Nagyon érdekes, hogy bár komoly és módszertani szempontból erős bizonyítékok állnak rendelkezésre a transzszexuálisok fokozott pszichiátriai komorbiditásaira (60), azaz esetükben a társuló betegségek együttes előfordulására (két vagy több rendellenesség fellépésére egy időben), feltűnően kevés kutatás szól a transzneműség együtt járásáról személyiségzavarokkal (pl. nárcisztikus, borderline

stb.). Szám szerint a nemi zavarokról 5 év (2019–2024, Pubmed/National Library of Medicine, USA) alatt közzétett 1200 (!) közleményből mindössze 10 (tehát kevesebb mint 1%) cikk foglalkozik ezzel a témával. Ezek közül pl. az ausztráliai felmérések alapján a szakemberek úgy becsülik, hogy a nemiazonosság-zavarban szenvedők egyötöde transzszexuális – e kutatás módszerei azonban elmentmondóak, és az ún. borderline személyiségzavar szempontjait is idekeverik (61).

Nemi szerep és szociális szerepek

A nemi szerep Connell (30) szerint nem határozható meg egyértelműen, a hagyományos és konzervatív elmélet a biológiai alapokhoz kapcsolja, és a társadalom szerinti elvárt normát és szerepeket írja körül – az amerikai szociológiában is ez a domináns elmélet. Pedig (uo. 53.o.) ha szociológiai-szociálintropológiai szempontból vizsgáljuk a nemi szerepeket, akkor máshogy kell fogalmaznunk, mintha biológiai szempontból tennénk azt. Előbbi esetben ugyanis figyelembe kell vennünk, ahogy a marxisták is teszik, például a fennálló hatalmi viszonyokat vagy kizsákmányolást is. De ha pl. *az alávetett csoportot nemcsak nők teszik ki, akkor nem „női nemi szerep”-ről kellene beszélni, hanem egy osztályról vagy rétegről, ami a szóban forgó bizonytalan, összetettebb társadalmi csoportot fedi le.* Megjegyzendő, hogy a szociológiai csoportosítások biológiai fogalmakkal való keverése félreértésekhez vezethet, egy társadalmi jelenséget értelemzavaró egy biológiai ténnyel összetéveszthetően megnevezni (uo. 53. o.).

A nemi identitás vagy szerep – a szociológia nem különíti el a szerepet az identitástól, ráadásul, helyesen, az összetett szerepek miatt nem egyről, hanem *identitásokról* beszél – (48) sokkal alapvetőbb, továbbá elsődleges, mint egyéb azonosságok, szerepek vagy énlállapotok. Ellentétben a pszichológiával, ahol az egyén, személyiség, karakter, egzisztencia stb. az egynek felfogott azonosság szinonimái, a valóságban a szerepeket az „én” karmesterként többé-kevésbé integráltan minden helyzetben, minden szereplőt számbavéve aktualizálja. Automatikusan váltjuk vagy kombináljuk a szociális szerepeket a készletünkben annak megfelelően, hogy éppen az off- vagy online kommunikációban milyen arculatot akarunk mutatni mások felé (lásd Facebook). Irodalompszichológiai tanulmányokban (pl. 62) vagy biográfiai analízisekben felmerül, hogy az egyén (pl. író) miként tud egységes azonosságot mutatni a külvilág felé, amikor ellentétes minőségek

örökségét hordozza (pl. paraszti származás, anya, kommunista, leszbikus egy személyben stb.). Itt is érdekesebb azonosságok koordinálásáról, mint egy azonosságról beszélni. A hétköznapiakban már akkor válthatunk témát, stílust, hangulatot, ha az utcán a szomszéddal beszélgetve egy harmadik személy csatlakozik hozzánk. Az egyik szociális szerepből a másikba természetesen siklunk át, nem mindig érintve a tudatosság szintjét, és nemritkán inklúziós módban (lásd Wyss fenomenológiai „Egymásbaniság” fogalmát [51], pl. szülőként, de mégis egyben orvosként viselkedve egy adott helyzetben). Szerepkészletünk (lásd később) főleg a társadalmi státusunk köré rendeződik. Ugyanakkor mindannyiunk érdeke, hogy egy személy felé tartósabban ugyanazt az arculatot mutassuk, ellenkező esetben az alapvető emberismeretünk a mindennapi érintkezésben nem működne. (Pl. kamarai ülésen az elnök szerepében hozok döntéseket, és nem a családapáéban, de ha egy kerti partin odafut hozzám a gyerelem, akkor egy pillanat alatt szülővé változok, s aztán megint vissza.) Azonosságtudatunk általában gazdag kombinációja a szerepeknek, időben változhat a fő vagy aktuális preferenciáknak megfelelően, mindez attól is függ, hogy mely területeken vagyunk sikeresebbek (lásd 45).

Mindenkinek a nyugati fogyasztói társadalom térnyerése miatt rengeteg eltérő fogyasztói igénye és szokása van. Az uralkodó individualista társadalmi trend a piaci érdekekkel karöltve a *heterogeneitás, a szétparózzottság, az aktuális igények azonnali kielégítése mentén egyre több egyedi, különleges összehasonlíthatatlan, összemérhetetlen énreprezentációt (45), sőt autofikciókat tesz lehetővé és hihetővé. Felmerül azonban a kérdés, hogy ha a nemi hovatartozás tisztán szociológiai konstrukció, akkor feszegeti a binaritást és ki van téve az állandó egyéni újra-definiálásoknak.*

Kevés figyelmet szentelnek annak, hogy a nemi diszfória és identitászavar gyakoribbá válásának *csoportszociológiai* társakai is lehetnek: egy szubkultúrában csoportnyomás és pozitív megkülönböztetés jutalmazhatja az újfajta, egyedi azonosság felvállalását még kiforratlan vagy átmeneti érzésmínőségek esetén is. Az egyéni önmegevalósítást, mint legfőbb értéket támogatja a feminizmus és a szélsőséges liberalizmus is. Ugyanakkor nem hanyagolható el, de kevésbé ismertek rétegspecifikus kutatások, hogy inkább a nyugati felső középosztály identitáskeresési útjáról van-e szó (63), vagy a nemi identitás zavarai a többi társadalmi réteget is érintik.

A (számtalan) szociológiai szerepünk közül az aktuális helyzetnek megfelelő azonosságot mutatjuk,

nagy rugalmassággal (és jórészt nem tudatosan) váltva, kombinálva a szerepkészletet. *Ezt az effektív változékonyságot azonban a „nemi szerep” nem mutatja.* A többség megmarad fixáltnak, két csoporttal: a többségi (normatív) heteroszexuálisok kontra az atipikus csoport. Ha a nemi szerep bináris és fixált, akkor nem szociológiai változóként viselkedik, ha meg *fluid*, akkor improduktív, nem tud a helyzethez igazított szerepet alakítani. A nem meghatározása nem engedi, hogy biológiai alapjától vagy a vonzalom kettősségétől megfosszák.

A nemi azonosság, ha tisztán szociológiailag fogják fel (mint ahogy a feminizmus és a genderelmélet teszi), akkor *nem különböztet a többi szociális szereptől és azonosságtól.* A kommunikációs ügyesség az emberi magatartás egyik alapmodulja, de a nemi azonosságban mindenki rögzített horgonyt szeretne. A fiatalok csak mintegy 2-8%-ánál találtak változó nemi azonosságot, melyet a „*fluidok*” szociális szerepként használnak, vélhetően a stabilizáció a célja az újabb nemek elismertetéséért folyó harcnak. Újabb érv tehát amellett, hogy *fikció a nemi azonosságot elválasztani biológiai háttértől.* Valószínűleg senki, vagy kevesen találnak örömet a vonzalmak extrém váltakozásában és a nemek közötti kísérletezésekben, nem szólva arról, hogy megnehezítik a domináns narratívát, amit emberi kapcsolatainkban (család, rokonok, barátok) és koherenciát keresve tanúsítani igyekszünk, s amit el is várnak tőlünk. Koherens narratívát adni magunkról mások felé mindenkinek az érdeke, még a nemi zavart kezelő pszichoterapeutának is célkitűzése (64).

Bár kézenfekvő lenne a fentebb jellemzett mai, domináns, újdonságkereső, nárcisztikus egyént társítani a patológiás, a minden áron új nemet keresőkkel, nem tehetjük. Ugyanis nincs rá elég kutatás és bizonyíték, s vélhetően két eltérő alcsoport van: a fokozottan szorongásos nemiazonosság-zavarral rendelkező egyén, akinek fő problémája a rossz közérzet, a partnertalálás, és hogy miként illeszkedik be a cisz nemű közösségekbe; valamint az, aki az önértelmezésébe mintegy háritó-védőmechanizmusként bevonja a militáns genderideológiát, és nem hajlandó semmilyen olyan megfontolásra, mely számára nem énmegerősítő jellegű. Egy friss, idei kutatás (65) genderaktivistáknál talált kiemelt nárcizmust és grandiozitást, de ez valószínűleg nem jellemző a többségre. Az egyetlen reprezentatív, friss finn felmérés alapján, majdnem négyezer beteget követve 25 év alatt, a kontrollok 2%-ához képest a nemi identitászavarban szenvedőknél a személyiségzavar aránya 15% volt (66). További kutatások szükségesek az énpeszichológiai elemzéshez is.

A mai azonosságzavarok szociálpszichológiai előzményei

A nemi azonosságot és genderkérdést övező, a politika által is moderált mai vita csak azokat a pszichiátereket érthette meglepetésként, akik az európai és amerikai kortárs társadalmi mozgásokat nem követték figyelemmel. Valójában a megelőző évtizedek fejleményei a diagnosztikai útmutatókban már tükröződtek, új típusú normál személyiségformák kóros lenyomatait, személyiségzavarok és újfajta patológiák formájában. Új azonosságképzések és énállapotok kerültek leírásra a pszichoanalízis vezető elméletalkotói részéről is (Kernberg O., Kohut H.), éppen az egyre gyakoribbá váló sajátos variánsok eltérő terápiás igényei következtében.

Ugyanakkor már Merton észrevette (67), hogy maguk a pszichoanalitikusok és neoanalitikusok is (Fromm, Sullivan, Horney) pl. a mélypszichológiai karaktereket (pl. anális személyiség: „rend, takarékosság, makacsság”) már kevésbé a pszichoszexuális fejlődésből eredeztetik, mint inkább a szociális környezet hatásaiból.²⁰

A társadalmi folyamatok és változások „végső mozgatójának” szociológiai megjelenítésével kapcsolatban a rendszerező kutatók igyekeztek az egyéni pszichológiai alapozás csapdáját elkerülni, s új szociálpszichológiai kategóriákban horgonyozták le Mead „társadalmilag cselekvő Énjét” (26). Parsons magatartásokról és karaktertípusokról beszél (id. C. Wright Mills [68]), Riesmann a modern embert, illetve fogyasztót ('60-as évek első fele) a „külső irányítottság”-gal írta le (69), melynek legutóbbi szélsőséges típusa felelhet meg a nárcisztikus személyiségnek. Merton felhasználja saját felfedezését, s a státusz-szerepkészlet segítségével ír le öt típust, melyeket a társadalom változásaira kialakult alkalmazkodási formáknak fog fel (67). Bourdieu viszont inkább az orvosi-karakterológiai háttérrel rendelkező „habitus” fogalmát használja (70).

Az Egyesült Államokban a koreai háború (1950–1953) óta kialakult állandó társadalmi válságok kiérdemelték a „válságtársadalom” elnevezést, ami végül is Dürkheim és Merton ismert anómia-felfogásait aktualizálta (67): a társadalom egyre több szükségletet tud kielégíteni, miközben elzárja az utat bizonyos rétegek szükségletkielégítése

elől. A társadalmi fejlődés minden tekintetben (a sokasodó, bővülő szükségletekkel és áru kínálattal) a szakosodás, a különbözőség, a heterogenitás és a multiplikáció irányában halad, s kitermeli az újfajta *fogyasztói azonosságokat* (lásd fentebb is).

A tekintélyválság a '60-as évek beatnik-rock-hippi kultúrájával és az ideológiai háttért szolgálta-
tó újbaloldali mozgalmakkal folytatódott, s lökést kapott a vesztes vietnami háborútól. A Parsons és Wright Mills által találóan leírt (68) szülői konformizmus-mintákat és a „magányos tömeg” beállítottságait az új nemzedékek egészében visszatartották.²¹ Az etnikai villongások, a liberális és marxista ideológia az amerikai középosztálynál és értelmiségénél nemcsak az autoriter nevelési stílust, de a *szülői erkölcsi normák követelményei mögül a tekintélyt is korszerűtlennek minősítették és leépítették*. Ekképpen a nők tömeges munkavállalása miatt (is) széteső család, a politikai elit és a híveket vesztő felekezeti egyházak fokozatosan elveszítették és elveszítik tekintélyüket és a beléjük vetett bizalmat. A nevelési feladatok, illetve a „neveltetés” pedig (a szülők mintaadása helyett) először a saját belső vitáival küszködő amerikai iskolarendszerre hárultak (57). Így az olyan kérdések, mint a kulturális hagyomány átadásának módszere, az elitképzés vagy a felkészítés az életre, a készségfejlesztés vagy a lexikális tudás bővítése, a fegyelmezés, a normaképviselés vagy a politikai korrektség, az etnikailag és osztályhovatartozás alapján is heterogén diákság körében táptalajra találtak, melyből a '60-as évektől kezdve ifjúsági politikai mozgalmak jöttek létre, hogy mindent megkérdőjelezenek. Végül a nevelési feladatok a tömegkultúrára, a rádióra, a televízióra, majd a világhálóra és az ifjúsági szubkultúrára tevődtek át. Legutóbb a szülők a szexuális felvilágosítást és nevelést adták át szakembernek, szexuálpszichológusnak (37). Eközben a középnyugati fehér vidéki lakosság és az etnikai kisebbségek esetében rétegeinél megőrzött tekintélyelvűség és férfidominancia az utódnemzedékben még nagyobb ellenállást váltott ki, mely bűnözés és kábítószerfogyasztásban öltött testet. A nők máig érvényes emancipációs harca a feminista ideológiával kapott olyan muníciót, mely a szülőfeleknek a gyermek érdekében kifejtett családi együttműködését aláásta

²⁰ Merton másik, a témához szorosan kapcsolódó elmélete, mely a szociális környezet által támasztott elvárások hatását taglalja az egyén szempontjából (önelvárásai, viselkedése stb.), az önbeteljesítő jóslat. Erről részletesen: (82, 83).

²¹ A szülői konformizmus-minták elhagyásának szándéka, s azok helyett egyéni utak keresése, önállósági és önmegvalósítási igények hangsúlyozása napjainkra már a (Nyugati kultúrától távol eső) fejlődő országokban is megjelent. Erről pl. karrierválasztás kapcsán, Pakisztán esetében lásd (84).

az egyéni (individualista) önállósági és önmegvalósítási igények túlhangsúlyozásával, mely a nőt gyakorlatilag kivette a családi keretből.

Azért ismertettük az amerikai társadalmi fejleményeket részletesebben, mert először a fekete polgárjogi mozgalom, majd más etnikai kisebbségek (pl. latínók) és a bevándorlók, továbbá a fogyatékkal élők jogérvényesítő harcához társultak a nemi kisebbségek küzdelmei. S akkor még nem ejtettünk szót az interszekcionalitásról (71), vagyis arról, amikor egy egyénnél több kisebbségi elnyomott státusz adódik össze. Bár átmeneti konzervatív érték-helyreállítás itt-ott előfordul (pl. korábban a Reagan-korszakban az 1980-as években, vagy napjainkban), a fenti amerikai társadalmi tendenciák folyamatosan átgűrűztek/-nek Európába, a hagyományos baloldal és szociáldemokrácia háttérbe szorulásával párhuzamosan. Ekképpen társadalmi értékviszályról itt is beszélhetünk, melyet fokoznak a tömeges bevándorlással járó problémák. Ugyanakkor nem lehetséges a visszatérés a korábbi tekintélyekhez; jóllehet az Egyesült Államokban, főleg a bevándorlóknak köszönhetően, mindig újratermelődik a hit az amerikai álomban; Európában pedig a keleti bevándorlókkal együtt érkező erős, de nem keresztény vallásosság teremt utánpótlást a tekintélyelvű, konzervatív nézeteknek. Mindezek felül pedig a szociális sovinizmus is érvényesül, hiszen a bevándorló mindig abban érdekelt, hogy az utána befogadott honfitársai ne veszélyeztessék az ő már elért státuszát.

A férfi nemi szerep kontúrvesztése

A nemek közötti különbségek kontúrvesztéséhez, mely főleg a férfi nemi szerephez kapcsolódik, évtizedek óta a szociológiai változások is (pl. a munkamegosztás, a nők munkába állása és társadalmi sikerei) hozzájárultak. Már Rousseau és az amerikai Alapító Atyák is kiemelik a demokratikus társadalom „szelidségét”, illetve a társadalmi agresszió és elnyomás „megszelídülését” (72). Rousseau és Robespierre „együttérzés” kategóriája (ami a [francia] arisztokráciánál még nem létezett) a párizsi nép nyomorúsága láttán formálódott, a későbbiekben a „szociális érzékenység” vezérfogalmává vált és a baloldali-szociáldemokrata programok nélkülözhetetlen tartozéka lett. A demokrácia hozzájárult (73) a nyugati társadalmak agresszív potenciáljának csökkenéséhez. Az utóbbi fél évszázadban az atompatt, a leszerelés és az amerikai világuralom, továbbá az európai kelet–nyugati katonai szembenállás

leépülésének eredménye, a kötelező sorkatonaság eltörlése és a katonai pálya háttérbe szorulása új helyzetet teremtettek. Az Egyesült Államokban és Európa sok országában elterjedt reforméletmódok (pl. vegetarianizmus) által is lecsendesített agresszió és az utóbbi évtizedekben terjedő pacifizmus, végül a környezet- és állatvédelem a férfiasnak tekintett korábbi magatartásokat (pl. vadászat) elavultnak tekintette és kihagyta a közbeszédből.

Robinson (74) dokumentálja, hogy a nyugati társadalomban tkp. elfojtásokra épül a kultúra: elfojtják vagy tabuként kezelik a nyílt szexualitást, az erőszakot, az öregséget, a halált és a szegénységet. A magas szintű lét- és közbiztonság az agresszivitást a sport, a szabadidő, az akció- és horrorfilmek, a szórakozás területére száműzte, valamint csak peremhelyzetekben teremt lehetőséget a terrorizmusra. Miközben a női hősöket a film- és kultúripar egyre jobban férfias tulajdonságokkal szereli fel, a férfiak nőies tulajdonságai szubkulturális szinten maradnak. Mindezek és a feminizmus vagy a genderelmélet elutasító vagy kétes beállítottsága a gyermekkijáratási és -gondozási szerepvállalásban – ahol ezek a női önmegvalósítási akadályaiként jelennek meg – a férfiak elbátortalanításával jár.

Progresszív jelenség, de nem választható el a férfiaság háttérbe szorulásától, hogy – főleg az Egyesült Államok által világszerte diktált tömegkultúra miatt – a zene- és filmkultúra egyre jobban felkarolja a „másságot”. Nagyfokú változás észlelhető az utóbbi 20-30 évben beállítottságokban, köszönhetően az etnikai, faji- és kisebbségi szubkulturák aktivitásának. Egyre többen találkozunk női és férfi külsőségeket keverő énekes-előadói megjelenésekkel is a showbizben és a filmekben. A keleti parti értelmiségnél és Hollywoodban, valamint az olyan világvárosokban, mint London vagy San Francisco, az „idegenség” a kozmopolita, kevert közösségekben egyre inkább háttérbe szorul, így az egyéni életutak az atipikus szexualitás mintáit is befogadják az önmegvalósítási küzdelemben. A homo- és transzszexuálisok kilépnek az eddigi mellék- vagy humoros szerepekből és reflektorfénybe kerülnek, néha főszerepet kapnak. Úgy a diverzitás (lásd lejjebb), mint a tolerancia és a másság többen szerepel, s ezáltal jobban „eltűrt” a közbeszédben.

Sokszínűség

A sokféleség vagy sokszínűség jelensége egy állandó és növekvő jelentőségű történelmi, népesedési, településszociológiai stb. tény, de értékékként csak az

utóbbi évtizedekben merült fel. Ugyanis közhely, hogy a világ lakossága a globalizációval folyamatosan egyre heterogénebb, és az elzárt kis közösségek ideje elmúlt, *a népesség feltartóztathatatlanul, a történelem kezdete óta mindig a jobb életfeltételek felé áramlik*, legfeljebb a diktatúrák ideiglenesen fékezhetik a folyamatot. Ma ez a jelenség tömegesebb Európában, mint a két szuperhatalom szembenállásának idején, azért is látható jobban. A kultúra színessége, sokfélesége az Európai Unió dokumentumaiban, mint az európaiság egyik ismérve, pozitívan jelenik meg, tehát az „európaiság tudatához” (az EU-s tisztségviselők felfogásában) az egyes nemzeti kultúrák sokfélesége is hozzájárul (75). Az ezzel ellentétes tendencia, mely többnyire Közép-Kelet-Európában és az utóbbi 10-15 évben érvényesül, valószínűleg annak tudható be, hogy nem sikerült szervesen beépíteni az európaiság elvét az alapfokú iskolai oktatásba, ekképpen az európai kultúra védelméről szóló gondolatcserék is elmaradtak; valamint annak, hogy a sokszínűséget a multikultúra, illetve az Európán kívülről érkező bevándorlók eltérő kultúrájával való együttélésre (vagy inkább egymás mellett élésre) is vonatkoztatják.

A legfőbb kérdés azonban az, hogy *önmagában* (mikor és milyen összefüggésben) *érték-e a diverzitás*? Ugyanis a társadalmi fejlődés majdnem minden színterén – legyen az a szükségleteket követő és azokat fejlesztő ipari know-how-k és újítások, árukínálat, szolgáltatás, városszociológia, vallási irány, kulturális, közgazdasági, filozófiai és tudományos terület – a dolgok a differenciálódás, a szakosodás, a heterogeneitás és a pluralizmus (76) irányába mozognak. Felmerül azonban a kérdés, hogy *a diverzitás pozitív értékékként való felfogása nem jelent-e inkább egyfajta előre menekülést, tehát a népességkeveredés elkerülhetetlen történelmi tényeinek post festum elfogadását*? Speciális vonatkozásban a homogenitás vagy kisebbségvédelem érthető értékválasztás (pl. a Kárpát-medencei homogén magyar közösségek kulturális fennmaradása a többségi betelepülőkkel szemben; a kisebbségi nyelveket védő intézkedések Nyugat-Európában). Itt viszont azért fontos a mérlegelés, mert nemcsak a bevándorlás kapcsán merült fel pozitív szempontként a politikában (pl. a csökkenő vagy elöregedett európai népesség pótlására), hanem *a szexuális magatartások terén* is. Pl. Mundle és munkacsoportja szerint „szükség van az emberi szexuális és azonosságbeli sokféleség társadalmi és orvosi elfogadására” (5).

A „nem vagyok beteg, csak neurodiverz” kifejezéssel ellátást kereső pszichiátriai beteg esetén

érzéketesen foglalkozhatók össze a mai kor gondolati tendenciái a depatologizálás, az individualizmus, az egyenlőség és a nyelvi dekonstrukció területein. A páciens jogliberalizáció révén kivonni törekszik a neurológiai és pszichiátriai betegségeket a patológiai rendszertanból és a betegstátuszából, hogy egyenrangú félként kérjen ellátást és gyógyítást az orvostól vagy terapeutától az emberi méltóság nevében, a pejoratívnak ítélt csoport helyett immáron egy harmadik pozícióból. Miután ez egy külön, egyedi, speciális helyzet, az individuális önprezentáció több egy egyszerű egyenlősítésnél, hiszen pszichodinamikailag a kommunikációban az adleri „fölény” érvényesül (Überlegenheit). A neurodiverzitás bemutatása szubjektív különlegességgé nem jöhetne létre a romboló nyelvfilozófia hatása nélkül, mely a genderelméletet is átítatja, és a hermeneutikai gondolkodás túlfeszítésével az eredeti fogalmak értelmét leépíteni törekszik. (Tény, hogy létezik a „neurodiverzitás” fogalom, mely az agy eltérő neuronstruktúrájú területeire utal bizonyos betegségekben, a kutatások azonban távol állnak attól, hogy igazolják az eltérő „férfi agy és női agy” elképzeléseket, jóllehet régóta követik nyomon a finom érési, féltekei és működési eltéréseket.)

Az LMBT-mozgalom ideológiai forrásai

A transzszexuálisok mozgalma a jogérvényesítés terén lényegében két eredetre és érvrendszerre támaszkodik. Az ősbibb a Hobbesra, Locke-ra, Tocqueville-ra és Montesquieu-re visszamenő *liberális hagyomány* (73, 77), a szabadság fő kategóriájával. A másik a francia forradalom, a baloldaliság, *a marxizmus ideológiája és Foucault hatalomelmélete*, az egyenlőség fő alapjával. Az első eszmekör alapján az állam ne szóljon bele a piaci viszonyok, a magánélet, az egyéni szabadság, s benne a szexuális élet ügyeibe. Az egyén politikai és szükségleti választásai, valamint boldogságkeresése (Rousseau) az egyéni szabadság területeit jelentik. Miután Európában a felszabadulás és szabadság eszmeköre elsőként a jobbágyok és a parasztok röghöz kötésének megszüntetéséhez és a szabad költözéshez kapcsolódott, a lakhatási jog visszaköszön a napjainkban zajló népvándorlás kezelésének dilemmáiban, nevezetesen, hogy *mennyiben korlátozható a tömegek (történelem kezdetétől tartó) áramlása a jobb jövedelmi lehetőségek felé*? A szabadság ügyét a felvilágosodás, majd a francia forradalom, a sans-culotte-ok jogkövetelései vitték tovább, Robespierre szinte természetjogként minden emberre kiterjesztette, jóllehet

a forradalmak által kitermelt diktatúrák mindenhol megszüntették e jogot (72).

Visszatérve a nem és szexualitás területén gyakorolható egyéni szabadságjogokra, felvethető, hogy miközben a mai nyugati demokráciák biztosítják gyakorlásukat, *ez egyben az alternatív kisebbségi meggyőződéseknak a nevelési-oktatási rendszerben történő terjesztésének jogát is jelenti?* (A judikatura hierarchikus jogrendszert alakított ki elsőbbségi vagy kiemelt jogokkal stb. a nemzetközi szintén is, ezzel nem foglalkozunk.) Már a francia forradalom felismerte azonban, hogy a szabadság nem realizálható egyenlőség nélkül.

A jogegyenlőség a liberális ághoz, a gazdasági oldalról felfogott egyenlőség és egyenlősítés, mint törekvés pedig a baloldali eszmerendszerhez köthető. Míg a radikálisan liberális közgazdászok (pl. a Nobel-díjas Hayek – id. Ludassy [77]) a piaci szabadság korlátozásának és az egyenlősítésnek az ellenségei voltak, a mai nyugati demokratikus társadalmakban nem lehet lemondani a növekedés javára a szociális felzárkóztatás kormányzati feladatairól. *A nemiazonosság-zavar esetében a politikai vetület törésvonala éppúgy a konzervatív és a liberális oldal között húzódik, mint a sokkal régebbi „nemek közötti egyenlőség–egyenlőtlenség” (gender [in]equality) ügyénél, ahol az avantgárd oldalon nem genderaktivisták, hanem feministák álltak, mint ezt Barna és munkatársai hazai viszonylatban is megállapították (78).* A genderideológia arra törekszik, hogy ne egyedül a heteronormativitás határozza meg a normát, hanem jusson hely kisebbségi normaalkotásra is, hiszen a szexualitás, ahogy a házasság is, a liberális hagyomány alapján (Deák Ferenc azt mondaná: „abszolút” a polgári szabadság belügye). Természetesen a heteronormativitás uralma és többsége a társadalomban mindmáig megkérdőjelezhetetlen, s ha uralom van, elnyomottak is vannak.

A feministák vezette jog- és esélyegyenlősítés, az EU nőpolitikája, a női kvóták előírása (pl. vezető pozíciók betöltésében), a sztereotípiák leépítése, a #metoo-mozgalom stb. némileg enyhítették a férfiak hatalmát, egyre több érvényesülést engedve a nőknek, ez a nyugati társadalom legnagyobb vívmányainak egyike. A közvélemény modernizálásához azonban még több idő és politikai akarat kellene. *Ha a férfiak esetében elnézik, hogy nem feltétlenül a családalapítás és a gyermeknevelés a legfőbb életcéljuk, hanem az egyéni szakmai önmegvalósítás, akkor ugyanezt a lehetőséget (tehát a nem család- vagy gyermekközpontú életperspektíva vállalását) a nők számára is biztosítani kellene.* (Pl. társadalmilag

legyen elfogadottabb, ha egy nő nem akar gyereket vagy egyéni karrierre vágyik családalapítási végcél nélkül). Ha karrierre vágyik családalapítási/gyermekvállalás mellett, akkor számára hathatós segítség biztosítása javallott gyermeknevelésben, ennek részeként például a férfi GYES társadalmi elfogadása stb. Ugyanakkor eddig a legegyszerűbben elérhető és legalapvetőbb célt, vagyis, hogy a nők a férfiakkal egyenlő bért kapjanak ugyanazért a munkáért, száz év alatt sem lehetett furcsa módon elérni.

A genderelmélet aktivistái a társadalmi párbeszédben sajnos több ponton a marxizmus-leninizmus régen meghaladottnak hitt vulgár-szociológiai gondolkodáselveivel élnek, s azokat a vitákban adu ászként használják, melyekre a Popper által leírt „bebiztosított dogmatizmus” logikája érvényes (79). Ezek például: a nők kizsákmányolása a férfiak által, a genderelmélet vitatásának mindenkor „szexizmus”-ként történő beállítása, amennyiben nem feminista álláspontot foglal el a másik fél. S ha egy férfi vitapartner mégis elismeri a női egyenjogúságot, akkor „kép-mutató”-nak titulálják. A patriarchális társadalom eszménye a nőket is „megfertőzte” a hagyományos feminista egyenjogúsági harcban – Foucault megfogalmazásában az igazság birtoklása a hatalmi pozíciók elosztásának függvénye (80). A genderelmélet álláspontja a férfiakkal kapcsolatban ahhoz hasonló, ahogyan a régi gondolkodás a tőkéseket közelítette meg, s ekképpen a „vagy igazam van, vagy azért nincs igazad, mert az elnyomó férfiakhoz tartozol” logika érvényesül. A legújabb szemiozizokban ráadásul a dekonstruktív filozófia mentén nehezen érthető alternatív, új fogalmak nehezítik a feminista genderelmélet megértését. A modernizált neomarxista fogalomvilág ismétlődik a genderelmélet véleményvezéreinél és a közösségi platformokon, s sajnos militáns, etikátlan túlkapasok és nyomásgyakorlás is előfordul. Az erős csoporttudat is védőmechanizmusként léphet fel az LMBT-egyének egyéni pszichodinamikájában. Holott a két nem fő feladata változatlan: a család és a gyermeknevelés területén az együttműködés, s a nő érvényesülési hátrányainak folyamatos kiküszöbölése, gerillamódszerek helyett körültekintő törvénykezés, kedvezményezések, beállítottságformálás. S végül annak társadalmi toleranciája, hogy a női önmagvalósításba is beleférhesen a gyermek vagy család nélküli jövő lehetősége, ahogy ezt a férfiak már régen a karrierképükhöz illesztették. Bár egy ilyen magatartás többségbe kerülése sem a társadalom, sem az evolúció, sem a két nem vagy a gyermek perspektívája felől nem egy boldog, optimista jövő ígérete.

Következtetések

Áttekintettük (a teljesség igénye nélkül) az atipikus szexualitás színpékét diagnosztikai, pszichiátriái, biológiai, kutatói, fenomenológiai, egzisztencialista, pszichodinamikus-pszichoterápiás és szociálpszichológiai szempontok szerint. A pszichotudományok irodalma és a hazai helyzet alapján *a pszichiátria inkább konzervatív állásponton van* a nemi zavarok vonatkozásában, úgy a családvédelmi-felvilágosítási, mint a terápiás alternatívák, valamint a feminista és genderideológia ügyében. *A pszichológia és gyakorlati pszichoterápia nyitottabb a konstruktivista szemlélet és az új módszerek iránt.* Jóllehet, a kezelési formák világszerte sokfélék, szigorúbb kutatási módszertant megkövetelve, a nemiaazonosság-problémák megerősítő kezelésének megítélésére még nincs elegendő információ, a *hormonális, műtéti és retranzíciós megoldások pedig nem áttörő hatásúak* a páciens közérzete és azonosságának megszilárdulása szempontjából. Több szintű érvelésünk alapján a nemi kettősség elve sem biológiai, sem szociológiai, sem filozófiai oldalról nem vonható kétségbe, a kizárólag szociológiai szempontból felfogott nemi szerep homályos jelentéstartalmú és értelemzavaró.

A szerző szerint a három szűk DSM kritérium helyett (biológiai státusz, partnerpreferencia, azonosság) *a szubjektivitás működését is jobban átfogó, valamint összetett társadalomtudományi szempontok alapján kellene vizsgálni a szexualitás és a nemi azonosság sokrétű kérdéseit.*

Ugyanakkor szélesebb vitát igényel a társadalmi normák és a növekvő gyakoriságú alternatív szexuális magatartások ügye. Továbbá erősebb megvalósítási dinamika szükséges a női egyenjogúsági törekvések érvényesítésére. Igény van termékenyebb párbeszédre a konzervatív és liberális nézőpontok képviselői között, a dogmatikus hozzáállás mindenhol kerülendő. A rossz nemi közérzetben szenvedők vagy az alternatív nemet keresők személyiségének és énpszichológiájának jellemzését kutatási eredmények hiányában nem tudtam bemutatni. Bár az új személyiségváltozatokat és az egyenjogúsági harccal előtérbe került nemiaazonosság-zavarokat a XXI. századi társadalmi fejlődés egyaránt kitermelte, s a pszichoanalitikusok küszködnek a patológiás súlyosságú nárcisztikus személyiségzavarok megértésével és terápiájával is. Elmondható, hogy a lehetséges összefüggések kutatása a személyiségfejlődés és a tömegpszichológiai jelenségek között a közeljövő társadalomtudományi feladata marad.

Jegyzetek és felhasznált irodalom

- A tanulmányban a hivatkozási alapok az Egyesült Államokban és az Egyesült Királyságban (U.K.) kb. 2000–2013 között használatos Diagnostic and Statistical Manual-IV-text-Revision (Módosított DSM-IV., Diagnosztikai és statisztikai Útmutató, copyright American Psychiatric Ass. (APA) Animula kiadó Bp., 2001), valamint a jelenleg érvényes DSM-5, Diagnostic and Statistical Manual, DSM-5(th edition), APA Publishing Washington, London 2013., továbbá az Európában korábban érvényes és a jelenleg alkalmazásban lévő ICD-10 ((International Classification of Diseases) BNO-10 Zsebkönyv (DSM-IV-TR), kiegészítésekkel, Animula kiadó, Bp., 2002). Ezenkívül az ICD 11 betegségmeghatározók pszichiátriái fejezetei: BNO-11., Mentális zavarok. (készült a WHO által közzétett ICD-11 alapján), Animula kiadó, Bp., 2022. Az európai és amerikai rendszer a BNO-10 és DSM-IV.-R esetében egymással a kódszámok és betegség leírások tekintetében kompatibilisek.
- Miklósi, Mónika – Luczay, Andrea – Pászthy, Bea 2022 Szexuális fejlődés gyermek- és serdülőkorban. *Psychiatria Hungarica*, 37. 4:319–350.
- Wittman, Carl 1996 Meleg kiáltvány. In Tóth László szerk. *A szex. Szociológia és társadalomtörténet.* Új Mandátum Kiadó, Budapest. 260–272.
- (jegyzet) Csorba, Antal (1959): orvos-alezredes indítványára az Egészségügyi Tudományos Tanács (ETT) kezdeményezte a magyar honvédségnél a homoszexualitás büntethetőségének eltörlését, s a probléma betegséggé nyilvánítását. A szintén általa javasolt vitakezdeményezést az Orvosi Hetilapban a témáról a jelenlévő professzorok (Nyíró Gyula, Tariska István) nem támogatták.
- Mundle, Götz – Plöderl, Martin – Mahler, Lieselotte 2022 Szexuális kisebbségek az egyenlőség és a kirekesztés között. *Psychiatria Hungarica*, 37. 4:308–318.
- Árkovics, Amarill 2022 Omerta. LMBTQ+ fiatalok és családjuk. *Psychiatria Hungarica*, 37. 4:373–377.
- Kórász, Krisztián 2022 A nemi és szexuális sokszínűség afirmatív szemlélete. *Psychiatria Hungarica*, 37. 4:364–372.

- Rihmer, Zoltán – Bánki, M. Csaba – Fekete, Sándor – Frecska, Ede – Herold, Róbert – Janka, Zoltán – Kálmán, János – Kelemen, Oguz - Perczel-Forintos, Dóra – Tényi, Tamás 2022 A szocializáció szerepe a pszichoszexuális fejlődésben. *Psychiatria Hungarica*, 37. 4:351–363.
- Szakmai állásfoglalás. Magyar Szexuális Medicina Társaság és Magyar Pszichiátriai Társaság. 2022. jan. 21. /Reflexió a 2021 évi LXXIX. törvényre/
- Buda, Béla 2002 *Szexuális viselkedés*. Animula Kiadó, Budapest. 344.
- Bogaert, Anthony F. – Skorskab, Malvina N – Chao, Wang – Gabriea, José – McNeil, Adam J. – Hoffarth, Mark R. – VanderLaan, Doug P. – Zucker, Kenneth J. – Blanchard, Ray 2018 Male homosexuality and maternal immune responsivity to the Y-linked protein. *NLGN4Y PNAS* | 115. 2:302–306.
- Dusa, Ágnes Réka (2010): Meleg büszkeség és balítélet. A homoszexuálisok megítélése a debreceni egyetemisták körében. *Kultúra és Közösség*, IV. 1:17–32.
- Takács, Judit 2018 *Meleg század. Adalékok a homoszexualitás 20. századi magyarországi társadalomtörténetéhez*. Kalligram Kiadó, Budapest. 256.
- „2021. évi LXXIX. törvény a pedofil bűnelkövetőkkel szembeni szigorúbb fellépésről, valamint a gyermekek védelme érdekében egyes törvények módosításáról” törvényt módosítás. <https://njt.hu/jogszabaly/2021-79-00-00>
- (jegyzet) A „Tízék” / tíz vezető hazai kutató pszichiáter, klinika- és intézményvezetők, professzorok levele az MPT vezetőségéhez, 2022. febr. 19.
- Van Praag, Hermann Meir 1986 *Az antipszichiátria tudományos alapjai*. In: *Pszichiátria és emberkép*. Szerk. Pethő B. Gondolat Kiadó, Budapest. 397–435.
- Jung, Carl Gustav 1973 *Welt der Psyche* 4. Aufl. Kindler Verlag, München.
- D’Andrea, Settimio – Pallotti, Francesco – Senofonte, Giulia – Castellini, Chiara – Paoli, Donatella – Lombardo, Francesco – Lenzi, Andrea – Francavilla, Sandro – Francavilla, Felice – Barbonetti, Arcangelo 2020 Polymorphic Cytosine-Adenine-Guanine Repeat Length of Androgen Receptor Gene and Gender Incongruence in Trans Women: A Systematic Review and Meta-Analysis of Case-Control Studies. *Journal of Sex Medicine*, 17. 3:543–550.
- Herrmann, Lena – Bindt, Carola – Schweizer, Katinka – Micheele, Jan - Nieder Timo, Ole – Haaß, Judith – Schöttle, Daniel - Becker-Hebly, Inga 2020 Autism Spectrum Disorders and Gender Dysphoria Among Children and Adolescents: Systematic Review on the Co-Occurrence Expand. *Pszichiatr. Prax.*, 47. 6:300–306. PMID: 32542639 DOI: 10.1055/a-1148-4873.
- Elias Norbert 1996 Változások a nő és férfi kapcsolatát illető beállítottságban. In *A szex* (lásd irod. [3]). 170–188.
- Borgos, Anna 2023 A szexuális propaganda megzavarhatja a gyereket. *Társadalmi Nemek Tudománya Interdiszciplináris e-Folyóirat*, 13. 2:125–150. DOI: 10.14232/tntef.2023.2.125-150
- Honeycutt, Nate – Jussim, Lee 2020 A model of political bias in social science research. *Psychological Inquiry*, 31. 73–85. DOI: 10.1080/1047840X.2020. 1722600.
- Littman, Lisa 2018 Rapid-onset gender dysphoria in adolescents and young adults: A study of parental reports. *PLOS ONE*, DOI: 10.1371/journal.pone.0214157.s001.
- Wadman, Meredice 2018 ‘Rapid onset’ of transgender identity ignites storm. *Science*, 361. 6406:958–959.
- Heidegger, Martin 1989 *Lét és idő*. Gondolat Kiadó, Budapest. 755.
- Mead, Georg Herbert 1973 *A pszichikum, az én és a társadalom*. Gondolat Kiadó, Budapest. 244–271.
- Kövény, Zoltán 2022 *Az egzisztenciális pszichológia*. ELTE Kiadó, Budapest.
- [Marosi] Máday, István 2010 *Individuálpaszichológia*. Magyar Individuálpaszichológiai Egyesület kiadása, Budapest. 196.
- Cooper, Kate – Russell, Ailsa – Mandy, William – Butler, Katalin 2020 The phenomenology of gender dysphoria in adults: A systematic review and meta-synthesis. *Clinical Psychology Review*, 80. 101875 oldalszámozás nélkül. 80. DOI: 10.1016/j.cpr.2020.101875.
- Connell, Robert W. 1996 A társadalmi nem elmélete. In *A szex* (lásd irod. [3]), 46–59.
- Körösi, Márta 2015 *Body, subject, text: (Post) humanisms and genders in four Hungarian autobiographical texts*. Közép-Európai egyetem (CEU), Gender Studies, Disszertáció, Budapest.

- Kérchy, Anna 2009 *Bodies that do not fit: Sexual metamorphoses, re-embodied identities and cultural crisis in contemporary transgender memoirs in: The human body in contemporary literatures in english: Cultural and political implications*. Eds. Sabine Coelsch-Foisner and Marta Fernandez Morales. Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main. 129–150.
- Nádasdi, Eszter 2013 Az LMBT aktivizmus művészi gyakorlatok a leszbikus, meleg, biszexuális és transznemű (LMBT) mozgalomban. *Kultúra és Közösség*, IV. 2:67–92.
- Kőrösi, Márta 2008 Transformative potential or social exclusion a case of polyamory. (MTMT feltöltés, a publikálás helye ismeretlen.) 1–19.
- Németh, Ágnes 2020 A szexuális identitás társas konstrukciója. In *Szexuálpaszichológia*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest.
- Varga-Tóth, Andrea – Németh, Gábor – Paulik, Edit 2019 A szexuális nevelésről orvosi szemmel a hazai adatok és nemzetközi irányelvek tükrében. *Orvosi Hetilap*, 160. 13:494–501.
- Lacsny, Éva 2024 Egyedül vannak, frusztráltak. Interjú. [Készítette Matalin Dóra] *Heti Világ-gazdaság (HVG)*, 2024.12.14:49–58.
- de Freitas, Larissa Dias – Leda Rego, Gabriela – Bezerra – Filho, Severina – Miranda-Scippa, Angela 2020 Psychiatric disorders in individuals diagnosed with gender dysphoria: A systematic review. *Psychiatry and Clinical Neuroscience*, 74. 2:99–104. DOI: 10.1111/pcn.12947.
- Jackson, Daniel 2023 Suicide-Related Outcomes Following Gender-Affirming Treatment: A Review. *Cureus*, 15. 3. DOI: 10.7759/cureus.36425.
- Branström, Richard – Pachankis, John E. 2020 Reduction in mental health treatment utilization among transgender individuals after gender-affirming surgeries: A total population study. *American Journal of Psychiatry*, 177. 727–734.
- Jorgensen, Sarah C. J. 2023 Transition Regret and Detransition: Meanings and Uncertainties. *Archives of Sexual Behavior*, 52. 2173–2184.
- Beauvoir, Simone de 1971 *A második nem*. Gondolat Kiadó, Budapest. 577.
- Drescher, Jack 1998 *The psychoanalytic therapy and the gay men*. Routledge Press, London.
- Bokor, László 2024 *Társadalom, trauma és a szelf viszontagságai*. Oriold Kiadó, Budapest.
- Smith, Eliot R. - Mackie Diane M. 2004 *Szociálpszichológia*. Osiris Kiadó, Budapest. 294–295.
- Bálint, Mihály 2004 *Az orvos, a beteg és a betegség*. Animula Kiadó, Budapest. 246.
- Sweeney, Thomas J. 2020 *Adleri tanácsadás és pszichoterápia*. Oriold Kiadó, Budapest.
- T. Kiss, Tamás 2015 Tudáscentrum és (regionális) identitás. *Kultúra és Közösség*, IV. 2:73–80.
- Biczó, Gábor 2012 Szempontok az etnikai együtélés egyensúlyi helyzetének elméletéhez. *Kultúra és Közösség*, III. 3–4:23–35.
- Diderot, Denis 1966 *Az apáca*. Szépirodalmi Kiadó, Budapest. 221.
- Wyss, Dieter 1973 *Beziehung und Gestalt*. Vandenhoeck und Rupprecht V., Göttingen.
- Bolemant, Lilla – Szapu, Marianna 2015 *Bevezetés a gendertanulmányokba*. Phoenix Kiadó, Pozsony-Nyitra.
- Davies, Robert D. – Davies, Madeline E. 2020 The (Slow) Depathologizing of Gender Incongruence. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 208. 2:152–154.
- Szilvay, Gergely 2023 A gender-elmélet kritikájának vázlata. *Bioetikai Szemle*, 3. 29:4–40.
- Binswanger, Ludwig 1960 *Melancholie und Manie*. Neske V., Pfullingen. 44.
- Wyss, Dieter 1977 *Die tiefenpsychologischen Schulen von Anfängen bis zum Gegenwart*. Vandenhoeck und Rupprecht V., Göttingen.
- Lasch, Christian 1996 *Az önimádat társadalma*. Európa Kiadó, Budapest. 372.
- Goffmann, Erving 1956 *The presentation of Self in everyday life*. Doubleday Press, Scotland.
- Kernberg, Otto F. 1990 *Borderline szindróma és patológiás narcizmus*. Kapocs Kiadó, Budapest. 120.
- Pinna, Federica – Paribello, Pasquale – Somaini, Giulia – Corona, Alice – Ventriglio, Antonio – Corrias, Carolina – Frau, Ilaria – Murgia, Roberto - El Kacemi, Sabrina – Galeazzi, Gian Maria – Mirandola, Massimo – Amaddeo, Francesco – Crapanzano, Andrea – Converti, Manlio – Piras, Paola – Suprani, Federico – Manchia, Mirko – Fiorillo, Andrea – Carpiello, Bernardo 2022 Mental health in transgender individuals: a systematic review. *Int. Rev. Psychiatry*, May-Jun 34. 3–4:292–359. DOI: 10.1080/09540261.2022.2093629. Epub 2022 Jul 27. PMID: 36151828.
- Furlong, Yulia – Janca, Aleksandar 2022 Epidemiology of personality disorders in individuals with gender dysphoria. *Current Opinion in Psychiatry*, 35. 1:78–82. DOI: 10.1097/YCO.757.

- Szolláth, Dávid 2011 *A kommunista aszketizmus esztétikája. Galgóczy Erzsébet szerepdilemmái író, anya, kommunista, leszbikus*. Balassi Kiadó, Budapest. 288.
- Fausto-Sterling, Anne 2025 Rethinking Gender/ Sex Identity. *Am Jung Human Biology*, 37. 4: e70044. DOI: 10.1002/ajhb.70044.
- Belfort, Erin L. – Brown, Brandy 2023 Individual Affirming Care: Psychological and Social Approaches to Trans and Gender-Diverse Youth. *Youth Review Child Adolesc Psychiatry of Clinic N Am* 10. 32 4:761–773. DOI: 10.1016/j.chc. 2023.05.006. Epub 2023 Jun 20.
- Krispenz, Anne – Bertrams, Alex 2025 Further Evidence for the Dark-Ego-Vehicle Principle: Higher Pathological Narcissistic Grandiosity and Virtue Signaling Are Related to Greater Involvement in LGBQ and Gender Identity Activism. *Archives of Sexual Behavior*, 54. 3:1271–1291. DOI: 10.1007/s10508-024-03019-9.
- Kaila-Vanhatalo, Marja – Tolmunen, Tommi – Mattila, Aino – Kaltiala, Riittakerttu 2025 Prevalence of Personality Disorder Diagnoses in People Referred to Specialized Gender Identity Clinics in Finland. *Journal of Personality Disorders*, 39. 2:95–112. DOI: 10.1521/pedi.39.2.95.
- Merton, Robert 2002 *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Osiris Kiadó, Budapest. 710.
- Mills, Charles Wright 1970 *Hatalom, politika, technokraták*. Közgazd. Jogi Kiadó, Budapest. 439.
- Riesman, David 1973 *A magányos tömeg*. 2.kiad. Közgazd. Jogi Kiadó, Budapest. 386.
- Bourdieu, Pierre 1978 *A társadalmi egyenlőtlenségek újra termelődése*. Gondolat Kiadó, Budapest. 448.
- Vince, Enikő 2012 Társadalmi kirekesztés és interszekcionalitás. *Kultúra és Közösség*, IV. 3–4:71–86.
- Arendt, Hannah 1991 *A forradalom*. Európa Kiadó, Budapest.
- Mannent, Pierre 1994 *A liberális gondolat története*. Tanulmány Kiadó, Pécs. 138–140.
- Robinson, Kerry H. 2012 „Difficult citizenship”: The precarious relationships between childhood, sexuality and access to knowledge.” *Sexualities*, 15. 3–4:257–276.
- Vukov, Anikó Veronika 2018 Találkozások és antropológiák. *Kultúra és Közösség*, IV. 3:105–106.
- Lovász, Ádám 2020 Beavatás a filozófiai pluralizmusba. *Kultúra és Közösség*, IV. 3:143–146.
- Ludassy, Mária 1989 *Szabadság, egyenlőség, igazságosság*. Magvető Kiadó, Budapest. 320.
- Barna, Emilia – Csányi, Gergely – Gagy, Ágnes – Geröcs, Tamás 2018 A rendszerváltás utáni magyar feminista mozgalom globális történeti perspektívából. *Replika*, 3–4:241–262.
- Popper, Karl 1976 A társadalomtudományok logikája. In Papp Zsolt szerk. *Tény, érték, ideológia*. Gondolat Kiadó, Budapest. 279–302.
- Foucault, Michael 1982 *Die Ordnung des Diskurses*. Ullstein GmbH Publ., Frankfurt-Berlin-Wien.
- Almadi, Sejla 2020 Machiavelli, machiavellista, machiavellizmus: A Machiavelli nevéből eredő fogalmi keretek történeti-integratív áttekintése. *Külgügyi Szemle*, 19.1:3–33.
- Almadi, Sejla 2019 The research method of conceptual frameworks. The case of Pygmalion effect: A leadership style or self-fulfilling prophecy? *Hungarian Educational Research Journal (HERJ)*, 9. 3:487–510.
- Almadi, Sejla 2022 The meta-narrative of self-fulfilling prophecy in the different research areas. *Society and Economy*, 44. 2:251–269.
- Saleem, Ifran – Almadi, Sejla, Saleem, Anjum 2013 Do Pakistani Parents’ Still Dominate Career Choice of Generation Next? *Pakistan Journal of Social Sciences (PJSS)*, 33. 2:343–350.

AZ ÉGHAJLATVÁLTOZÁS NEMI DIMENZIÓJA

Szakirodalmi áttekintés nemzetközi szervezetek megközelítéseinek tükrében

DOI 10.35402/kek.2025.4.8

Absztrakt

Ez a szakirodalmi áttekintés az éghajlatváltozás nemi dimenzióját vizsgálja, azaz bemutatja, miként a változás hatásai eltérően érintik a nőket és a férfiakat, kiváltképp a fejlődő kontra fejlett országokban. Ehhez többek közt nemzetközi szervezetek friss jelentéseit és egyéb dokumentumait vizsgálja, s történeti áttekintést nyújt a nemi szempontok bevonásáról az éghajlatváltozáshoz kapcsolódó politikákba, továbbá példákat mutat be az éghajlatváltozáshoz való alkalmazkodás és a nemek közötti egyenlőség gyakorlati megvalósításáról, eredményességéről és akadályairól. A jelen tanulmány hangsúlyozza, hogy a nők központi szerepet játszhatnak a fenntartható fejlődés előmozdításában, és hogy a nemi szempontok figyelembe vétele elengedhetetlen az éghajlatváltozást érintő politikák és kezdeményezések hatékonyságához. Végül javaslatokat tesz a nők részvételének fokozására és a nemi dimenzió beágyazására az éghajlatváltozás elleni küzdelemben.

Kulcsszavak: éghajlatváltozáshoz kapcsolódó politika (éghajlat- vagy klímapolitika); éghajlatváltozás; éghajlatvédelem; nemek közötti egyenlőség

The Gender Dimension of Climate Change

A Literature Review in the Light of the Approaches of International Organizations

Abstract

This literature review examines the gender dimension of climate change, that is, how the impacts of climate change affect women and men differently, particularly in developing versus developed countries. It does so by examining recent reports and other documents from international organizations, providing a historical overview of gender mainstreaming in climate change policies, and presenting examples of the practical implementation, success, and obstacles of climate change adaptation and gender equality. This paper emphasizes that women can play a central role in promoting sustainable development and that gender mainstreaming is

essential for the effectiveness of climate change policies and initiatives. Finally, it makes recommendations for enhancing women's participation and mainstreaming gender in the fight against climate change.

Keywords: climate change; climate policy; climate protection; gender equality

Bevezetés

Az éghajlatváltozás, amely a Föld átlaghőmérsékletének és időjárási viszonyainak hosszú távú változását jelenti, korunk egyik legsúlyosabb globális kihívása (Éghajlatváltozási Kormányközi Testület 2021). A Meteorológiai Világszervezet (2023) kutatásai alapján 2014 és 2023 között a globális hőmérséklet átlagosan mintegy 1,2 Celsius-fokkal haladta meg a 19. század végi szintet, illetve megállapították azt is, hogy az 1980-as évek óta minden évtized melegebb volt az előzőnél. A Copernicus Éghajlatváltozási Szolgálat legfrissebb előrejelzései (2025) szerint a 2024-es év volt a világ eddigi legmelegebb éve. Az éghajlat a Föld történelme során természetes módon is változott, az Éghajlatváltozási Kormányközi Testület (2023) szerint azonban az elmúlt évszázadban tapasztalt gyors felmelegedés nem magyarázható ezzel, a negatív eredményeket egyértelműen az olyan emberi tevékenységek okozzák, mint például a fosszilis tüzelőanyagok (azaz szén, olaj, gáz) széles körű használata az otthonokban, a gyárakban és a közlekedésben.

A feljebb említett 1,2 Celsius-fokos globális átlaghőmérséklet-emelkedés talán nem hangzik túl soknak, azonban már ennek is óriási hatása van a társadalomra, a gazdaságra és a természetre, hiszen az éghajlatváltozás nemcsak környezeti kérdés, hanem komoly társadalmi és gazdasági kihívás is egyben (United Nations Environment Programme 2022). A Nemzetközi Valutaalap (2022) kimutatta, hogy az éghajlatváltozás hatásai évente több milliárd dolláros veszteséget okoznak a világ gazdaságának, és különösen nagy kockázatot jelentenek az alacsony jövedelmű országok számára. A Világbank előrejelzései (2021) szerint 2050-re akár 216 millió ember kényszerülhet elvándorlásra, ami súlyos

társadalmi feszültségeket és politikai bizonytalanságot eredményezhet. Ezen túlmenően az Egészségügyi Világszervezet adatai (2023) szerint az éghajlatváltozás következtében növekvő hőmérséklet és szélsőséges időjárási jelenségek közvetlen egészségügyi kockázatokkal járnak, ideértve a hőhullámok okozta halálos esetek növekedését és a fertőző betegségek terjedését.

Az idő előrehaladtával egyre inkább egyértelművé válik, hogy az éghajlatváltozás lassítása érdekében jelentős eredményt csak kollektív összefogással lehet elérni, hiszen ez a jelenség mindenkit (de nem egyforma mértékben) érint (United Nations Framework Convention on Climate Change 2022). Ebből kifolyólag a különböző fenntarthatósági törekvések központi kérdéssé váltak az országok közpolitikájában, kormányok világszerte töreksenek arra, hogy környezettudatos magatartásra ösztönözzék polgáraikat, illetve hogy programjuk összhangban legyen a hazai és nemzetközi környezetvédelmi törekvésekkel (United Nations 2021).

A különböző mozgalmak eredményeképp leg többünknek magától értetődő, hogy milyen következményei lehetnek a bolygó felmelegedésének, arról azonban kevés szó esik, hogy magának az éghajlatváltozás jelenségének hatásai nem egyformán érintenek mindenkit, a nemek közötti egyenlőtlenségek ugyanis meghatározó szerepet játszanak abban, hogy férfiak és nők milyen mértékben képesek alkalmazkodni ezeknek a változásokhoz, illetve ellenállni nekik (UN Women 2023). Egyre több tudományos cikk világít rá, hogy a nők és férfiak¹ eltérő társadalmi és gazdasági helyzete miatt az éghajlatváltozás nemi dimenziója nem hagyható figyelmen kívül (UN Women 2023). Éppen ezért az ENSZ 2021-ben kiadott Fenntartható Fejlődési Céljai (*Sustainable Development Goals*) közül a 13-as cél kiemelten foglalkozik az éghajlatváltozás hatásainak mérséklésével és a társadalmak ellenállóképességének növelésével (Hanga 2025). Ez hangsúlyozza az éghajlatváltozáshoz való alkalmazkodás fontosságát, amelynek egyik alapvető eleme a nemek közötti egyenlőség biztosítása. Ennek teljesülése érdekében az ENSZ több olyan programot is kezdeményezett, amelyek célja a nők és férfiak egyenlő részvétele az éghajlatváltozáshoz kapcsolódó politikákban.

¹ A magyar kultúrában éppúgy, mint a legtöbb európai és keresztény kultúrában, két nemi csoportot különböztetünk meg: a nőket és a férfiakat (Tóth 2017). Ekként a jelen tanulmány is e kettőt veszi alapul a nemi dimenzió és szempontok taglalásakor.

Az utóbbi időkben határozottan javult a címben szereplő téma reprezentáltsága, egyre több kutatás foglalkozik ezzel a területtel, azonban továbbra sem kap elég figyelmet. Ebből kifolyólag ezen irodalmi áttekintő célja, hogy összefoglalja az eddig rendelkezésre álló ismereteket, azonosítsa a kutatási hiányosságokat, és ezzel elősegítse a téma további (tudományos) feldolgozását, illetve az arról szóló közéleti-tudományos párbeszédet. A következő kutatási kérdések kerültek megfogalmazásra: milyen hatással van az éghajlatváltozás a nőkre és a férfiakra, különösen a fejlődő kontra fejlett országokban? Hogyan befolyásolja a nemi különbségek megléte az éghajlatváltozás elleni küzdelmet és az ahhoz való alkalmazkodás stratégiáit? Milyen szakpolitikai és társadalmi intézkedések segíthetik a nemek közötti egyenlőség érvényesítését az éghajlatváltozáshoz kapcsolódó politikákban?

Módszertan

A kutatási célok elérése érdekében szakirodalmi áttekintőt készítettem az áttekintő módszertanokból (*literature review methods*) átvett szisztematikus keresési stratégia, kutatási panoráma és az ideillő áttekintő típusnak megfelelő felépítés alapján (ld. Almadi 2019, 2020).

1. Ekképpen a szakirodalmi forrásokat a Web of Science, a Scopus, és a Google Scholar tudományos adatbázisokból gyűjtöttem a *climate policy* (éghajlatváltozáshoz kapcsolódó politika, röviden *éghajlat-* vagy klímapolitika), a *climate change* (éghajlatváltozás), a *gender equality* (nemek közötti egyenlőség) kulcsszavakra történt kereséssel. Mivel ezekben nem találtam elegendő időszzerű forrást a témában, a keresést kiterjesztettem nemzetközi szervezetekre is. Összesen 47 forrást gyűjtöttem.
2. Ezekre tömör, leíró jellegű kutatási panorámát készítettem, mely a következő megoszlást mutatja a forrástípusokról: nemzetközi szervezetek kutatásai, jelentései és egyéb dokumentumai 17 db; tudományos folyóiratcikkek 14 db; kormányzati jelentések 7 db; weboldalak és egyéb online források 6 db; könyvek 3 db. A források kiválasztása során több szempontot vettem figyelembe: a publikációk frissességét, a szerzők és az intézmények hitelességét,

kutatások esetén azok módszertani megalapozottságát, valamint a földrajzi és tematikus lefedettséget. A 2024-ből és 2023-ból származó források hozzávetőlegesen 80%-a származott nemzetközi szervezetektől, mivel azok tudtak a legfrissebb (pár hónapos) publikációkkal szolgálni – ellenben a többi forrás, s kiváltképp tudományos cikk, főként pár évvel ezelőtti eredményt közölt.

3. Mivel a jelen munka célja nem csupán a meglévő tudás összegzése, hanem annak elemzése is, az áttekintőm a gyűjtött forrásokból származó lényegi információk időrendi sorrendjével indul (a történeti áttekintőkhöz hasonlóan), majd öt további fejezetre és két alfejezetre tagolódik a vizsgálat különféle szempontjai szerint (ezek a éghajlatváltozás hatásainak nemi megközelítése, a nemek közötti egyenlőség és az éghajlatváltozáshoz való alkalmazkodás stratégiáinak összefüggései, a szakpolitikai és társadalmi intézkedések szerepe).

Történeti áttekintés az éghajlatváltozás hatásainak nemi megközelítéséről

A *nemek közötti egyenlőség* (vagy pont, hogy különbség) mint fogalom megjelenése az éghajlatváltozás vonatkozásában nem tekint vissza hosszú múltra, először az 1990-es években kezdtek rá felfigyelni kutatók és nemzetközi szervezetek (Dankelman 2010). Hamar egyértelművé vált, hogy az éghajlatváltozás hatásai, például az olyan szélsőséges időjárási események, mint az aszályok vagy az áradások, eltérően érintik a nőket és a férfiakat (IPCC 2014). A nemi szempontok figyelembevétele az éghajlatváltozás elleni küzdelemben azonban nemcsak társadalmi igazságossági kérdés, hanem hatékonysági szempontból is fontos (UN Women 2020). Így már 1992-ben a Rio de Janeiro-ban megrendezett *Környezet és Fejlődés* című ENSZ konferencián elfogadták az *ENSZ Éghajlatváltozási Keretegyezményét* (*United Nations Framework Convention on Climate Change [UNFCCC]*), illetve kiadták az úgynevezett *Agenda 21* elnevezésű dokumentumot (United Nations 1992). Ezek kimondják, hogy a nőket teljes mértékben be kell vonni a döntéshozatalba és a fenntartható fejlődéssel kapcsolatos tevékenységek végrehajtásába. Az egyezmény keretében pedig egy olyan, külön napirendi pontot hoztak létre, amely

a nemek közötti esélyegyenlőség és az éghajlatváltozás kérdéseivel foglalkozik (United Nations 1992).

2001-ben az ENSZ hivatalosan is elismerte, hogy van összefüggés a nemek közötti különbségek, az éghajlatváltozás hatásai és az alkalmazkodási stratégiák tekintetében, melyet a *Marrakeshi Megállapodások* (*Marrakesh Accords*) keretében rögzítettek (UNFCCC 2001). Ezt követően a 2007-es *Bali Akcióterv* (*Bali Action Plan*) volt az első olyan hivatalos dokumentum, amely egyértelműen utalt arra, hogy az éghajlatváltozásra irányuló politikák tervezése során figyelembe kell venni a nemi szempontokat is (UNFCCC 2007).

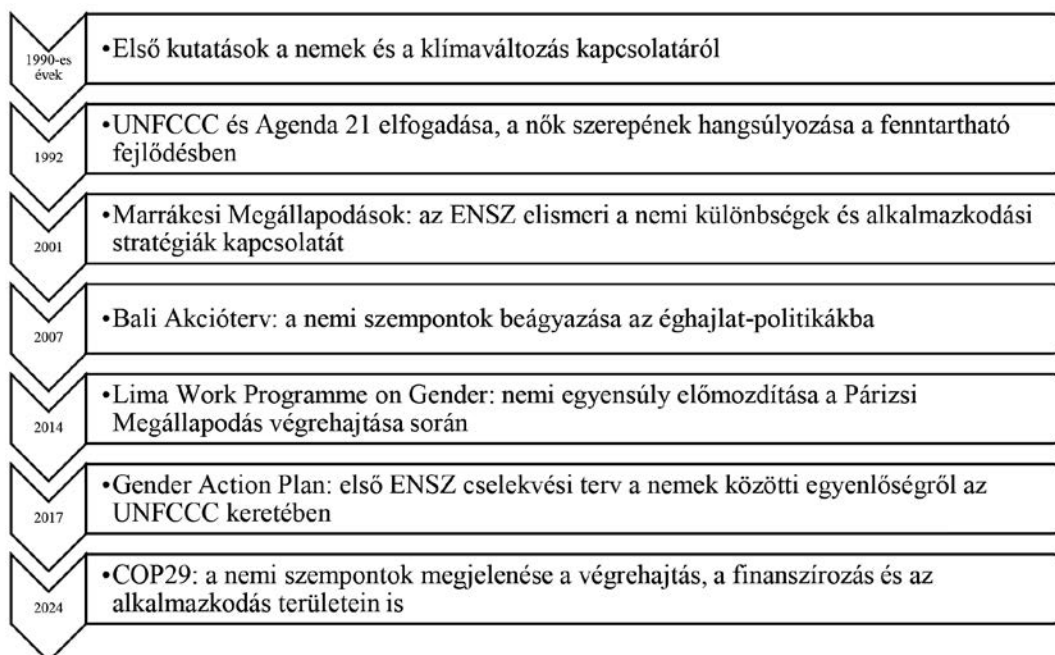
2014-ben az ENSZ éghajlatváltozási konferenciája (*Conference of the Parties [COP]*) létrehozta a *Nemekre Vonatkozó Limai Munkaprogramot* (*Lima Work Programme on Gender*), amelynek célja a nemek közötti egyensúly előmozdítása és a nemek közötti egyenlőség szempontjainak beépítése a részes felek és az ENSZ Titkárság munkájába a *Párizsi Megállapodás* (*Paris Agreement*) végrehajtása során, a nemek közötti egyenlőséget figyelembe vevő éghajlat-politika és fellépés megvalósítása érdekében (UNFCCC 2015, 2023).

Az ENSZ 23. éghajlatváltozási konferenciáján létrehozták az UNFCCC első, nemek közötti egyenlőségre vonatkozó cselekvési tervét, az úgynevezett *Gender Action Plan*-t (UNFCCC 2017). Ez többek között az alábbi prioritási területeket határozza meg: kapacitásépítés, tudásmenedzsment és kommunikáció, nemek közötti egyensúly, női részvétel és vezetés, koherencia, nemek közötti esélyegyenlőséget figyelembe vevő végrehajtás és ezek eszközei, monitoring és jelentéstétel. Ezek célja a nemek közötti esélyegyenlőséget figyelembe vevő éghajlatváltozásra irányuló intézkedésekkel kapcsolatos ismeretek és megértés előmozdítása, valamint azok érvényre juttatása a részes felek, az ENSZ Titkárság, az ENSZ szervei és valamennyi érdekelt fél munkájában, továbbá a nők teljes körű, egyenlő és érdemi részvétele az UNFCCC folyamataiban (UNFCCC 2015, 2023).

Az ENSZ 29., 2024 novemberében megrendezett éghajlatváltozási konferenciáján a nemekkel kapcsolatos kérdéseket az éghajlatváltozáshoz való alkalmazkodásról, a végrehajtásról és a finanszírozásról szóló megbeszélések részeként is tárgyalták már, így egyértelműen megvalósulni látszik a nemi egyenjogúsággal foglalkozó szakértők által 2012-ben kitűzött cél, miszerint a nemek közötti

egyenlőségnek a lehető legtöbb területen meg kell jelennie az éghajlatváltozásról szóló tárgyalások során (UNFCCC 2023).

vezet (IPCC 2022). A Száhel-övezetben a terméshozamok csökkenése konfliktusokat okoz (ENSZ Menekültügyi Főbiztosa 2021). Az Északi-sarkvi-



1. ábra.

Idővonal az éghajlatváltozás hatásainak nemi megközelítésének fejlődéséről (Saját munka 2025)

Az éghajlatváltozás lehetséges hatásai annak dimenziói szerint

Az éghajlatváltozás nem egyforma mértékben érint mindenkit. A jelenség földrajzi és nemi dimenziói ugyanis eltérően gyakorolnak hatást a nők és a férfiak, valamint a fejlődő és fejlett országok jólétére (IPCC 2021). A különbségek megértése nélkülözhetetlen a hatékony éghajlat-politikák kidolgozásához (United Nations Environment Programme 2022).

Földrajzi dimenzió

Az olyan part menti és szigeti régiók, mint a Maldív-szigetek és Délkelet-Ázsia egyes részei, különösen érzékenyek a tengerszint emelkedésére, a viharokra és az árvizekre (UNFCCC 2023). Kiribati és Tuvalu megélhetési veszélyekkel néz szembe: teljes közösségek települnek át főként Új-Zélandra és Ausztráliába a földterület csökkenése és az édesvízkészletek sóval való szennyeződése miatt (World Bank 2021). A Közel-Keleten és szubszaharai Afrikában a szárazság és az elszivatagosodás fokozódik, ami vízhiányhoz, élelmiszer-bizonytalansághoz és migrációhoz

dék és az Antarktisz négyszer gyorsabban melegednek a globális átlagnál, ami az ökoszisztémák felborulását és a tengerszint emelkedését eredményezi (National Aeronautics and Space Administration 2023). A városokban a szélsőséges hőség, az árvizek és a légszennyezés leginkább az alacsony jövedelmű területeket érinti (European Environment Agency 2022). A jakartai és a mumbai árvizek rávilágítanak a városi infrastruktúra kihívásaira. A gleccserek olvadása az Andokban, a Himalájában és az Alpokban megváltoztatja a vízhozamot. Dél-Ázsiában és a Szaharától délre fekvő Afrikában a kisbirtokos gazdákat a rendszertelen esőzések, a talajromlás és a kártevők sújtják, ami növeli a szegénységet és az élelmezésbizonytalanságot.

Ezek a térségi példák is azt mutatják, hogy az éghajlatváltozás nem csupán környezeti, hanem társadalmi és gazdasági következményekkel is jár, amelyek egyre több embert érintenek közvetlenül a mindennapi életükben. Sőt, az éghajlatváltozásnak jelentős politikai vetülete is van, hiszen évente milliókat kényszerít lakóhelyük elhagyására, őket „klíma-menekülteknek” (*climate migrants* vagy *refugees*) nevezik, bár hivatalos „menekült” státusszal nem rendelkeznek (ENSZ Menekültügyi Főbiztosa

2023). 2050-re akár 216 millió ember is migrációra kényszerülhet (World Bank 2021). A válság különösen sújtja Bangladeszt, a Száhel-övezetet és a csendes-óceáni szigeteket, ahol sokan élnek veszélyeztetett területeken (ENSZ Menekültügyi Főbiztosa 2023).

Nemi dimenzió

Az éghajlatváltozás gyakran aránytalanul nagy terheket ró a nőkre, részben az őket sújtó társadalmi-gazdasági megkülönböztetés (vagy egyenlőtlenségek), részben a főként a fejlődő országokban végzett mezőgazdasági és vízgazdálkodási munkáik miatt (Élelmiszerügyi és Mezőgazdasági Világszervezet 2021).

Ez utóbbi esetben az éghajlatváltozással járó mezőgazdasági terméshozamok csökkenése és vízhiány különösen súlyosan érintik a női gazdálkodókat, akiknek férfi társaiknál sokszor korlátozottabb a hozzáférésük a mezőgazdasági erőforrásokhoz és technológiákhoz (United Nations Women 2023). Ráadásul, az egyre hosszabb vízgyűjtő utak miatt a nők és a lányok kevesebb időt tudnak tanulásra és gazdasági tevékenységek folytatására fordítani (World Bank 2020).

Az éghajlatváltozásnak egészségügyi hatásai (pl. a légszennyezés és az abból adódó megbetegedések) is vannak a nők számára, mivel ők gyakran az otthonmaradás, az otthoni munkák révén jobban ki vannak téve szennyező anyagoknak (pl. a fával vagy szénrel való tüzelés során) (Egészségügyi Világszervezet 2023). Az Egészségügyi Világszervezet (2014) szerint a nők különösen érzékenyek a légzőszervi betegségekre, azok a nők pedig, akik az egészségügyi ellátás frontvonalában dolgoznak, fokozottan ki vannak téve a fertőzéseknek is.

Továbbá, a nők nagyobb valószínűséggel lesznek katasztrófák áldozatai, mivel gyakran nem férnek hozzá a mentési lehetőségekhez, vagy nem képesek gyorsan reagálni a változó helyzetekre családi szerepeik miatt. Ez utóbbi arra utal, hogy mivel a nők általában kiemelt felelősséggel viseltetnek a háztartásért és gyermekeik gondozásáért, a katasztrófák során kisebb eséllyel tudják elhagyni időben az otthonukat. Ezt erősíti meg Neumayer – Plümper (2018) Bangladesre összpontosító kutatása, mely megállapította, hogy a 2017-es tájfun során a nők halálárány aránya kétszerese volt a férfiakénak! Ezek mellett pedig nem elhanyagolható az sem, hogy a nők jobban ki vannak téve a szexuális erőszak és az erőszakos cselekmények kockázatának, különösen a

kimenekítési központokban, ahol az infrastruktúra megszűnik és a közbiztonság gyengül. Például a 2020-as amerikai hurrikán szezon esetében a déli államokban lévő központokban tartózkodó nők több mint 30%-a (tehát egyharmada!) arról nyilatkozott, hogy ott tartózkodásuk alatt erőszak áldozatai lettek (American Psychological Association 2021). Egy másik jelentés (European Environment Agency 2022) arra is rávilágított, hogy a szélsőséges időjárási események és természeti katasztrófák után a nők nagyobb arányban veszítik el a munkahelyeiket, majd pedig hosszabb ideig tart visszatérésük a munka aktív világába.

Míg azonban az éghajlatváltozás a nők fokozott társadalmi és fizikai sebezhetőségével jár együtt, addig a férfiak esetében a mentális egészség és a gazdasági biztonság kerül pellengérré. Egyes kutatások szerint ugyanis a nőkhez képest a férfiak körében magasabb arányú az éghajlatváltozással összefüggő mentális egészségügyi problémák (pl. depresszió, szorongás) előfordulása az olyan környezeti változásoknak fokozatosan kitett iparágakban, mint például a bányászat, az erdőgazdálkodás vagy az építőipar (American Psychological Association 2023).²

A szélsőséges időjárási események és természeti katasztrófák természetesen a férfiakat sem kímélik, ők ugyanis gyakran vállalnak veszélyes mentési és helyreállítási munkákat, ami növeli a halálárány arányukat és rontja a mentális egészségüket (Egészségügyi Világszervezet 2023).

Az éghajlatváltozás társadalmi következményei között szerepel továbbá az erőszakos konfliktusok fokozódása is, amely a férfiakat egyaránt érinti, hiszen ők nagy valószínűséggel vesznek részt erőszakos cselekményekben, vagy válnak azok áldozataivá a természeti erőforrások szűkössége miatt (United Nations Environment Programme 2022). Az éghajlatváltozás miatti természeti erőforrás-hiány, például víz, termőföld, halállomány gyakran vezet társadalmi feszültségekhez és erőszakos konfliktusokhoz, különösen azokban a régiókban, ahol ezekhez az erőforrásokhoz korlátozott a hozzáférés.

² Ez természetesen nem azt jelenti, hogy pl. az autógyárakban dolgozó férfiak automatikusan depressziósabbak lesznek nő társaiknál, de a foglalkoztatási bizonytalanság, a képzettségvesztés érzése (pl. az új technológiák megjelenése miatt), a csökkenő kereslet egyes szakmák iránt mentális egészségre gyakorolhat negatív hatást, különösen a férfiaknál, akik a társadalmi szerepeltérítés miatt kevésbé kérnek segítséget, vagy nagyobb súllyal élik meg a körülmények változását. Erről bővebben ld. American Psychological Association (2023).

Mivel a férfiak sok társadalomban hagyományosan az erőforrások biztosításáért felelnek, az ezekhez kapcsolódó konfliktusokban gyakrabban kerülnek szembe erőszakos helyzetekkel (United Nations Environment Programme 2022). A férfiak számára szintén nagy kihívást jelenthet a gazdasági biztonság veszélybe kerülése és a munkalehetőségek szűkülése, mivel sok férfi dolgozik a mezőgazdaságban, a halászatban vagy más, az éghajlatváltozás által érintett iparágban. A munkanélküliség és a jólét csökkenése fokozhatja a férfiak gazdasági terheit, ami a családok széteséséhez, s így nagyobb társadalmi bizonytalansághoz vezethet (Cutter et al. 2008).

Fontos megemlíteni a gyermekek és az idősek csoportját is, mivel ezeket a csoportokat különösen veszélyeztetik a hőhullámok, az alultápláltság és az éghajlatváltozással összefüggő betegségek terjedése (UNICEF 2022). Európában a 2003-ashoz hasonló hőhullámok több ezer ember halálát okozták, elsősorban az idősek körében (Egészségügyi Világszervezet 2022).

A nők szerepe az éghajlatváltozás elleni harcban

Az Európai Bizottság kutatásai (2021) alapján az éghajlatváltozás minden országban nagyobb hatással van a lakosság azon rétegeire, amelyek megélhetése leginkább a természeti erőforrásoktól függ, és/vagy amelyek a legkevésbé képesek reagálni a természeti veszélyekre, például az aszályokra, földcsuszamlásokra, árvizekre és hurrikánokra.

A fejlődő országokban a nők teszik ki a mezőgazdasági munkaerő közel felét, gyakran mégsem jutnak a férfiakkal azonos mértékben földtulajdonhoz, pénzügyi forrásokhoz és mezőgazdasági technológiához (Élelmezésügyi és Mezőgazdasági Világszervezet 2020), ami különösen kiszolgáltatottá teszi őket az éghajlatváltozás hatásainak. Ráadásul, a nők egyenlőtlen részvétele a politikai döntéshozásban és a munkaerőpiacon tovább fokozza a társadalmi-gazdasági különbségeket a nemek közt, és megakadályozza, hogy a nők a férfiakkal azonos mértékben hozzájáruljanak az éghajlat-politikák kidolgozásához, azok tervezéséhez és végrehajtáshoz.

A Nők a Politikában Mutató (Women in Politics Indicator 2023) szerint 2023 végén a nők a parlamentekben világszerte a képviselők 26,1%-át tették ki, ami mérsékelt növekedést jelent az elmúlt évtizedekhez képest (arányuk 1995-ben mindössze 11% volt). Továbbá, a 2021-2022-es évek végén világszerte 25 aktív női állam- vagy kormányfő volt,

ami az ezen pozíciók csupán 8%-át jelenti. E trend ellenére azonban lényeges kiemelni, hogy a nők kritikus szerepet játszhatnak (és játszanak) az éghajlat-politikai döntésekben, mivel általában helyi szinten ismerik és gyakran összefogják például a háztartásokat, a közösségeket és akár tágabb perspektívában a fenntartható erőforrás-gazdálkodást érintő gyakorlatokat (Agarwal 2010). Szintén megemlítendő, hogy a nők körében elterjedt a tanári-nevelői szakma, ami remek lehetőséget nyújt az éghajlatváltozással és annak nyomán a fenntarthatósággal kapcsolatos szemlélet és viselkedés formálására mind a saját családjuk, mind pedig a diákság körében.

Jelentős szerepük ellenére azonban vannak régiók, ahol a nőknek a gazdasági és természeti erőforrásokhoz, az oktatáshoz, valamint a döntéshozatalban korlátozott a hozzáférésük (Leach 2015). Az UNESCO adatai (2022) szerint míg világszinten a nők 90%-a részesül alapfokú oktatásban, addig középfokú oktatásban csak 50%-uk, ami munkavállalási és pénzszerzési lehetőségeiket is nagyban befolyásolja. Tehát az említett tényezők hozzáféréseinek biztosítása mindkét nem számára alapvető fontosságú ahhoz, hogy a nők a férfiakkal azonos mértékben hozzájárulhassanak az éghajlatváltozás elleni küzdelemhez (Leach 2015).

Annál is inkább, mert több tanulmány rávilágított, hogy a nők nagyobb arányú képviselete a kormányzásban fejlettebb környezetvédelmi politikákat eredményez (Mavisakaly – Wangnerud 2018). Azokban az országokban, ahol több női képviselő ül a parlamentben, gyakoribbak a szigorúbb környezetvédelmi szabályozások és a megújuló energiába történő beruházások, továbbá nagyobb mértékű a pártokon és etnikai vonalakon átnyúló együttműködés, a fenntarthatóbb életmódra való törekvés. Helyi szinten való bevonásuk pedig az éghajlatváltozással kapcsolatos kezdeményezések és politikák hatékonyabb megvalósulását eredményezi. Ezzel szemben, ha ezen kezdeményezéseket vagy politikákat a nők érdemi részvétele nélkül tervezik meg és hajtják végre, az növelheti a meglévő különbségeket és csökkentheti a hatékonyságot. Például Norvégia, ahol a parlamenti képviselők 45%-a nő (Inter-Parliamentary Union 2023), az elsők között vezetett be szigorú éghajlatvédelmi szabályozásokat, melyek eredményeként az üvegházhatású gázok kibocsátása csökkent, és az energiahatékonyság javult (OECD 2022). Indiában pedig, miután bevezették, hogy a helyi önkormányzatok egyharmadának vezetését kötelezően nőknek kell ellátniuk, nagyobb hangsúlyt fektettek az olyan környezetvédelmi

projektekre, mint például az erdőtelepítés vagy a vízvédelem (Beaman et al. 2012).

Európában a nők több vezető szerepet vállal(hat)nak az éghajlat-politika alakításában. Női politikusok (pl. Ursula von der Leyen, az Európai Bizottság elnöke) olyan kezdeményezéseket támogatnak, mint pl. az *Európai Zöld Megállapodás* (*European Green Deal*), mely arra törekszik, hogy Európa 2050-re az első klímasegleges (*climate-neutral*)³ kontinens legyen, miközben a fenntartható fejlődés egyik pilléréként a nemek közötti egyenlőséget határozza meg. Emellett a nők Európában alulról szerveződő mozgalmakon keresztül is formálják a helyi éghajlatvédelmi intézkedéseket. Ilyen pl. a Fridays for Future – melynek vezetői közt van Greta Thunberg aktivista –, mely világszerte felhívja a figyelmet az éghajlati problémákra. Ezek a mozgalmak hangsúlyozzák az éghajlatváltozás számos következményét, köztük a kiszolgáltatottabb csoportokra, különösen a nőkre gyakorolt hatását (Európai Bizottság 2022). Ezeken felül a női vállalkozók is központi szerepet játszanak az európai éghajlatvédelemben, hiszen több, megújuló energiára, fenntartható divatra és környezetbarát technológiákra összpontosító startupnak női vezetője van (Kirkwood & Walton 2021). Itt megemlítendő az európai Nők az energiában (*Woman in Energy*) elnevezésű kezdeményezés, melynek célja, hogy növelje a nők részvételét a megújuló energiaiparban (Európai Bizottság 2022). Ez azért lényeges cél, mert ebben az iparágban a munkaerőnek csupán 22%-át teszi ki nők.

Az éghajlatváltozás nemi dimenzióját figyelembe vevő eszközök, megközelítések és gyakorlatok

A tiszta környezethez való jog egy alapvető emberi jog, mely az emberi jogok harmadik nemzedékéhez, a globális vagy szolidaritási jogok közé tartozik (Boyd 2012). Ebből kifolyólag az, hogy a nőknek és a férfiaknak azonos lehetőségekkel kell rendelkezniük az éghajlatváltozáshoz való alkalmazkodásban, szintén emberi jogi kérdés – ezt a UNFCCC 2001-es egyezménye kimondja.

3 Klímasegleges (*climate-neutral*): olyan állapotot jelent, amelyben az emberi tevékenységek által kibocsátott összes üvegházhatású gáz mennyiségét teljes mértékben ellensúlyozzák eltávolítással vagy kompenzációval, így azok összhatása a globális éghajlatra nulla. A fogalom átfogóbb, mint a karbonseglegség, és célja az éghajlati rendszer stabilitásának megőrzése. (IPCC 2018; European Commission 2020).

Ahhoz, hogy az éghajlatváltozás nemi szempontjait be lehessen építeni az azzal kapcsolatos kezdeményezésekbe, különös figyelmet kell szentelni a nemek közötti különbségekre a kezdeményezések minden fázisában (ENSZ Környezetvédelmi Programja 2016). Ekként speciális eszközök, megközelítések és gyakorlatok használata szükséges az éghajlatváltozáshoz való alkalmazkodás céljából. Ezek közül több a nők hátrányos helyzetére reagál, pl. az éghajlat-politikák és -kezdeményezések kidolgozásában és végrehajtásában való alulreprezentáltságukra (UNFCCC 2021). Habár, a nemi különbségek időben és térben is kontextusfüggőek (Boyd 2012). A nemi szempontokat figyelembe vevő gyakorlatokat ezért az adott kulturális-társadalmi-gazdasági környezethez igazítani elengedhetetlen (Farkas 2018).

Szintén a férfiak és nők közötti egyenlőség kiényszerítését (az éghajlatváltozási politikák megvalósítása kapcsán) szolgálja az ezen egyenlőség megvalósítását a pénzügyi források tekintetében célzó költségvetés-tervezés, az ún. *kritikus elszámoltathatósági és irányítási eszköz*. Az olyan nemzetközi alapok által, mint amilyen a Zöld Klíma Alap (*Green Climate Fund*) is, létrehozott politikák ma már megkövetelik a különböző projektektől, hogy tartalmazzák a nemi egyenlőség szempontjait is. Az említett alap például előírja a finanszírozott projektek számára egy szigorú, nemi szempontokat figyelembe vevő elemzés elkészítését, valamint a férfiak és nők számára egyenlő előnyök biztosítását a projektek kapcsán (Európai Számvevőszék 2024).

Továbbá kiemelendő, hogy a UNFCCC keretében a nemzeti alkalmazkodásra irányuló cselekvési tervek (*National Adaptation Plans*) folyamata is hangsúlyozza a nemek közötti egyenlőség szempontjainak beépítését az éghajlatváltozáshoz való alkalmazkodás megtervezésének minden szakaszába (Európai Parlament 2022). Ez magában foglalja az intézményi intézkedéseket, a kapacitásfejlesztést, az érdekelt felek bevonását és a finanszírozási mechanizmusokat. A folyamat célja a nők kiszolgáltatottságának kezelése (vagy csökkentése) azáltal, hogy biztosítja aktív részvételüket a vonatkozó politikákban és kezdeményezésekben. Az UNFCCC nemek közötti egyenlőségre vonatkozó cselekvési terve (*Gender Action Plan*) keretet biztosít ezen erőfeszítések összehangolásához.

Az olyan kezdeményezések, mint a United Nations Development Program *Nemek közötti Egyenlőségi Stratégiája 2022–2025* (*Gender Equality Strategy 2022–2025*) vagy a Global Gender and

Climate Alliance keretében működő projektek, azon dolgoznak, hogy felhívják a figyelmet a nemek közötti egyenlőség fontosságára az éghajlatváltozást érintő stratégiákban (ENSZ Fejlesztési Programja 2022). E célból képzést és eszközöket biztosítanak a politikai döntéshozók és a szakemberek számára, hogy be tudják építeni a nemi szempontokat az éghajlatváltozással kapcsolatos munkájukba (ld. pl. az afrikai, ázsiai, csendes-óceáni országok kormányai számára általuk szervezett workshopok és technikai támogatás).

A már többször említett, a témában kiemelt szereppel bíró UNFCCC ún. sebezhetőségi felmérések (*vulnerability scanner*) végzésével és a nemek közötti egyenlőségre vonatkozó mutatók mérésével is segíti a nemi szempontok beépítését és annak hatékonyságát, eredményességét az éghajlat-politikákba és -projektekbe (UNFCCC 2023).

Az olyan szervezetek, mint a Nők Környezetvédelmi és Fejlesztési Szervezete (*Women's Environment & Development Organization*) és a Természetvédelmi Világszövetség (*International Union for Conservation of Nature*), elősegítik az együttműködést a különböző szektorok, kormányzati és nem kormányzati szereplők, valamint közösségek és országok között (kiváltképp a sikeres kezdeményezések kiterjesztésére), valamint megosztják a nemek közötti esélyegyenlőséget célzó jógyakorlatokat és azok tanulságait (International Union for Conservation of Nature 2021).

Ezek mellett különböző területspecifikus kezdemények is vannak, pl.:

- Afrikában a *Nők a Fenntartható Mezőgazdaságért* program (*Women for Sustainable Agriculture Program*) keretében női gazdálkodók kaptak képzést klímaintelligens mezőgazdasági technikák (*climate-smart agricultural practices*)⁴ alkalmazására. Ennek eredményeként javult a termés hozam, növekedett a nők jövedelme, és erősödött a közösségek élelmezésbiztonsága (Élelmezésügyi és Mezőgazdasági Világszervezet 2020). Ezen kívül már több afrikai kormány is bevezette a korábban említett

⁴ A klímaintelligens mezőgazdasági technikák (*climate-smart agricultural practices*) kifejezés olyan módszerek és technológiák összességét jelenti, amelyek célja a mezőgazdasági termelékenység növelése, az éghajlatváltozással szembeni ellenállóképesség javítása, valamint az üvegházhatású gázok kibocsátásának mérséklése. Ezek közé tartozik például az alkalmazkodó vetésforgó, a vízhatékonyságot növelő öntözési rendszerek vagy a talajmegőrző művelési módok (FAO 2013).

kritikus elszámoltathatósági és irányítási eszközt az éghajlatváltozással kapcsolatos programok finanszírozásába.

- Ázsiában elindították a *Nők Vízfelhasználói Egyesületeinek Erősítése Projektet* (*Women in Water User Associations Strengthening Project*), melynek célja a nők részvételének növelése a helyi vízgazdálkodási döntéshozatalban volt (UN Water 2021). A programban résztvevő női vezetők képzése hozzájárult a vízforrások hatékonyabb kezeléséhez és a közösségek ellenálló képességének növeléséhez az éghajlatváltozás hatásaival szemben.
- Észak-Amerikában kidolgozták a *Nemzeti Éghajlatváltozási Stratégia: 10–20–40 Vízió* (*National Climate Change Strategy: 10–20–30–40 Vision*) című dokumentumot, amely hangsúlyozza a nemek közötti egyenlőség fontosságát az éghajlatváltozással kapcsolatos intézkedésekben (EPA 2022). A stratégia célja, hogy biztosítsa a nők és férfiak egyenlő részvételét és előnyeiket az éghajlat-politikákban és -programokban.
- Az Európai Parlament 2012-es állásfoglalása kiemelte a nemek közötti egyenlőség éghajlat-politikákba való beágyazásának fontosságát. A dokumentum hangsúlyozza, hogy a nők különösen érintettek az éghajlatváltozás hatásaiban, és aktív szerepvállalásuk elengedhetetlen a hatékony éghajlat-politikák kialakításában.
- A francia kormány elismerte, hogy az éghajlatváltozás hatásai aránytalanul érintik a nőket, különösen a fejlődő országokban, ahol a nők jelentős szerepet játszanak a mezőgazdaságban és a vízgazdálkodásban (International strategy of France for gender equality 2018–2022). Ennek megfelelően Franciaország támogatja a nemek közötti egyenlőség figyelembevételét a nemzetközi éghajlat-politikákban és fejlesztési programokban.
- Németországban olyan elemzések készültek a városok klímájának változásáról, amelyek figyelembe veszik a lakosság minden rétegének (és nemekre vonatkozóan is) alkalmazkodási szükségleteit (Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz, nukleare Sicherheit und Verbraucherschutz 2022).
- Magyarország esetében érdemes megemlíteni Magyarország második *Nemzeti*

Éghajlatváltozási Stratégiáját, ami hangsúlyozza, hogy az éghajlatváltozás hatásainak kezelése során figyelembe kell venni a társadalmi különbségeket, beleértve a nemi különbségeket is (Magyarország Kormánya 2017). A stratégia kiemeli a sérülékeny csoportok, köztük a nők védelmét célzó intézkedések fontosságát az alkalmazkodási tervekben.

A nemi dimenzió éghajlatváltozási intézkedésekbe való beépítésének akadályai és nehézségei

Az egyik fő problémaként az UNFCCC (2023) és az Európai Számvevőszék (2024) is a nemek szerinti bontású információs rendszerek és az azokhoz szükséges adatok hiányát azonosította, ami korlátozza az éghajlatváltozás nőkre és férfiakra gyakorolt (eltérő) hatásának megértését, s az annak megfelelő intézkedések meghozatalát. Emellett az UNFCCC jelentése szerint sok esetben hiányzik a nemi dimenzió fontosságának tudatosítása is az éghajlatváltozási intézkedésekben. Ez megfelelő képzéssel és kapacitásépítéssel pótolható.

További gyakori akadályt jelentenek azonban a finanszírozási korlátok – melyek az említett képzésekhez és kapacitásépítéshez is szükségesek –, valamint a megfelelő jogszabályi és szabályozási háttér (OECD 2021). Az előbbi következményeként a nemi szempontokat figyelembe vevő projektek sokszor nem részesülnek elegendő finanszírozásban. Az utóbbiak, tehát a nemi egyenlőséget támogató jogszabályok és szabályozási háttér pedig főként a fejlődő országokban hiányoznak, vagy nincsenek végrehajtva.

Mindezek oka valószínűleg visszavezethető arra (is), hogy a nemek közötti egyenlőség megteremtése nem élvez elsőbbséget a politikai döntéshozásban (Allwood 2014). Például az Európai Unió hosszú távú költségvetését meghatározó Többéves Pénzügyi Keret (*Multiannual Financial Framework*) stratégiai eszköz lehetne az éghajlatváltozás és a nemek közötti egyenlőség elleni fellépés összekapcsolt finanszírozására. Ennek ellenére, bár a 2021–2027-es ciklus horizontális prioritásként nevesíti mindkét területet, azok prioritásként való kezelése deklaratív szinten marad. A gyakorlatban az éghajlatváltozás és a nemek közötti egyenlőség összehangolása alig jelenik meg az allokációs logikában, a célrendszerek operatív lebontásában vagy a monitoring-mechanizmusokban.

Különösen problematikus, hogy a legnagyobb volumenű szakpolitikai eszközök, így a Kohéziós Alapok (*Cohesion Fund*), a Közös Agrárpolitika (*Common Agricultural Policy*) és a Helyreállítási és Rezilienciaépítési Eszköz (*Recovery and Resilience Facility*) esetében a nemi szempontok rendszerszintű beágyazottsága lényegében hiányzik. Az éghajlati célokat elviekben szolgáló programok nem rendelkeznek olyan mechanizmusokkal, amelyek biztosítanák, hogy azok a társadalmi igazságosság, különösen a nemi egyenlőség szempontjából is előremutató módon valósuljanak meg.

A politikai döntéshozatal szintjén a hiány nem pusztán technikai, hanem koncepcionális is. A vi-segrádi országok (V4) tárgyalási stratégiái jól példázzák ezt: a 2021–2027-es MFF előkészítési szakaszában készült elemzések (pl. Almadi 2018, 2019) szerint a V4-ek következetesen háttérbe szorították a nemek közötti egyenlőséget mint finanszírozási célt. Hangsúlyosan fiskális és kohéziós érdekek mentén pozicionálták magukat, és aktívan ellenálltak az Európai Bizottság szociális és zöld törekvéseit (beleértve a nemi egyenlőséget is) hangsúlyozó javaslatainak.

Mindez rávilágít arra, hogy az EU költségvetése, bár retorikai szinten egyre többször hivatkozik az éghajlatvédelemre és a nemek közötti egyenlőségre, a gyakorlat nem tükrözi ezen célok valódi prioritásként való kezelését. Hiányzik egy olyan átfogó pénzügyi keret, amely lehetővé tenné, hogy az éghajlatvédelem finanszírozása ne csupán környezeti, hanem társadalmi szempontból is átfogó hatású legyen. E strukturális hiányosság a költségvetés súlypontjait is világosan tükrözi: a nemek közötti egyenlőség szempontja továbbra is alacsony politikai érdekérvényesítő képességgel bír az uniós forrásallokáció során, különösen azokban a régiókban, ahol a társadalmi haladásra épülő párbeszéd politikai ellenállásba ütközik.

Az ún. *Nemzetileg Meghatározott Hozzájárulások* (*National Determined Contributions*) első, 2015-ben kezdődő fordulójában a nemek közötti egyenlőséggel még csak érintőlegesen foglalkoztak, anélkül, hogy a legtöbb ország konkrét intézkedéseket és szakpolitikákat terjesztett volna elő (ENSZ Fejlesztési Programja 2022). Ez azonban nyilvánvalóvá tette, hogy számos országnak milyen kihívásokkal kell szembenéznie a nemek közötti egyenlőség szempontjainak az éghajlat-politikába és a cselekvési tervekbe való beépítése során. A *Nemzetileg Meghatározott Hozzájárulások* nemi szempontokat figyelembe vevő végrehajtásának felgyorsítása és a

fejlesztéssel járó eredmények szertefoszlásának elkerülése érdekében még számos politikai, kormányzási és pénzügyi akadályt kell felszámolni (UN Woman 2022). Ehhez a minisztériumok és országok közötti együttműködés javítására van szükség, valamint a nemi szempontokat figyelembe vevő éghajlat-politikák és -kezdeményezések meghozatalához szükséges intézményi kapacitások kiépítésére.

Következtetések

Az áttekintő összességében rámutat arra, hogy az éghajlatváltozás hatásai nem egyforma mértékben érintik a nőket és a férfiakat, előbbiek pedig gyakran kiszolgáltatottabb helyzetben vannak. A nemi szempontok beágyazása az éghajlat-politikákba nemcsak igazságossági, hanem hatékonysági szempontból is kulcsfontosságú, ám adat-, finanszírozási és jogszabályi (vagy tágabb értelemben szabályozási) hiányosságok, valamint kulturális-társadalmi normák akadályozzák ezt.

A nemi dimenzió éghajlatváltozás elleni küzdelemben való beágyazása a fentebb leírtak alapján azonban biztos, hogy további átfogó intézkedéseket, politikai reformokat és társadalmi szemléletváltást igényel. Erre megoldásként szolgálhat a nemek közötti egyenlőség megvalósulását célzó intézkedések még intenzívebb integrálása az éghajlat-politikába. Többek között minden éghajlatot érintő projekt és politikai döntés tervezésekor kötelezővé kellene tenni a nemekre vonatkozó hatások elemzését és azok konkrét cselekvésekben való megjelenítését. Ezeken felül a napjainkban egyre inkább előtérbe kerülő mesterséges intelligenciában (MI) rejlő lehetőségeket is ki lehetne aknázni. Hasznos lehet egy olyan mesterséges intelligencián alapuló nemzetközi előrejelző rendszer létrehozása, amely folyamatosan elemzi az éghajlatváltozás hatásait nemi szempontból. Ez a modell nemcsak a meglévő adatokra építene, hanem valós idejű visszacsatolással segítené a döntéshozókat az egyenlőtlenségek csökkentésére irányuló intézkedések kialakításában. Továbbá az olyan alapok, mint a Zöld Klíma Alap, fokozottan támogatnák azokat a projekteket, amelyek kifejezetten a nők éghajlatváltozáshoz való alkalmazkodását és ellenállóképességét segítik. Ez nagyban hozzájárulna a nők reprezentációjához és jólétének növeléséhez (sérülékenységének csökkentéséhez). Hasznos lépés lehet a nemzeti szintű éghajlatváltozással kapcsolatos stratégiákban és alkalmazkodási tervekben a nemi szempontok beágyazásának prioritássá tétele is. Szintén nagy hangsúlyt kellene helyezni az

éghajlatváltozással kapcsolatos oktatás biztosítására, továbbá a politikusok és vezetők képzésére a nemi szempontokkal szembeni érzékenységgel. Továbbá hasznos lehet egy olyan globális ösztöndíjprogram is, amely kifejezetten az éghajlatváltozással foglalkozó női kutatókat támogatja hosszú távon. Szintén fontos a nők képviselőinek és részvételének növelése az éghajlatváltozással kapcsolatos nemzetközi tárgyalásokon, vagy a kormányzati és nemzetközi szervezetekben kvóták bevezetése a nők arányának növelésére. Valamin egy új, a nemi különbségeket figyelembe vevő és támogató rugalmas munkaerőpiaci modell létrehozása a klímaadaptációs ágazatokban⁵ is pozitív hatást hozhat.

A kutatás korlátai közé tartozik a hosszú távú hatások elemzésének hiánya, illetve, mivel nem egy szisztematikus típusú áttekintőről beszélünk, így bizonyos pontokban a szubjektív értékítélet megjelenítése. A jövőben érdemes lehet egyéb, nem csak nemzetközi szervezetektől származó dokumentumokat áttekinteni annak érdekében, hogy a témáról egy átfogó képet lehessen kapni és ne csak egy szemszögből legyen megközelítve a vizsgált terület.

Irodalomjegyzék

- Agarwal, Bina 2010 *Gender and Green Governance: The Political Economy of Women's Presence Within and Beyond Community Forestry*. Oxford University Press, Oxford.
- Allwood, Gillian 2014 Gender mainstreaming and EU climate change policy. *European Integration Online Papers*, 18.
- Almadi, Sejla 2019 The research method of conceptual frameworks. The case of Pygmalion effect: A leadership style or self-fulfilling prophecy?. *Hungarian Educational Research Journal*, 9. 3:1-24.
- Almadi, Sejla 2020 Machiavelli, machiavellista, machiavellizmus és 550 év. A Machiavelli nevéből eredő fogalmi keretek történeti-integratív áttekintése, *Külgügyi Szemle*, 19. 1:3-33.

⁵ A klímaadaptációs ágazatok azok a szakpolitikai és gazdasági területek, amelyek különösen érintettek a klímaváltozás hatásaiban, és amelyek működésének, infrastruktúrájának vagy szabályozási rendszerének alkalmazkodnia kell a változó éghajlati viszonyokhoz. Ezek az ágazatok kulcsszerepet játszanak a társadalom klímaérzékenységének csökkentésében és az ellenállóképesség (*resilience*) növelésében (European Commission 2021).

- Almadi, Sejla 2018 *Can the V4's priorities shape "Europe's priorities"? The Multiannual Financial Framework 2021–2027. Think Visegrad in Brussels Policy Brief*. <https://www.europeum.org/> (Utolsó letöltés: 2024.02.22.)
- Almadi, Sejla 2019 *Can the V4's priorities shape "Europe's priorities"? (2): The Multiannual Financial Framework 2021–2027. KKI Policy Brief*, 14. <https://hiia.hu/en/can-the-v4s-priorities-shape-europes-priorities-2-the-multiannual-financial-framework-2021-2027/> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- American Psychological Association 2021 Gender-based violence and climate change. <https://www.apa.org> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- Beaman, Lori – Duflo, Esther – Pande, Rohini – Topalova, Petia 2012 Female leadership raises aspirations and educational attainment for girls: A policy experiment in India. *Science*, 335. 6068:582–586.
- Boyd, David 2012 *The Environmental Rights Revolution: A Global Study of Constitutions, Human Rights, and the Environment*. UBC Press, Vancouver.
- Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz, nukleare Sicherheit und Verbraucherschutz (BMUV) 2022 *Gender and climate adaptation in German cities*. <https://www.bmuv.de> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- Copernicus Climate Change Service 2025 Global climate indicators: Annual report 2024. <https://climate.copernicus.eu> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- Cutter, Susan L. – Boruff, Bryan J. – Shirley, W. Lynn 2008 Social vulnerability to environmental hazards. *Social Science Quarterly*, 84. 2:242–261.
- Denton, Fatma 2002 Climate Change Vulnerability, Impacts, and Adaptation: Why Does Gender Matter? *Gender & Development*, 10. 2:10–22.
- Egészségügyi Világszervezet (WHO) 2014 Climate Change and Health. *World Health Organization*. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/climate-change-and-health> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- European Commission 2021 *Forging a climate-resilient Europe – The new EU strategy on adaptation to climate change (COM/2021/82 final)*. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX%3A52021DC0082> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- European Commission 2022 *European Women in Energy initiative*. <https://ec.europa.eu/energy> (Utolsó letöltés: 2024.02.02.)
- European Environment Agency 2022 *Climate change impacts and vulnerability in Europe*. <https://www.eea.europa.eu> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- European Institute for Gender Equality 2021 *Gender and climate change*. <https://eige.europa.eu> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- European Parliament 2022 *Gender equality in climate action and policies*. <https://www.europarl.europa.eu> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- Farkas, Ágnes 2018 *Az éghajlatváltozáshoz való alkalmazkodás nemi dimenziói*. PhD értekezés, Nemzeti Közszolgálati Egyetem.
- Hanga, András 2025 A helyi identitás szerepe a fenntarthatóságban – A fenntarthatóság, mint kívánatos állapot elérése a székelyföldi fiatal felnőttek helyi identitásának vizsgálatában *Kultúra és Közösség*, 16. 1:41–54.
- Haque, C. Emdad – Etkin, David 2007 The social context of vulnerability to environmental hazards in Bangladesh. *International Journal of Environmental Studies*, 64. 4:22–110.
- Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) 2014 *Climate Change 2014: Impacts, adaptation, and vulnerability*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) 2021 *Sixth Assessment Report: Impacts, adaptation, and vulnerability*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) 2022 *Climate change and sustainable development: Synergies and trade-offs*. <https://www.ipcc.ch> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) 2018 *Global warming of 1.5°C: An IPCC special report on the impacts of global warming of 1.5°C above pre-industrial levels and related global greenhouse gas emission pathways*. <https://www.ipcc.ch/sr15/> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- Inter-Parliamentary Union (IPU) & UN Women 2023 *Women in Politics: 2023*. <https://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2023/03/women-in-politics-2023> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)

- Inter-Parliamentary Union (IPU) 2023 *Women in national parliaments: Situation as of 1st January 2023*. <https://data.ipu.org> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- International Labour Organization (ILO) 2022 *Women and climate change: Economic impacts and adaptation*. <https://www.ilo.org> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- IUCN – WEDO 2021 *Gender and climate change initiatives*. IUCN, Gland. <https://www.iucn.org/resources/publication/gender-and-climate-change-initiatives> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- Kirkwood, Jody – Walton, Sarah 2021 What motivates ecopreneurs to start businesses? *International Journal of Entrepreneurial Behavior & Research*, 13. 3:200-225.
- Klein, Richard J. T. et al. 2015 The social dimensions of climate change adaptation. *Nature Climate Change*, 5. 11:987-994.
- Leach, Melissa 2015 *Gender equality and sustainable development*. Routledge, London.
- Magyarország Kormánya 2017 *Második Nemzeti Éghajlatváltozási Stratégia (NÉS-2)*. <https://2015-2019.kormany.hu> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- Mavisakaly, Maria – Wangnerud, Lena 2018 Gender and environmental policy. *Political Science Quarterly*, 133. 3:457-480.
- Ministry for Europe and Foreign Affairs 2019 *International strategy of France for gender equality (2018–2022)*. French Republic. <https://www.diplomatie.gouv.fr/en/french-foreign-policy/human-rights/women-s-rights/gender-equality-a-priority-for-france/> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- Neumayer, Eric – Plümpner, Thomas 2007 The gendered nature of natural disasters: The impact of catastrophic events on the gender gap in life expectancy, 1981–2002. *Annals of the Association of American Geographers*, 97. 3:530-545.
- Nemzetközi Megújuló Energia Ügynökség (IRENA) 2023 *Women in renewable energy: Bridging the gender gap*. IRENA, Abu Dhabi. <https://www.irena.org/Publications/2023/Mar/Women-in-renewable-energy-Bridging-the-gender-gap> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- OECD 2021 *Gender budgeting in climate policies*. <https://www.oecd.org/gender> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- Tóth, Ágnes 2017 Nő és férfi? *Kultúra és Közösség*, 17. 4:15-25. <https://www.kulturaeskozosseg.hu/pdf/2017/4/02.pdf>
- United Nations 1992 *Agenda 21: Earth Summit – The United Nations Programme of Action from Rio*. <https://sustainabledevelopment.un.org> (Utolsó letöltés: 2024.02.02.)
- United Nations Development Programme (UNDP) 2019 *Gender and climate change: Advancing gender equality in NDCs*. UNDP Publishing. <https://www.undp.org/publications/gender-and-climate-change-advancing-gender-equality-ndcs> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- United Nations Development Programme (UNDP) 2022 *Global Gender and Climate Alliance (GGCA): Gender-responsive climate change initiatives*. <https://www.undp.org> (Utolsó letöltés: 2024.02.02.)
- United Nations Economic and Social Council (ECOSOC) 1997 *Mainstreaming the gender perspective into all policies and programmes in the United Nations system*. <https://www.un.org> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- United Nations Environment Programme (UNEP) 2022 *Gender and climate resilience*. <https://www.unep.org> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC) 1992 *United Nations Framework Convention on Climate Change*. <https://unfccc.int> (Utolsó letöltés: 2024.02.22.)
- United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC) 2015 *The Paris Agreement*. <https://unfccc.int> (Utolsó letöltés: 2024.02.22.)
- United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC) 2017 *Gender Action Plan (GAP)*. <https://unfccc.int> (Utolsó letöltés: 2024.02.22.)
- United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC) 2023 *UNFCCC Gender Action Plan*. <https://unfccc.int> (Utolsó letöltés: 2024.02.22.)
- UN Women 2014 *Gender and Climate Change*. United Nations Women. <https://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2014/10/gender-and-climate-change> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- World Bank 2020 *Climate change, water security, and women*. <https://www.worldbank.org> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- World Bank 2021 *Groundswell: Preparing for internal climate migration*. <https://www.worldbank.org> (Utolsó letöltés: 2025.08.03.)
- World Meteorological Organization (WMO) 2023 *State of the global climate report 2023*. <https://public.wmo.int> (Utolsó letöltés: 2024.02.02.)

BUDDHIZMUS ÉS TÁRSADALMI NEMEK

Gender konstrukciók vizsgálata alternatív etnográfiai módszerekkel
a magyarországi online buddhista közösségekben

DOI 10.35402/kek.2025.4.9

Absztrakt

A közvélekedésben elterjedt sztereotípiák szerint a buddhizmus a világ öt nagy vallása közül a legbékésebb és legegyenlőségelvűbb. Pierre Bourdieu vallási mező elméletét alkalmazva a kutatásom során viszont abból indultam ki, hogy egyenlőségelvű filozófiája ellenére a buddhista vallás is egy hatalmi erőter, ahol a buddhista egyének, a közösségek és az egyházi intézmények sajátos módon legitimálják és tartják fenn a nemek közötti hatalmi viszonyokat. Ennek a jelenségnek a feltárására a magyarországi online buddhista közösségekben megjelenő társadalmi nemi konstrukciókat vizsgáltam alternatív etnográfiai módszerek alkalmazásával: az autoetnográfiát és a feminista etnográfiát ötvöztem az online etnográfiával. Az így nyert adatokat kritikus feminista perspektívából elemeztem, fő fogalmi keretként pedig a gender és a patriarchátus koncepcióját alkalmaztam.

Kulcsszavak: autoetnográfia, feminista etnográfia, gender, magyarországi buddhizmus, online etnográfia

Buddhism and Gender

Investigating Gender Constructions with Alternative Ethnographic Methods in Hungarian Online Buddhist Communities

Abstract

Buddhism is considered the most peaceful and egalitarian among the world's five major religions. However, applying Pierre Bourdieu's theory of the religious field, my research starts from the premise that despite its egalitarian philosophy, Buddhism also functions as a field of power, where Buddhist individuals, communities and religious institutions legitimize and maintain gender-based power relations in specific ways. To explore this phenomenon, I examined

the social constructions of gender within Hungarian online Buddhist communities using alternative ethnographic methods: combining autoethnography and feminist ethnography with online ethnography. I analyzed the collected data through a critical feminist perspective, employing the concepts of gender and patriarchy as my primary theoretical framework.

Keywords: autoethnography, Buddhism in Hungary, feminist ethnography, gender, online ethnography

Bevezetés

A buddhizmus szerint minden érző lényben ott rejlik a megvilágosodás lehetősége (*tathágata-garbha*), alaptanításában megtaláljuk az erőszakmentesség elvét (*ahimszá*), valamint azt a felfogást is, hogy a szenvedéstől való megszabadulás (*dukkha*) minden érző lény számára elérhető. A buddhizmust – többek között az egyenlőségelvű szemlélete miatt – a közvélekedésben gyakran a legelfogadóbb világvallásként tartják számon. Ellenben a buddhista közösségekben szerzett tapasztalataim és a feminista buddhológiai szakirodalom (Falk 1989; Gross 1993; Paul 1985) más képet fest ennek a vallásnak az intézményrendszereiről és gyakorlatairól a társadalmi nemek (*gender*)¹ vonatkozásában.

A buddhizmus és a társadalmi nemek viszonyát azért érdemes kutatni, mert a vallás mint társadalmi intézmény mindig is kiemelkedő szerepet töltött be abban, hogy transzcendens magyarázatokkal igazolja a társadalmi egyenlőtlenségeket és igazságtalanságokat, esetünkben a nemek közötti hatalmi viszonyokat. Pierre Bourdieu (1978) nyomán a kutatásom során így abból indulok ki, hogy az egyenlőségelvű filozófiája ellenére a buddhista *vallási mező* is egy hatalmi erőter, melyben a buddhista egyének, közösségek és a buddhista intézmények sajátos módon igazolják és tartják fenn a nemek közötti hatalmi viszonyokat.

¹ A gender fogalom konceptualizálását a következő fejezetben vázolom fel.

A magyarországi buddhista online vallási mező és a társadalmi nemek összefüggésében azt a jelenséget kísérlem megvizsgálni, amelyben a vallás rejtett vagy nyílt módon közvetíti a hívők felé a nemekkel kapcsolatos társadalmi normákat, miközben a kozmikus rend objektív igazságaként rögzíti a társadalmi nemi egyenlőtlenségeket.

A feminista buddhológia

A feminista valláskritikákon belül (Gross 1996; Radford 1978; Jeffreys 2012), a már említett feminista buddhológia a nyolcvanas években rámutatott arra, hogy a buddhista intézményrendszerek jelentős szerepet játszanak abban a folyamatban, hogy miként legitimálja ez a vallás a patriarchális rendet, valamint, hogy hogyan formálja a buddhista intézményi struktúrát a férfiközpontú nézőpont és értékrendszer.

Modern szexista² mítosz (Swim et al. 1995), hogy a nemek közötti egyenlőség már megvalósult, hiszen már a nők is vezetőkké válhatnak, járhatnak egyetemre, beléphetnek a munkaerőpiacra, vallásgyakorlóként együtt meditálhatnak férfiakkal, és akár spirituális tanítókká is válhatnak. A modernitásban már kevesen vallanak régi típusú vagy nyíltan ellenséges szexista nézeteket. A kortárs szexista nézeteket az ambivalens szexizmus fogalma írja le, amelyet Peter Glick és Susan Fiske (2006) szociálpszichológusok alkotnak meg, akik szerint a szexizmus nem kizárólag nyílt és ellenséges attitűdökben érthető tetten, hanem jóindulatúbb, kevésbé egyértelmű formákban is.

Rita Gross (1993) és Diana Paul (1985) feminista buddhológusok szerint a mai napig formálja a patriarchális rendszer a tradicionális buddhista intézményi struktúrát. Példaként

említik a férfiközpontú mester-tanítvány³ átadási láncot, amelyben a „szent tudás” férfiról férfira öröklődhetett tovább. A mester-tanítvány átadási vonal intézménye pedig szigorúan szabályozza, hogy kiből válhat buddhista mester, következésképpen azt is, hogy ki kaphat jogosultságot a buddhista tanítások átadására és értelmezésére.

A kritikus elemzés mellett a feminista buddhológusok a buddhizmus emancipációs potenciálját is hangsúlyozzák. Gross például úgy véli, hogy a buddhizmus az egyenlőségelvű és a non-dualista filozófiája⁴ miatt különösen jól összeegyeztethető a feminizmussal. Jean Byrne (2012) jógaoktató és vallásfilozófus feminista kritikájában viszont arra mutat rá, hogy a feminista buddhológia gyakran abba a csapdába esik, hogy idealizálja a buddhizmust az egyenlőségelvű és non-dualista filozófiája miatt. Ugyan Gross kifejezetten hangsúlyt helyez a buddhista intézményrendszer társadalomtörténeti kontextusának kritikai vizsgálatára, és kiemeli, hogy a buddhista filozófia – például a non-dualitás tanítása – csak akkor válhat a nőmozgalom számára hasznos koncepcióvá, ha a feminista kritikai elemzés

³ Ahogyan arra már Max Weber (2005:71) is felhívta a figyelmet, az ázsiai szent jogokban – legyen az vallási vagy filozófiai irányzat –, a mester és a tanítvány viszonyát rendkívül szigorúan és autoriter módon szabályozzák. A buddhista hagyományra is kiemelkedően jellemző a mester-tanítvány viszony jelentősége, melyben a tanítványnak, legyen az világi tanítvány vagy a monasztikus rendbe belépő szerzetes, a mesterre és annak minden egyes cselekedetére egyfajta magasabb rendű, megvilágosodott tudat megnyilvánulásaként kell tekintenie. A mester autoritását, vagyis azt, amit a mester kinyilatkoztathat, mint szent tudás, minden esetben az a töretlen átadási tradíció legitimálja, amely a Buddháig, vagy egy megvilágosodott, „vonaltartó” buddhista mesterig vezethető vissza. Attól függetlenül, hogy egyre több nő válik valamilyen magasabb státuszban buddhista tanítónak, a legfelsőbb „vonaltartó” és „mester” rangot kevesen, vagy egyáltalán nem érik el.

⁴ Ugyan a buddhizmus több filozófiai iskolára és három fő buddhista irányzatra tagolódik (*théraváda*, *mahajána*, *vadzsrájána*), mégis általánosságban elmondható, hogy a buddhista filozófia egyik sajátos tantétele a non-dualizmus. E megközelítés szerint a valóság végső természete (az abszolút valóság) meghaladja a hétköznapi valóság szintjén megjelenő ellentétpárokat. A buddhizmus szerint végső soron nincsenek olyan kettéosztottságok, mint például az *én* és a *másik*, ezeket az elme által konstruált múlandó realitásoknak fogja fel, és éppen ezért a buddhizmus a dualista gondolkodás meghaladását szorgalmazza.

² A *szexizmus* egy olyan rendszerigazoló nézetrendszer, attitűd és társadalmi gyakorlat, amelyben magukat a nőket vagy a nőiesként konstruált értékeket, minőségeket, tulajdonságokat ellenséges, jóindulatú vagy paternalista módon alacsonyabb rendűként kezelik a férfhoz és/vagy a férfisként konstruált értékekhez, minőségekhez, tulajdonságokhoz képest, illetve eszenciálisták módon kezelik az előbb felsoroltakat, azaz a természet törvényeivel, a biológiával vagy a vallások esetében transzcendens eredettel magyarázzák a maszkulin és feminin társadalmi konstrukciókat.

megtisztítja a buddhista tanításokat a férfiközpontú értelmezésektől. Byrne mégis azt hangsúlyozza, hogy a feminista buddhológia sokszor elnéző a jelenlegi buddhista intézményrendszer patriarchális gyakorlataival szemben. Byrne kvázi-autoetnográfiai elemzésében saját tapasztalatai alapján mutat rá arra, hogy a tradicionális buddhista országokban végzett látogatásai során mind a világi buddhista nők, mind a buddhista apácák hátrányt szenvedtek az intézményesített szexista gyakorlatok következtében.

A későbbiekben a saját autoetnográfiámban Byrnehez hasonló tapasztalatokról fogok beszámolni. Byrnevel egyetértve úgy látom, hogy a feminista buddhológia gyakran idealizálja a buddhizmust, miközben kevesebb figyelmet fordít a jelenleg is fennálló intézményes patriarchális gyakorlataira és ideológiáira. Fontos kiemelni, hogy a feminista buddhológia kritikai elemzései jelentős szerepet játszanak a buddhizmus patriarchális gyakorlatainak árnyaltabb megértésében, valamint az emancipációs törekvések előmozdításában. Ezek a törekvések akkor lehetnek hatékonyak, ha megfelelő hangsúlyt kapnak a nők ténylegesen megélt valóságai, ahelyett, hogy a buddhizmus idealizált, absztrakt filozófiai megközelítéseire fordítunk nagyobb figyelmet.

A gender és a patriarchátus fogalmi kerete

A gender értelmezése és a fogalom pontos definíciója körül sem az akadémia diskurzusban, sem pedig a nőjogi vagy az LMBTQI mozgalmak között nincs egyetértés (Feró 2019; Mészáros 2018). Többen arra a genealógiai változásra hívják fel a figyelmet, hogy a fogalmat a kezdetekben nem feministák, hanem szexológusok és pszichiáterek alkalmazták a nemi identitás kialakulásának leírására interszexuális emberek esetében. Viszont a kutatók nem arra használták a fogalmat, hogy az új eredményeikkel rámutassanak arra, hogy a biológiai nem és a nőieség vagy a férfiasság nem feltétlen vannak ok-okozati összefüggésbe, mert születés után tanulja meg az egyén, hogy nőies vagy férfias módon kell viselkednie. Jemima Repo (2016) a *The Biopolitics of Gender* című könyvében arra hívja fel a figyelmet, hogy a gender a kezdetekben egy olyan mechanizmusként lett megalkotva, amely a nemek normalizálását, fegyelmzését és irányítását szolgálta. A társadalomtudományokban a fogalom a butleriánus értelmezés és a neoliberais fordulat óta pedig egyre inkább individualista módon konceptualizálódik, azaz nem strukturalista nézőpontból definiálják a terminust (Kováts 2022).

A dolgozat során a *gendert mint társadalmi struktúrát* (Risman 2004) szociológiai értelemben fogom alkalmazni. Barbara Risman (2004) megközelítése szerint a társadalmi nemek konstrukciói három szinten hatnak a társadalomban: az intézmények, a társas kapcsolatok és az egyének szintjén. Ez a gender struktúra alakítja a társadalmi intézmények struktúráját, az emberek gondolkodásmódját, ennépít, illetve viselkedését, de ez megtörténik fordítva is: gondolkodásmódunk és viselkedésünk visszahat a társadalmi gyakorlatokra és rendszerekre.

A gender fogalom mellett a patriarchátus koncepcióját is felhasználom az elemzés és a dolgozat során. Ahogyan Sylvia Walby (1991) szociológus, a *Theorizing Patriarchy* című könyvének bevezetőjében kiemeli, a nemek közötti viszonyok és gender konstrukciók elemzése során elengedhetetlen a patriarchátus fogalom használata. Walby bemutatja a patriarchátus hat fő szerkezetét⁵, melyek kultúrákon átívelve fenntartják és újratermelik a férfidominanciát, ezzel egyidejűleg Walby kihangsúlyozza azt is, hogy a patriarchátus nem egy monolitikus tömb, ugyanis a patriarchális rendszer térben és időben változik. Walby definíciója szerint „*társadalmi struktúrák és gyakorlatok rendszere, amelyen keresztül a férfiak uralják, elnyomják és kizsákmányolják a nőket*” (Walby 1990:20).

A patriarchátus koncepciójának egyes kritikusai szerint a fogalom túlságosan leegyszerűsítő. Viszont Bob Pease (2019) gender studies kutató a *Facing Patriarchy: From a Violent Gender Order to a Culture of Peace* című könyvében hangsúlyozza a patriarchális gyakorlatokban megjelenő kulturális különbségeket, valamint a társadalmi rétegződésből fakadó interszekcionalitásokat. Pease érvelését követve a patriarchátus fogalma a jelenlegi dolgozatban is hasznos lehet analitikus koncepcióként annak a leírására, hogy az adott vallási mezőben milyen specifikus nemi viszonyok és gender konstrukciók jelennek meg.

Hibrid módszertani megközelítés

A jelen kutatás során nem csupán online etnográfát, hanem hibrid módszertani megközelítést alkalmaztam. A hagyományos etnográfiai megközelítés helyett a kritikai módszertanok alapelveit követtem,

⁵ (1) patriarchális termelési mód; (2) patriarchális viszonyok a fizetett munkában; (3) patriarchális viszonyok az államban; (4) férfi erőszak; (5) patriarchális viszonyok a szexualitásban; (6) patriarchális viszonyok a kulturális intézményekben (Walby 1990:20).

továbbá az online kutatást feminista etnográfiaival és autoetnográfiaival ötvöztem. Hogy miben tér el a jelenlegi kutatás a hagyományos etnográfiai kutatásoktól, azt a következőkben vázolom fel.

Online etnográfia

A digitális fejlődés, különösen a poszt-COVID időszakban, elkezdte elmosni azt a bináris felosztást, amely az online és offline tereket két elkülönült valósággént kezelte. Christine Hine a digitális antropológia prominens képviselője azt hangsúlyozza, hogy a mai internet már nem olyan, mint a kétezres évek elején, ezért Hine az internetet beágyazott, megtestesült, mindennapi jelenséggé értelmezi (röviden E3⁶ Internet [Hine 2015:32]). Hine megközelítése arra mutat rá, hogy a bináris szembeállítás azért problematikus, mert az internet manapság minden társadalmi teret átszö, és mindennapi jelenséggé ágyazódik az emberek életébe, illetve az adott kulturális térbe. Például egy vallási közösség online diskurzusa nem különül el élesen az intézményesített egyháztól, hanem azzal párhuzamosan létezik és formálódik.

Kutatásomban elsősorban online etnográfiait alkalmaztam. A fél éves terepmunka alatt Magyarország három legnagyobb buddhista Facebook csoportjában voltam jelen, ahol látható voltam a saját profilommal. Az etnográfiai adatokat akképpen gyűjtöttem ki, hogy csoportokban megjelent bejegyzésekről képernyőmentéseket készítettem, több csoporttaggal is magánbeszélgetést folytattam, valamint formális életinterjúkat vettem fel. Nem szándékos elhatárolás miatt, de egy kivételével mind egyik beszélgetőtársam nő volt. Ennek az oka abból is fakadhat, hogy nőként voltam jelen a terepen, és így alakulhatott ki az organikus, hogy inkább nőkkel kerültem interakcióba.

Összefoglalva, az online etnográfia két fő szempont miatt alkalmaztam: (1) a koronavírus által okozott válság miatt, valamint annak a mélyrehatóbb vizsgálata miatt, hogy a (2) formális intézményi struktúra keretein kívül milyen gender konstrukciók jelennek meg az online vallási mezőben.

Kritikai módszertanok: Feminista etnográfia és autoetnográfia

Az objektivitás fogalma a karteziánus fordulat óta szorosan összefonódik a nyugati tudományosság eszményével, és annak szinonimájává vált. Ezért a

⁶ embedded, embodied, everyday phenomenon (E3)

hagyományos etnográfia módszertana a kutatótól elfogulatlanságot, előítélet-mentességet és nyitottságot követel meg a kutatótól. Az etnográfusnak úgy kell belépnie a kutatási terepre, mintha „tisztalappal” érkezne, vagyis a felmerülő előfeltevéseit ki kell küszöbölnie. A kutatónak értéksemlegesnek kell maradnia ahhoz, hogy megfeleljen a karteziánus episztemológia által meghatározott nyugati tudományos normáknak, és objektívként deklarált ismereteket állíthasson elő.

Az általam alkalmazott feminista etnográfia és autoetnográfia egy kritikai módszertan és megközelítés, mely az úgynevezett értelmező (*interpretatív*) ismeretelméleti hagyományba ágyazódik (Denzin 1997). Ez az episztemológiai paradigma azzal kritizálja a hagyományos etnográfia, hogy a kutató valójában sosem tud objektív lenni, mert minden egyes kutatás egy társadalmi valóságba van belevetve, amelyben a kutatónak van egy sajátos társadalmi pozíciója, ahonnan a világot szemléli. Ezt a társadalmi valóságba ágyazódott nézőpontot különféle elképzelések, és társadalmi tényezők (osztályhelyzet, gender, etnikum) alakították, amelyek hatásától a kutató nem tudja egyik pillanatról a másikra mentesíteni magát (Buch – Staller 2014; Adams et al. 2013).

A feminista etnográfia és az autoetnográfia úgy hidalja át ezt a kvázi akadályt, hogy a reflexió aktusát a kutatási folyamat központi elemeként rögzíti. Ez több szempontból jelentős. Egyrészt számonkérhetővé teszi a kutatót, mivel láthatóvá válnak a kutatói motivációk és folyamatok, másrészt lebontja a kutató és a kutató közötti eltárgyasított, hierarchikus viszonyt, amennyiben a kutató a saját énjét is vizsgálat tárgyaként kezeli. Harmadrészt pedig a rendszerkritikus nézőpont lehetőséget nyújt az objektivitás fogalmának újradefiniálására.

A kutatás során a feminista etnográfia alapelveit⁷ a gender kérdés miatt alkalmazom, mivel a nemek közötti hierarchikus viszonyokat fenntartó gender konstrukciókat vizsgálom a vallási mezőben, kutatói pozícióm miatt egy kritikus nézőponton alapszik. Az autoetnográfia módszertanát pedig amiatt, mivel a saját közegemet kutatom és így rendelkezek egy „belső” nézőponttal. Ugyan nem vallom magam

⁷ (1) A nők életére, tevékenységeire és tapasztalataira, illetve a nemek közötti egyenlőséget megjelenítő helyzetekre összpontosít. (2) A feminista elméletek és etika által megalapozott módszereket vagy írástílusokat alkalmazza. (3) Az elemzés során feminista elméleti szemléletet alkalmaz és/vagy a nemek és a hatalmi különbségek más formái közötti kölcsönhatásokra is figyelmet fordít (Buch – Staller 2014:119).

buddhistának, mégis van egyfajta kapcsolódásom és előtörténetem ezzel a vallással, valamint különböző magyar buddhista közösségekben is megfordultam az utóbbi tíz év folyamán. Kutatóként tehát egyszerre rendelkezek „külsős” és „belső” pozícióval, kritikussággom és „belső” tapasztalataim miatt az „itt” és az „ott”, a „bent” és a „kint”, a „megfigyelő” és a „résztevő” pozíciók/helyzetek között oscilláltam a kutatás során.

Az autoetnográfia módszertana a saját élményből és tapasztalatból kiindulva magyaráz és ír le társadalmi-kulturális jelenségeket és gyakorlatokat. A kutató énje egyszerre lesz így a kutatás tárgya, mivel a kutató a saját bőrén közvetlenül tapasztalt olyan társadalmi jelenségeket vagy strukturális igazságtalanságból fakadó egyéni szenvedéseket, mint például az én esetemben, vallásos nőként a szexizmust vagy a vallási/spirituális abúzust⁸.

A belső státusz nem vonja azt maga után automatikusan, hogy az autoetnográfus tapasztalatai önmagukban megkérdőjelezhetetlen igazságokká váljanak. Az autoetnográfiai leírás és elemzés lényeges aspektusa, hogy a személyes történeteiket az autoetnográfusok kritikus és önreflektív módon elemzik, azaz reflektálnak társadalmi pozíciójukra, és az ezt szervező társadalmi tényezőkre, valamint személyes történetüket összekötik a strukturális igazságtalanságokkal, illetve az ezeket fenntartó társadalmi gyakorlatokkal (Adams et al. 2022).

Számos autoetnográfus és a feminista kutató hangsúlyozza, hogy a kritikai etnográfia nem csupán módszertani eszközök, hanem egyben a tudatos elköteleződés aktív kifejezése a társadalmi változások mellett, mint ahogyan a jelenlegi kutatásnak is ez a célja. Ezért is hivatkoznak gyakran az autoetnográfusok a második hullámos feminista mozgalom során kialakult „*a személyes egyben politikai*” jelmondatra (Holman Jones 2005).

Autoetnográfiai reflexió: kritikus vallásosként a terepen

Vallásosként azért hivatkozok magamra, mert annak ellenére, hogy nem tartom magam egyik hagyományos vallási intézményhez sem tartozónak, mégis egyfajta vallásos múlttal rendelkezek, és a mai napig van egy sajátos kapcsolódásom a transzcendenssel. Már nagyon

fiatalon spirituális magyarázatokat kerestem a személyes traumáimra, ám újra és újra azzal találtam szembe magam, hogy a karma tanítását⁹ a vallási autoritások és a közösség tagjai arra használják fel, hogy az áldozatokat hibáztassák. A saját tapasztalatból kiindulva jutottam el a hozzám hasonló sorstársakhoz és a feminista elveken szerveződő női közösségekhez, valamint a társadalmilag elkötelezett buddhista mozgalomhoz,¹⁰ és a feminista buddhológiához, majd végül a társadalomkritikai és a feminista szemléletmód elsajátításához.

Az elméleti részben már említett Jean Byrnéhez hasonlóan én is jártam tradicionális buddhista országokban, többek között Nepálban, Thaiföldön, Srí Lankán és Indiában. Nepálban több hétre elvonultam egy szerzetesnők által fenntartott kolostorban, míg Thaiföldön egy olyan kolostorba töltöttem el két hetet, ahol apácák és szerzetesek közösen éltek együtt. A kolostorok vezetése mindkét helyen férfiak kezében összpontosult, és a főpát irányítása alatt álltak. Thaiföldön a férfi szerzetesek száma lényegesen magasabb volt – gyakran tízszer annyian voltak, mint a női szerzetesek. A thaiföldi

⁹ A karma szanszkrit eredetű szó, jelentése alapvetően cselekedet, tett, nem pedig valamiféle sorscsapás. A karma természetét illetően régóta folyik a vita arról, hogy mit is jelent pontosan, hogyan kéne aktualizálni a fogalmat a jelenlegi társadalmi berendezkedés kontextusában, illetve ismeretelméleti kérdéseket is érint a vita, nevezetesen azt, hogy a buddhista vallási mezőben kik értelmezhetnék a karma tanítását, és milyen társadalmi pozícióból deklarálták azt, hogy mit jelent (Watts 2014). Ouyporn Khuankaew (2014) és Jonathan S. Watts (2014) szerint a karmának az a fatalista és determinisztikus értelmezése terjedt el, amely ignorálja a társadalmi okokat, és totálisan az egyént teszi felelőssé, hogy ha bármiféle szenvedés éri – kezdve a rasszizmustól, a családon belüli- és nemi erőszakon keresztül a Holokausztig –, mert olyan kauzális összefüggést feltételez az egyének cselekedetei és az őket ért szenvedés között, miszerint előző vagy jelenlegi életükben valami rosszat követtek el, és ezért kapják ezt most vissza „karmikusan”.

¹⁰ A társadalmilag elkötelezett buddhizmus célja, hogy a buddhista tanításokat és gyakorlatokat a társadalmi igazságtalanságok felszámolására, a béke elősegítésére és a környezeti fenntarthatóság támogatására fordítsa. Alapvetése, hogy a megvilágosodás keresése nem választható el a társadalmi felelősségvállalástól. Ez az irányzat az együttérzést és az aktív cselekvést helyezi előtérbe, különösen a hátrányos helyzetű csoportok támogatásában, valamint hangsúlyozza az erőszakmentesség és az ökológiai tudatosság fontosságát. A cél egy igazságosabb, harmonikusabb és fenntarthatóbb társadalom megteremtése a buddhista princípiumok és a társadalomtudományos ismeretek összeegyeztetése mentén.

⁸ A vallási/spirituális abúzus olyan jelenség, amikor az elkövetők a vallási tanításokat és gyakorlatokat arra használják fel, hogy bántalmazzák az áldozatokat. A vallási abúzus megnyilvánulhat érzelmi, pszichológiai, gazdasági, fizikai vagy szexuális formában, és jellemzően vallási vezetők vagy közösségek követik el.

kolostorban kizárólag ők vezethették a szertartásokat, míg az apácáknak mindig a férfiak mögött kellett leülniük a szertartásokon. Bármelyik országban jártam, ahányszor hivatalos buddhista ünnepségre került sor, mindig a férfi szerzetesek vezethették a szertartásokat, a női szerzeteseknek mindenhol előbb kellett meghajolniuk a férfi szerzetesek előtt, a férfiak szálláshelyei pedig kényelmesebbek, tágasabbak és gazdagabban felszereltek voltak, mint az apácáké. A szerzetesek helyett az apácák végezték a háztartási munkákat, például a mosást és főzést, ami eléggé ellentmondásos volt a monasztikus buddhista közösség céljával, amely a profán világtól való elszakadást és a dualizmus meghaladását hirdette, miközben a kolostori rendszer a gyakorlatai továbbra is a patriarchális nemi szerepek szerinti munkamegosztást tükrözték.

Az autoetnográfiai gyakorlat szellemében kutatóként nyílttá kell tennem azt, hogy a kutatási témámat és érdeklődésemet jelentős mértékben meghatározták a különböző vallási és spirituális közösségekben szerzett tapasztalataim. Ezeket a sajátos női tapasztalatokat a kritikai elméletek segítségével összekötöttem olyan strukturális gyakorlatokkal, mint a *patriarchális erőszak* (Hooks 2004), vagy a *vallási abúzus* rendszerszintű jelenségével.

Úgy vélem, hogy az ember létezését és jóllétét a világban nem csupán biológiai, pszichológiai és szociális tényezők befolyásolják, hanem az is, hogy milyen a kapcsolata a transzcendenssel. Az embert nem csupán bio-pszicho-szociális lényként, hanem bio-pszichoszociális-spirituális lényként értelmezem. A vallási kérdésekhez pedig sajátos, kritikus nézőpontból közelítek és ebből fakadóan kritikus vallásosként hivatkozok magamra. A „kritikus” jelző alatt azt értem, hogy a vallási tanításokat, értelmezéseket, jelenségeket és gyakorlatokat az adott patriarchális rendszer kontextusában szemlélem és értelmezem. Ebből következően Pierre Bourdieu (1978) után egy olyan hatalmi erőterként tekintek a vallási mezőre, melyben a „szent tudás” birtoklásáért és a vallási szakértő státusz megszerzéséért folyik a küzdelem, a megfelelő vallási tőke birtoklása pedig a történelem során biztosította a férfi elitből álló papi testületnek a vallási beszéd és értelmezés privilégiumát.

A vallás fogalmát azért tartom hasznos koncepciónak, mert Ursula King (1995) után, aki maga is vallásosként végzett kritikus, feminista kutatásokat, én is a vallást egy olyan dinamikus folyamatként értelmezem, amely mélyen beágyazódik az egyéni és közösségi életbe, miközben folyamatos kölcsönhatásban áll más társadalmi dimenziókkal, például a hatalmi viszonyokkal, a nemi szerepekkel és a társadalmi igazságosság kérdéseivel. Ezen kívül King – hasonlóan Bourdieuhöz – a

vallást nemcsak spirituális jelenségként, hanem társadalmi és politikai tényezőként is vizsgálja, amely alapvetően része a mindennapi élet, a hatalom és az identitás összetett hálózatának.

Ezt a két látszólag ellentétes megismerési pozíciót és identitást – a kritikusságot és a vallásosságot – nemcsak a saját életemben próbálom összeegyeztetni, hanem a doktori kutatásom során is. King genderérzékeny vallásdefiníciója, a bourdieu-i vallási mező koncepcióval együtt alkalmazva lehetőséget ad arra, hogy a vallást ne pusztán hagyományos, szubsztantív vagy funkcionális megközelítések mentén értelmezzük, hanem a társadalmi és kritikai összefüggések tágabb kontextusában is vizsgáljuk.

Az online terepen

Az online terepkutatást hivatalosan 2021-ben kezdtem el, nem hivatalosan, az online etnográfiai kutatástól függetlenül pedig, már több mint egy éve tagja voltam két magyar buddhista Facebook csoportnak. 2021 novemberében léptem be a harmadik, szintén nyílt Facebook csoportba, amelynek majdnem tízezer tagja van, és a *Buddhizmus, ahogy mi látjuk* néven fut. A másik kettő Facebook csoport a *Buddhizmus* (hússzezer tag) és a *Magyar buddhisták* (kb. nyolcezer tag). Mivel alapvetően érdekel a buddhista vallás, ezért voltam már tagja az előbb említett két csoportnak, a harmadikba pedig már az online etnográfiai kutatás miatt léptem be, ahol pár hét passzív megfigyelés után el is kezdtem aktívan részt venni a csoport életében. Elsőként egy bejegyzésnél hozzászóltam a témához, aminek hatására a csoport egyik női tagja, nevezzük Krisztának, bejelölt Facebookon, majd rögtön több témáról is elkezdtünk mélyebben beszélgetni. Megosztotta velem a párkapcsolati nehézségeit és elmesélte azt is, hogy húsz évvel ezelőtt lett buddhista, a Magyarországi Gyémánt Út Buddhista Közösségben¹¹.

Az említett másik két buddhista Facebook csoportban nem voltam aktív az online kutatást megelőzően, viszont körülbelül egy évvel a

¹¹ A Gyémánt Út Buddhista Egyház a magyarországi hivatalosan bejegyzett öt buddhista egyház egyike, amely annak a nemzetközi buddhista egyházláncnak a magyarországi intézménye, amelyet a karizmatikus dán Láma Ole Nydahl alapított. Az öt hivatalosan bejegyzett magyarországi buddhista egyház, a legnagyobbtól a legkisebbig, az évi SZJA 1%-os felajánlásokat alapján: (1) Tan Kapuja Buddhista Egyház; (2) Gyémánt Út Buddhista Közösség; (3) Buddhista Misszió Magyarországi Árya Maitreya Mandala Egyházközség; (4) Magyarországi Karma Kagyüpa Közösség; (5) Magyarországi Kínai Chanbuddhista Egyház.

terepmunka megkezdése előtt több valláskritikus blogbejegyzésemet is közzétették a csoportban azok a kollégáim, akikkel együtt a *Felszabter* nevű progresszív, és kritikus vallási blogot szerkesztettem. Ebben a két csoportban amiatt nem akartam láthatóvá tenni magam kutatóként, mert a közzétett blogbejegyzéseim alatt heves viták alakultak ki, ugyanis a cikkek tartalma a spirituális lehasítás (*spiritual bypass*)¹² jelenségéről, illetve a nemzetközi buddhista egyházakban elkövetett vallási visszaélésekről¹³ szóltak. Ezért azt a döntést hoztam meg, hogy ezekben a csoportokban inkább az úgynevezett „leskelődő megfigyelés” (*lurking*, Markham 2013) módszerére támaszkodom.

A harmadik buddhista csoportban (*Buddhizmus, ahogy mi látjuk*) nyíltan vállaltam a kutatói jelenlétet az egész közösség előtt. Ez azt jelentette, hogy amikor egy bejegyzésben¹⁴ kérdést tettem fel a nemi egyenlőséggel kapcsolatban, befogalmaztam azt is, hogy kutatóként is részt veszek a csoportban. Akikkel pedig beszélgetésbe keveredtem, nekik szintén explicit beszéltem a kutatásomról.

Kriszta az összes online buddhista csoportnak tagja volt, így ő lett az úgynevezett *kapuőröm*, akin keresztül több női csoporttaggal is kapcsolatba kerültem. Velük rövidebb beszélgetéseket folytattam üzenetváltásaink során arról, hogy mióta tagjai az adott csoportnak, miért érdekli őket a buddhizmus, illetve érzékelnek-e nemek közötti megkülönböztetést a buddhizmus keretein belül. Krisztán kívül még egy női taggal készítettem életútinterjút, akit a továbbiakban Katinak fogok nevezni. Kati és Kriszta lett a két *adatközlőm*, ugyanis a formális kereteken kívül sokat beszélgettem velük, például arról a témáról, hogy szerintük milyen a nők helyzete a buddhista közösségekben.

¹² Tokai Zsófia (2019): *A spiritual bypass, avagy a spirituális lehasítás*. elérhető online: <https://felszabter.hvgblog.hu/2019/02/06/spiritualbypassavagyaspiritualislehasitas/>

¹³ Tokai Zsófia (2020): *Hogyan ágyaz meg a guru-tanítvány viszony a szexuális visszaéléseknek a buddhista egyházakban?* elérhető online: https://felszabter.hvgblog.hu/2020/12/16/hogyan_agyaz_meg_a_gurutanitvany viszony_a_szexuális_visszaeleseknek_a_buddhista_egyhzakban/

¹⁴ A poszt tartalma: „Sziasztok Kedves Csoporttagok! Egyrészt arról vallásosként, másrészt kutatóként (doktorandusz vagyok az ELTE Interdiszciplináris Társadalomkutatások doktori képzésén) is érdekel az, hogy szerintetek van-e lényegi különbség férfi és nő, illetve férfi és női minőség/szerepek/értékek között, és hogy erről mit mondanak a számotokra fontos buddhista szövegek, tanítók, ha mondanak is bármit?”

Elemzés

A kvalitatív kutatások egyik előnye, hogy a strukturális jelenségeket mélyebben meg tudjuk érteni a kisebb mintavételből. Így az elemzés során a gender mint társadalmi struktúra azon aspektusára fókuszáltam, amikor az egyéni szinten, a szocializációs folyamatok hatására az egyének gondolkodásába és én-képébe bevésszük a gender konstrukciók, amelyeket a vallás különböző módokon pedig szentesít, azaz a kozmikus, igazságos törvényszerűségnek tünteti fel a nemek közötti hatalmi viszonyokat, és a társadalmilag létrehozott férfiaság és nőiesség elképzeléseket.

Nemi egyenlőség eszméje az abszolút valóság szintjén vs. gender konstrukciók a hétköznapi valóság szintjén

A buddhizmus egyik leggyakrabban hivatkozott hittétele a hétköznapi (*szamvriti-szatja*) és az abszolút valóság tanítása (*paramártha-szatja*). E hittétel azt állítja, hogy a hétköznapi valóság szintjén, a materiális konvenciók szerint, az illúziók világában létezőnk, míg az abszolút valóság szintjét a non-dualitás és a jelenségek üressége (*súnjata*)¹⁵ határozza meg. A nemek közötti egyenlőség és különbözőség témájával kapcsolatban, az online jelenlétem során mindhárom buddhista csoportban megjelent az abszolút valóság tanítása szerinti értelmezés, miszerint: „a buddhizmus nem tesz különbséget férfi és nő között”.

Ahogy a *A buddhizmus, ahogy mi látjuk* csoport egyik férfi adminisztrátora is megfogalmazta a bejegyzésem alatti hozzászólásában: „A buddhizmusnak nem sarkalatos pontja az emberek közötti különbségtétel. Egyként tekint minden létezőre. Emberi testet öltött lélekként azonosít minden férfit és nőt.”

¹⁵ A buddhizmusban az üresség (*súnjata*) fogalma nem a semmit jelenti, bár tapasztalatim szerint sokan értelmezik (félre) ekképpen az üresség tanítását, pedig már Buddha is a végletek elkerülését fogalmazta meg az alaptanításaiban, és a középut szemléletének kialakítását szorgalmazta (Fehér 1996). Az üresség tanítása valójában arra mutat rá, hogy semmi sem létezik önmagában, önálló lényeggel, mivel minden dolog és jelenség kölcsönös függésben, egymásra hatás révén létezik. Ennek megfelelően egyetlen jelenségnek sincs esszenciális, változatlan lényege, hanem létezése mindig viszonylagos és relációs természetű.

Több csoporttag is a buddhizmus szentiratait,¹⁶ illetve a Dalai Láma tanításait¹⁷ tette közzé, amelyeknek a tartalmai mind arról szóltak, hogy a nemek között nincs lényegi különbség.

„A buddhizmus nem tesz különbséget férfi és nő között” narratíva Kati és Kriszta elbeszélésében is visszatérően megjelent. Amikor például arról kérdeztem őket, hogy van-e olyan tapasztalatuk a magyarországi buddhista közösségekben, hogy megkülönböztetnek férfiakat és nőket, határozott nemmel feleltek, állításuk szerint nincs semmiféle hierarchia a nemek között ezekben a közösségekben. Ennek alátámasztására Kriszta azt mesélte el, hogyan lett ő maga is nőként a Gyémánt út Buddhista Közösségben meditáció vezető. Kriszta narratívájához hasonlóan a másik adatközlő is a nemek közötti egyenlőségre helyezte a hangsúlyt, kiemelve, hogy több nő tanító is van a közösségében: „Lehet, hogy a láma a közösség vezetője és alapítója, de ott van a felesége is, aki szintén sok tanítást adott és több könyve is megjelent buddhista témákban”. Az adatközlőim szerint a nemek közötti egyenlőség már itt nyugaton, főként a buddhista közösségekben szinte teljesen megvalósult, hiszen a nők is gyakorolhatják a buddhizmust, és vezetőkké válhatnak.

A *Buddhizmus, ahogy mi látjuk* csoportban az egyik férfi tag közzétett egy képet, amelyen egy thaiföldi szerzetes sztereotipikusan nőies módon ábrázolta magát. A bejegyzéshez azt a kérdést fűzte, hogy a csoporttagok szerint elfogadható-e, hogy egy buddhista szerzetes így jeleníti meg magát. Míg a kérdező a szerzetes nőies megjelenését helytelenítette, Kriszta megpróbálta védeni a szerzetest, ám

hasonlóan a kérdezőhöz, ő is nemi sztereotípiákkal érvelt: „Mi nők tanulhatnánk tőle, tőlük, hogy hogyan nézzünk ki jól, hogyan legyünk csinosak és jól ápoltak. Tudom, örülünk, ha felkapunk valamit és néha eljutunk fodráshoz, kozmihoz meg egyéb ilyen jó helyekre, a munka és a család mellett.” Kriszta más hozzászólásaiban is megjelentek olyan patriarchális nemi ideológiák, amelyek a férfiaságot és nőiességet velünk született, belső tulajdonságokként határozzák meg: „Látszik, hogy mi nők sokkal intuitívabbak vagyunk, azaz képesek vagyunk a mostban élni.” Kriszta egyik beszélgetésünk alatt futólag azt is megjegyezte, hogy a Facebook csoportokban a férfiak többször hajlamosak túlságosan elvont módon megfogalmazni dolgokat, míg „mi, nők” sokkal gyakorlatiasabbak vagyunk. Kriszta fentebb idézett hozzászólásában a szépség, mint nőies érték, szintén megjelent, amikor a magát feminin módon megjelenítő thai szerzetes képe alá reagált: „Mi, nők tanulhatnánk tőle, tőlük, hogy hogyan nézzünk ki jól”.

Krisztához hasonlóan több női beszélgetőtársam narratívájában visszaköszönt a szépség és az ápoltság, mint kiemelkedő női attribútum. Ezzel párhuzamosan az az elképzelés is hangsúlyos volt ezeknek a nőknek a világnézetében, hogy a gondoskodás és az anyaság a másik két legjelentősebb női érték. Mindkét adatközlő azt hangsúlyozta, hogy hogyan segített nekik az együttérző buddhista meditáció (*metta*) abban, hogy a gondoskodási szerepükhöz a nehézségeik ellenére még inkább elkötelezetten és türelmesen álljanak. Kati például a beteg kisfiát ápolta, amelyben sokszor kimerült, de elmondása szerint a gyakorlat segített neki megtartani az erejét, és türelmesen viszonyulnia ahhoz, hogy egyedül kell ezt a terhet cipelnie. Míg Kriszta a párkapcsolati nehézségeiről mesélt sokat, amelyben az jelent meg visszatérően, hogy ő az, aki próbál beszélni az érzéseiről, vagy a párját kérdezni arról, hogy éppen mit érez, ám erre a párja bezárkózással reagál. Kriszta szerint az együttérző meditáció abban tudta őt segíteni, hogy türelmesebben viszonyuljon a párja felé.

A saját bejegyzésem alatti hozzászólásokban, amelyben egyszerre fedtem fel magam kutatóként és kérdeztem arról a csoporttagokat, hogy szerintük van-e lényegi különbség a férfiak és a nők között, egy férfi csoporttag a következőket válaszolta: „Azért Buddha különbséget tesz nő és férfi (asszony és férj) között. Sőt a szerzetes és szerzetesnők között is van különbség (eredetileg nem is szándékozott nőket a rendbe bevenni...). Más különben (a tapasztalás szintjén) nincs különbség nő és férfi között.” A hozzászóló

¹⁶ Például a *Vimalakirti szútra* Istennő fejezetét, amelyet tapasztalataim szerint más buddhista közösségekben is rendszeresen szoktak idézni, amikor a nemek közötti egyenlőség témája merül fel. A szútrában az úgynevezett Sárkányleány mágikus módon nemet vált, női testből férfi testbe alakul át, mert így bizonyítja be, hogy nincs különbség a megvalósítás szintjén férfi és nő között.

¹⁷ Az egyik ilyen Dalai Láma idézet tartalma: „Nincs különbség a nemek között a legfőbb jóga tantra tanítása szerint. Még utolsó földi életünk, amelyben elérjük a megvilágosodást, vagyis buddhaságot, sem tesz különbséget nő és férfi között. Több helyen utal a női nemre, a női jellemzőkre. Például a nő, szerinte a legmélyebb csapdát, a legnagyobb bukást jelentheti a férfi számára, ha az lenézi a nőt vagy rosszul bánik vele. Ez végzetes hiba. Nem fenyegeti viszont hasonló veszély a nőt, aki lenézi a férfit. Ezért mi, férfiak, irigyek vagyunk a nőkre. – Öszentsége, Tenzin Gyatso, a XIV. Dalai Láma. (fordította: Sári László)“

egy szentíráttal támasztotta alá azt az állítást, hogy még Buddha is különbséget tett férfi és nő között. Ebben a korai buddhista szentíratban Buddha a világi követőinek ad tanítást többek között arra vonatkozólag, hogy a férjnek és a feleségnek hogyan kell helyesen viselkednie: „*A férj öt módon szolgálja feleségét, mint a nyugati irányt: tiszteli; nem szidalmazza; nem hűtlen hozzá; hatalmat ad neki; és el látja ékszerekkel. A feleség, akit férje így szolgál, mint nyugati irányt, mindezt öt módon viszonyozza: megfelelően szervezi a munkáját; kedves a szolgálókhoz; nem hűtlen; megőrzi a készleteket; hozzáértő és szorgos minden teendőjében* (Szigálaka szutta [Ráhula 2014: 204])”. Úgy tűnik, mintha a szentírat jóindulatú módon viszonyulna a nőkhez, ráadásul a nőknek látszólagos hatalmat szervez ki. A feminista analízis segítségével viszont láthatjuk, hogy a szentírat citálása azt a célt szolgálta, hogy a hozzászóló ezzel igazolja a nemek között a *patriarchális nemi szerepek szerinti* különbségtételt, miszerint: „*Azért Buddha különbséget tesz nő és férfi (asszony és férj) között.*”

A Magyar buddhisták csoportban visszatérően megjelent az a nézet, hogy a nőt és a nőiességet a szexualitással azonosították a csoporttagok, vagy egyenesen „*szoft pornós*” tartalmakat tettek közzé. Például az egyik bejegyzésben egy félig meztelen nő, összekötözött lábakkal karácsonyfának volt ábrázolva, így kívánt az egyik férfi csoporttag kellemes ünnepeket a többieknek. A képek alatti hozzászólásokban senki nem tette szóvá azt, hogy ez akkor mégis hogyan fér össze azzal az eszmei megközelítéssel, hogy a nemek között nincs különbség a buddhizmusban, vagy, hogy a buddhizmus egyenlőként tekint mindkét nemre. Ennek az lehet az oka, hogy többen úgy gondolják: a hétköznapi valóság szintjén különbséget *kell* tenni a nemek között, következésképpen így teljesen normális az, hogy ha ekképpen különböztetik meg a nőket.

A két valóság (hétköznapi és abszolút) közötti különbségtétel visszatérően megjelent a buddhista csoportokban, például az egyik hozzászóló szerint, aki a *Szigálaka szuttát* posztolta, a nemi szerepekben van, és kell is, hogy legyen különbség és férfi és nő között. A Magyar buddhisták csoportban is megjelent az az antagonizmus, hogy a hétköznapi valóság tanítására hivatkozva másképp vélekedtek a nemekről a csoporttagok. Például egy férfi által megosztott „*vicces poszt*” arról szólt, hogy az „*maszkulin készítés, hogy inkább a barlang falát bámuljuk, mintsem elmenjünk terápiába*”. Itt az érzelmektől való ódzkodásra utalt a posztoló maszkulin készítés alatt, ugyanis a hozzászólások között többen is utaltak

arra, hogy az nem számít férfiasnak, ha az érzelmeivel egy férfi annyit foglalkozik, mint egy nő.

A csoportokban gyakran hivatkoztak arra a már többször említett vallásos nézetre, miszerint „*a buddhizmus nem tesz különbséget a nemek között*”, amelyet többek között olyan vallási autoritások nyilatkozataival támasztottak alá, mint a Dalai Láma. Kétségtelen, hogy a Dalai Láma elkötelezett támogatója annak, hogy több női tanító jelenjen meg a buddhista közösségekben, és nyilvánosan is kifejezte, hogy elképzelhetőnek tartja: a következő Dalai Láma nő legyen. Ugyanakkor néhány évvel ezelőtt egy BBC-interjúban¹⁸ olyan kijelentést tett, amely – bár elsőre jóindulatúnak tűnhetett – szexista tartalmú volt, és komoly feminista kritikákat váltott ki. Az interjú során arra a kérdésre, hogy elképzelhetőnek tartja-e női utódját, Őszentsége igennel felelt, majd nevetve gyorsan hozzátette, hogy ha a következő Dalai Láma nő lesz, akkor viszont *csinosnak* kell lennie.

Szoteriológiai elfogultság

A buddhista online vallási mezőben egyértelműen állást foglalt abban a csoporttagok, hogy a buddhizmus szerint nincs lényegi különbség a nemek között az abszolút valóság tekintetében. Ezt a jelenséget nevezi a szakirodalom úgy, amikor a *szoteriológiai* dogmatika szintjén, azaz a megváltásról szóló vallási narratívákban nincs különbségtétel férfiak és nők között, mert elvileg mindenki számára elérhető az üdvözülés vagy a megvilágosodás (Sponberg 1992). A feminista valláskritikák viszont rámutatnak, hogy a szoteriológiai egyenlőség eszméje azt sugallja, mintha az adott vallás – jelen esetben a buddhizmus – az anyagi valóság, vagyis a társadalmi gyakorlatok szintjén is egyenlőként kezelné a nemeket (Byrne 2012; Paul 1985). Így például, amikor a szoteriológiai egyenlőségre helyeződik a hangsúly különböző buddhista közösségekben, figyelmen kívül maradnak azok a patriarchális gyakorlatok és nézetek, amelyek a nőket a materiális valóság szintjén hátrányosan érintik.

Saját tapasztalataim szerint is jellemzően szakrális magyarázatokkal támasztják alá a gender konstrukciókat a buddhista közösségek tagjai és vezetői. Például a „*férfias és nőies energia*” magyarázattal, amely szerint *a priori* rendelkezik minden ember egy maszkulin és feminin energiapályával. Ha ez az energetikai rendszer nem megfelelően működik,

¹⁸ XIV. Dalai Láma BBC interjú (2019). elérhető online: <https://www.bbc.com/news/world-asia-48772175>

például, ha egy nőben túlsúlyba kerül a maskulin energia, akkor az zavarokat idézhet elő a hagyományos nemi szerepekben, és „*abnormális*” viselkedési mintákhoz vezethet. Ilyenkor a nők „*fér-fiasan*” kezdenek viselkedni, ami nem jó, mert a nő nem lesz kíváncsi, „*nőies*”, és eltér kijelölt női szerepkörétől, az anyaságtól és a gondoskodástól. Ugyanezen logika szerint egyes férfiak pedig túl nőiessé válhatnak, ami akár homoszexualitáshoz is vezethet. Ennek következtében felborul az a kozmikus rend, amely nemcsak az egyének energetikai működését szervezi, hanem a világ jelenségeit is maskulin és feminin komplementaritásokra osztja fel.

Összegzés

A kutatás során a buddhista vallási mezőben megjelenő gender konstrukciókat vizsgáltam, különösen arra fókuszálva, hogy a vallás miként legitimálja és termeli újra a patriarchális status quót. Az eredmények szerint a gender mint társadalmi struktúra két szinten jelent meg: egyrészt a vallási mezőben patriarchális nemi ideológiák és sztereotípiák formájában, másrészt az egyének szintjén, amikor a patriarchális nézetek internalizációja révén többen arra hivatkoztak, hogy különbséget kell tenni a nemek között a hétköznapi valóság, azaz a mindennapi létezés sférájában. A nőkről való elképzelések jellemzően általában gondoskodónak, érzelmesnek, szexuálisnak és intuitívnak definiálták a nőket, míg a férfiakat racionális, érzelemmentes és aktív szereplőkként jelenítették meg. Ezeket a nézeteket vallási autoritásokra és szentíratokra hivatkozva igazolták a csoporttagok.

Bár a buddhizmus elvileg nem tesz különbséget férfi és nő között, az online kutatás során a hívők vallásos értelmezéseiben olyan gender konstrukciók jelentek meg, amelyek legitimálják a nemek közötti patriarchális hatalmi viszonyokat, ideértve a nemi sztereotípiákat, a hagyományos nemi szerepeket, és a nemekhez társított viselkedési normákat.

A buddhista vallási mezőben megfigyelhető szoteriológiai egalitarianizmus gyakran egybeesik azzal a modern, nyugati ethoszból eredő szexista narratívával, amely szerint a nemek közötti egyenlőség már megvalósult. Az olyan vallási eszmék – mint például az „*a Buddha egyként tekint minden létezőre*” típusú érvelések – elfedik a vallási közösségeken belüli tényleges strukturális egyenlőtlenségeket, és ezáltal közvetetten hozzájárulnak azok újratermeléséhez.

Következtetések, kitekintés

A tanulmány zárásaként Pierre Bourdieu-val (2000) egyetértve úgy gondolom, hogy a kritikai elemzések elengedhetetlenek a társadalmi körülmények és struktúrák radikális átalakításához. Radikális alatt értem azt, hogy nem elégséges a nőket vezető pozícióba helyezni az egyenlőség nevében, mert amíg maga a struktúra patriarchális módon értékterhelt, addig az uralkodó csoportok szögéből létrehozott értékrendszerek és cselekvési minták azok, amelyek meghatározzák, mi számít normalitásnak, az alárendelt csoportok tagjai számára pedig ezek az abszolutizált megismerési módok állnak továbbra is rendelkezésre, hogy ha érvényesülni szeretnének.

Ouyporn Khuankaew (2014) feminista buddhista szerint úgy szüntethető meg a patriarchális rendszer igazságtalan, kizsákmányoló működése, hogy ha megértjük annak a rekurzivitását, hogy az egyének gondolkodása és cselekedetei összefüggésben vannak a rendszer újratermelésével. Khuankaew a strukturális karma¹⁹ fogalmi keretével egyúttal kiemeli, hogy a rendszer működésére és megértésére sokkal nagyobb figyelmet kell fordítani, mint arra, hogy kizárólag azokat az egyéneket vonjuk felelősségre, akik a társadalmi igazságtalanságok – például a nők elleni erőszak, a kasztrendszer, vagy a szegénység – következményei miatt szenvednek. Khuankaew amellet érvel, hogy a társadalmi változás és az egyéni cselekvőképesség – különösképpen az elnyomott csoportok esetében – csak akkor érhető el, ha a struktúra kizsákmányoló, hierarchikus működése láthatóvá válik.

19 A strukturális karma fogalmi kerete azt hangsúlyozza, hogy nem a szenvedő egyének követtek el valami rosszat, vagy legalábbis nem erre kéne nagyobb fókuszot helyezni, hanem arra, hogy a többlethatalommal rendelkező társadalmi csoportok létrehoztak egy olyan kizsákmányoló rendszert, amely csak úgy tud funkcionálni, hogy ha hierarchikusan szerveződik, és így kihasználhatja az elnyomott csoportok tagjait. Khuankaew szerint így épül fel, és ezen az elven szerveződve tudja újratermelni magát a patriarchátus. A nők elnyomása és a nők elleni erőszak is strukturális karmának nevezhető, amelyet olyan a kulturális és vallási faktorok tartanak fent és termelnek újra, mint (1) a szerzetesek és a vallási autoritások által félreértelmezett szent szövegek, (2) a karma tanításának a félreértelmezése, (3) férfi dominancia a buddhista intézményekben, az államban és a társadalomban, valamint (4) a szerzetesek, és a buddhista tanítók hiányos oktatása (nem részesülnek társadalomtudományos oktatásban).

Az ortodox metodológiai megközelítéssel szemben a hibrid módszertant azért tartom hasznosnak, mert lehetővé teszi a patriarchális rend és a buddhista vallási mező összefonódásának több nézőpontú és komplex vizsgálatát. Több nézőpont alatt azt értem, amikor a kutató eltávolodik a konvencionális, pozitivistá ismeretelméleti megközelítéstől, amely az objektivitást egyetlen nézőpontból – egy férfiközpontú perspektívából – határozta meg. Az új és kritikus megközelítések ötvöztetésével a kutató képes lehet megkérdőjelezni azokat a merev és ortodox akadémiai elvárásokat, amelyek szerint például, hogy a kutató objektív és semleges tudjon maradni, meg kell tisztítania önmagát mindattól, ami személyes.

Sandra Hardinggal (1991), a feminista nézőpontelmélet egyik prominens teoretikusával egyetértve úgy gondolom, hogy az objektivitás kritikájára nem az abszolutizáló relativizmus az egyetlen megoldás. Harding ugyanis nem veti el az objektivitás szükségszerűségét, valamint magát a fogalmat, hanem csak újradefiniálja azt, akképpen, hogy a nyugati tudomány objektivitás fogalmát „gyengének” nevezi, és egy „erős objektivitás” fogalom mellett érvel, amely így már magába tudja foglalni az eddig marginalizált és elnémitott női csoportok ismeretét és tapasztalatát a világról.

Magyari-Vincze Enikő (2006) feminista antropológus is azt hangsúlyozza, hogy bár a kulturális relativizmus módszertani elvként való alkalmazása indokolt, fontos eközben felismerni, hogy ezt gyakran a fennálló hatalmi viszonyok fenntartásának eszközeként használják fel. Magyari-Vincze szerint a kulturális különbségek tiszteletben tartására hivatkozva sok esetben bizonyos társadalmi csoportok elnyomását igazolják és legitimálják. Meggyőződésem szerint a vallás- és társadalomtudományoknak egyre nagyobb figyelmet kell szentelniük annak, hogy az alternatív vallások és különböző spirituális irányzatok miként válnak egyre népszerűbbé, és hogyan határozzák meg a vallási élet új formáit. Bourdieu vallási mező elméletére hivatkozva és a feminista kritikai analízist követve konklúzióként emellett érvelek, hogy a társadalomtudományok számára a kritikai kutatások és elemzések éppen azért szükségesek, hogy feltárják: mindaz, amit eddig magától értetődő tudásként fogadtunk el (legyenek ezek vallási vagy szekuláris ismeretek), miként kapcsolódnak a hatalom kérdéséhez. Ezáltal világossá válhat az is, hogy a patriarchális rendszer érdeke, hogy ezeket az ismereteket objektívnek és megkérdőjelezhetetlennek tüntesse fel, ezzel újra

és újra megkonstruálva annak az illúzióját, hogy a rendszer igazságosan működik.

Felhasznált irodalom

- Adams, Tony – Ellis, Carolyn – Jones Holman, Stacy 2013 Coming to Know Autoethnography as More than a Method. In Adams, Tony – Ellis, Carolyn – Jones Holman, Stacy eds. *Handbook of Autoethnography*. Routledge, Taylor & Francis Group, London – New York. 17–49.
- Adams, Tony – Ellis, Carolyn – Jones Holman, Stacy 2022 Introduction – Making Sense and Taking Action: Creating a Caring Community of Autoethnographers. In Adams, Tony – Ellis, Carolyn – Jones Holman, Stacy eds. *Handbook of Autoethnography*. Second edition. Routledge, Taylor & Francis Group, London – New York. 1–21.
- Bourdieu, Pierre 2000 *Férfuralom*. Napvilág Kiadó, Budapest.
- Bourdieu, Pierre 2008 A vallási mező kialakulása és struktúrája. In Bourdieu, Pierre: *A társadalmi egyenlőtlenségek újatermelődése. Tanulmányok*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Buch, Elana D. – Staller, Karen M. 2014 What Is Feminist Ethnography? In Hesse Bieber, S. Nagy – Leavy, Patricia Lina. eds. *Feminist Research Practice: A Primer*. Sage, Boston.
- Byrne, Jean 2012 Why I Am Not a Buddhist Feminist: A Critical Examination of Buddhist Feminism. *Feminist Theology*, 21. 2:180–194.
- Denzin, Norman K. 1997 *Interpretive Ethnography. Ethnographic Practices for the 21st Century*. Sage Publications, Thousand Oaks – London – New Delhi.
- Falk, Nancy A. 1989 The Case of the Vanishing Nuns: The Fruits of Ambivalence in Ancient Indian Buddhism. In Falk, Nancy A. – Gross, Rita M. eds. *Unspoken Worlds, Women and Religious Lives*. Wadsworth, Belmont. 207–224.
- Fehér Judit 1996 Ki az igazi mādhyamika? *Keletkutatás: tanulmányok az orientálistika köréből*. 1996/ősz–2002. tavasz, 35–54.
- Ferő Dalma 2019 Gender és igazság(osság), gender mint poszt igazság(osság). *Replika*, 2019. 112:167–186.
- Gross, Rita 1993 *Buddhism After Patriarchy. A Feminist History, Analysis and Reconstruction of Buddhism*. State University of New York Press, Albany.

- Gross, Rita 1996 *Feminism and Religion*. Beacon Press, Boston.
- Glick, Peter –Fiske, Susan T. 2006 Ambivalens szövet-ség. Az ellenséges és a jóindulatú szexizmus mint a nemi egyenlőtlenség egymást kiegészítő igazolása. In David L. Hamilton szerk. *A társak és a társadalom megismerése*. Osiris, Budapest. 389–414.
- Harding, Sandra 1991 *Whose Science? Whose knowledge? Thinking from women's lives*. Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Hine, Christine 2015 *Ethnography for the Internet. Embedded, Embodied and Everyday*. Bloomsbury, London – New York.
- Holman Jones, S. 2005 Autoethnography: Making the personal political. In Denzin, Norman K. –Lincoln, Yvonna S. eds. *The Sage Handbook of Qualitative Research*. Third edition. SAGE Publications Ltd., Thousand Oaks – London – New Delhi – Singapore. 763–793.
- Hooks, Bell 2004 Understanding patriarchy. <https://autonomies.org/2023/03/bell-hooks-understanding-patriarchy/> (Letöltés dátuma: 2025.04.27.)
- Jeffreys, Sheila 2012 *Man's Dominion. The Rise of Religion and the Eclipse of Women's rights*. Routledge, New York.
- Khuankaew, Ouyporn 2014 Buddhism and Domestic Violence: Using the Four Noble Truths to Deconstruct and Liberate Women's Karma. In Watts, Jonathan S. ed. *Rethinking Karma: The Dharma of Social Justice*. International Network of Engaged Buddhists (INEB), Bangkok. 199–227.
- King, Ursula 1995 Introduction: Gender and the Study of Religion. In King, Ursula ed. *Religion and Gender*. Blackwell, Oxford – Cambridge. 1–38.
- Kováts, Eszter 2022 Only! know my gender: The individualist turn in gender theory and politics, and the right-wing opposition. *Intersections*, 8. 1:110–27.
- Magyari-Vincze Enikő 2006 *Feminista antropológia elvek és gyakorlatok között*. Desire, Kolozsvár.
- Markham, Annette N. 2013 Fieldwork in social media: What would Malinowski do? *Journal of Qualitative Communication Research*, 2. 4:434–446.
- Mészáros György 2018 AZ LMBT+ identitások és mozgalom politikai gazdaságtana a félperiférián. *Fordulat*, 24. 2:215–241.
- Paul, Diana Y. 1985 *Women in Buddhism. Images of the Feminine in Māhāyāna Tradition*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles – London.
- Pease, Bob 2019 *Facing Patriarchy: From a Violent Gender Order to a Culture of Peace*. Bloomsbury, London – New York.
- Radford, Rosemary Ruether 1983 *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*. Beacon Press, Boston.
- Ráhula, Valpola 2014 *A Buddha tanítása*. A Tan Kapuja, Budapest.
- Repo, Jemima 2016 *The Biopolitics of Gender*. Oxford University Press, Oxford.
- Risman, Barbara J. 2004 Gender as a Social Structure: Theory Wrestling with Activism. *Gender & Society*, 18. 4:429–450.
- Sponberg, Alan 1992 Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism. In Cabezon, José Ignacio ed. *Buddhism, Sexuality and Gender*. Sri Satguru, Delhi. 3–36.
- Swim, Janet K. – Aikin, Kathryn J. – Hall, Wayne S. – Hunter, Barbara A. 1995 Sexism and racism: Old-fashioned and modern prejudices. *Journal of Personality and Social Psychology*, 68. 2:199–214.
- Watts, Jonathan S. 2014 Karma for Everyone: Social Justice and the Problem of Re-ethicizing Karma in Theravada Buddhist Societies. In Watts, Jonathan S. ed. *Rethinking Karma: The Dharma of Social Justice*. International Network of Engaged Buddhists (INEB), Bangkok. 13–36.
- Weber, Max 2005 *Vállásszociológia – A vallási közösségek típusai*. Helikon Kiadó, Budapest.

RITUAL PURITY IN ISLAM

Myths legitimizing Female Circumcision (*khifad*) changing gender hierarchies in contemporary Egypt

DOI 10.35402/kek.2025.4.10

Abstract

This study uses Female Genital Mutilation/Cutting (FGM/C) as a case study to explore changes in Contemporary Sunni Muslim society and highlight related religious narratives. The Western perspective views this practice as reinforcing the patriarchal systems of Islam and highlighting gender inequality. The traditionalist Muslim position emphasizes ritual purity and connection to sacred hierarchies. The study examines legal opinions about *legitimizing myths* in Egypt, including stereotypes about *unpure body parts, popular beliefs over hot climate, female desire, and differences between Western and Eastern women*. The paper employs Arabic Studies and some segments from the System Justification theory from social psychology. Looking for an answer to the question: *Do these myths reveal further layers of rationalization in religious law?* The example of FGM brings us closer to the internal responses of Islam to modernization.

Methodology: Qualitative content analysis of 47 related Arabic fatwas from different digital fatwa portals¹

Keywords: Islam, modernization, harmonization, religious law, female circumcision, legitimizing myths, gender stereotypes.

Rituális tisztaság az iszlámban

Női körülmetélés (*khifad*), a mítoszok legitimálásaa nemi hierarchiák változása a mai Egyiptomban

Absztrakt

Ez az esettanulmány a női nemi szervek megcsonkításáról (FGM) szól. Ez a folyamatban lévő gyakorlat egyike azoknak az elemeknek, amelyek újraalkotják és fenntartják az iszlám mélyen gyökerező patriarchális és hierarchikus rendjét, és amelyeknek különleges kapcsolatuk van az iszlám rituális tisztaságával.

¹ The English Alphabet is used for transcription. English translation of Qur'an (M. A. S. Abdel Haleem, 2005) Translations of fatwas from Arabic original text are the work of the author.

A női körülmetélés megfogalmazott „előnye” a női vágyak csökkentése, ami veszélyezteti a megfelelő társadalmi rendet. Ez a szempont önmagában is felhívja a figyelmet a kiugró egyenlőtlenségekre és a nemi hierarchiára. De a nemi aspektuson túl a szent hierarchiákhoz is kapcsolódik a rituális tisztaság törvényével való kapcsolata miatt.

Ez a kutatás a „legitimációs mítoszokra” összpontosít, mint például a szélsőséges női vágy, a túlméretezett csikló, a nyugati és keleti nők közötti különbségek, valamint a forró éghajlat hatása.

A tanulmány az arab tanulmányok keretrendszerét használja, érinti a rendszerigazolás szociálpszichológiai elméletét, és arra a kérdésre keresi a választ: Vajon ezek a mítoszok a vallási törvények racionalizációjának további rétegeit tárják fel?

A női nemi szervek megcsonkításának példája az iszlám világ modernizációra adott belső válaszait is jelzi.

Módszertan: 47 kapcsolódó arab fatva kvalitatív tartomelemzése különböző digitális fatva portálokról, kiegészítve egy 2022-es kairói terepkutatással.

Kulcsszavak: iszlám, modernizáció, racionalizáció, vallási törvények, női körülmetélés, legitimációs mítoszok, nemi sztereotípiák.

1. Introduction

Female Genital Mutilation/Cutting (FGM/C) is a subject of lively debate in contemporary Egyptian society. The subject of the debate is the separation from sacred tradition and the reinterpretation of religious law, which would allow the abandonment of the custom, without violating the cardinal principle of ritual purity (*tahara*) in Islam. The example of female circumcision leads us to the deep layers of the value system of a changing Muslim society.

This study examines the myths that maintain and legitimize the custom, focusing on the significance of 'purity value' in Islam, and its Shifts, which reveal Islam's internal responses to the secular challenges of modernity.

“Many communities believed that FGM was a necessary practice to ensure that a girl is accepted

socially and hence eligible for marriage. (...) By undergoing the practice,...avoids social stigma.(...) religious doctrine is often used to justify the practice" (Mukabi et al. 2022).

Muktabi examines the sustaining and supporting beliefs and highlights that, in addition to the negatives and enlightening arguments, the practice of 'mapping the positives' is a crucial element of the fight against FGM/C. These beliefs explain the adherence to custom that can still be observed in social practice today.

As international campaigns have recognized, religious narratives that aim to eradicate the custom play a key role in weakening those beliefs.

"There is no evidence in Islamic law that necessitates female circumcision nor is it part of the Sunna (Prophetic traditions), nor an honorable act". The Egyptian branch of UNFPA summarizes the religious law opinion banning FGM/C (al-Awa 2006:10). This view, although it has the support of Azhar, the Egyptian state religiosity, and plays a prominent role in weakening beliefs, is only one among rival opinions.

Despite the prohibitive fatwas, the social practice of FGM/C is still widespread today; rival narratives emerge and strengthen their position, also with legitimacy drawn from religion.

To understand the social embeddedness of different narratives and their impact on practice, it is important to briefly review some key elements of the relationship between Arab modernization and classical religious law. It is also essential to highlight Egypt's significance and the impact of the narratives formulated on European and global Sunni Muslim diasporas.

In the 19th century, the entry of European states into the Middle East and North Africa highlighted the need for coordination between traditional systems and European modernity. While the territorial state alienated traditional society, colonizers acknowledged the importance of integrating traditional institutions, including religious authority.

Al-Azhar in Egypt is a leading authority on religious law and scholarship, influencing the state through its fatwa office (Dar al-Ifta'). It actively combats extremism and opposes global fundamentalist political Islam.²

² . Since the 1990s, Azhar has been actively shaping public opinion but has been criticized for bias toward the state and challenged by opposing political Islam (Ayoub 2007; Barraclough 1998; Brown 2011).

The views of classical religious scholars shape Sunni Islam; however, fatwa offices have not achieved complete centralization, which permits a variety of religious legal opinions.

Religious intellectuals' positions influenced moral guidelines through legal opinions.

These opinions were never binding, but their power was always significant in determining social values. These opinions are the fatwas, *"a non-binding Islamic Sharia ruling"* (Salhein 2018:1).

Sunni Islam did not develop a hierarchically organized church. Historically, certain differences and distinctions have been recorded in religious legal opinions. Initially, the rituals of the law schools were tied to territoriality. In addition, communities often practiced local traditions as a custom prescribed by Islam. Talal Asad (2009) describes it as a system of *discursive traditions*.³

In modernity, the diversity of opinions has become even more complex. Individuals have chosen their values. According to their perceptions, they choose among the muftis representing the most sympathetic opinions. Furthermore, political proximity and distance to the state create political fault lines. A loyal and oppositional Islamic position emerged.

In addition, a new form, the digital fatwa, has appeared, disseminating different opinions even more chaotic. Rival narratives occur: *'fatwa-shopping'* (Salhin 2018:1) or *'fatwa war'* (Bunt 2009:117) began.

The discourse in Egypt significantly impacts the global results of eliminating FGM/C. Egypt's relevance stems from several components.

(1) The prevalence of FGM/C is estimated at over 80% in 2023 despite government and religious prohibitions (UNFPA-UNICEF 2023).

(2) Al-Azhar is an influential organization of Institutional Religion located in Egypt. It influences Egyptian government decisions and fights extremism globally.

(3) Various radical narratives from the Muslim Brotherhood challenge Al-Azhar, appealing to local opponents and promoting Islam globally. The Muslim Brotherhood's origins in Egypt.

(4) The International Conference of Islamic Scholars, held at Al-Azhar University in Cairo, resulted in the fatwa (Gomaa, 2006) that banned

³ Rich sociological (Barakat 1993; Gellner 1995), and anthropological (Asad 2009; Bowen 2013; Trapper 1995) literature analyze the topic.

FGM/C, followed by stricter penalties in the Egyptian Penal Code in 2008 and 2016.⁴

(5) Yusuf Qaradawi (1926–2022) was a prominent Egyptian preacher known for his moderate views within the Muslim Brotherhood. He significantly influenced European and global discourse on various issues, was born in Egypt.

Three significant religious law narratives associated with Egypt have a strong influence on both the global and European Muslim diasporas. The European Council for Fatwa and Research, which also deals with minority religious law (*fiqh al-aqalliya*), was significantly influenced by Al-Azhar and the Egyptian scholar Yusuf Qaradawi (Wollner 2021).

2. Terminology

The World Health Organization (WHO) uses the term Female Genital Mutilation (FGM), while other groups prefer ‘cutting’ to minimize stigmatization. “*The practice was known as female circumcision till the 1980’s. In the 1970’s, the name Female Genital Mutilation was coined by an Australian-American feminist, Hosken. The WHO recommended the use of it in 1991*” (Mukabi et al. 2022:1985). The term ‘female circumcision’ is avoided in the West due to its anatomical inaccuracies. A brief review of the English-language sections of the sampled Arabic fatwa portals indicates that FGM/C almost does not exist. It is mentioned once in an article- not fatwa-, when Dar el-Ifa’ summarizing Al-Azhar’s position to international organizations.⁵

The Arabic term *khafd* or *khifad* translates to ‘reduction or appeasement’ Behind the name is the belief about the danger of uncircumcised women, which is one of the myths, I will return to the analysis of this later.

In the empirical sample, the term *khifad* occurred eighteen times in the 47 fatwas examined, while the female versions of circumcision (*khitan al-banat*, *khitan al-untha*, *khitan al-mara*) appeared more than two hundred times. Although there is a

heated debate about the analogy or separation of religious law, the term ‘circumcision of girls’ (*khitan al-banat*) remains widespread in both fatwas and social practice. Behind the terms appears a commitment to the orthopraxis of Islam, that is, the practices of ritual actions, and less to its dogma. My own interviewees used the term female circumcision (*khitan al-banat*) exclusively. (Wollner, 2024)

In the JSTOR database, the term Female Genital Mutilation/Cutting returned 1840 hits, FGM 3439, and the term Female Circumcision 13,217 hits, as of 2025.07.21.

That is, the term female circumcision, despite its anatomical inaccuracy and its strong rejection in human rights discourse, is still the most commonly used term today. Considering the criticisms, I also use the term for the reasons mentioned earlier.

3. The Social practice of FGM/C in Egypt

The practice of FGM is common in the Sahel belt and the Nile Valley, where it still occurs in some Christian communities.⁶ Outstanding studies claim FGM/C is more strongly linked to ethnic traditions than religion (Farina – Ortensi, 2014; Knight 2001; Mackie 1996).

Mukabi et al. (2022:1985) asserts that certain customs should not be exclusively labeled as ‘Muslim practices’ because other communities also observe them.

UN reports (2008, 2018, 2023) describe three main types of FGM. Type I, partial or complete excision of the clitoris. Type II, excision of the clitoris and labia minora, with or without removal of the labia majora. Type III., the (infibulation or pharaonic circumcision), removal of the labia majora, narrowing and suturing of the vaginal opening. In Egypt, the urban sample, Type I, is typical, but there are also cases of the other two forms.

FGM has its roots in pre-Islamic antiquity. There is no evidence for infibulation (which can be defined as exaggerated pharaoh circumcision), but it has been proved that the practice was present in ancient Egypt. Mackie (2000) and Knight (2001) trace the practice’s origin to the Kushite-Meroite civilization, which existed in Upper Egypt and historical Nubia between 6 BC and 4 AD. In the Kushite region, both religions, Christianity and Islam integrated local customs and passed them on as religious traditions. Islam integrated the practices into the Shafi’i tradition

⁴ The punishment under Article 242a (2016) of the Penal Code was tightened: 1) dedicates from a ‘crime of desperation’ to a ‘crime’, 2) criminal liability was extended, 3) cannot be settled by agreement of the parties (3.) The punishment was increased to five to seven years; for escorts to three years imprisonment. In case of death, the punishment is 15 years (2018:19), source: Dar el-Ifa’– Sauqi 5832, 6711, 4678/14888.

⁵ <https://www.dar-alifta.org/en/article/details/40/female-genital-mutilation> (checked: 2025.01.26)

⁶ Jocelyn Murray (1976) presents a Kenyan Christian community, where FGM III (infibulation), the most drastic form, is performed.

of religious law, as Goldziher (1981) describes the incorporation of pre-Islamic traditions.

As a result of international campaigns, a wealth of literature is available on the practice of FGM/C. Garry Mackie (1996, 2000) uses game theory to analyze the possibility of eliminating the custom. Khafagi (2001) writes about breaking cultural taboos. Riegg (2009) explores the relationship between Muslim family law, marriage customs, and clitoridectomy. Grande (2010) proposes a rethinking of the critical issues raised between normative human rights and multiculturalism. El-Gibaly et al. (2019) analyzes the issue of medicalization. Farina & Ortensi (2014) study the passing on of tradition from mother to daughter. Mukabi et al. (2022) discuss Kenya and analyze the myths and misconceptions perpetuating customs.

International organizations are making significant efforts to end the FGM/C. But the achievement of international attention is a credit to Egyptian feminism, what were always vital for addressing taboo issues (Aoude 2014; Tzoreff 2014; Moghadam 2004). The issue of clitoridectomy was raised at the 1980 UN conference in Copenhagen, by Nawal es-Saadawi, an Egyptian feminist activist, and prompting UNICEF to add it to its agenda (Saadawi 1980). UN Women promotes a plan to eliminate FGM by 2030, as part of the Sustainable Development Goals, and addresses global gender inequalities by funding various reports and initiatives (Carter 2020).

International organizations (END FGM EU network 2020) (UNFPA-UNICEF 2017–2020) combating FGM/C acknowledge the significance of religious law.

The Matanda report (2022) reviews 115 peer-reviewed articles from 2008 to 2020 on FGM/C prevention, highlighting the successes and challenges of different campaigns and outlining key findings, and states, *“health education and community dialogues with parents and religious leaders can change attitudes towards FGM”* (Matanda et al. 2022:17).

A German NGO, TARGET, organized the International Conference of Islamic Scholars at Al-Azhar University in Cairo, the results of which included the issuance of fatwas by Al-Azhar banning FGM/C.⁷

⁷ The organization focuses on practices within the German migrant community and participates in global campaigns, noting that certain behaviors persist in specific immigrant communities in Germany. *“Africans often have their daughters mutilated in their countries of origin during holidays”* (TARGET 2002).

Despite the successes, however, social practice remains high in Egypt today. UNFPA-UNICEF publishes reports under a longitudinal research program (2008, 2018, 2021, 2023), and provide detailed documentation: UNFPA-UNICEF publishes reports and provides detailed documentation as part of a longitudinal research program (2008, 2018, 2021, 2023): Annual reports indicate a prevalence rate of over 97 percent in Egypt in 2021 and 80 percent in 2023. The Egyptian Demographic and Health Survey (EDHS 2015), also provides detailed statistics, indicating continued practice among girls aged 15–19, 79 percent among aged 15–49, 87 percent among those aged 45–49, and 97 percent among women aged 45–49. The Egyptian Family Health Survey (2022) shows a prevalence rate of 86 percent.

This study includes a small field research component in Cairo, collecting primary data from 33 participants about their experiences with FGM/C and their preferences regarding their daughters.⁸ Nine in-depth interviews were recorded from those who agreed to tell the whole story. The results are summarized in (Wollner 2024). The sample is not representative due to the number of participants and social stratification, and the findings of the composition cannot be generalized to the entire population but are consistent with representative survey data.

Briefly summarizing the result, we can state that the prevalence rate is 27 out of 30 participants in the survey. Most women (42.4%) are between 20 and 35 years old⁹ 21 out of 30 respondents live in Subra (a middle-class neighborhood in Cairo), and 22 are married, and 28 members wear a headscarf (hijab); 20 participants have children, the average number of children among them is 3.1.

A practice widespread in the group faces opposition and support, reflecting a divide in opinions about its continuation. Signs of change are emerging, evidenced by an aunt rejecting the practice and a doctor questioning its necessity. Although a state ban is implemented, the reasons for individuals opting out remain uncertain. Analysis of

⁸ 30 respondents were adults, 3 data on children comes from their mothers.

⁹ The average age of the informants is 33.7 years, the youngest is 5 years old (3 people are younger than 18 years old), the oldest is 82 years old. Children were not directly involved; their mothers were asked about their preference for FGM.

qualitative interviews shows a significant link to 'purity as a social value' within social and ritual contexts.

My respondents mentioned common beliefs, highlighting purity as a key value in all interviews. Themes of 'appeasement,' the significance of 'good' women, and marriage suitability criteria emerged. Social purity largely dominated the responses, though examples of ritual purity also surfaced. Phrases like 'bad body part that needs to be cut out' and 'My body should be complete' reflect notions of restoration for a ritually pure body.

International reports and literature and primary research all indicate that a custom in contemporary Egypt evaluates female virtue and purity.

4. Social and Ritual Purity, FGM is a good example to detect shifts in Values

Female circumcision illustrates a notable cultural shift in Islam due to its contentious nature. It is important to examine a change in values where differences of opinion arise at the start of the research. In Islam, the practice of FGM/C encompasses two distinct controversial aspects:

Firstly, *territorial selective practice*: where it is not practiced, it is viewed as an old custom that is not obligatory. But, where it is practiced, it is tied to essential Muslim religious law and ritual purity, and abandoning it is not an option.¹⁰

Secondly, the *rejection of non-Sunnah practices is general*. All religious legal narratives, including traditional conservatives who support *khifad*, reject *non-Sunnah* practices known as *Pharaonic circumcision*, which stems from the pre-Islamic era labeled 'age of ignorance' (*jahiliyyal*) by Islam. In Western terminology, it means Type 2 or 3.¹¹

¹⁰ Mackie (2000, 1996) uses the example of Chinese foot binding to demonstrate the possible ways of elimination. He talks about changes in marriage customs, a critical community that did not practice the custom, and a turning point. In the Islamic world, the custom was never general, large communities that did not practice the custom were always present, yet no critical turning point was created for the abandonment of the custom, where it was practiced, it continued to be considered part of sacred law.

¹¹ There is no example of type 3 in the fatwas, which is called Pharaoh Khitan, it corresponds to type 2: "they cut off the entire clitoris along with the inner labia" اوماق نبي لي خادلا نيرفشال عم الماك رظبل عطقب (Islam-QA 315983 (2019)).

Debate only exists about the Sunnah method, which is type 1, i.e., the excision of the clitoris.¹²

In the following section, I analyze the factors that set the *khifad* apart from other cases of ritual purity and make it an exceptional example for exploring shifts in value.

(1) *Khifad related to a special case of ritual purity to fitrah*

According to Simon(2024) and Gellner(1995), Gauvian (2005:372) defines ritual purity as a 'bind-er of social cohesion'. Muslim sacred law (shariah) encompasses two primary categories: individual religious duties to God (*'ibada*) and rules for co-existence among members (*mud'amala*). The laws of ritual purity (*Kitab at-Tahara*) are included at the start of the Personal Obligations (*'ibada*) section in Hadith.¹³

Several academic sources have analyzed the close relationship between social practices and religious law.¹⁴ Burge (2010); Gauvain (2005). Strathern&Stewart (2004) explore the role of Muslim ritual purity law in shaping contemporary identity. Mariam Katz (2004) discusses the evolution of ritual purity law in Islam, highlighting three main categories: small impurity resolved with wudu, big impurity resolved with ghusl, and inherently

¹² The traditionalist narrative defines the Sunnah way around the correct, not excessive, measure of circumcision, since it does not consider the custom to be separable from ritual purity. However, when examining the fatwas, it becomes clear that the debates about the degree of circumcision are borderless. The traditionalist narrative tends to consider the form fixed in practice as the 'Sunnah way', and even in the case of pharaonic circumcision, it prefers to make concessions to the custom practiced by the community. This phenomenon refers discursive tradition described by Tala Asad (2009). "There is no doubt that women around you have gone through this practice. They too have gotten married, had children, and are living happy lives, and God willing, you will not be any different" (IslamQA 315983 (2019)).

¹³ Its first summary was given by al-Ghazzali (1853) Hadith collections: Sahih al-Buhari, Sahih al-Muslim, Sahih al-Nis'ai, Abi Dawoud, Tirmidi, Majah, al-Mutawwah, Musnak Ahmad, source: <https://sunnah.com>.

¹⁴ The literature on Muslim society (Barakat 1993; Gellner1995) analyzes the relationship between legal systems and practices from a sociological perspective. The literature on the anthropology of Islam (Asad 2009; Bowen 2013; Trapper 1995) interprets the different representations and social embeddedness of Islam).

impure substances such as alcohol, pork, dogs, and carrion. She connects the idea of impurity to a loss of bodily control (Katz 2004:15). Classical instances of ritual purity regulate the believer's personal relationship with God, and their observance (or violation) falls within the historically changing scope of the Muslim private sphere.¹⁵

The classic examples of ritual purity do not serve as good indicators of a shift in values when not accompanied by widespread and public violations of norms. There may be occasional instances of alcohol consumption or neglect of prayer times, but this is not a public and widespread practice. There may be individual, secret violations of norms, but these do not represent a change in values.

However, on the other hand, FGM/C encompasses an additional dimension that extends beyond personal practices. Among the categories of ritual purity, there is a unique element, the *fitrah*. According to Qur'anic anthropology (cf. Qur'an 30:30), God created humans in a pre-existing state after a contract acknowledging God's divinity. *Fitrah* can be defined as the *involuntary attachment to the original religious human nature created by God*. The *fitrah* refers to specific actions that a believer must actively perform on his or her body. These actions, defined by the *fitrah*, ensure the body is ready for further ritual purity. In religious law, *fitrahs* are covered in the chapter on ritual purity (*tahara*) and believer duties (*'ibadah*), which include five purification methods, including circumcision.¹⁶ Religious law generally views male circumcision (*khitan*) as *fitrah* and part of personal ritual purity. If female circumcision is viewed similarly to male, and linked to *fitrah*, it may be seen as a contributor to ritual purity, making prohibition unfeasible.

The elimination requires a religious interpretation that does not consider female *khitan* analogous to male, does not consider it *fitrah*, and separates it from ritual purity.

(2) *Khifad* includes all sides of the purity value – social and ritual, (and even hygienic).

Mukabi (2022:1987) organizes the beliefs supporting the custom into three groups, of which

religious ritual purity is just one of the pillars. The Muktabi article also mentions beliefs related to hygiene, i.e., physical purity, and the importance of virtue and good marriage, good reputation, i.e., *social purity*. Purity appears as a value in all three pillars.

While the male *khitan* is related to *fitrah* and personal ritual purity, the female version is a blend of personal purity (hygienic, and ritual) and social purity. It ensures a *ritually pure female body* and a *pure marital and social life*. The value of social purity (and its subcategory, the female modesty (good behavior) (*suluq*)) is more likely to be linked to the other branch of religious law –the rule of co-existence (*mu'ammala*). Modesty (*suluq*) includes e.g. public female decent behavior, dress codes, marriage customs, issues of honor, and protection of virginity. These are often analyzed aspects of FGM/C, as elements embedded in the group's traditions. If FGM/C is classified as modesty, (*suluq*) then it is part of customary law ('urf) and not ritual purity law (*tahara*). The consistency of the classifications in the fatwas shows the issue's importance. In each case, the supportive narrative, discusses *khifad* under the religious law categories of '*ibadah-taharah-fitrah*, link it to ritual purity, The rejecting narrative places it in the *mu'amala* category, link it to customer law ('urf). The common dimension of the purity value gives the passage.

(3) *Significant clashes with Western values exist, which* strongly influence the debate on religious law. Western human rights, based on secular science and individual freedom, pose an unprecedented challenge to the system of Muslim religious law, which is based on the primacy of Divine law. Institutional religiosity aligns more closely with Western human rights by rejecting the analogy of the male *khitan*, distinguishing custom from ritual purity, and placing the principle of prohibition of harm (*darar wa dirar*) at the forefront of the arguments, which is most compatible with Western human rights. In contrast, the traditionalist position emphasizes the analogy of the male *khitan*, linking it to ritual purity and *fitrah*. The *khifad* is an excellent example for examining the shift in values, because on this issue the value clash between the Western and traditionalist positions is exceptionally sharp.

(4) *In the case of khifad, significant disagreement exists in Sunni Muslim religious law.*

Differences (*ikhtilafat*) between schools of jurisprudence (*madhab*) have been fundamental phenomena of legal interpretation throughout the

¹⁵ Cook (2003: 57-65) *Forbidding wrong in Islam analyses the legal principle: al Amr bi al-Ma'ruf wa-l-Nahy an al-Munkar*

¹⁶ 1. circumcision (*khitan*), 2. cutting the nails (*taklim al-adzfir*), 3. pulling out the armpit hair (*nataf al-ibt*), 4. shaving the pubic hair (*istihdad*) and 5. trimming the mustache (*qass as-sarib*) Sunan an-Nasai 5044, Jami at-Tirmidhi 2756, Sunan Ibn Majah 292.

history of Islam. The strength of arguments is determined by the level of consensus (*ijma*) or differences (*ikhtilafat*) among the dominant *madhabs*. The possibility of differences is slight in cases with a high consensus rate of previous scholars—e.g., in the Quranic cases. Variations increase in the case of prophetic stories (*hadith*) or interpretations of analogies (*qiyas*). The matter of individual interpretations (*ijtihad*) permanently sparks debates. Historically, *madhabs* were tied to territory; in modernity, competitive narratives emerge.

The historical Cushitic region, origin of pre-Islamic custom, located in the Nile Valley. This region follows the *Shaf'i* rite among the Sunni *madhabs*, which considers female circumcision to be similar to male circumcision and obligatory (*wajib*). (al-Awa 2006:8) The other three *madhabs* (hanafi, hanbali, maliki) consider *khifad* as a desirable (*mustahabb*) or honorable right (*haqq muhtaram*), a privilege that allows women to participate in the Abrahamic covenant, equally with men in this issue. Al-Azhar also represented this position during the time of Grand Imam Jad el-Haqq in the 1990s (Barracough 1998:248).

Changes in religious law began at the turn of the millennium. International campaigns influenced state Islam and moderated religious leaders.

Qaradawi classified FGM from desirable (*mustahabb*) to permissible (*mubah*), and al-Azhar, under the leadership of the Grand Imam, Sayyed al-Tantawi, declared FGM as forbidden (*haram*).

In addition, there is a noticeable *shift in responses to secular science*, whose rising recognition can be seen in every narrative and forces all positions to respond. Azhar and Qaradawi are exploring possibilities for harmonizing Western values and scientific arguments. In contrast, conservative leaders justify their beliefs by legitimizing myths. But, both phenomena indicate the rising reputation of secular science.

5. Content Analysis of Fatwas

The dissemination of neo-conservative religious interpretations through digital fatwas draws attention to the complex historical relationship between Islam and innovation. Throughout Islamic history, views on innovation (*bida'*) range from '*practical innovation*' to '*heresy*' (Goldziher 1966; Kamrava 2011; Simon 2024). Progressivism flourishes in prosperous times, while conservatism emerges during crises. Shafi'i noted in the 8th century that

'religious ideas must align with practical life' (Goldziher 1981:215), endorsing beneficial innovations (*bida' hasana*) and rejecting harmful changes. Modern innovations challenge previous beliefs and reinforce secular science's validity. Digital fatwas, due to their unique nature, are valuable for analyzing these shifts within Islam.

5.1. The sources of digital fatwas

Sunni Islam has no central religious authority, leading to diverse opinions and the emergence of fatwa portals and prominent muftis that influence public views. An appropriate sample was chosen by filtering various portals based on specific selection criteria. (1) the sample should include three types of religious legal opinions – 1. Institutional State Islam, 2. Non-territorial Identity Islam, 3. hybrid portal (2) the selected sources should attain a regional and global perspective, (3) achieve a significant influence on the formation of opinions.

After filtering, the following sources were included in the sample:

1) Dar al-Ifta (dar-alifta.org) is the Institutional Fatwa Office of Al-Azhar, representing Egypt's official stance, which is supported by state religious law.

2) Non-state Islamic portals operate similarly to civil society organizations, aiming to grow their audience and influence discussions. Two key opinion leaders from these portals were identified.

a) Yusuf al-Qaradawi (1926-2022) preached a moderate form of fundamentalism and was associated with the Qatari branch of the Muslim Brotherhood. He aimed to combat 'misinterpretations' and he significantly influenced the Qatari narrative and the perception of minority Islam in Europe.

b) Muhammad Saaleh al-Munajjid (1960-) established the IslamQA portal in 1996, which advocates for Wahhabi Salafi views associated with the radical branch of the Muslim Brotherhood. IslamQA has been remarkably successful in spreading its own narrative in cyberspace. The site is a serious ideological challenger to Saudi state Wahhabism, and has been banned by the state on its own territory.

3) Hybrid Source, as Islamweb claims to provide balanced and moderate views free from bias and extremism, focusing on the state mufti's role and territorial conversions (*da'wa*). Although it doesn't name a specific Grand Mufti, Sahlin (2018) notes that a team of Qatari-funded religious scholars operates the site.

5.2. Methodology of qualitative content analysis of fatwas

Guidance of Sántha(2022) was used to set up the research protocol, profile matrix, and code scheme. For coding, a priori, axial, and occasionally in vivo coding was applied, and for analysis, MAXQDA software was employed (2022, 2024)¹⁷ Time interval of fatwas is 1998-2022. Fatwas were filtered for (*khifad*, *khitan- al-banat*, *-al-untha*, *-al-nisa*, *-al-mara*) categories. Reviewing the exact number of hits, the most relevant fatwas were added to the sample. When the fatwas no longer generated any new codes or once they referred to each other, it was considered that sample saturation was reached. 47 fatwas were selected from various sources after filtering out ones that did not thoroughly discuss the topic of female circumcision. *Table 1* contains the fatwa selection criteria.

Khifad fatwas (Arabic)	islam QA	islamweb.net	Qaradawi	Azhar	Target	All
Selected fatwas	12	20	4	8	3	47
Further hits on keywords						
khitan al-banat	72	23	3	78	0	176
khitan al-nisa	74	33	3	600	0	710
khitan al-untha'	28	18	7	49	0	102
khitan al-mara1	70	32	6	600	0	708

Table 1. *Fatwas selection criteria: islamqa.info, islamweb.net, qaradawi.net, dar-al-ifta.org target*

5.3. Results of qualitative content analysis

Fatwas can also be typified by Questions and Answers in the research material. In this study presents a typology of answers that organizes the muftis' responses to questions posed by the questioner. Based on the responses, three main narratives can be distinguished:

1) *The conservative narrative on khifad*, as represented by Muhammad Saaleh al-Munajjid (IslamQA) and Islamweb, views khifad as part of ritual purity and fitrah. Although, may can be some restrictions on the extent of cutting, a complete prohibition is deemed impossible

2) *Moderate fundamentalist position*, represented by Yusuf Qaradawi: in his initial fatwas

2006-2009 he considers khifad as permissible (*mubah*), which sharia category refers to things that are permissible but can be prohibited in justified cases. In its later fatwa in 2012, he shared Azhar's position and committed to the ban.

3) *The Azhar's progressive narrative*, represented by Grand Mufti Ibrahim Sauqi al-Allam, prohibits certain practices, distinguishing them from ritual purity. After 2006, the Azhar reinforced this ban due to global campaigns.

The three narratives, can be organized into four major panels of themes.

Panel 1 contains the religious legal arguments. These include,

a) Quranic interpretations of the Abrahamic covenant, especially the '*millet Ibrahim*' in Quran 16:123, refer to Abraham's community

b) The authenticity and reliability of the prophetic stories (*hadith*)¹⁸ from Aisha¹⁹, Um Attiya²⁰ Habiba²¹

c) Categories of permissible (*halal*) or forbidden (*haram*) (Qaradawi, 1999). Regarding to permissible (*halal*) category, it is divided into subcategories: obligatory (*wajib*), recommended (*mustahabb*), permissible (*mubah*), and hatred (*makruh*). The shifts between these categories conceal essential aspects of values.

¹⁸ Goldziher (1981, pp 181–597) elaborates on the development of hadiths and their authenticity.

¹⁹ 'The two circumcised' (*mass al-khitatnan*) Jami' at-Tirmidhi 109, Sunan Ibn Majah 608, Sunan Ibn Majah 611, Muslim 349 (sunnah.com).

²⁰ 'Smell it, but do not go tried' (*isamm'a, wa la tanhaki*) Sunan Abi Dawud 5271, Mishkat al-Masabih 4464.

²¹ 'What was in your hand? Is it still in your hand today?' islamweb 4487 (2001), 48958 (2004).

¹⁷ Detailed research documentation is available from the author.

Panel 2 contains arguments on the principles of religious law and explores the internal reasoning behind Muslim religious law. The panel highlights principles such as “Forbiddness of change God’s creation’ (tahrīm taghayyār khalaq Allah) or the public interest (maslaha), which is often linked to the interests of women. However, the most significant principle in the issue is the principle of ‘prohibition of harm’ (darar wa dirar), which is closest to Western human rights and on which Azhar imposes the ban.

Panel 3 analyzes the shift between the religious and the secular in the case of FGM/C.

It shows how religious reasoning responds to the challenges of secular science. It presents a general perspective that can be linked to the given narrative of secular science and summarizes the specific medical arguments about khifad. This panel highlights, the increasing recognition of secular science and the challenges that conservative religious law must address.

Panel 4- focus of this study analyzes and explores the Legitimizing myths and fixed beliefs that maintain the custom, explains the regional differences, and appear in fatwas.

This area reveals another layer of rationalization associated with European-based ‘modernization’. In the myths of the conservative position, in contrast to traditional rationalizations, a new technique related to modernity also appears: system justification through stereotypes (Jost 2003). Legitimizing myths reveal further nuances of rationalization linked to moderation.

6. Myths legitimizing FGM/C in the examined fatwas

Fatwa narratives can be analyzed through Arabic studies, but legitimizing myths require insights from social studies.

The concept of ‘legitimizing myth’ is introduced by Sidanius and Pratto (2001)) to describe how ideologies justify the oppression of certain groups. Jost (2003) expands the hierarchy view of Social Dominance Orientation (1993) in the concept of system justification.

He argues that power structures maintain hierarchies and that marginalized groups actively support them. “System justification theory builds on dissonance theory by focusing on the rationalizations, such as stereotypes and ideologies, that we use to justify the status quo and rationalize behaviors” (Jost 2003:202).

Although rationalization has always been a part of religious law, its novelty in modern times can be seen in the systemic challenges posed by secular science and human rights. Traditional religious law, such as Qaradawi and Azhar, seeks to rationalize in a way similar to the European model, which is conceived through the harmonization of new ideas and religious law.

The theoretical framework offered by Jost broadens this notion of rationalization. The growth of the reputation of secular science also appears in conservative narratives. But, instead of harmonization, myths supporting system justification play a significant role in maintaining the status quo, alongside religious arguments.

Although, in the case of Islam, we must be careful with deeply secular and Eurocentric areas, and we must take into account the unique aspects of the Muslim ethos and worldview (Geertz 1973; Asad 1993), we can consider certain elements of this new type of rationalization.

The field of legitimizing myths reveals the rationalization technique of the conservative narrative, which goes beyond the rationalization of classical law. At the point where it draws in legitimizing elements from the field of secular science, rationalization can be seen as a system-justifying stereotype. Purely religious reasoning is no longer sufficient.

6.1. *Unpure, harmful body parts: -Qulfa, Badzra*

First, I examine the beliefs related to the body parts that are circumcised, considered impure.

The Arabic name for the practice, *khafid* or *khi-fad*, means ‘reduction and appeasement’. The benefits of reducing female sexuality are already indicated in pre-Islamic tradition. Lane’s Arabic Lexicon also mentions nuances, with meanings “to make oneself noble, to make life easier” (Lane 1863). The Encyclopedia of Islam also discusses the dangers associated with uncircumcised (unmutilated) women. “The son of a woman with a clitoris (*ibn al-badzra*) or an uncircumcised woman (*lahna*) was considered an insult and included the meaning ‘son of a whore’, referring to the excessive sexuality that remains in a woman as a result of not being circumcised” (Donzel et al. 1997:913). Traditional conservative interpretation in three fatwas, seven times refers to those terms: “Arabs use this term as a derogatory mean.”²²

²² Islamweb 176621 (2012), Islamweb 48958 (2004), Islamweb 31783 (2003.)

The Islamic Encyclopedia (Donzel et al. 1997:913) makes further arguments for the pre-Islamic roots of the practice and describes a myth from Black Africa and Ancient Egypt that highlights the duality of the soul. It suggests that parts of the soul related to the opposite sex are located in an area affected by circumcision, known as *qulfa*. In the case of a man, this is the foreskin, and in the case of a woman, a body part is identified with it. Removing these parts is thought to help form a purely feminine or masculine identity. Pre-Islamic myth speaks of the removal of the *qulfa*, which is beneficial for both males and females, to ensure a pure gender identity. Islamweb 176621 (2012) argues for the integration of pre-Islamic tradition into Islam “because Islam has approved it”.²³

Qulfa, the part of the body that is circumcised, appears in six fatwas sixteen times, but the definition is imprecise. In the case of men, it refers to the foreskin, and in the case of women, it refers to some analogy of a male body part.

*“The purpose of male circumcision is to purify him from the original impurity (najasa) that is engraved in the foreskin (qulfa), and the purpose of female circumcision is to modify desire, because if she had a foreskin (ida kanat qulfa), she would be overwhelmed with intense desire, so they say (as a curse) that he is ibn al-qulfa, because he is a son of a woman who has a qulfa, who looks at a man with greater desire.”*²⁴ The quote is also included in two fatwas, Islamweb 48958 (2004) and Islamweb 31783 (2003), in which the male foreskin and the female clitoris are referred to - anatomically inaccurately - with the same word.

Nawal es-Saddawi gives an example of the presence of anatomical ambiguity in social practice from her medical practice, in which a village barber mistakenly “cut off the head of the penis instead of just removing the foreskin of a small boy” (Saadawi 2018:107).

*To clarify the qulfa, fatwas often use the analogy of a rooster’s comb, but this is not an anatomical reference. ‘Khitan, which is the right of women, - is the cutting of the skin above the pubic bone, (...) which resembles a nucleus or a cock’s comb.’*²⁵ *“(Female) Khitan is performed by cutting off a small piece of skin, which resembles a cock’s comb, above the exit opening of the trachea (fauq makhruj al-bul). According to the*

*Sunnah, it is not necessary to cut off the whole thing, but only a small part of it.”*²⁶

At this point, traditional fatwas engage in a never-ending debate about the measure of cutting, in which they seek, in principle, to define the *correct and moderate* way according to the Sunnah. In practice, however, they tend to legitimize current local practices.

Next to the *qulfa* (foreskin), the specific term, meaning clitoris (*badzra*) appears on the Islamweb and IslamQA pages, but mainly in a ‘medical’ context.

IslamQA 455828 (2005), fatwa on the benefits of female circumcision, identifies the *badzra* as a body part that is harmful to health: “Among the benefits of circumcision is that it advises the appearance of the so-called female orgasm (n’aadz al-nisa), which is a harmful swelling of the clitoris (tadakhmal-badzra) which is accompanied by recurring pain (alam mutakarrar).” IslamQA 455828 (2005), besides using myths, borrows arguments from secular science, which it places in a strongly discursive framework.

It cites a WHO note from 1979, which, according to the fatwa, states that “Female circumcision originally meant the excision of the clitoral foreskin (qulfa al-badzra), which is similar to the male khitan, and has no harmful effects on health.”²⁷ This is the most precise anatomical definition in the fatwas, which could indeed be considered analogous to the male version, but the debates over the extent of the cut refute this.

The debate surrounding the measure also reveals that there is no definition of what exactly constitutes a ‘rooster’s crest’, which sometimes has to be cut off completely, sometimes only the top. So the specific practice of female Khitan is not defined, either in conservative fatwas. The belief in the ‘bad quality’ of the mentioned body parts is, however, justified.

Qaradawi and Al-Azhar, although they discuss the issue by citing previous opinions, completely reject the debate over the measure and argue for the elimination of FGM/C. They consider the lack of clarity in definition as an argument for its elimination.

²⁶ IslamQA 315983 (2019)

²⁷ The fatwa refers to a book published by the WHO entitled ‘Traditions that Affect the Health of Women and Children.’ The WHO did indeed issue an official report in 1979, the Kharoum Report, which denounced the practice.

²³ Islamweb 176621 (2012).

²⁴ Az islamweb 48958 (2004), Islamweb 31783 (2003). Két fatva is idézi.

²⁵ Islamweb 15803 (2002)

6.2. Popular Beliefs: Hot climate, extreme female desire, oversized clitoris

The impact of climate on civilizations, since Ibn Khaldun (1995), has a long tradition in Islam, and offers a compelling argument for explaining regional differences. Five conservative, tradition-keeper Fatwas²⁸ uses the beliefs to rationalize why, in certain regions, the practice should be considered as part of the *fitrah*, while in others not. *As for circumcision by girls, it is required in hot regions (munatiq al-harra) because the clitoris (badzar) is relatively large, which increases lustfulness (sabaq) and sensual desire (ghulma). As for cold and temperate regions, the clitoris is normal (‘adiyan), and therefore, the circumcision process for them becomes unnecessary* (Islamweb 48068 (2004)). *the connection between female circumcision and hot areas is due to the fact that in scorching climates, when a girl walks, her dress or clothes lead to friction with the external genitalia, which arouses her sexual desire* (Islamweb 433177 (2009)). *A questioner quotes a hadith inaccurately, and states that woman’s desire is ninety-nine times greater than man’s* (Islamweb 48958 (2004)). Islamweb 433177 (2009) discusses the effect of a hot climate on puberty and attempts to explain excessive desire. Although the fatwa rejects a scientific connection between hot climate and puberty, it acknowledges that the practice is based on such beliefs associated with it. The variations in the hot climate and the hot nature of women are mentioned in IslamQA 427 (1998), 3159883 (2019). *‘This varies depending on the nature of women (khillqa an-nisa’), and this varies between hot and cold countries’* (IslamQA 315983 (2019)).

The Islamweb 31783 (2003) and Islamweb 48958 (2004) distinguishes between male and female circumcision, linking male circumcision to ritual purity and cleanliness, while female circumcision is aimed at reducing female desire. *‘The purpose of circumcision of a man is to cleanse him of the impurity (najasa) engraved in the foreskin. The purpose of circumcision of a woman is to modify the desire for pleasure because if the foreskin (qulfa’) is there, then intense desire permeates it’* (Islamweb 31783 (2003)).

This fatwa already blurs the concepts of the clitoris (*badzra*) and the foreskin (*qulfa*), and although it apparently distinguishes between the male and female versions, it certainly also blurs the content surrounding the value of purity. While the excision

of the clitoris fulfills the requirements of social purity, *qulfa*, as the same category as the male foreskin, meets the requirements of ritual purity. The fact that *qulfa* is given both meanings in the fatwa also links the two concepts of purity.

Similar argumentation can be found in Islamweb 48958 (2004) *‘The purpose of male circumcision purifying him from the impurity (najasa) that is trapped in his foreskin (qulfa’). The purpose of female circumcision is to regulate her desire (ta’adildil suhutiha). If she is uncircumcised, she will be a woman with intense desire’*. Islamweb 48958 (2004) *‘This is the right of a woman: its ultimate benefit is that it reduces her lust (ghulmatihā), that is, her desire (suhutiha). This is required for perfection (talaba kimal), not to do injury’* (IslamQA 9412 (2002)). ‘Perfection’ reference connects the argument to *fitrah*.

The effect of the hot climate, extreme female desire, and an oversized clitoris are mutually reinforcing and mutually legitimizing each other, which are reinforced by authority in traditional fatwas. Because fatwas generalize women, they can also be considered stereotypes. Qaradawi follows pure religious law argumentation and does not cite beliefs to justify the custom. In his early fatwas (2006, 2007), he states that the concerns of fathers who circumcise their daughters must be respected if they fear possible later involvement in sin. Qaradawi emphasized that this cannot be prohibited according to religious law. *‘Therefore, no one should denounce anyone who circumcises his daughters in the manner described in the hadith, nor should call it a barbaric crime (jarima wahasiya’* (Qaradāvi 4261 (2007)).

Qaradawi faintly alludes to myths. He leaves the necessity determination to doctors and religious jurists and ties admissibility to three criteria (not excessive, sterile conditions, and medical assistance.) In my empirical data, one of my respondents, herself, was spared the need to remove her clitoris precisely because the doctor did not consider it *‘oversized’*.

In another argument, he has not yet introduced a complete ban. *‘Some religious jurists or doctors consider circumcision of girls to be beneficial, fearing that sexual desire will increase during puberty, leading to falling into sin or approaching it.* Qaradawi5121 (2006).

He criticized Azhar’s 2006 position in his early fatwas, but in 2012, he aligned more with Azhar, arguing for the abandonment of the practice without declaring it as forbidden (*haram*). *‘I call everyone*

²⁸ IslamQA 315983 (2019), 427 (1998), Islamweb 48068 (2004), 433177 (2009), 31783 (2003).

to spare their daughters from this custom, which is meaningless and unnecessary. If they get rid of it, they will have nothing but good in their religion, with their Lord, with their daughters, with their marriage life, and in the entire community' (Qaradawi (2012)).

Azhar does not deal with myths at all, but builds its argumentation and rationalization technique in the system of classical religious law. Azhar considers FGM as a medical issue, removes it from religious law, and places it under the scope of secular science.

6.3. Regional differences: Western and Eastern women

In fatwas from a conservative traditionalist perspective (Islamweb, and IslamQA) the distinction between Eastern and Western women is framed within the context of the Muslim-non-Muslim context.

'Because an uncircumcised woman looks more at a man. That is why there are immodest, vulgar acts (fawahis) by Tatar (here means: Asian) and Frank (if-rangi- here means: Western) women that are not found in Muslim women Islamweb 48958 (2004) Fatwas from Islamweb state that female circumcision differentiates Muslim women from non-Muslim women in terms of personal ritual purity and modesty (Islamweb 48068 (2004) and 48958 (2004)).

The division between East and West also appears in the fatwas of Qaradawi and Al-Azhar, but here, the context of the Muslim West (Maghreb) and East (Mashreq) appears.

Qaradawi addresses regional division in fatwas from 2006 to 2009, using regional differences to justify permissibility (*mubah*) *'That is why we have seen several Muslim countries where women are not circumcised'* (Qaradawi 5121 (2006)). *'Circumcision something that is considered good by customary law (mustahassa 'urf), but there is no specific text on it in religious law regarding its advantage or desirability'* (Qaradawi 6016 (2007)). He argues in his all fatwas, that regional differences demonstrate that religious law does not clearly define the approach to female circumcision. His first fatwas (2006-2007) explain regional differences by inherent differences in religious law (*ikhtilafat*). The classical schools of religious law inherently hold differing opinions on certain issues. *"It has not become clear to us that there is evidence that it obligatory or preferable for Muslim women to be circumcised"* (Qaradawi 2012).

These fatwas suggest that the practice can vary by region and individual choice. Qaradawi states that FGM is not part of fitrah, as he does not see

men and women as analogous in this context (Qaradawi 5121, 2006).

In his late 2012 fatwa, he mentions regional differences as an argument for elimination. If female circumcision is not part of fitrah and is merely customary law (*'urf*), it is permissible. However, if it is proven that it causes harm, it can be prohibited. *"But it is known by Islamic jurists that parts among the permitted matters may be prohibited completely or partially if it is proven that there are deprived (fasada) or harmful (dararan) things behind them* (Qaradawi 5121, 2006). Qaradawi also proves that local customs and not specific religious legal regulations are behind the regional differences. *"My appeal to my Muslim brothers and sisters (...) to spare their daughters from this meaningless and unnecessary process"* (Qaradawi 2012).

He discusses legal principles in the context of a final elimination, focusing on the prohibition of harm (*darar wa dirar*) and the restriction against altering Allah's creation (*tahrim taghayyar khalaq Allah*). However, he notes approaching the prohibition of harm cautiously, suggesting that *ear piercing* might also fall under this prohibition. *"Finally, we find jurists who would prohibit even piercing the ears of little girls, on the principle that it causes harm because it is painful"* (Qaradawi 5121 (2006)).

The Azhar argument highlights the complexity and virtuosity of religious law in explaining territorial differences between the Arabic East (Mashreq) and West. (Dar Ifta' Sauqi4678/ 14888 (2011) The text discusses how regional differences in classical religious law influenced views on women's khitan, categorizing it as a 'secular' issue rather than a religious one. It highlights that while religious jurists may have once accepted certain myths about khitan, these concepts were associated more with modesty (*sulúq*) than with fitrah or ritual purity (*tahara*). *'Many Islamic countries do not know circumcision (la táarif al-khitan) and do not practice it, such as the countries of the Arabian Gulf, North Africa, and many of the people of Egypt. Hence, we find that when the jurists mentioned it, they differentiated between the women of the East and the West. This indicates that the issue is related to existence (bi-janib al-wujud)'* (Dar el-Ifta' 6711, 2022). Azhar's rationalization technique is based on legal principles, not myths.

Azhar acknowledges that classical religious law justified territorial differences based on popular beliefs, but now advocates for change. The text discusses a reasoning approach distinct from *khifad*

supportive tradition-keeper position, likening it to the 'living constitution' technique used in case law (Corwin 1928). The essence is to carry out the necessary reform while maintaining the spirit of continuity. To underpin the change, Azhar uses the following argumentation: 'Legal scholars searching for the truth agree on that: if a new custom ('urf) arises on timeless time then the mufti may issue a fatwa that is appropriate for his time, even if it contradicts what is stated in the books of his school.' Those later scholars who rejected what was written in the books of their predecessors did not do so only because the custom changed with the change of time. Furthermore, they knew that those who came before them, if they had been in their time, would have issued the same fatwas as they issued (Dar el-Iftá' Sauqi 5832 (2021)). Azhar, with its traditional technique of striving for harmonization, would pave the way for adaptation to changed circumstances.

7. Conclusion

In examining beliefs, we can discover important elements of the internal change in Islam.

Although religious elements continue dominating Islam's system, new segments of society transformed by modernity are already emerging.

The existence of myths can also be seen in the empirical sample taken in my research.

The empirical responses confirmed that the myths mentioned in traditional fatwas were widespread in society, and people still cite them today as explanations of the custom.

Beyond the traditional arguments, the debate on religious law reveals an additional element and a concept of rationalization similar to the European term, also in conservative reasoning.

The conservative narrative uses beliefs about circumcision to justify the legitimacy of the status quo, in which they function as system-justifying stereotypes. Here, they use techniques borrowed from secular reasoning. They want to support their position with medically apparent arguments and to present legitimate evidence widely known in society to support their position to justify the benefits of the practice.

This technique is more straightforward than seeking internal harmonization based on legal principles chosen by Azhar and Qaradawi, which forces systemic changes.

However, it can be stated that through the framework of system-justification, it can be

interpreted that the conservative narrative, despite its archaic rhetoric, is part of (secular) modernity. The need to support the arguments from outside religion appears. Purely religious arguments are no longer sufficient. The role of legitimizing myths is still strong, but mainstream state religious law is moving away from them. These myths are the arguments of narratives that support custom, but another aspect of rationalization appears, related to system-justification.

The *khifad*, as a case study, presents an alternative, still vivid pre-modern attachment to the system of sacred hierarchies. Ritual purity marks points of connection to deep layers of identity. These points are connected to sacred hierarchies. FGM/C is an excellent example of examining the value shift that can now be seen in all narratives. Changes in Egypt play a vital role in shaping the success of efforts to combat FGM/C.

References

- al-Awa, M. Selim 2006 *FGM in the context of Islam*. National Council for Childhood and Mothehoos. <https://egypt.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/d9174a63-2960-459b-9f78-b33ad795445e.pdf>
- Aoude, Safia 2014 *Islamic Feminism in post-modern Egypt*. Southern University of Denmark.
- Asad, Talal 1993 Antropological Conceptions of Religion: REflection on Geertz. *New Series*, 18, 2:237–259.
- Asad, Talal 2009 The idea of an Atropology of Islam. *Qui Perle*, 17, 2:1–30.
- Ayoob, M. 2007 Challenging Hegemony: Political Islam and the North-South Divide. *International Studies Review*, 9, 4:629–643.
- Barakat, Halim 1993 *The Arab Wold Society and Culture*. Oxford: Univ. of California Press.
- Barracough, Steven 1998 Al-Azhar: Between Government and Islamist. *Middle East Journal*, 52, 2:236–249.
- Bowen, John 2013 *A New Antropology of Islam*. Cambridge University Press.
- Brown, Nathan J. 2011 *Post-REvolutionary Al-Azhar*. Carnegia Endowment for International Preace.
- Bunt, Gary R. 2009 *I-Muslims: Rewiring the house of Islam*. University of North Carolina Press.
- Burge, Stephen R. 2010 Impurity / Danger! *Islamic Law and Society*, 17, 3–4:320–349.

- Corwin, E. S. 1928 *The Living Constitution: A Consideration of the Realities and Legend of Our Fundamental Law*. By Howard Lee McBain. (New York: The Workers Education Bureau Press. 1927. Pp. viii, 284.). *American Political Science Review*, 22. 2:461-463.
- Donzel et al. eds. 1997 *The Encyclopaedia of Islam, new edition. Glossary and index of terms to volumes I-IX and to the Supplement, fascicules 1-6*. Brill, Leiden.
- El-Gibaly, Omaina – Aziz, Mirette – Abou Hussein, Salma 2019 Health care providers' and mothers' perceptions about the medicalization of female genital mutilation or cutting in Egypt: A cross-sectional qualitative study. *BMC International Health and Human Rights*, 19. 26. <https://doi.org/10.1186/s12914-019-0202-x>
- Farina, Patrizia – Ortensi, Livia Elisa 2014 Mother to daughter transmission of Female Genital Cutting in Egypt, Burkina Faso and Senegal. *African Population Studies*, 28. 2, Supplement July 2014.
- Gauvain, Richard 2005 Itual Rewards: A Consideration of Three Recent Approaches to Sunni Purity Law. *Islamic Law and Society*, 12. 3:333-393.
- Geertz, Clifford 1973 *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Basic Books.
- Gellner, Ernest 1995 *Muslim Society*. Cambridge University Press.
- Ghazzālī, al- 1853 *Kitāb ihyā' 'ulūm al-dīn / ta' līf* (Būlāq).
- Goldziher, Ignáz 1981 A hadís kialakulása. In *Az iszlám kultúrája I. kötet. Társadalomtudományi Könyvtár.. Gondolat Kiadó, Budapest. 181-597.*
- Grande, Elisabetta 2010 *Hegemonic Human Rights: The Case of Female Circumcision. A call for taking multiculturalism seriously*. Archivio Antropologico Mediterraneo online, anno XII/XIII (2009-2010), n. 12 (1).
- Jost, John T. 2003 *Önalávetés a társadalomban: A rendszerigazolás pszichológiája*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Khafagi, Fatma A. 2001 *Breaking Cultural and Social Taboos: The fight against FGM in Egypt*. The Society for International Development. SAGE Publication, London – Thousand Oaks, CA– New Delhi. 1011-6370 (200109) 44:3; 74-78; 019078.
- Kamrava, Mehran 2011 *Contextualizing Innovation in Islam*. University of California Press.
- Katz, Marion Holmes 2004 Body of Text: The Emergence of the Sunni Law of Ritual Purity, SUNY Series in Medieval Middle East History. *International Journal of Middle East Studies*, 36. 2:281-283.
- Knight, Mary 2001 'Curing cut or ritual mutilation? Some remarks on the practice of female and male circumcision in Graeco-Roman Egypt'. *Isis*, 92. 2:317-338. <https://doi.org/10.1086/385184>. JSTOR 3080631. PMID 11590895. S2CID 38351439.
- Lane, Edward William 1863 *An Arabic-English Lexicon*. Williams and Norgate.
- Mackie, Gerry 1996 Ending Footbinding and Infibulation: A Convention Account. *American Sociological Review*, 61. 6:999-1017.
- Mackie, Gerry 2000 Female Genital Cutting: The Beginning of the End. In Shell-Duncan, Bettina – Hernlund, Ylva eds. *Female 'Circumcision' in Africa: Culture Controversy and Change*. Lynne Rienner Publishers, Boulder. Archived from the original PDF on 29 October 2013. <https://web.archive.org/web/20131029210333/http://www.polisci.ucsd.edu/~gmackie/documents/BeginningOfEndMackie2000.pdf>
- Matanda et al. 2022 *A Research Agenda to Strengthen Evidence Generation and Utilisation to Accelerate the Elimination of Female Genital Mutilation. Kenya*. UNFPA.
- Moghadam, Valentine M. 2004 Patriarchy in Transition: Women and the Changing Family in the Middle East. *Journal of Comparative Family Studies*, 35. 2:137-162.
- Mukabi, Fredrick – Chepnego, Viola – Onchagwa, Dorine 2022 The "Uncut" Stigma: Debunking the Myths and Misconceptions that Promote Female Genital Mutilation in Kenya. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 12. 7:1978-1995.
- Murray, Jocelyn 1976 The Church Missionary Society and the 'Female Circumcision' Issue in Kenya 1929-1932 [Dataset]. *Journal of Religion in Africa*, 8. 2:92-104. <https://doi.org/10.1163/157006676X00075>. JSTOR 1594780.
- Nawal es-Saadawi 1980 *Hidden Face of Eve translation of Wajh al 'ari lil-mar'ā al-arab vadžsh al-ari lil-mara al-arab (1977)*. Zed Books.
- Nawal es-Saadawi 2018 *Walking Through the fire*. ZED Books.

- Nawal es-Saadawi 2018 *Daughters of Isis*. ZED Books.
- Ryan Riegg 2009 *Clitoridectomy and the Economics of Islamic Marriage & Divorce Law*.
- Sántha Kálmán 2022 *Kvalitatív Tartalomelemzés*. Eötvös József Könyvkiadó, Budapest.
- Sidanius, Jim – Federico, Christopher – Levin, Shana – Pratto, Felicia 2001 Legitimizing myths: A social dominance approach. In *Thepsychology of legitimacy: Emerging perspectives on ideology, justice, and intergroup relations*. Cambridge University Press. 307–331.
- Sidanius, Jim – Pratto, Felicia 1993 The inevitability of oppression and the dynamics of social dominance. In Sniderman, Paul M. – Tetlock, Philip E. – Carmines, Edward G. eds. *Prejudice, politics, and the American Dilemma*. Stanford University Press, CA. 173–211.
- Simon, Róbert 2014 *Az iszlám fundamentalizmus. Gyökerek és elágazások Mohamedtől az al-Qa'idáig*. Corvina Kiadó, Budapest.
- Simon, Róbert 2024 *The Social Anatomy of Islam* (IASK). Akademia Kiadó, Budapest.
- Trapper, Richard 1995 'Islamic Antropology' and 'Atropology of Islam'. *Antropological Quarterly*, 68. 3:185–193. <https://doi.org/10.2307/3318074>
- Tzoreff, Mira 2014 The Hybrid Women of the Arab Spring Revolutions: Islamization of Feminism, Feminization of Islam. *Journal of Levantine Studies*, 4. 2:69–111.
- Wollner, Marta 2021 Az 'euro-izslám' modelljei az európai muszlimok identitáscsoportjaiban. *Kultúra és Közösség*, 12. 3:121–143. <https://doi.org/10.35402/kek.2021.3.11>
- Wollner, Marta 2024 Női körülmetélés (hifád), a szakrális identitás változásának példája Egyiptomban [Female circumcision, khifad, changing sacred identity in Egypt]. *Kultúra és Közösség*, 15. 4:87–104. <https://doi.org/10.35402/kek.2024.4.8>
- JOINT SDG FUND Carter, G. 2020 Sustainable Development Goals (SDG) 5: Gender Equality, Ending FGM by 2030. *JOINT SDG FUND*.
- UNICEF, WHO and Population Council 2022 *A research agenda to strengthen evidence generation and utilisation to accelerate the elimination of female genital mutilation*. <https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/FGM-research-agenda-2022.pdf>
- TARGET 2002). *Call for help from Dresden*. http://w3i.target-nehberg.de/HP-02_target/u1-2_einsatzInDeutschland/index.php
- UNFPA-UNICEF 2008–2013 *Joint Programme on Female Genital Mutilation/Cutting: accelerating change. Summary report of PHASE I* <https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Joint%20Programme%20on%20FGMC%20Summary%20Report.pdf>
- UNFPA-UNICEF 2023 *Joint Programme on the Elimination of Female Genital Mutilation Delivering the global promise to END FGM by 2030*. <https://www.unfpa.org/publications/2022-global-annual-report-reimagining-resilience-eliminating-female-genital-mutilation>
- UNFPA-UNICEF 2008–2013 *Joint Programme on Female Genital mutilation/cutting: accelerating change*. <https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Joint%20Programme%20on%20FGMC%20Summary%20Report.pdf>
- UNFPA-UNICEF 2018 *UNDP-UNFPA (2018.0520). Gender Justice and Law*. <https://www.undp.org/content/dam/rbas/doc/Gender%20Justice/English/Full%20reports/Egypt%20Country%20Assessment%20-%20English-min.pdf>

Cited fatwas

(QA) IslamQA - Muhammad Saaleh al-Munajjid:

- 427(1998) Circumcision for women is not obligatory, views: 31626 (2023.05.22.) <https://islamqa.info/en/answers/427/>
- 9412 (2002) Circumcision ruling and how to do it, views: 328520 (2023.05.23.) <https://islamqa.info/ar/answers/9412/> متي في كل سنة؟
- 315983(2019) Circumcised with pharaonic khitan and fears from marriage, views: 21277 (2023.11.23.) <https://islamqa.info/ar/answers/315983/> من اتخلى عن الختان مخافة الزواج؟

Reports

- EDHS, D. P. 2015 *Egypt Demography and Health Survey 2014*. Ministry of Health and Population, Cairo, Egypt.
- END FGM Eu network & Equality now, A just world for women and girls 2020 *Female Genital Mutilation /Cutting A call for global response*. <https://endfgmnetwork.org>

- 60314 (2005) Circumcision of girls and doctor's criticism, views: 300871 (2023.05.22) <https://islamqa.info/ar/answers/60314/>
ملء ابطل احض عبر الكن او تان بل ان اتخ
 - 45528 (2005) Medical benefits of female circumcision, views: 1033550 (2024.08.23)
 - <https://islamqa.info/ar/answers/45528/>
تان بل ان اتخ نم ةي بطل ادى و فل
- (IW)Islamweb:
- 4487 (2001) Detailed decision about FGM, views: 584725 (2023.05.25) <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/4487/>
شان ال او روك ذلل ن اتخ ل امك حـ ي فل ي ص فت ل
 - 31783 (2003) Rules of Female circumcision, views: 62518 (2023.12.10) <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/31783/>
ي شن ال ان اتخ نم ةمك حـ ل
 - 48958 (2004) Suspicion about khitan, views: 179729 (2024.08.08) <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/48958/>
شان ال ان اتخ ل و حـ ت امبش
 - 433177 (2009) Factors affecting puberty, the impact of climate on it, and its relationship to female circumcision, views: 21284 (2023.11.16) <https://www.islamweb.net/ar/consult/index.php?page=Details&cid=433177>
 - 176621 (2012) Important clarifications about female circumcision, views: 76111 (2024.08.08) <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/176621/>
شان ال 20% ن اتخ 20% ل و حـ 20% ةم 20% ت اح ي ض و ت
- Yusuf al-Qaradawi:
- 5121 (2006) Rules of Female Circumcision, views: 5010 (2023.11.26) <https://www.al-qaradawi.net/node/4306>,
 - 4355 (2007) Roots inspired legal opinion, views: 2005 (2024.08.26) <https://www.al-qaradawi.net/node/3455>
 - 4174 (2009) Female circumcision sharia rules, views: 2014 (2023.11.25) <https://www.al-qaradawi.net/node/4173>
 - TARGET, (2012) Al-leal to the word END FGM, https://w3i.target-nehberg.de/HP-08_fatwa/index.php?p=appellQaradawi&lang=ar& (2024.08.08)
- (DI) Dar el Ifta- Sauqi al-Allam:
- 5832 (2021) Shari'a Rules of Khitan el-Banat, <https://www.dar-alifta.org/ar/fatawa/16487/>
ي فـ شان ال ان اتخ مـك حـ ةي م ال س ال اـ ة ع ي ر ش ل ا
 - 6711 (2022) Decision about khitan and assistance, <https://www.dar-alifta.org/ar/fatawa/17380/>
شان ال ان اتخ مـك حـ هل ع فـ ي ل عـ ة د ع اس م ل او
 - 4678/14888 (2011) Female Circumcision, <https://www.dar-alifta.org/ar/fatawa/14888/>
شان ال ان اتخ (2023.11.23)

A POLITIKAI IDEOLÓGIA ÉS ÖSSZEFÜGGÉSE A SZUBJEKTÍV JÓLLÉT EGYES TÉNYEZŐIVEL

MAGYARORSZÁGON

A konzervatívok tényleg elégedettebbek?

DOI 10.35402/kek.2025.4.11

Absztrakt

Nemzetközi kutatások szerint a konzervatív politikai nézeteket valló egyének gyakran magasabb szubjektív jóllétről számolnak be, mint liberális társaik. Jelen tanulmány célja annak vizsgálata volt, hogy ez az összefüggés Magyarországon, egy dominánsan konzervatív politikai környezetben is érvényesül-e. A kutatás online kérdőív segítségével zajlott (N = 397), amely a Ryff-féle pszichológiai jóllét skálát és a Kollár–Stefkovics-féle politikai orientációs skálát alkalmazta. Az elemzések szerint a konzervatív orientáció gyenge, de szignifikáns pozitív összefüggést mutatott a környezet feletti kontroll érzésével és az önelfogadással. Bár az eredmények nem igazolják közvetlenül, a tanulmány felveti annak lehetőségét, hogy a politikai világnézet és a pszichológiai jóllét kapcsolata társadalmi-politikai kontextustól is függhet. A kutatás hozzájárulhat a politikai attitűdök és a mentális jóllét összefüggéseinek árnyaltabb megértéséhez.

Kulcsszavak: politikai orientáció, konzervativizmus, szubjektív jóllét, társadalmi-politikai kontextus

Political ideology and its relationship with some factors of subjective well-being in Hungary

Are conservatives really more satisfied?

Abstract

International studies have repeatedly shown that individuals with conservative political views tend to report higher levels of subjective well-being compared to their liberal counterparts. The present study aimed to examine whether this association is also observable in Hungary, a country currently characterized by a predominantly conservative political climate. Data were collected through an online questionnaire (N = 397), employing Ryff's

Psychological Well-Being Scale and the political orientation scale developed by Kollár and Stefkovics. The analyses revealed a weak but significant positive correlation between conservative orientation and two dimensions of well-being: perceived environmental mastery and self-acceptance. While the findings do not directly confirm a causal link, the study raises the possibility that the relationship between political ideology and psychological well-being may depend on the broader socio-political context. These results contribute to a more nuanced understanding of the interplay between political attitudes and mental well-being.

Keywords: political orientation, subjective well-being, conservatism, socio-political context

Bevezetés

A politikai ideológia és az egyéni jóllét közötti kapcsolat vizsgálata kiemelt jelentőséggel bír a mai magyar társadalomban, ahol az elmúlt évtizedek politikai polarizációja és társadalmi megosztottsága jelentősen befolyásolja az állampolgárok életminőségét. A politikai attitűdök – így például a konzervatív vagy liberális nézetek – nem csupán a közéleti orientációban játszanak szerepet, hanem hatással lehetnek az emberek pszichológiai jóllétére és szubjektív életminőségére is. Jelen tanulmány célja annak feltárása, hogy a konzervatív, jobboldali politikai nézeteket valló egyének szubjektív jólléte eltér-e a liberális, baloldali nézeteket vallókéétól, illetve mely tényezők befolyásolják ezt az összefüggést.

A szubjektív jóllét dimenziói és társadalmi vonatkozásai

A szubjektív jóllét (subjective well-being) fogalma arra utal, hogy az egyén mennyire érzi magát boldognak, elégedettnek vagy érzelmileg kiegyensúlyozottnak a saját életében. Ez az állapot egyaránt tükrözi az érzelmi élményeket (pozitív és negatív affektusokat), valamint az élettel való általános elégedettséget (Diener 1984). Más szóval: a szubjektív

jólét azt fejezi ki, hogy valaki mennyire érzi „jónak” az életét – nemcsak külső körülményei, hanem belső megélései alapján is. Az, hogy ki mennyire érzi kielégítőnek, megfelelőnek az életét, számos tényezőtől függhet: ilyenek például a személyes tulajdonságok, a társas kapcsolatok minősége, az életkörülmények, a kulturális háttér, valamint a jólét szintje is.

A szubjektív jólléttel szemben a jólét (welfare), inkább objektív szempontból értelmezett fogalom. Olyan gazdasági és társadalmi tényezők összességére utal, mint például a jövedelem, a lakhatási körülmények, az oktatás elérhetősége, valamint az egészségügyi ellátás minősége. A jólét tehát inkább az élet feltételeire, míg a jóllét az élet megélésének minőségére vonatkozik.

Bár a két fogalom eltér egymástól, kapcsolat mutatható ki közöttük. A jólét – vagyis a stabil gazdasági és társadalmi háttér – fontos alapot képezhet a jóllét kialakulásához, de érdemes kiemelni, hogy nem garantálja azt automatikusan. Több kutatás is rámutatott arra, hogy az emberek szubjektív elégedettsége nem mindig követi a gazdasági növekedést. Ezzel kapcsolatban emblematikus Richard Easterlin amerikai közgazdász 1974-es tanulmánya, amely a később róla elnevezett Easterlin-paradoxont fogalmazta meg. Easterlin kutatásai azt mutatták ki, hogy míg egy adott időpillanatban a magasabb jövedelemmel rendelkező egyének valóban boldogabbnak vallják magukat, hosszabb távon, nemzeti szinten a gazdasági növekedés nem jár együtt a lakosság szubjektív jóllétének növekedésével (Szalai 2015).

A szubjektív jóllét kérdései tehát nem csupán pszichológiai területeket érintenek, hanem komoly társadalmi és gazdasági vonatkozásai is vannak. A jóllét jellemzői nemcsak az egyén életútját formálják, hanem jelentős hatást gyakorolnak a hatékony működésre, az egészségre, a rugalmasságra, valamint a munkateljesítményre. Ezek az összefüggések befolyásolják az egészségügyi rendszerek működését, az elégedettséget és az együttműködést is, amely végső soron kihat a társadalmi jóllét különféle aspektusaira. Emiatt a jóllét vizsgálata az egyéni boldoguláson túlmutató kérdésnek tekinthető (Fodor 2024; Adler – Seligman 2016; Odermatt – Stutzer 2017).

A folklór- vagy jellemvonás-elmélet (Veenhoven – Ehrhardt 1995) szerint az elégedettség nem kizárólag egyéni megítélés kérdése, hanem kulturális tényezők is befolyásolják. Az élet értékelésének módja, valamint a társadalomban elfogadott normák és értékek egy adott közösség – például egy

nemzet – múltjában és hagyományaiban gyökereznek. Ennek következtében a szubjektív jóllét bizonyos mértékben független lehet a tényleges életkörülményektől. Másképpen megfogalmazva: azonos objektív feltételek között is eltérő lehet az egyének elégedettsége, amennyiben kulturális háttérük, világnézetük, illetve értékrendjük különbözik. A magyarok viszonylagos elégedetlensége (Molnár – Kapitány 2014). például eredhet abból a hajlamból, hogy hajlamosabbak a pesszimista világszemléletre, vagy abból az általános bizalmatlanságból, amely ebben a megközelítésben a kultúra szerves részének tekinthető, függetlenül a gazdasági és társadalmi adottságoktól (Hajdu 2019).

Ryff és Keyes (1995) egy pszichológiai szemléltető modellt dolgoztak ki az optimális öregedéssel és fejlődéssel kapcsolatban, amely a jóllétet egy komplex, sokrétű fogalomként közelíti meg. Elméletük szerint a jóllét hat fő összetevő mentén írható le: autonómia, környezet feletti kontroll, személyes növekedés, pozitív kapcsolatok másokkal, életcél és önfogadás. Ezek a dimenziók nemcsak a mentális egészség állapotát tükrözik, hanem az egyén pszichológiai működésének teljességére is utalnak, és együttesen határozzák meg a szubjektív jóllét szintjét.

Politikai attitűdök

A politikai ideológiák, különösen a liberalizmus és a konzervativizmus jelentésének értelmezése régóta foglalkoztatja a politikatudományt. Az 1950-es évek végén végzett korai kutatások arra mutattak rá, hogy a közvélemény nem rendelkezik elmélyült ismeretekkel ezen fogalmakat illetően. Sanders (1986) szerint, bár azóta történtek előrelépések, az átlagos állampolgár továbbra sem ideológiailag kifinomult módon közelít a politikai kérdésekhez: nem alkot koherens liberális vagy konzervatív álláspontokat, és ritkán gondolkodik ideológiai kereteken belül. Ehelyett az emberek inkább konkrét témák vagy személyek mentén alakítanak ki véleményt.

Ennek ellenére a politikai önelhelyezkedés – vagyis az, hogy valaki liberálisnak vagy konzervatív-nak tartja magát – jelentős hatással van a választói magatartásra, még akkor is, ha ez nem jár együtt konkrét politikai kérdések iránti elköteleződéssel (Sanders 1986). Levitin és Miller (1979) szerint ezek az ideológiai címkék szimbolikus jelentéssel bírnak, és segítik az egyéneket a politikai világ értelmezésében. Működésük sok tekintetben a pártidentitásra emlékeztet: szűrik a politikai eseményekről

alkotott percepciókat. Ugyanakkor a szimbolikus jelentés és a konkrét politikai preferenciák között nincs szükségszerű kapcsolat.

Az ideológiai önazonosítás mögött gyakran érzelmi motivációk húzódnak meg, nem pedig kérdésorientált meggyőződések. Az ún. „feeling thermometer” eszközzel mért érzelmi válaszok (melyek 0-tól 100-ig terjedő skálán fejezik ki az érzelmi viszonyulást), gyakran erősebben befolyásolják az ideológiai önbesorolást, mint a politikai álláspontok. Így előfordulhat, hogy valaki kedvezően viszonyul a liberálisokhoz vagy konzervatívokhoz, anélkül, hogy politikai nézeteik minden elemével egyetértene (Conover – Feldman 1981).

A konzervativizmus jellemzően a hagyomány, stabilitás és rend értékeit hangsúlyozza, miközben a fokozatos változásokat preferálja a radikális reformokkal szemben. A család, a vallás és a társadalmi normák szerepe kiemelten fontos a konzervatív gondolkodásban. A liberalizmus ezzel szemben az egyéni szabadságot, jogokat és a társadalmi igazságosságot helyezi előtérbe, különös hangsúlyt fektetve a kisebbségi jogokra és az állam felelősségére a lehetőségek megteremtésében (Kollár – Stefkovics 2022).

A konzervatívok tényleg elégedettebbek? – nemzetközi kutatások

Több kutatás (Schlenker – Chambers – Le 2012; Napier – Jost 2008; Jetten – Haslam – Barlow 2013; Vargas Salfate et al. 2023) foglalkozott az azzal a jelenséggel, hogy a konzervatív beállítottságú egyének gyakran magasabb életelégedettségéről és boldogságszintéről számolnak be, mint liberális társaik. E tanulmányokban a pszichológiai tényezők és az ideológiai meggyőződések közötti összefüggések keresése révén igyekeztek megérteni ezt a különbséget.

Schlenker, Chambers és Le (2012) kutatásának eredményei szerint a konzervatívok nagyobb felelősségvállalással, erősebb erkölcsi meggyőződésekkel és jobb önkontrollal rendelkeznek, ami kiszámíthatóbb, biztonságosabb életutat biztosíthat számukra. A konzervatívok világnézete, amely az egyéni felelősséget helyezi előtérbe, és gyakran vallásos hitre, valamint szoros közösségi kapcsolatokra épít, érzelmi stabilitást biztosít, hozzájárulva a magasabb boldogságszinthez. A rájuk inkább jellemző optimizmus és a pozitívabb attitűd az élet kihívásaival kapcsolatban szintén emeli az elégedettséget.

A konzervatívok boldogságát a társadalmi egyenlőtlenségekre vonatkozó alacsonyabb érzékenységük is magyarázza (Napier – Jost 2008). Mivel világnézetük legitimálja a társadalmi rendet, kisebb frusztrációval és elégedetlenséggel élik meg a világ problémáit. Ezzel szemben a liberálisok gyakran kritikusabbak a fennálló társadalmi berendezkedéssel, struktúrákkal és működésekkel szemben, ami növeli szorongásukat és elégedetlenségüket.

Jetten, Haslam és Barlow (2013) egy érdekes kutatás során további tényezőket vizsgálnak a konzervatívok magasabb boldogságszintjével összefüggésben, amely szerintük a társadalmi helyzetükkel és csoporttagságaikkal is összefügg. Az eredmények alapján a konzervatívok általában magasabb társadalmi-gazdasági státusszal rendelkeznek, amely több lehetőséget biztosít számukra különböző társadalmi csoportokhoz való tartozásra. Ez a csoporttagság erősebb társas támogatást és közösségi élményt biztosít, ami hozzájárulhat a nagyobb életelégedettséghez. A kutatás rámutat arra, hogy a konzervatívok számára a társadalmi struktúrák fenntartása előnyös lehet, mivel ezek biztosítják számukra azokat az erőforrásokat és kapcsolati hálókat, amelyek a stabilitást és a jólétet elősegítik. A liberálisok ezzel szemben hajlamosabbak a társadalmi igazságtalanságok és egyenlőtlenségek kritikus szemléletére, ami csökkentheti a csoporttagságokból származó érzelmi előnyök mértékét. A tanulmány emellett arra is kitér, hogy a konzervatívok nagyobb mértékben támaszkodhatnak a hagyományos intézményekre és társadalmi normákra, amelyek segítik őket az élet kihívásainak kezelésében. Ezek a stabil struktúrák hozzájárulhatnak ahhoz, hogy kevesebb bizonytalansággal kelljen szembenézniük, és ennek következtében magasabb boldogságszintet élvezhessenek. Vargas Salfate et al. (2023) szerint a konzervatív nézeteket valló emberek általában magasabb szintű szubjektív jólléte időben is tartósnak bizonyul, melynek szintén magyarázata lehet a konzervatívok jellemzően nagyobb fokú rendszerigazolása, vagyis, hogy hajlanak arra, hogy a fennálló status quot in-dokoltnak, jogosnak, szükségszerűnek lássák.

A fokozott bizonytalanságérzet összefüggésben áll a szorongással és egyéb negatív érzelmi állapotokkal, amelyek a fent leírtak okán gyakoribbak lehetnek a liberálisok körében. A konzervatívok világnézete és pszichológiai jellemzői, például a strukturáltabb és stabilabb értékrend, összefügghet azzal, hogy kevésbé hajlamosak a neurotikus gondolkodásra, vagyis, hogy alacsony kontrollt, és pesszimizmust éljenek meg a körülöttük lévő problémákkal

kapcsolatban (Burton – Plaks – Peterson 2015).

Okulicz-Kozaryn, Holmes és Avery (2014) tanulmányukban a „szubjektív jóllét politikai paradoxonát” vizsgálták, amely arra utal, hogy a jóléti államokban általában magasabb a lakosság átlagos boldogság-szintje, ugyanakkor a liberális beállítottságú egyének ezekben az országokban kevésbé elégedettek az életükkel. A szerzők elemzése azt mutatja, hogy a jóléti államok – amelyekre jellemző a magas szintű szociális támogatás, erős állami szerepvállalás és egyenlőtlenségek mérséklése – összességében pozitív hatással vannak a lakosság szubjektív jóllétére. Azonban azok az egyének, akik liberális értékrendet vallanak, az ilyen rendszerekben kevésbé érzik magukat elégedettnek és boldognak. Ennek egyik lehetséges oka, hogy a liberális világnézetű emberek nagyobb hangsúlyt fektetnek az egyéni szabadságra és az önállóságra, így kevésbé komfortosan érzik magukat egy olyan környezetben, ahol az állam aktív szerepet játszik az életminőség biztosításában. A kutatás rámutat arra is, hogy a konzervatívabb politikai nézeteket valló egyének hajlamosabbak nagyobb elégedettséget és boldogságot megélni a jóléti államokban, mivel számukra az állami gondoskodás nem feltétlenül ellentétes a világnézetükkel. A paradoxon arra hívja fel a figyelmet, hogy bár a jóléti politikák összességében pozitív hatást gyakorolnak a társadalom egészének boldogságára, egyes csoportok számára ezek mégis kevésbé kedvező pszichológiai hatásokkal járhatnak.

Wojcik et al. (2015) az eddigiekhez képest egy új szempontot emelnek be a konzervatívok és a liberálisok életelégedettségének összehasonlításába, nevezetesen a boldogságról való beszámolás és a boldogság kimutatásának a megkülönböztetését. Kutatásuk eredményei szerint a konzervatívok következetesen magasabb szintű szubjektív jóllétről számolnak be kérdőívekben és önértékelésekben, ami egybevág a korábban említett kutatásokkal, például Vargas Salfate et al. (2023), illetve Okulicz-Kozaryn, Holmes és Avery (2014) eredményeivel. Azonban a szerzők többféle módszerrel – például szövegelemzéssel, arcizom-aktivitás vizsgálattal és politikusok hivatalos portréinak elemzésével – kimutatták, hogy míg a konzervatívok magasabb szintű boldogságról számolnak be, a liberálisok valójában nagyobb mértékben mutatják ki a pozitív érzelmeket. A liberálisok online bejegyzései pozitívabb érzelmi tónust tükröztek, és a mosolyuk is gyakrabban volt őszinte, míg a konzervatívok esetében az érzelmi kifejezések kevésbé voltak intenzívek.

A kutatók szerint ennek egyik lehetséges magyarázata, hogy a konzervatívok hajlamosabbak lehetnek a boldogság normatív megközelítésére, vagyis arra, hogy magukat boldogabbnak tüntessék fel, akár társadalmi elvárások vagy saját ideológiai meggyőződésük miatt. Mivel a konzervatív gondolkodás gyakran hangsúlyozza az egyéni felelősségvállalást és az optimizmust, előfordulhat, hogy ez arra készteti őket, hogy magukat boldogabbnak lássák, függetlenül a tényleges érzelmi állapotuktól. Ezzel szemben a liberálisok kritikusabb világnézete és a társadalmi problémák iránti érzékenysége csökkentheti az általuk bejelentett boldogság szintjét, ugyanakkor a valódi érzelmi megnyilvánulásaikban mégis pozitívabbnak tűnhetnek. Ez a tanulmány kiegészíti a konzervatívok és liberálisok közötti szubjektív jólléti különbségekről szóló kutatásokat azzal, hogy megkülönbözteti a beszámolt és a kimutatott boldogságot. Az eredmények rávilágítanak arra, hogy a politikai ideológia és a szubjektív jóllét közötti kapcsolat nem csupán a tényleges érzelmi állapotról szól, hanem arról is, hogy az egyének hogyan érzékelik és kommunikálják saját boldogságukat.

A konzervatívok és liberálisok szubjektív jóllétének különbségeit vizsgáló nemzetközi kutatások átfogó képet nyújtanak arról, hogy az ideológiai beállítottság hogyan járulhat hozzá az egyéni boldogságérzethez. Ugyanakkor ezek az eredmények túlnyomórészt nyugati, többnyire angolszász kontextusban születtek, ahol a politikai ideológiák jelentése, a társadalmi normák és az intézményrendszerek sajátos módon alakítják az emberek világlátását és jólléthez való viszonyát. Ebből kiindulva a tanulmány következő fejezetében azt vizsgálom meg, hogy vajon a jobboldali, konzervatív attitűd és a szubjektív jóllét között Magyarországon is megfigyelhető-e összefüggés. Egy olyan vizsgálat eredményeit mutatjuk be, amely arra keresi a választ, hogy az ideológiai orientáció milyen mértékben áll kapcsolatban az életelégedettséggel, illetve a pszichológiai jóllét szintjeivel magyar válaszadók körében.

Politikai attitűdök és a szubjektív jóllét Magyarországon

A tanulmány fő célja tehát annak felderítése, hogy a szubjektív jóllét és a konzervatív, jobboldali nézetek között hazai vizsgálati területen is pozitív összefüggés áll-e fenn. A kutatás elméleti alapját a korábbi szakirodalmak szolgáltatják, amelyek szerint a politikai ideológia jelentős szerepet játszhat az egyének életminőségének alakulásában.

Módszertan

A vizsgálat empirikus részében 397 fő vett részt, akik online kérdőívet töltöttek ki, anonim módon és önkéntes alapon. A mintavétel nem reprezentatív, kényelmi alapon történt, főként online platformokon (pl. Facebook csoportokban) zajlott le toborzás útján. A beválasztási kritériumok egyszerűek voltak: a válaszadó legyen nagykorú (18 év fölötti), járuljon hozzá a kutatáshoz, és töltsse ki a kérdőívet teljes egészében. A válaszadók változatos demográfiai háttérrel rendelkeztek, az életkor, nem, lakóhely, iskolai végzettség, családi állapot és munkaerőpiaci státusz tekintetében is sokféleséget mutattak.

A kérdőíves adatgyűjtés a Google Forms felületén zajlott, kitöltése körülbelül 15 percet vett igénybe. A kérdések többsége zárt formátumú volt: Likert-skálás vagy feleletválasztós típusban jelent meg. A kérdőív három fő tematikus egységből állt: demográfiai adatok, szubjektív jóllét, valamint politikai ideológiai orientáció.

A demográfiai blokkon belül alapvető szociodemográfiai jellemzőkre kérdeztünk rá, így például életkorra, nemre, iskolai végzettségre és lakóhely típusára. A szubjektív jóllét mérésére a Ryff (1989) által kidolgozott Pszichológiai Jóllét Skálát (Psychological Well-Being Scale) alkalmaztuk, amely hat dimenzió mentén vizsgálja a pszichológiai jóllétet: autonómia, környezet feletti kontroll, személyes növekedés, pozitív kapcsolatok másokkal, életcél és önfogadás. Az autonómia a személy függetlenségének, önállóságának megélését jelenti, míg a környezet feletti kontroll az egyén azon képességére utal, hogy befolyással tud lenni környezetére. A személyes növekedés dimenziója a fejlődésre, tanulásra és önmegvalósításra való nyitottságot méri. A pozitív kapcsolatok másokkal azt mutatják meg, hogy a válaszadó képes-e kielégítő és bensőséges emberi kapcsolatokat fenntartani. Az életcél dimenziója azt értékeli, hogy az egyén mennyire tapasztalja meg élete értelmét és célját, míg az önfogadás a saját múltbeli tapasztalatokkal és személyes tulajdonságokkal kapcsolatos pozitív attitűdöt tükrözi. A skála minden dimenzióját több állítás mérte (összesen 42 item), a válaszadók pedig Likert-skálán jelölhették egyetértésük mértékét.

A politikai ideológiai orientáció mérésére a Kolár és Stefkovics (2022) által kidolgozott skálát alkalmaztuk, amely tizenhárom állítást tartalmazott. A válaszadók minden tételnél eldönthették, hogy egyetértenek-e az adott kijelentéssel, egy dichotóm (igen/nem) válaszformátumban. Az állítások

különböző ideológiai értékeket és politikai preferenciákat tükröztek, többek között az individualizmus és kollektívizmus, a gazdasági liberalizmus és állami szerepvállalás, valamint a társadalmi szabadság és közösségi rend dimenzióiban. Az állítások például olyan elvekre vonatkoztak, mint hogy „a társadalom alapegysége az egyén” vagy „a jól működő gazdaság alapja a szabad verseny”, illetve „a politika feladata, hogy igazságosabb társadalmat hozzon létre” és „fontos, hogy a közösség védje hagyományait, önazonosságát”.

A skálának nem az a célja, hogy az egyes ideológiai irányzatokkal való egyetértés alapján direkt besorolást lehessen tenni az emberekről, hogy konzervatívok vagy liberálisak, hanem az, hogy mögöttes értékalapú struktúrákat térképezzen fel. A skála tizenhárom tétele mellett kérdőívünk két önbesoroláson alapuló kérdést is tartalmazott: az egyik arra kérdezett rá, hogy a válaszadó összességében jobboldalinak vagy baloldalinak, a másik pedig arra, hogy liberálisnak vagy konzervatívnak tartja-e magát. Ezek a kérdések kiegészítő jelleggel szolgáltak, lehetőséget adva az egyéni ideológiai önidentifikáció feltérképezésére is.

A kutatás során minden résztvevő anonimitása garantált volt, és az adatokat kizárólag statisztikai célból használtuk fel. Az etikai engedélyt a Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Karának Pszichológiai Intézete adta meg (engedélyszám: UD-IP-2024/118.).

Eredmények

A változók normalitásának vizsgálatát a Kolmogorov–Smirnov- és a Shapiro–Wilk-tesztek segítségével végeztük el, amelyek célja annak meghatározása volt, hogy az adatok eloszlása megfelel-e a normális eloszlás feltételeinek. Az elemzések eredményei azt mutatták, hogy a vizsgált változók eloszlása szignifikáns mértékben eltért a normális eloszlástól ($p < 0,05$). Mivel a normalitás feltétele nem teljesült, a további statisztikai elemzések során a paraméteres tesztek helyett a nem paraméteres módszereket alkalmaztuk. Ennek megfelelően az összefüggések vizsgálatához a Spearman-féle rangkorrelációs együtthatót használtuk, amely alkalmas a változók közötti lineáris kapcsolat erősségének és irányának meghatározására anélkül, hogy a normalitás feltétele teljesülne.

A politikai ideológiai orientációs skála (Kolár – Stefkovics 2022) és a szubjektív jóllét skála (Ryff 1989) eredményeinek összefüggései szerint

a liberális politikai orientáció és a szubjektív jóllét komponensei között nem mutatható ki szignifikáns összefüggés ($p > 0,05$). Fontos figyelembe venni, hogy a politikai orientáció mérésére alkalmazott skála a liberális és konzervatív nézeteket két különálló dimenzióként kezeli, nem pedig egy kontinuumként. Ez azt jelenti, hogy a liberálisabb attitűdök megléte nem zárja ki a konzervatív nézetek bizonyos fokú jelenlétét is. A konzervatív politikai orientáció gyenge, de szignifikáns pozitív korrelációt mutatott a környezet feletti kontroll érzésével ($p(395) = 0,197$, $p < 0,001$), vagyis a konzervatívabb nézeteket vallók nagyobb kontrollt éreznek saját életük és környezetük felett. Továbbá, a konzervativizmus szignifikánsan és gyengén összefüggött az önfogadással is ($p(395) = 0,157$, $p < 0,001$), ami azt jelentheti, hogy a konzervatívabb egyének magasabb szintű önfogadásról számolnak be. Bár az összefüggések erőssége gyenge, az eredmények arra utalnak, hogy a politikai orientáció bizonyos aspektusai kapcsolatban állhatnak a pszichológiai jóllét egyes dimenzióival.

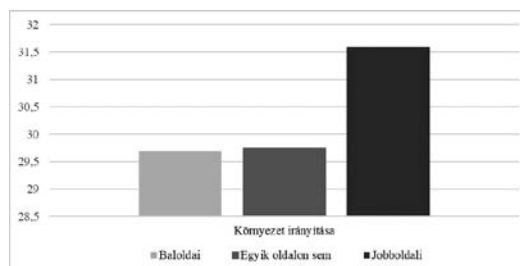
A politikai orientációs önbesorolás alapján („Ön összességében jobb- vagy baloldali beállítódásúnak értékeli saját magát?”) a válaszadók eloszlása kiegyensúlyozott képet mutat, bár a jobboldali beállítottságuk aránya a legnagyobb (40%). A baloldali önbesorolású válaszadók 21%-ot tesznek ki, míg a megkérdezettek jelentős része (39%) nem tudta magát egyik politikai oldalhoz sem egyértelműen besorolni. Ez azt mutatja, hogy a politikai identitás sokak számára nem egyértelmű, vagy nem kívánják azt hagyományos jobb-bal dimenzió mentén meghatározni. Az adatok alapján a társadalomban érzékelhető egy jelentős bizonytalanság vagy politikai középútasság is.

Ha Ryff (1989) szubjektív jóllét skáláját hasonlítjuk össze a politikai orientációs önbesorolással a környezet feletti kontroll tekintetében, szignifikáns különbség mutatható ki a három (baloldali, jobboldali, „nem tudom elhelyezni magam”) politikai csoport között ($H(2) = 9,83$, $p = 0,007$), vagyis a politikai önbesorolás összefügg azzal, hogy az egyének mennyire érzik képesnek magukat környezetük irányítására.

A Kruskal–Wallis-teszt eredményei alapján szignifikáns különbség volt a csoportok között. A Mann–Whitney U post hoc teszt alapján a jobboldali politikai nézetet valló személyek környezet feletti kontrollérzése ($M = 31,58$, $SD = 5,60$) szignifikánsan magasabb, mint a baloldali beállítottságú személyeké ($M = 29,69$, $SD = 5,94$), a különbség

$p = 0,046$ szinten szignifikáns. Az eredmény szerint a jobboldali nézeteket képviselő személyek nagyobb önhatékonyságot vagy cselekvési képességet tulajdonítanak maguknak saját környezetük formálásában.

Ugyanakkor a politikailag bizonytalan vagy magukat egyik oldalhoz sem soroló résztvevők ($M = 29,74$, $SD = 6,08$) környezetirányítás-érzése nem tért el szignifikánsan egyik csoporttól sem.



1. ábra. A környezet feletti kontroll politikai oldal szerint

Az eredmények alapján a jobboldali válaszadók átlagosan magasabb kontrollérzéssel rendelkeznek, míg a baloldaliak és a politikai önbesorolásban bizonytalanok valamivel alacsonyabb értékeket mutatnak.

A politikai ideológiai orientáció („Ön összességében liberális vagy konzervatív beállítódásúnak értékeli saját magát?”) szerinti csoporteloszlás viszonylag kiegyensúlyozott képet mutat. A válaszadók 38%-a liberális, 35%-uk konzervatív nézeteket vall, míg 27%-uk nem tudja, vagy nem kívánja magát egyik politikai oldalhoz sem besorolni. A liberális és konzervatív csoport összehasonlítása Mann–Whitney U-tesztel történt ($U = 12\,597$, $p = 0,001$). Az eredmények szerint a konzervatív politikai orientációval rendelkezők ($M = 31,72$, $SD = 5,97$) szignifikánsan magasabb kontrollérzést mutattak a környezetük felett, mint a liberális nézeteket valló résztvevők ($M = 29,57$, $SD = 5,78$). A különbség statisztikailag szignifikáns volt ($p = 0,001$), ami arra utalhat, hogy a konzervatívabb attitűdökkel rendelkezők nagyobb önhatékonyságot és befolyást tulajdonítanak maguknak környezetük formálásában.

Az összefüggés megerősítésére ezt a hipotézist három különböző módon is megvizsgáltuk. A hipotézis vizsgálata során a többféle megközelítés célja az volt, hogy kiküszöböljük a mérési sajátosságokból adódó esetleges torzításokat, és ellenőrizzük, hogy a kontrollérzetre vonatkozó eredmények következetesen fennállnak-e különböző operacionalizációk mellett is. Mindhárom módszer megerősítette,

hogy a konzervatív orientációval összefügg a környezet feletti kontroll érzése, ami növeli az eredmények érvényességét és stabilitását. A *hipotézis tehát részben teljesült*, mivel találtunk összefüggést a szubjektív jóllét és a politikai orientáció között.

Következtetések

A kutatás célja a szubjektív jóllét politikai dimenzióinak feltárása volt, különös tekintettel a jobb- és baloldali, liberális és konzervatív nézőpontok közötti különbségekre. Az elméleti háttér és a kutatás eredményei alapján megállapítható, hogy a politikai orientáció összefüggésben áll az emberek szubjektív jóllétével.

Bár a liberális politikai nézetek és a pszichológiai jóllét dimenziói között nem volt szignifikáns kapcsolat, a konzervatívabb attitűdök gyenge, de szignifikáns pozitív összefüggést mutattak a környezet feletti kontroll érzésével és az önfogadással. A konzervatív beállítottságú személyek tehát nagyobb önhatékonyt és cselekvési képességet tulajdonítanak maguknak, ami hozzájárulhat a jobb pszichológiai jóllétükhöz. Az összefüggést három különböző módon is megvizsgáltuk, és mindhárom módszer megerősítette a konzervativizmus és a kontrollérzet kapcsolatát, ami növeli az eredmények érvényességét és stabilitását.

Ezek az eredmények összhangban állnak Burton, Plaks és Peterson (2015) kutatásával, amelyek szerint a konzervatívok általában nagyobb kontrollt érznek környezetük befolyásolásában, mely segíthet abban, hogy kevesebb frusztrációt tapasztaljanak, ami pozitívan befolyásolhatja szubjektív jóllétüket. A Schenkler, Chambers és Le (2012) által felvetett mechanizmust, mely a szilárdabb erkölcsi értékrendből következő nagyobb önkontrollon át való hatékonyabb céléléréssel operál a nagyobb kontroll-megélés magyarázatában, adataink alapján megerősíteni nem tudjuk, mivel az önkontrollal kapcsolatban és az értékrenddel kapcsolatban adatgyűjtésünkben nincsenek adatok.

A kutatásunkban megerősített különbség (vagyis, hogy a konzervatívok bizonyos szempontok szerint nagyobb szubjektív jólléttel írhatók le) másik magyarázata Napier és Jost (2008) szerint, hogy a konzervatív világnézet által járulhat hozzá az életelégedettséghez, hogy az ezzel rendelkezők kevésbé érzékenyek a társadalmi egyenlőtlenségekre, így kevesebb stresszt élnek meg ezekkel kapcsolatban. E magyarázathoz sem tudunk kutatásunk eredményei segítségével közvetlenül kapcsolódni, mivel a

társadalmi egyenlőtlenségekre való érzékenységre vonatkozóan nem gyűjtöttünk adatokat.

A kutatás során néhány korlátot figyelembe kell venni. Az online kérdőíves adatgyűjtés sajátosságai miatt a minta nem tekinthető reprezentatívnak, és bár az eredmények értékes betekintést nyújtanak a vizsgált témába, más mérési megközelítések eltérő következtetésekhez is vezethetnek. A kutatás jövőbeli fejlesztésében érdemes lenne nagyobb mintán, különböző társadalmi rétegeket és élethelyzeteket figyelembe véve vizsgálni az összefüggéseket. Továbbá célszerű lenne kvalitatív módszereket is bevonni, például interjúk és fókuszcsoportos beszélgetések formájában, hogy mélyebb megértést nyerjünk az egyéni percepciókról és tapasztalatokról.

Egy fontos körülménye a vizsgálatunknak, hogy a vizsgálat Magyarországon készült, ahol az elmúlt 15 évben konzervatív kormányzás van – legalábbis a laikus állampolgár nézőpontjából és nagy leegyszerűsítéssel megfogalmazva. Ugyan ez a kormányzás a konzervativizmus ismertetőjegyeit, ami annak gazdaságpolitikai és szociálpolitikai tartalmát illeti, nem jeleníti meg prototipikusan, de bizonyos konzervatív értékek hangsúlya úgy a társadalmi kommunikációban, mint az intézkedésekben határozottan észlelhető (pl. nemzet, haza, család). Így a konzervatív nézeteket vallók egy olyan társadalmi és politikai rendszerben élnek, amely nagyobb összhangban áll a saját világnézetükkel, és mindez hozzájárulhat ezeknek a személyeknek a magasabb szubjektív jóllétéhez.

Az említett szempont azért is fontos, mert egy adott társadalom politikai és kulturális légköre meghatározó szerepet játszhat abban, hogy az ott élő személyek mennyire érzik magukat komfortosan. Egy olyan környezetben, ahol a domináns politikai irányvonal összhangban van az egyén világnézetével, kisebb a megélt kognitív disszonancia, az egyén kevesebb konfliktust tapasztalhat a saját értékrendje és a társadalmi normák között. Ezzel szemben egy olyan politikai környezetben, amely radikálisan eltér az egyén meggyőződésétől, fokozott stressz, frusztráció és akár társadalmi izoláció is jelentkezhet, amelyek mind ronthatják a mentális jóllétet.

Ez felveti a kérdést: vajon a konzervatívok mentális előnye univerzális jelenség, vagy inkább a politikai környezettől függ? Lehetséges, hogy a konzervatív orientáció pozitív hatása a szubjektív jóllétre elsősorban azokban a társadalmakban érvényesül, ahol maga a politikai rendszer is konzervatív. Érdekes lenne megvizsgálni, hogy egy dominánsan

liberális társadalmi berendezkedésben – például Nyugat-Európa egyes országában vagy az Egyesült Államok egyes államaiban – is fennáll-e ez a különbség, vagy ott éppen a liberális beállítottságú egyének élveznek nagyobb mentális stabilitást és életelégedettséget. Ehhez egy lehetséges módszerként szolgálhatna, ha a témánk szempontjából releváns tanulmányok adatgyűjtései mögé néznénk, hogy az mikor folyt, és akkor az adott országban éppen mely politikai oldal kormányzott. Egy ilyen szisztematikus adatgyűjtés kihívása azonban már túlmutatna a tanulmány keretein.

További kutatásokra lenne tehát szükség annak kiderítésére, hogy a politikai környezet és az ideológiai meggyőződés hogyan lép kölcsönhatásba a szubjektív jóllét szempontjából. Elképzelhető, hogy a konzervatívok és a liberálisok közötti különbségek nem abszolútak, hanem kontextuálisan változnak. Érdemes lenne olyan longitudinális vizsgálatokat is elvégezni, amelyek azt elemzik, hogy a politikai változások hogyan befolyásolják az emberek mentális jóllétét. Például egy jelentős politikai fordulat – akár egy konzervatív kormány leváltása liberálisra, akár fordítva – milyen hatással van az adott ideológiai csoportba tartozók szubjektív jóllétére. Összességében tehát az eredmények értelmezése során nem hagyható figyelmen kívül, hogy a vizsgált populáció egy hosszú ideje konzervatív kormányzás alatt álló országban él.

A kutatás gyakorlati következtetései szerint a politikai orientáció jelentős hatással lehet az egyéni jóllétre. A konzervatív politikai beállítottságú emberek jobban megélik a környezetük feletti kontroll érzését, ami hozzájárulhat a magasabb szintű pszichológiai jólléthez. Természetesen a politikai orientáció nem magyarázza teljes mértékben a jóllétet, mivel abban más tényezők is fontos szerepet játszanak, mint a gazdasági jólét, a személyes kapcsolatok vagy a társadalmi támogatottság. A politikai attitűdök és a személyes szubjektív jóllét összefüggései viszont arra rámutatnak, hogy az egyéni jóllét javítása érdekében fontos komplex megközelítést alkalmazni, amely nemcsak a gazdasági és pszichológiai dimenziókat veszi figyelembe, hanem a politikait is.

Felhasznált irodalom

- Adler, Alejandro – Seligman, Martin E. P. 2016 Using well-being for public policy: Theory, measurement, and recommendations. *International Journal of Wellbeing*, 6. 1:1–35. <https://doi.org/10.5502/ijw.v6i1.429>
- Burton, Caitlin M. – Plaks, Jason E. – Peterson, Jordan B. 2015 Why do conservatives report being happier than liberals? The contribution of neuroticism. *Journal of Social and Political Psychology*, 3. 1:89–102. <https://doi.org/10.5964/jssp.v3i1.117>
- Conover, Pamela Johnston – Feldman, Stanley 1981 The origins and meaning of liberal/conservative self-identifications. *American Journal of Political Science*, 25. 4:617–645. <https://doi.org/10.2307/2110756>
- Diener, Ed 1984 Subjective well-being. *Psychological Bulletin*, 95. 3:542–575. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.95.3.542>
- Easterlin, Richard. A. 1974 Does economic growth improve the human lot? Some empirical evidence. In David, Paul A. – Reder, Melvin W. eds. *Nations and households in economic growth: Essays in honor of Moses Abramovitz*. Academic Press. 89–125.
- Fodor Szilvia 2024 Jólét vagy jóllét? A pszichés jólét szerepe és mérése a fenntarthatóság és egy jól működő társadalom kialakításában. II. rész. *Magyar Tudomány*, 185. 5:668–679.
- Hajdu Gábor 2019 *Tanulmányok a szubjektív jóllét és a társas környezet kapcsolatáról: az összehasonlítás, a kultúra és a normák szerepe*. Doktori (PhD) értekezés. Eötvös Loránd Tudományegyetem, Társadalomtudományi Kar, Szociológia Doktori Iskola.
- Jetten, J., Haslam, S. A., & Barlow, F. K. 2013 Bringing back the system: One reason why conservatives are happier than liberals is that higher socioeconomic status gives them access to more group memberships. *Social Psychological and Personality Science*, 4. 1:6–13. <https://doi.org/10.1177/1948550612439721>
- Kollár Dávid – Stefkovics Ádám 2022 *A pártválasztás háttérének érték- és ideológiai szerkezete Magyarországon*. In Pillók Péter – Stefkovics Ádám – Hortay Olivér szerk. *Századvég Riport 2021. Társadalom, gazdaság és politika napjainkban*. Századvég Kiadó, Budapest. 59–90. https://szazadveg.hu/wp-content/uploads/2024/01/Szazadveg-Riport-2021_59_A-partvalasztas-hatterenek-ertek-es-ideologiai-szerkezete.pdf
- Levitin, Teresa E. – Miller, Warren E. 1979 Ideological interpretations of presidential elections. *American Political Science Review*, 73. 3:751–771. <https://doi.org/10.2307/1955402>

- Molnár György – Kapitány Zsuzsa 2014 Miért elégedetlenek annyira a magyarok az életükkel? A szubjektív jóllétet befolyásoló tényezők mikroszintű összehasonlító elemzése magyar és osztrák adatokon. *Közgazdasági Szemle*, 61. 6:637–671.
- Napier, Jaime L. – Jost, John T. 2008 Why are conservatives happier than liberals? *Psychological Science*, 19. 6:565–572. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2008.02124.x>
- Odermatt, Reto – Stutzer, Alois 2017 Subjective well-being and public policy. *IZA Discussion Papers*, No. 11102. Institute of Labor Economics (IZA). <https://docs.iza.org/dp11102.pdf>
- Okulicz-Kozaryn, Adam – Holmes IV, Oscar – Avery, Derek R. 2014 The subjective well-being political paradox: Happy welfare states and unhappy liberals. *Journal of Applied Psychology*, 99. 6:1300–1308. <http://doi.org/10.1037/a0037654>
- Ryff, Carol D. 1989 Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57. 6:1069–1081. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.57.6.1069>
- Ryff, Carol D. – Keyes, Corey Lee M. 1995 The structure of psychological well-being revisited. *Journal of Personality and Social Psychology*, 69. 4:719–727. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.69.4.719>
- Sanders, Arthur 1986 The meaning of liberalism and conservatism. *Polity*, 19. 1:123–135. <https://www.jstor.org/stable/3234862>
- Schlenker, Barry R. – Chambers, John R. – Le, Bonnie M. 2012 Conservatives are happier than liberals, but why? Political ideology, personality, and life satisfaction. *Journal of Research in Personality*, 46. 2:127–146. <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2011.12.009>
- Szalai Petra 2015 *A boldogság és a pénz kapcsolata, különös tekintettel a Z generációra*. Szakdolgozat. Budapesti Gazdasági Főiskola, Kereskedelmi, Vendéglátóipari és Idegenforgalmi Kar.
- Vargas Salfate, Salvador – Khan, Sammth. S. – Liu, James H. – Gil de Zúñiga, Homero 2023 A longitudinal test of the conservative-liberal well-being gap. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 49. 10:1439–1453. <https://doi.org/10.1177/01461672221096587>
- Veenhoven, Ruut – Ehrhardt, Joop 1995 The cross-national pattern of happiness: Test of predictions implied in three theories of happiness. *Social Indicators Research*, 34. 1:33–68. <https://doi.org/10.1007/BF01078967>
- Wojcik, Sean P. – Hovasapian, Arpine – Graham, Jesse – Motyl, Matt – Ditto, Peter H. 2015 Conservatives report, but liberals display, greater happiness. *Science*, 347. 6227:1243–1246.



El Kazovszkij kiállítás: Műcsarnok 2003. 12. 21 - 2004. 02. 08.

AKI OTT MARADT KÖZÉPEN¹

Emese monológia

Lejegyezte és monológgá szerkesztette: Hadas Miklós

DOI 10.35402/kek.2025.4.12

Absztrakt

2022-ben az NKFI támogatta „A plurális habitus mintázatai a romániai és szlovákiai magyar kisebbség körében” című kutatási pályázatomat, melyben azt vizsgálom, hogy a kisebbségi magyarok diszpozíciói hogyan változnak a különböző strukturális meghatározottságok hatására. E kutatás részeként több tucatnyi életútinterjút készítettem az említett két országban élő kisebbségi magyarokkal. Néhány interjút monológokká szerkesztettem. A jelen szöveg alapjául szolgáló interjúk 2024 és 2025 között készültek Emesével, aki az 1980-as években egy román többségű erdélyi városban nőtt fel, a kolozsvári egyetem bölcsészkarán tanult, majd a párizsi Sciences Po-n szerzett mesterdiplomát marketing-kommunikáció szakon. Saját szavai szerint ő az „aki ott maradt középén”.

The one who remained in the middle

Emese's monologue

Abstract

In 2022, the Hungarian Research Council supported my research proposal, entitled “Patterns of plural habitus among Hungarian minorities in Romania and Slovakia”. The aim of the research is to understand how minority Hungarians’ dispositions change as a result of structural and situational constraints. As part of this research, I have conducted dozens of life-path interviews with minority Hungarians living in these two countries. Some interviews were edited into monologues to make them suitable for further sociological interpretation. The interviews on which this text is based were recorded between 2024 and 2025 with Emese, who grew up in a Romanian-majority town in Transylvania in the 1980s and, after studying humanities at the University of Cluj-Napoca, went on to complete a master’s degree in marketing communications at Sciences Po in Paris. In her

own words, she is the one who “remained in the middle”.

Van egy román barátnőm, egy grafikus végzettségű képzőművész, aki abból él, hogy újjazdag családoknak tart rajzórákat. Sokszor az anyuka és a gyerekek együtt jelennek meg nála. Beutazta a világot, mert ezek az újjazdag nők elmennek vele akár Balira is, hogy ott fessenek és rajzoljanak. Amikor bekerült Kolozsváron a képzőművészetre, nem ment el bentlakásba, hanem összeszedett öthet embert, béreltek egy nagy házat, nagy vacsorákat rendeztek, és társasági életet éltek. Ő egy érzékeny és simulékony valaki, aki két perc alatt leveszi mindenkiről, hogy kicsoda-micsoda. Megjegyzem, hogy a „simulékony”-kifejezésnek magyarul van egy negatív konnotációja. Szorgalmasan dolgozik húsz éve, bizonyos értelemben túlteljesíti a várakozásokat, pontosan tudja, hogy az emberekkel hogy kell beszélni, és ebből organikusan építkezik. Van egy iskolája és egy igényesen berendezett lakása, ami rendesen meg is van csinálva. Látszik rajta, hogy sok pénzből készült, de jó ízlés alapján. Az ő pályája a román közegben egy sikeres karriernek számít. Ugyanakkor erre a magyar barátaim közül a legtöbben azt mondanák, hogy fúú, ez nem igazi művész, újjazdag nőknek rajzot tanítani, na ne mááá!!! Mintha a sikerrel elárulnánk valamit, ami sokkal mélyebb és organikusabb. Tudom, hogy ez egy hülye érv, de ösztönösen értem és érzem, hogy az elitista magyar kultúrának mi a baja a piaccal és a populáris kultúrával. Ezért gondolom azt, hogy az én gondolkodásmódom is nagyon magyar. A románok sokkal rugalmasabbak ebből a szempontból, mivel azt gondolják, hogy ami a piacon megél, és ami fel tudja kelteni mások érdeklődését, az értékes. Pont.

Én egy multikulturális közegből jövök, ahol az apám mindig egy tolerancia-diskurzus nevében beszélt. De akkor mégis hogy történhetett meg, hogy amikor egy román fiúval állítottam be otthon, akkor teljesen befeszült, és idő kellett, amíg a helyzetet elfogadta? Azt még el tudta képzelni, hogy a szomszéd varrónő családjában legyen egy vegyesházasság, de a saját családjában már nem. Az én életemben meghatározó a kultúraköziség,

¹ Ez a szöveg a „Plurális habitus mintázatai a romániai és szlovákiai magyarság körében” című, 143610-es számú NKFI pályázat keretében készült.

miközben az otthonról hozott kulturális tudásom mégis egy nagyon magyar *mindsetet* vésett be az agyamba, mivel annak ellenére, hogy nagyra értékelem a kultúra sokféleleséget, egy tömbből való a gondolkodásmódom. Ezzel szerintem nagyon sokan vagyunk így Erdélyben. Ugyanakkor szokták nekem azt is mondani, hogy amikor valami mellett érvelek, akkor nem a saját szempontjaimat helyezem előtérbe, hanem képes vagyok mások perspektíváját is figyelembe venni. Ez szerintem is igaz, de mégis azt gondolom, hogy az a kulturális tudás, ami a világhoz köt, tipikusan magyar. Rám is jellemző a sérelmi retorika, hogy mindig mi húztuk a rövidebbet minden helyzetben, tép minket a balsors, satöbbi, satöbbi. Vagyis hiába él sok erdélyi magyarban egy olyan elképzelés, hogy mi nem vagyunk a magyarországi panaszskultúra része, e tekintetben mégis közelebb érzem magam a magyarországi perspektívához.

Apám egy szegényparaszti családból származik, akinek hatalmas előre lépés volt, hogy lelkész lett belőle, csak hogy lelkileg ezt soha nem volt képes feldolgozni. Mindig azt gondolta, hogy ő ehhez nem elég, ezt nem érdemelte meg. Jellemző, hogy a legtöbb, amit velem kapcsolatban el tudott képzelni, az volt, hogy majd milyen jó tanítónéni leszek. Ezért akart Nagyenyedre küldeni a tanítóképzőbe. Az ilyen alulpozicionálás nagyon jellemző volt ránk, ami szerintem a kisebbségi léhelyzetből fakadó kisebbségi komplexusunk számlájára írható. Mindig volt egy ilyen biztonsági játék a családban, magunkról kevesebbet gondoltunk. Apámra is mindenki azt mondja, hogy milyen szerény, pedig ez lelkészként nem mindig volt előny számára, noha az igaz, hogy a hívek mindig is nagyon szerették. A szerénység jellemző rám is, és ennek lett hozadéka, hogy a karrierista emberek engem morálisan nagyon taszítanak.

Anyám egy érdekes személyiség, aki egész életében csak ízléses darabokat vett föl. Ő egy kedves és visszafogott ember, remekül főz, abszolút nem zsírosan, rántást nem használ, zöldségalapú ételeket készít, és ami savanyúságot és lakvárt megcsinál, az a legmagasabb szint. Elképesztő tisztaság van mindenhol, mivel szinte kényszeresen takarít. Ugyanakkor otthon soha nem kellett segítenem neki a háztartási munkákban, mert nem akarta, hogy én is olyan háztartásbeli legyek, mint ő. Szigorúan osztályozta az embereket is. Ha valahova elmentünk látogatóba, utána mindig megbeszéltük, hogy milyen tárgyak voltak ott, és hogy mennyire volt ízlésesen berendezve a lakás. Őt igazából az zavarja, ha valakin az látszik, hogy hamis. Kicsi túlzással, valóságos

ízlésdiktatúrát tartott otthon, miközben ehhez semmi diplomája nincsen. Apámmal abszolút egy srófra jár az ízlésük, többször is előfordult, hogy ugyanazt vették meg egymásnak karácsonyra. Gyerekként nekem nagyon fájt, hogy nem voltak nálunk ilyen kis csecsebecsék és nipppek, de anyám mindig elmagyarázta, hogy ezek nem igazi értékek, szériatermékek, és rossz ízlésre vallanak. Sok népi tárgy is bekerült a lakásunkba, tele voltunk csergével és könyvvel, természetesen csergéből csak egyszínű fehér volt otthon. Cserépedényeink is voltak, de korondi már nem, mert az már giccsesnek számított.

Sokat jártak moziba, tagjai voltak az irodalmi körnek. Emlékszem gyerekkoromból, hogy beülünk egy terembe, és egy öreg bácsi unalmas dolgokat mond, és nekem csendben kell lenni. Ha anyám meghallja Illyés Kinga nevét, hatszor meghajol előtte. Ma ezt már egy kicsit ironikusan mondom, hogy ezt még mindig nem unják, de ők ebben nagyon otthon voltak. Mindig úgy altattak el engem, hogy amikor meseolvasásra már nem volt energiájuk, akkor emlékeztetből mondták a verseket, úgyhogy két és fél éves koromban a *Hetedik eklogát* én már el tudtam mondani. Ők azok a szülők, akik mindig nagyon érdeklődtek irántam, úgyhogy azt szoktam mondani, hogyha lenne egy reality tévé, ahol engem lehet nézni reggeltől estig, akkor anyám állandóan azt nézné. Egyedüli gyerekként annyi figyelmet kaptam, hogy ha itt állna körülöttem a fél világ, és engem nézne, az nekem természetes lenne, mert gyerekkoromban megszoktam, hogy annál érdekesebb dolog, mint amit én csinállok, nemigen létezik a világon.

Volt egy ilyen kis fiktív világom, ki tudtam találni sztorikat, elég jól tudtam utánózni a nagyanyámék nyelvjárását vagy a kényeskedő rokonok hanglejtését, és ezt a szüleim nagyon élvezték. Tulajdonképpen én voltam az az ember a családban, aki a jókedvet behozta. Akkor volt jó a hangulat és teljes a családi béke, ha én ilyen kis ügyes, mosolygós voltam. Lényegében én voltam a kis jutalmazó valaki, és így valahogy én lettem a család bohóca. Ha játszottunk a szüleimmel, akkor barkochbáztunk, és ha kirándulás közben apám elkezdett egy verset, akkor mi anyukámmal tudtuk folytatni. Arra nagyon büszkék voltak, hogy úgy végeztem el az iskolákat, hogy egyáltalán nem kellett nekem segíteni. Viszont amikor ilyen kaka-pisi viccekkel jöttem haza az iskolából, apám mindig kiment a szobából. Az emésztésről vagy a testnek bármilyen dimenziójához kapcsolódó dologról soha se beszéltek. Ez egy hatalmas tabu-csomag része volt.

1983-ban születtem, és mivel a városban, ahol laktunk, a románok voltak többségben, román bölcsibe kerültem. Párhuzamosan tanultam a két nyelvet, és hatéves koromban már ugyanúgy beszéltem románul, mint magyarul. Imádtam az óvodát, mert a nagycsoportos román fiúkkal jóba lettem, és ők azon versenyeztek, hogy ki olvassa föl nekem a mesét. Ilyen cserfes kislány voltam, és mindenkinek megtöltöttem a fejét mindenféle hülyeséggel. Tehát a beilleszkedés nagyon jól sikerült. Nem kellett nagy döntést meghozni, hogy melyik iskolába menjek, mert csak egy magyar osztály volt az egész városban. Szerintem a kommunista Romániában akkoriban jó volt a közoktatás. Jó tanáraink voltak, olyan matektanárnőm volt, aki azt mondta, hogy tizedes pontossággal ugyanazt fogjuk kapni a felvételin, amit nála. És igaza lett. Néha fociztunk is az iskolában, és akkor engem általában beraktak a kapuba. De ha láttam, hogy a másik csapatból valaki nagyon hajt a labdára, akkor odaadtam neki. Máiig nem tudom beleélni magam, hogy az lehet a cél, hogy valaki gólt rúgjon. Semmi játéknál nem tudok menni ezzel, hogy le kell győzni a másikat. Ugyanakkor futni nagyon szeretek, a félmaratont is lefutottam, és táncolni is imádok. De azt is egyedül, engem ne kérjen fel senki, majd én csinálom egyedül! És amit szégyellni szoktam, hogy én tényleg egy stréber voltam. Úgy gondoltam, és ez máig is így van, hogy az iskolában történnek a legérdekesebb dolgok a világon, ezért engem a tanárok nagyon szerettek. Jó voltam csomó mindenből, nemcsak az általánosban, hanem később a középiskolában is.

Aztán sikerült valahogy átvinnem, hogy ne az enyedi képzőbe, hanem Kolozsvárra kerüljek az egyik legjobb magyar líceumba, amit szintén imádtam. Volt néhány olyan szuper tanárom, akiknek máig tartó hatása volt az életemre. Egyfolytában bent voltam a suliban. Voltak délutáni szakkörök, egyik nap nyelvkörre mentem, másik nap táncházba, harmadik nap másik nyelvkörre. Voltunk néhányan az osztályban, akik erősen hittünk abban, hogy az iskola meg a tanulás nagyon fontos, és kialakult közöttünk egy erős szövetség. Amikor később láttam, hogy a pesti elitgimnáziumok miről szólnak, rájöttem, hogy mi is valami hasonlót csináltunk. Olvasmányokat cseréltünk, erős öntudatunk volt, mi voltunk az elit az iskolában. Aranydiplomával végeztem, nem is voltak tízesnél kisebb jegyeim, miközben nem tanultam sokat. Nagyon könnyen ráállt az agyam arra, hogy amikor az első órán megláttam a tanárt, tudtam, hogy mit fog elvárni tőlünk. Elég hamar kiismertem őket. Nagyon

gyorsan átlátom a struktúrákat, miközben az is igaz, hogy nem megyek elég mélyre, mert mindig a következő átkapcsolásra vagyok kíváncsi. Eközben bevállalás is voltam, de nem voltam sem egy ilyen nagykörmű izé, sem szakbarbár, mivel nem vagyok az az ember, aki az életét rááldozná egy kis probléma megoldására. Ennél jóval frivolabb vagyok. Mindig arra gondoltam, hogy az a dolgom, hogy megértsem, mi van ma a világban. Az, hogy mi a *Zeitgeist*, engem folyamatosan foglalkoztat.

Negyedikes voltam, amikor elmentem a filozófia tanulmányi versenyre, ahol volt egy bukaresti román fiú. Mirceának hívták, és olyan volt, mintha nekem találták volna ki. Kopaszra nyírt, belevaló, izgalmas srác volt. Ő lett életem nagy szerelme, neki köszönhetem, hogy számomra a szerelem nyelve a román. Teljesen megbabonázott, és ebből kialakult egy viharos szerelmi kapcsolat, ami kinyitotta előttem a világot. Ő most egy nagy bukaresti kiadónál kreatív vezető, aki azért felel, hogy milyen könyveket adjanak ki. Az anti-sznobsága borzasztóan tetszett nekem. Vulgárisan beszélt a pörgős bukaresti nyelvet. Emlékszem, egyszer azt mondta, hogy miért lenne magától értetődő, hogy Foucault-t mindenben kritika nélkül el kellene fogadni? Ezzel teljesen lefegyverzett, és úgy tűnt nekem, hogy ennél nagyobb menőség nincs a földön. Meg kitalált egy fiktív amerikai filozófust, és arról írta az értekezését. Utána a díjkiosztón szoknyában jelent meg, mert kölcsön kérte egy szebeni csaj indiai szoknyáját, ami ugye uniszex. Akkor figyeltem föl rá. Ez a fajta flexibilitás a magyar heteró férfiakban nagyon kevésbé volt jelen. Ebben persze volt egy jó adag pimaszság is, ami mindenben nagyon jellemző volt rá. Számomra az volt a leginkább lefegyverző, hogy mennyire a protokoll betartása nélkül tud közeledni emberekhez. Volt egy ilyen impertinens stílusa, ami nekem akkor nagyon szexinek tűnt. Megbeszéltük azt is, hogy a legnagyobb negatív időbefektetés az, hogy valakinek gyereke legyen.

Mindig a legkínosabb dolgokat vetette fel: ezt miért olvasod, az miért érdekel? Amikor először voltam nála Bukarestben, mindenkivel beszélgetett az utcán, én meg kérdeztem tőle, hogy honnan ismer ennyi embert. Erre mondta, hogy nem ismeri egyiket sem, de szeret mindenkivel szóba állni. Nagyon autonóm módon élte az életét, és neki köszönhető, hogy megtapasztaltam, mit jelent a szabadság elementáris élménye. Én egy kötelességelvű világból jövök, és ő megmutatta, hogy ezeket a dolgokat el lehet küldeni a francba. Ő egy igazi életművész, és mondta is később, hogy minden párkapcsolata

addig tartott, ameddig a szex és a szerelem aránya kiadta azt, amire neki igénye volt. Nem tudom, hány magyar embert tudnék felhozni, aki magáról elmondhatja ezt. Lett végre egy olyan értelmiségi ember a környezetemben, akit nem a múlt, hanem a kortárs világ érdekelt – ez a korábbi tapasztalataimhoz képest ég és föld volt! A kultúrának egy olyan rétegét szerettük mindketten, ami kortárs volt, és amiről korábban azt gondoltam, hogy azzal nem lehet teljes erőbedobással foglalkozni. A film, amin összejöttünk, az *Amerikai szépség* volt. Ez a filmtörténetnek egy nagyon egyedülálló korszaka. A *Fight Club*ot meg a *Mátrix*ot is vele láttam először, és teljesen lenyűgözött Brad Pitt, hogy igen, ilyen a kapitalizmus, és ez fog bejönni hozzánk, Romániába is. Egyébként ennek ellenére nem éreztem és ma sem érzem úgy, hogy a kapitalizmust aknákkal fel kéne robbantani alulról. Azt gondolom, hogy rengeteg kreativitás is kibontakozhat a kapitalizmusban, és hogy érdemes megérteni a vállalkozói kultúra rétegzettségét, mivel lehet abban sok pozitív elem is.

Aztán persze hamar előjöttek a habituális különbségek. Én egy hűséges, tradicionális típus vagyok, akinek az exkluzivitás nagyon fontos, ő meg nem kifejezetten ilyen, úgyhogy elég szépen összeért a szívemet. Úgy érettségiztem, hogy ingáztunk Bukarest és Kolozsvár között, és egyáltalán nem foglalkoztam azzal, hogy mi van az iskolában. Amikor volt valahol egy üres lakás, akkor mehettünk oda, az osztályból sokan tudtak erről, és falaztak nekem. A szüleimnek is bemutattam, de arról fogalmuk sem volt, hogy milyen intenzív szexuális életet élünk. Csakhogy amikor jött a nyár, ő elment a román tengerpartra, és két hónapig nem hallottam róla semmit. Akkor még vezetékes telefonon meg levélben tudtunk kommunikálni. Leveleket olykor küldött, de egész nyáron hírzárlat volt. Én meg azt gondoltam, hogy leszárom, hozzám többet nem jön vissza, és kompetitív szellemiséggel én is elkezdtem pasizni. Erre az egyik osztálytársnőm mondta, hogy ezt nem csinálhatod, gondolj apádra. És akkor éreztem, hogy átértékelődik bennem minden. Vágynék arra, hogy kalandor legyek, de mindig is erősebb volt a kötelességtudat bennem. Nekünk minden tilos volt, mert bármilyen irányba is léptem, az egész város rögtön tudott róla. És Mircea pontosan azért kellett nekem, mert róla senki nem tudta Kolozsváron, hogy kicsoda, és ez kiváló alap volt arra, hogy egy jó szexuális kapcsolat létrejöjjön közöttünk. Engem mindig is nagyon zavart, hogy Erdélyben mindenkiről tudtuk, hogy ki kinek az exe, és ezt annyira borzalmasnak tartom, hogy ma is szégyellem magam miatta.

Ősszel aztán megint szembejött velem az utcán Kolozsváron, és azt mondta, hogy ide jön egyetemre, és hogy ki ígért itt exkluzivitást? Egyébként úgy indult el Bukarestből, hogy nulla pénz volt nála, de tudott furulyázni, és a vonaton összefurulyázott magának annyi pénzt, amiből Kolozsváron egy darabig meg tudott élni. Volt ebben valami kúlság. Improvizált, és bízott magában, hogy meg fogja oldani. Na, én nem ilyen vagyok, nem tudok improvizálni! Ha megyek valahová, tudni akarom, hol lesz a szállás, mit fogok csinálni, mit nézek majd meg, satöbbi. Szoktam is magamat karikírozni, hogy én az életben is stréber vagyok. Viszont a munkámban sokszor nem mérlegelem, hogy mi lenne jó nekem, csak az automatizmusaim működnek, miközben szorongok, hogy teljesítenem kell. Vagy ha egy levélre nem válaszolok azonnal, akkor a másik azt fogja gondolni, hogy én egy utolsó, megbízhatatlan valaki vagyok. Az én generációmban az volt, hogy elég intenzív éjszakai életet éltünk, amire különben még most és képes vagyok, de ha reggel ötig bulizok, akkor nyolckor már el tudok kezdeni dolgozni. Megiszom a kávé, amitől összerakom magam. Vagyis a tudatos énem segítségével térek vissza. Mirceánál meg azt láttam, hogy az ilyen bulizós periódusokra másnap rápihent, amire én képtelen lettem volna. Utána még egy évig kínoztuk egymást, de én nem akartam beadni a derekam, és végül visszament Bukarestbe. Később még többször találkoztunk, leveleztünk egymással, maradt köztünk egyfajta cinkosság. Mindig lecsékkoltuk, hogy a másikkal mi van.

Ma is úgy látom, hogy ez a szerelem engem felépített, abba tudtam kapaszkodni, hogy van egy másik világ, nemcsak az, amit a bezáródott magyar kultúrában láttam. Nekem akkor lett a román kultúra az etalon, mert rájöttem, hogy mennyivel izgalmasabb és korszerűbb, mint a magyar. A vitalitása valahogy más. Ezt rossz így kimondani, de valahogy sokkal jelen-akáróbb a román kultúra, mivel nincs benne ez a csomó Kelet-Nyugat-rinya, meg az urbánusok és a népiesek. Sok elem keveredik benne, és amit a székelyeknek föl szoktam róni, hogy túlságosan védik a tradícióikat, az a románokban nincs meg. Azt a flexibilitást látom náluk, hogy föl szívják az új dolgokat, és nagyon gyorsan siklanak a rendszerek között. Mindig visszaemlékszem arra a mondatra, amit egy román táncostól hallottam, aki azt mondta, hogy míg a szüleik még a román személyvonatokkal jártak, ők már TGV-vel közlekednek. És ha Bukarestben nézem az embereket, imádom látni, hogy ez a társadalom milyen szépen vegyíti össze a modernizációt minden mással.

A kolozsvári egyetemi éveket nagyon nem szerettem. Egyrészt a bölcsészkar egy nagyon szexista közeg volt, ahol nem éreztem jól magam. Amennyire felszabadító volt a líceum, annyira nem találtam meg sem azokat az embereket, akikről úgy éreztem volna, hogy kicsit többet tanítanak annál, amit már tudtam, sem azt, hogy kaptam volna egy olyan mentorálást, ami segített volna. Sokan is voltunk, a tanárok sokkal idősebbek voltak nálunk, és csak ledarálták a dolgokat. Itt találkoztam először azzal, hogy az ilyen eminensekkel szemben, mint amilyen én is voltam, sokszor volt egy ilyen rosszindulat, hogy mi a fenét képzelek magamról. Bekerültem egy olyan nyelvszakos évfolyamra, ahol volt hetven lány, ilyen kis megfelelni vágyók, akik tanítóképzőből érkeztek. Nem akarok csúnyákat mondani, de ők engem nagyon utáltak. Hogy minden órán én szólok hozzá, meg hogy fennhordom az orrom, én meg leszartam, hogy ők mit gondolkodnak. Volt egy fiúbanda, akikkel együtt lógtam, én voltam közöttük az egyetlen lány. És ott voltak ezek a nem túl okos lányok az évfolyamon, akikkel egyáltalán nem foglalkoztam. Úgyhogy minden félévben elmentem valahová külföldre ösztöndíjjal, mert nem akartam velük együtt lenni.

Én abban nőttem fel, hogy a szüleimnek volt egy kisebbségi komplexusa a székelyekkel szemben, hogy házat tudnak építeni, meg hogy visszatatulják a régi mesterségeket, satöbbi, satöbbi. De anyám azt is gyakran mondta, hogy ők könnyen beszélnek, mert amit a Székelyföldön meg lehetett csinálni a kommunizmus idején, az a szórványban nem volt lehetséges. Az évfolyamtársaim túlnyomórészt ilyen egyperegyes székely lányok voltak, akik azért lettek magyartanárok, hogy megspórolják maguknak a román kultúra megismerését. Bevallom, én akkoriban nem szerettem a székelyeket – sajnálom, hogy ilyen kell mondanom. Nagyon életképes az életstratégiájuk: vannak ezek a kis közösségek, amik nagyon megerősítették a határaikat, de sajnos engem nem érdekelt, hogy valaki az egydimenziós identitását hogyan védi. Nekem az alapértékeim pont a sokféleségről szóltak. Amikor elkezdtek beszélni, én úgy voltam vele, hogy jó, gratulálok, ügyes vagy, de nem tudok miről beszélgetni veled, mert az én világom nem ez, na! Én mindig azoknak a deviáns székelyeknek voltam a mentora, akik ott nem érezték otthon magukat. Mivel mondjuk egy meleg fiút Kovásznán biztosan megpróbáltak a melegségéről lebeszélni, mert ez nem érte meg a családjának. Mert ott mi éri meg? Hogy maradjon, gyereket csináljon, és befektessen a jövőbe. Ez persze, tudom,

nemcsak egy ilyen székely dolog, mert a kisközösségeknek mindenhol a világon van egy ilyen lefojtó szerepe.

Valahogy úgy kezdődött, hogy ők visszaütöttek, vagyis nagyon hamar kialakult bennük a velem szembeni ellenérzés. A második sörözés után azt éreztem, hogy ki vagyok zárva. Az akkori önmagamra úgy emlékszem vissza, hogy nagyon egyedül voltam, és mintha ezek az emberek kicsúfoltak volna engem. A székely férfiakról meg az volt a benyomásom, hogy nem sportszerű vitapartnerek. A legkiválóbbak is agresszívek, és nem tudják elfogadni, ha valaki másként gondolkodik. Folyamatosan úgy éreztem, hogy az intellektuális hozzáállásomat megkérdőjelezzik. Kicsit ilyen bullying-áldozatnak éreztem magam. Úgy gondoltam, hogy én vagyok az értékesebb, és nem volt bennem semmi késztetés, hogy ezen a rosszhangulatú helyzeten változtassak. Nem tudtam mit kezdeni azzal, hogy visszautasítanak, és úgy voltam vele: miért is kéne teperjek, hogy ezekkel barátkozzak? Nekem azokból az évekből nincsenek barátaim. Ebben biztos én is hibás vagyok, mivel huszonévesen csak annyit érzékelttem, hogy ezek a lányok abban jók, hogy elcsicseregnek, elkéregetik a puskát, pletykálnak, de azt nem láttam bennük, hogy magukkal akarnának valamit kezdeni. Most is erős bennem az ellenérzés azzal kapcsolatban, ha egy nő kritika nélkül fogadja el a patriarchátus által kijelölt szerepeket. De belátom, hogy vannak helyzetek, amikor tényleg nincs más lehetőség. És ma már inkább azt gondolom, hogy a székelyek előtt le a kalappal, tényleg! Elképesztő az a szívósság, amivel élnek, csakhogy belőlem minden kvalitás hiányzik, amivel egy ilyen életmódot tudnék vállalni. Ma már pontosabban látom azt is, hogy a székely társadalom a nőnek milyen pozíciót biztosít. Ő végzi a láthatatlan érzelmi munkát, a kapcsolattartást, a férj családjával is a feleség tartja a kapcsolatot, akitől emellett még azt is elvárják, hogy legyen kedves, érzékeny, és vigye a háztartást. Szupernők kellene oda – és vannak is.

Amikor öt év után az államvizsgámra készültem, fogalmam sem volt róla, hogy mit kezdek majd magammal. De megláttam egy hirdetést a Francia Tanszéken, hogy lehet jelentkezni marketing-kommunikáció mesterszakra Párizsba, a Sciences Po-ra. Gondoltam, megpróbálom, bár biztos voltam benne, hogy úgysem fognak felvenni. Szerencsére nagyot tévedtem, mert felvettek, mégpedig a legmagasabb pontszámmal. Úgyhogy 2006 szeptemberében teljesen egyedül megérkeztem Párizsba. Ott szembesültem azzal, hogy mennyire szorongok,

noha erről előtte fogalmam sem volt. Korábban annyira teleraktam magam programokkal, hogy azt se tudtam, létezik olyan, hogy szabadidő. Párizsban nulla embert ismertem. Romániában volt egy olyan illúzió, hogyha az iskolában jól teljesítek, akkor társadalmilag meg fogom tudni oldani a dolgokat. Románia után durva volt látni, hogy az elitizmusnak milyen formái léteznek a kapitalizmusban. Párizsban jöttem rá, hogy küzdeni kell, de úgy éreztem, hogy erre soha nem leszek képes. A diákok nem segítettek egymást, nem is igen szóltak a másikhoz, olyan nagy volt a harc. Egyfolytában azon szorongtam, hogy nem vagyok elég jó, és azt éreztem, hogy statisztika vagyok egy nagyjátékfilmben, miközben láttam az értetlen csodálkozást a franciák arcán, ha olykor valami értelmeset tudtam mondani.

Aztán két év alatt végül nagyon belaktam a várost, és utána szerettem volna úgy élni, ahogy ott éltem. Szorongtam, az tuti, de a végén hozzászoktam ahhoz, hogy a kulturális fogyasztásnak van egy nagyon habzsolós és nem kötelező érvényű struktúrája. Akkora a választék, hogy úgysem lehet mindent megnézni, tehát nincsenek kötelező választások, mint Pesten, és ettől sokkal szabadabb lesz az ember. Felszabadító volt, hogy magamra úgy gondolhattam, hogy nem egy kulturálisan meghatározott személyiség vagyok, hanem egy kreatívan gondolkodó amatőr. A Louvre-ban voltam minden vasárnap, megnéztem az összes múzeumot, a kicsi galériákat, és rengeteget jártam moziba is. Mint egy kis vadóc, összeviszta mászkáltam. Könyvbeutató, író-olvasó találkozó, akármi. Nem voltam telepakolva órákkal, a könyvtárban olvastam egész nap, és minden este elmentem valahova. Pesten, ahol már több mint egy évtizede élek, van egy ilyen provincializmus-érzésem, látom, hogy a kulturális intézményeknek nincs idejük rendesen felépíteni valamit. Persze tudom, hogy ez így van egész Kelet-Európában.

Amikor találkoztam Mirceával, az volt az amerikai tömegfilm nagy korszaka, és ezek a filmek engem teljesen beszippantottak. A *Fight Club* és a *Mátrix* után azt éreztem, hogy a filmnyelv inkább arra való, hogy egy gyors, formabontó narrációt elmondjon, nem pedig egy olyan lassút, mint Jancsó vagy Tarr Béla, mert arra való a fotó. Párizsban ehhez jött a képzőművészet és az építészet. Szerintem Párizsban az a lenyűgöző, hogy van a várostervezésnek sok olyan korszaka, amikor szépen lehet látni, ahogy a történeti rétegek egymáshoz kapcsolódnak a város szövetében. Amikor először hazajöttem Kolozsvárra, és a főteret megláttam, feltűnt, hogy a

kábelrengeteg az épületek homlokzatát élvezhetetlenné teszi. Akkor kezdtem meglátni a csúnyaságot Kolozsvárban, és akkor kezdtem el úgy nézni mindenre, hogy mi van akkor, ha nem élek valahol. Párizsban arra is rájöttem, hogy brutálisan modernista ízlésvilágú ember vagyok, akit baromira érdekel az utcai öltözködés, a populáris kultúra, és az, hogy az emberek tudnak magukról egy csomó mindent, és az identitásukat vizuálisan is tudják artikulálni. Rengeteget jártam a párizsi nagyáruházakban is, mivel a plázakultúra is nagyon érdekelt. Egyébként, amikor a Westend épült Budapesten, annak a nyitónapjain is ott voltam. Számomra a legfrenetikusabb élmény az esztétikailag igényes áru display-e és a shoppingolás kifinomult világa, ami Párizson kívül nem sok helyen létezik – esetleg talán még Londonban.

A Sciences Po-n volt még két magyar lány rajtam kívül, de velük semmilyen kapcsolatom nem alakult ki. Viszont lett egy román társaságom, ahová rendszeresen jártam, ugyanis egyszer egy buszon leszállított egy román fiú, hogy milyen érdekes az arcjátékom, és hogy nem gondolta volna, hogy román vagyok. Erre mondtam, hogy nem is vagyok román, de rajta keresztül megismertem néhány barátját, és így összejött egy baráti kör, akikkel olykor akár huszan is összegyűltünk egy-egy hétvégén – például órát is először Párizsban táncoltam. Velük sokkal inkább megtaláltam a hangot, mint a magyarokkal. Kibeszéltük a franciákat, hogy milyen beképzettek, nem tudnak semmit rólunk, maguknak való, nem engedek közel a másikat, kávézni ugyan lehet velük, de bezzeg a lakásukba soha nem hívnak meg. Az is feltűnt, hogy a románok a reptéren is egykettőre megtalálták egymást, rögtön elkezdtek beszélgetni, pillanatok alatt megvolt a közös téma. A magyarok meg külön-külön, szépen a maguk kis vackában üldögéltek, és vigyáztak, nehogy kiderüljön róluk, hogy magyarok.

Volt egy ilyen furcsa dolog, hogy életemben először vagyok Nyugat-Európában, és nem lehetett bevallani a franciáknak, hogy szeretném megnézni az Eiffel-tornyot, merthogy az szerintük milyen ciki. De a románoknak el lehetett mondani, hogy amikor először megláttam, akkor kiment az erő a lábamból, hogy itt van, végre, húszéves várakozás után! A románokban benne van, hogy Párizsért lehet lelkesedni. Mesélték, hogy a nyolcvanas években minden román iskolában volt egy Párizs-térkép a falon, és mindenkinek megmagyarázták, hogy Párizs hogy néz ki, mintha lett volna ennek bármi realitása. Minden román ember vágyik arra, hogy

ehhez a városhoz legyen valami köze. Az egyik román lány, egy ortodox papnak a lánya, mindig azt mondta, hogy Párizs olyan, mintha ott örök tavasz lenne. És ahogy ezt mondta, annak volt egy ilyen román televíziós intonációja. Ezt a naiv lelkesedést nagyon jó volt megélni velük.

Aztán amikor hazajöttem, két évig egy mult céghez kerültem Kolozsvárra marketingesként, és így találkoztam Gergellyel, a későbbi férjemmel, aki ugyanennek a cégnek a debreceni kirendeltségén dolgozott. Ő is marketinges volt, szintén franciás, és szintén a bölcsészetről ugrott ki a marketing irányába. Eleinte nehéz volt elgondolni, hogy magyarországi partnerem lesz. Korábban el tudtam volna képzelni egy csomó interetnikus kapcsolatot, de azt, hogy magyarországi legyen a férjem, nem nagyon, főleg amiatt, ahogy Erdélyt egzotizizálják. Ő soha nem járt korábban Erdélyben, úgyhogy az első közös nyaralásunk az volt, hogy elvittem Brassóba és Bukarestbe, mert azt gondoltam, hogy látnia kell, hogy ez nagyon más, mint amire ő esetleg föl volt készülve. Bukarest azóta is a közös kedvenc városunk. Ő egy nagyon figyelmes, diszkrét, humánus valaki, meg tudja érteni a másik embert, és van egy csomó vonzó tulajdonsága. Látták rajtunk, hogy nagy a szerelem, és hogy erős közöttünk a kötés, úgyhogy hamar elfogadta őt a környezetem. Abszolút fogékony volt erre a balkáni improvizált franciaságra is. Bukarest neki tényleg egy olyan világ volt, ami egy franciás ember számára, aki még soha nem találkozott azzal, amivé a francia kultúra Romániában lett, egy lenyűgöző dolog. Hogy látni, hogy van itt egy nemzet, amelyik abban a mitikus ködben él, hogy van neki egy nagy testvére. És amikor a néniket néztük a bukaresti metróban, felfedeztük bennük ezt a kvázi franciaságot, ami egyszerre volt humoros és lenyűgöző.

A legfontosabb közös vonás a férjemmel, hogy mindkettőnkben erős a munkásosztályegő, és nagyon szolidarizálunk az alul lévőkkel. Emlékszem, mindkettőnket mennyire megmozgatta, hogy amikor először voltunk Kolozsváron, a Garibaldi hídra rá volt írva, hogy hiányoztok nekünk. Ez a vendégmunkások felé volt egy üzenet. Merthogy Romániában úgy nőtt fel egy generáció, hogy nem voltak szüleik, mert valahol máshol dolgoztak. Minden hónapban küldték haza a pénzt, de a családjukat csak nyáron láthatták egy-két hétre. Számomra fontos volt az is, hogy olyan partnerem legyen, akinek nincs gyereke, és Gergely is azt mondta, hogy olyan társat szeretne találni, aki nem akar gyereket. Nincs nagy vagyonunk, az első autót közösen vettük, az első ingatlan

is közös tulajdonunk. De még ezekről is azt mondta, hogy nem kellenének az ilyen vagyontárgyak, mert ő Kanadában azt látta, hogy az emberek csak bérelnék dolgokat. Csakhogy nekem azzal telt a fiatalkorom, hogy mennek fel az ingatlanárak, és óriási létfenyegetettségnek éreztem, hogy nincs saját lakásom. Az ilyenfajta lakásbérlettel talán együtt tudnék élni Berlinben, de Magyarországon nem, mert ez Európának nem az a része, ahol az ember könnyen megengedheti magának, hogy bérben lakjon. Egyetemista koromban tele voltam olyan sztorikkal, hogy az embert hogy veri át a tulajdonos, és az embert semmi nem védi meg. Ezért mondtam, hogy nem fogom ezt a lúzer értelmiségi életet élni, hogy akkor tesznek ki a lakásból, amikor akarnak. Szerintem ez egy ilyen tipikus kelet-európai dolog, hogy védtelennek érzem magam a világgal szemben.

Miután kezdett egyre komolyabb lenni a kapcsolatunk, Gergely kijárta, hogy én is a debreceni kirendeltséghez kerüljek. És rögtön az elején az ottani főnököm azt mondta, amit azóta sem igen tudok hova tenni, hogy az erdélyieket ő gyökértelesen érzi. Ez nekem azért volt nagyon furcsa, mert inkább a fordítottját gondolnám. Azt hiszem, valami olyasmire utalhatott, hogy mivel az erdélyiek nem Magyarországon születtek, sokkal kevésbé lojális munkaezők, mint egy debreceni magyar, mert ahogy ide tudtak jönni, úgy el tudnak menni máshová is. Debrecenben az volt számomra a legnagyobb konfliktus, hogy ott egy feudális struktúrával találkoztam. Hiába volt ez egy korszerűen működő cég, a főnök úgy gondolt a beosztottjaira, hogy legyenek neki hálások, hogy munkahelyet biztosít nekik. Ott derült ki számomra, hogy egy munkahelyen nem feltétlenül a munka minősége az, ami ott fog tartani. Azóta többször is hallottam, hogy az embert azért veszik fel valahová, amit tud, és azért bocsájtják el, amilyen. Ott az egyes helyzetekben nem azt várták el tőlem, hogy megoldjam a problémákat, hanem azt, hogy az általuk elképzelt logika szerint lojális legyek hozzájuk. Az erdélyiekről meg azt gondolták, hogy túlságosan önjárók. Ebben van valami, mert az erdélyi emberek megszokták, hogy egy csomó improvizált helyzetben kellett döntést hoznunk. Korábban, a kolozsvári munkahelyemen egyáltalán nem volt gond, ha elébe mentem egy-egy probléma megoldásának, és magamtól vittem végig egy projektet, anélkül, hogy szóltam volna a főnöknek. Debrecenben találkoztam először azzal, hogy engedélyt kell kérni az ilyen dolgokra. De sajnos ebben én nagyon rossz voltam, mert nem láttam be, hogy erre szükség van.

Az volt az érzésem Debrecennel kapcsolatban, hogy az ő logikájukat, ha az ember nem ott született, nemigen lehet megtanulni. Eleve mi az, hogy odaköltözünk a nagy semmi közepére, ahol se víz, se hegy, se semmi? Logikátlan eleve a város léte is. A debreceni ember szerint a világ egyféleképpen működik, és ha én valamit másképpen csinállok, akkor az baj. Nekem nagyon fárasztó volt ott lenni, mivel úgy éreztem, hogy minden perc egy önlegitimációs játszma. Az emberek replikáiból az derült ki, hogy ők mindig pontosan tudják, hogy az élet hogy működik, és ha valaki ezt másképp látta, azt személyes sértésnek vették. Amikor mondjuk bementem egy mézárszékre, egy örök probléma volt, amikor azt mondtam, hogy kérek egy fél kiló valamit. Mert ők erre azt válaszolták: hogyhogy egy fél kilót? Ebből legalább másfél kilót kell, és mellé kell venni a nemtom még mit! Erre mondom, helló, te honnan tudod, hogy én hány emberre főzök, milyen eseményre? Vagy megérkezek az állomásra, veszek egy jegyet, erre megkérdezik, hogy miért nem veszek kettőt, mert hogy visszafele mivel jövök majd.

Nagyon furcsa volt azzal is szembesülni, hogy a férjem baráti köre engem az erdélyi feleségként emlegetett. Ez engem borzasztóan idegesített, mert amikor azt hallom, hogy valaki erdélyinek nevez, akkor tudom, hogy olyasmit gondol Erdélyről, amivel én biztosan nem fogok egyetérteni. Ugyanis ha én egy erdélyivel beszélgetek, akkor hamar rá fogok jönni, hogy ő szatmári, marosvásárhelyi vagy szeredai, és ha éppen székely, akkor ott is szétválunk, hogy melyik székről származik. Erre utalnak a belső sztereotípiák is, amikben azért van némi igazság. Hogy Váradon és Szatmárnémetiben az emberek rugalmasak, seftelnek, a magyar tévét nézik, és nyitottak a technikai innovációra, Temesvár hackerváros, a vásárhelyiek meg nagy sznobok és elitisták. Székelyföldre ez nem jellemző, ott viszont mindenhol megvan a sportok és főleg a hoki erős kultusza. Viszont ezen belül fontosak a különbségek is: a szentgyörgyiek ilyen művészfélék, ismerik az értelmiségi pletykákat, erős a színházi kultúra, megy a dráma meg a performansz, és bennfentesen kacagnak a színházi előadások alatt. Udvarhely az a város, ahol a családi szervezettséget a csúcsra járatják. Elmegy a gyerek Kolozsvárra tanulni, de utána hazamegy, lesz egy nagy háza és három gyereke, egy a papának, egy a mamának és egy a nagytatának meg a nagymamának. Szeredában az ökotudatos élet táptalajra lelt, mivel ott a családcentrικusság együtt jár az innovativitással, és meg tudják találni a család helyét a természetben. Keresztúr meg az

a hely, ahonnan menekülni kell. És így tovább, és így tovább... Vagyis amikor engem valaki Debrecenben erdélyinek nevez, akkor ő egy nagy masszát csinál ebből a sokféle identitású és beállítottságú embertömegből. Viccesen szoktam mondani, hogy attól vagyunk erdélyiek, hogy a születési helyünkön kívül minden másik erdélyi régióról valami rosszat gondolunk.

A másik topik, ami engem baromira idegesített, hogy az erdélyi feleségek milyen ügyesek, jól főznek, rendben van a háztartás, a karrier, a gyerekeket is ellátják, satöbbi. Vagyis ez a „mindent kibír”-kategória. Ezzel soha nem tudtam azonosulni, viszont érdekes módon, amikor Debrecenbe kerültem, én is arra törekedtem, hogy megfelelek az ottani elvárásoknak. Például a legtöbb húst abban a városban dolgoztam fel, mert egy ilyen húsevő világban hozzá kellett idomulni ezekhez a sztenđerdekhez. Életemben először trianonozni szintén Debrecenben hallottam. Nagyon meglepődött az illető, amikor azt válaszoltam neki, hogy ne sirassa Trianont, mert a legjobb dolog az életünkben az volt, hogy a románokkal kellett kohabitálni, mert így legalább nem egy teljesen monokulturális, elitista magyar kultúrában kellett felnőnünk. Erre csak nézett rám bambán, nem is értette, hogy miről beszélek. Az emberek ott nagyon keveset tudtak rólunk, és miközben meg voltak győződve arról, hogy mi az archaikus értékeket őrizzük, sokszor szegénynek gondolták az erdélyieket. A baráti körünkben is előfordult, hogy megkérdezték, nem akarnám-e átnézni a használaton kívüli ruháikat. És amikor mondtam, hogy egy kolozsvári ingatlan sokkal drágább, mint egy debreceni, nagyon elcsodálkoztak. Ennek az lehetett az oka, hogy ők még a '89 utáni emlékeikből éltek, mivel ekkor szánták rá magukat, életükben először és utoljára, hogy egy erdélyi körutat tegyenek, de az már nem jutott el hozzájuk, hogy azóta Románia mennyire kilótt. Akkor jöttem rá arra, hogy a gyarmatosítókra jellemző az a lustaság, hogy nem készülnek fel más kultúrákból, mert nekik bőven elég a sajátjukról való tudás, hiszen korábban abból elég jól meg tudtak élni.

Debrecenben kiderült, hogy túlságosan proaktív vagyok, úgyhogy arra gondoltam, hogy ezt a késztetésemet egy nagyobb városban talán jobban fogják tolerálni. Elkezdtem hát keresgélni budapesti munkahelyeket, de majdnem egy évbe telt, míg végre találtam egyet, ami nagyjából megfelelőnek tűnt. Egy olyan marketinges céghez kerültem, ahol nagyobb megrendelőknek dolgoztunk. Workshopok, edukáció – főleg ilyen témákban

kellett kontenteket gyártani. Ott kifogtam egy egészen másféle főnököt, aki pontosan érzékelte, hogy nagyon más vagyok, mint a magyarországi alappopuláció. Ott már azt csinálhattam, amit akartam, nem volt feudalizmus, nagyon megbízott bennem, csak hogy egy-két év után azt kezdtem érezni, hogy nagyon erős benne az ilyen határátlépő barátkozási vágy. Egy olyan energiavámpír volt, aki folyton a pozitív impulzusokat kereste az életben. Erről kevesebbet beszélünk, mert mindig a toxikussá váló férfi-nő viszony kerül előtérbe, de vannak olyan főnöknők, akik tudatosan olyan beosztottakat keresnek, akikkel egyfajta barátság-hiátust akarnak pótolni az életükben, és én pontosan egy ilyenbe futottam bele. Ott kezdtem belepörögni abba, hogy folyamatosan dolgoztam, és olyan dolgokat csináltam, amiknek szinte nem is volt köze a munkahelyi megbízatásaimhoz. Mindenféle hétvégi tréningekbe is beszervezték, ezért elkezdtem egyre jobban védeni a szabad időmet, erre ő megharagudott, hogy miért nem bulizok velük.

A debreceni közeg még egy tradicionális macsó világ volt. Folyamatosan azon spekuláltak, hogy vajon mikor megyek el szülni, és amikor rájöttek, hogy ez nem fog bekövetkezni, akkor elkezdtem veszélyes munkatárs lenni, mert azt gondolták, hogy ez egy ilyen karrier-mániás nőszemély, aki majd itt ki akar lőni – miközben ez engem abszolút nem foglalkoztatott. A másik oldala mindennek, hogy annál a generációnál, ahová a pesti főnöknőm tartozott, reflektálatlanul megvolt ez a sisterhood-érzés. A marketings szakmában különösen gyakori, hogy azok a nők, akik a rendszerváltás után cégeket alapítottak, ezt nagyon határátlépő módon csinálták. Tőlük meg lehetett kapni azt a figyelmet, ami kijárt egy fiatalabb női munkatársnak, akiről azt gondolták, hogy a feminizmus szempontjából egy problémás közegebből jön. Csak hogy ez ugyanaz a gyarmatosítás, mint amikor ruhát adnak az erdélyinek. Az én főnöknőm is nagyon próbált odafigyelni a nőkre és a női problémákra, miközben azok a férfiak, akik nálam egy picivel idősebbek voltak, próbálták megkímélni magukat a sok munkától, és egy ilyen nyugalmasabb munkakörnyezetet kerestek. A főnöknőmnek nagyon imponált, hogy ezek a fiúk szívesen voltak az ő beosztottjai, ezért meg is engedte nekik, hogy nagyobb mozgásterük legyen. Velük szemben nem voltak olyan nagyok az elvárásai.

Az ilyen női vezetőknél azt látom, hogy számukra a főnöki pozíció leginkább egy anyapozíció. Az asszertív kommunikációban nem olyan jók,

de egy dolgot tudnak: kevésbé konfliktuskerülők, mint a férfiak, és előszeretettel robbantják ki a konfliktusokat, mert azt remélik, hogy ezekből jól fognak kijönni. Sokszor felvállalják a megosztó szerepet, hogy aztán egy számukra megfelelő férfi mögé beálljanak. Csak hogy ez szerintem ugyanaz, mint hátulról kamarillapolitikát folytatni. A férfiaknál is úgy látom, hogy apareflexekkel irányítanak szervezeteket, és az emberekről leginkább a lojalitás kategóriája mentén gondolkodnak. Én azért lehettem olyan ember, akit nem tudnak hová tenni, mert a lojalitásom kifejezésén nem szoktam dolgozni, mivel számomra az a lényeg, hogy meg tudom-e csinálni a munkát legjobban és leggyorsabban, vagy sem. Az én generációmban egyre gyakoribb szempont, hogy munkahelyekből áll a világ, és örüljenek, hogy őket választottam az óriási kínálatból. De csak nemrég jöttem rá, hogy mindez másoknak nagyon ellenszenves és szokatlan lehetett.

A lényeg, hogy kezdett elegendő lenni ebből a munkahelyből is, és újra elkezdtem keresgélni. Megint majdnem egy évig tartott, míg sikerült átkerülnöm arra a budapesti helyre, ez már a pandémia után volt, ahol jelenleg is dolgozom. Itt van egy nemzetközinek mondható vezetés, és a cégnél mindenki azt gondolja magáról, hogy nagyon korszerű ismeretei vannak a világról. Természetesen Erdély már nem tartozik bele ebbe a korszerű ismeretcsomagba. Én itt megkaptam mindent, onnan kezdve, hogy biztos jól tudok titkot tartani, mert erdélyi vagyok, ami csak azért vicces, mert imádok pletykálni, és azt gondolom, hogy a pletyka egy nagyon fontos műfaja az emberi civilizációnak. A másik, amin sokat szórakoztam, aztán el is kezdtem tőkét kovácsolni belőle, hogy voltak helyzetek, amikor be lettem dobva a mélyvízbe, hogy közvetítsek emberek között. És hogy akkor ezt azért tudom csinálni, mert erdélyi vagyok. Vagy épp ellenkezőleg: milyen fura, annak ellenére, hogy erdélyi vagyok, ezt jól tudom csinálni. Ennél a cégnél jókat szórakozom azon is, hogy a nemi egyenlőség jegyében akár egy férfit is előre lehet engedni. Romániában és Debrecenben másféle hierarchia nem létezett, mindig a nő ment előre, noha Franciaországban az idősebb tanárokat illett előre engedni, vagyis a rang felülírta a kort és a nemet.

Volt még egy elképzelés velem kapcsolatban, amivel viszont már inkább tudok azonosulni, hogy én azért nem tudok nemet mondani, és azért fogadok el sokféle feladatot, mert Erdélyben megtanultuk, hogy egy szélsőséges kizsákmányoló rendszerben élünk. Sokszor éreztem, hogy a

kisebbségi emberek nemigen érzékenyek arra, ha egy feladatleírás kevésbé pontos. Nem baj, ha van egy kis játéktér. És ez nem feltétlenül a politikummal függött össze, hanem inkább azzal, hogy mivel az intézmények működtetése sokszor múltott az egyéni ambíciókon, valahogy megszoktuk, hogy ahhoz, hogy egy intézmény működjön, nincs szükség személyi titkárnőre, hiszen egy csomó munkát az ember magától is megcsinál, mert azt gondolja, hogy máskülönben a működés rovására menne. Rájöttem, hogy ez egy ilyen habituális adottságom, hogy megoldom a dolgokat, és nem kérdezek rá a főnöktől, hogy ezt vagy azt hogy csináljam. Ezért sokszor túlbuzgónak hisznek. Amikor például egy főnök beszél egy problémáról, akkor nekem rögtön az a belső indíttatásom, hogy akkor erre keressünk valamilyen megoldást. Ez a magyarországi szervezetekben szocializálódott emberekre nem annyira jellemző.

A mostani munkahelyemen alkalmam volt megismerni a magyar liberális patriarchátust is, amiről korábban fogalmam sem volt, és ami engem baromira idegesít. Erdélyben a dzsender-átrendeződés és -innováció ugyanannak a generációnak volt a dolga. Ennek én is a haszonélvezője voltam. Ezek a pesti liberális férfiak is azt prédikálják, hogy tolerancia legyen, és mindenkit el kell fogadni, miközben annyira begyepesedettek és annyira csak a saját perspektívájukból látják a világot, hogy az tulajdonképpen egy imperialista logika. Egyszer például, karácsony előtt volt egy szűk határidős projektünk. Hárman voltunk benne: két férfi és én. Ők megpróbálták a határidőt újratárgyalni, de én hamar felfogtam, hogy ez nem fog menni. Igazam is lett, csak hogy kiderült, hogy nincs olyan időpont, ami mindhármunknak jó lenne. Egyikük egy nagyon liberálisan gondolkodó férfi, aki mindig felhossa, hogy milyen fontos a nemek közti egyenlőség otthon és a munkahelyen egyaránt, blabla. Na, ő azt a megoldást ötölte ki, hogy én majd külön-külön elbeszélgetek mindkettőjükkel, és utána az eredményeket összeítem. Ugyanannyi diplomájuk van, mint nekem, ugyanolyan szinten vagyunk a rendszerben. Miért az a megoldás, hogy én két plusz munkaórát beleteszek az egészbe, majd összesítem az eredményeket? Nyilván nem szóltam semmit, és megcsináltam. Tudom, az én hibám is, hogy hagyom, hogy mindez megtörténjen velem. De szerintem az egy valid nézőpont, hogyha az ember hangoztat elveket, akkor jó, azokat a gyakorlatban is képes alkalmazni!

Magyarországon sokáig úgy éreztem magam, mintha egy kicsi kém lennék, aki nem rossz

szándékkal, de nagy kíváncsisággal meg akarja tudni, hogy az emberek hogyan élnek, és mennyiben különböznek a kolozsváriaktól. És arra jutottam, hogy a kolozsvári nagypolgári elitnek van egy konzervatív jellege a budapestihez képest. A budai elit, ami felhalmozott magának mindenféle előnyöket, s közben modernista, nyugatos szemlélete van, úgy gondolja, hogy a világ Béctől nyugatra jó, ahhoz viszonyítja a magyar valóságot, és a gyerekeit most Anglia után éppen Hollandiába küldi egyetemre. Ez a legnagyobb vicc! A kolozsváriakra ez nem jellemző, ők szolidárisak a kolozsvári magyarsággal és a transzszilván tudattal. Szerintem annak, hogy Magyarországon ilyen politikai berendezkedés alakult ki, az is az egyik oka, hogy a budapesti elit nem szolidáris a magyar társadalommal. Ez nem egy túl szép történet. Debrecenben viszont olyan elitek vannak, amelyek nagyon szolidárisak a saját világukkal, csak hogy az egy teljesen más világ. Náluk is az jön vissza, ami a székeleyknél, hogy az egy organikus kultúra, megvan a belső értékrendje, és ha valaki azt tudja követni, akkor a közeg befogadja, és jó élete lesz. Ha viszont valaki ehhez nem tud alkalmazkodni, akkor jobb, ha menekül onnan.

Nekem igazából sehol sem volt egy olyan közegem, amire támaszkodhattam volna. És ha visszatekintek az elmúlt húsz évemre, világos lesz, hogy mindig valamiféle köztes pozíció volt fontos az életemben. Nemcsak a magyarok és a románok között, hanem a szórvány és Kolozsvár között is. Ugyanez a köztes pozícióm megvan a dzsender-kérdések kapcsán is. Nagyon tudok empátizálni a férfiak problematikájával. Látom, hogy a maszkulinitás átalakul, a macsóságot megkérdőjelezzük, egyébként teljesen jogosan, miközben nehezen épülnek új szereplehetőségek a helyére. Átérezem, hogy sokszor mennyire nehéz a férfiaknak, mivel egyre inkább szűkül a választható identitások szintjén a mozgásterük. És ha nekem volna egy fiam, akkor nem nagyon tudnám hogy nevelni. Közben pedig ezeket az elszánt feminista kiscsajokat is meg tudom érteni, akik nekimennek a patriarchális rendszernek. Mindkét helyzettel nagyon tudok azonosulni, de egyik világhoz sem tartozom. A negyedik, ami számomra talán legfontosabb ebben a köztes létben, az a generációs viszonylatrendszer. E tekintetben, és ezt most nagyon tudatosan mondom, egyfajta hídpozíciót foglalkozok el. Azt gondolom, hogy a miénk nem egy markáns generáció. Egyre inkább úgy látom, hogy mi középen rekedtünk: kikaptunk a szüleinktől, és most kikapunk a gyerekeinktől is, mivel ami most épül, abban megint kezd erős lenni a patriarchális

logika. Mi nem akartunk főnökök lenni, miközben fölöttünk főnökösködött az előző generáció, csak-hogy jöttek ezek a kis szimpatikus fiatalok, akikben van egy erős hatalomakarat, és akik egyre inkább bekeményítenek. Erről sok szervezetfejlesztő is beszél, hogy a pandémia után sokan nem mentek vissza a munkahelyekre, és ránk, a szolidáris negyvenesekre voltak terhelhetők a feladatok. Úgyhogy megtanultam, hogy a rugalmasság nagyon fontos, mert amikor minden irányban befülnek a rendszerek, akkor az az egyetlen dolog, amit tudok csinálni, hogy alkalmazkodom.

Húsz éven keresztül nem nagyon vállaltam fel konfliktusokat, miközben a fejemben hatszáz konfliktust tudtam volna indítani minden irányban. De egy évtized után Magyarországon úgy érzem, megtaláltam a hangot a nálam egy fél generációval idősebbekkel és a fiatalabbakkal is. Ma már nem úgy élem meg, hogy milyen kevés vagyok, és hogy

semmibe sem tudtam beleállni, hanem úgy, hogy az vagyok én, *aki ott maradt középen*. Nem akarok túlságosan radikalizálódni. S miközben van bennem egy ösztönös alkalmazkodókészség, számomra az autentikusság is nagyon fontos. Rájöttem, hogy akkor lehetek autentikus, ha létrehozok egy olyan teret, amit én találtam ki, és ahol otthonosan érzem magam. Csak hát az a gond, hogy a kisebbségi lét összezavarodott mintákat is létrehozhat, és az ember soha nem tud megnyugodni. A nyugvópontból bármikor ki lehet pattanni, aztán vissza, ami egy ilyen folyamatos libikóka-játékot hoz létre. Van, amikor ez vicces, és van, amikor nagyon fárasztó. Rám is jellemző, hogy folyamatosan visszamegyek a startvonalra, aztán kétévente mindent újrakezdek zéróról. És ez legalább olyan fontos elem az életemben, mint az, hogy középre állok.

Budapest, 2024. április – 2025. február



Helykeresés - határmezsgyén

A VÉLEMÉNYEKTŐL A SZAKMAI ÉS TUDOMÁNYOS BÍRÁLATOKIG:

KÖZÉPPONTBAN A SZERKESZTŐI ÉS SZAKMAI BÍRÁLATI FOLYAMATOK

DOI 10.35402/kek.2025.4.13

Bevezetés

A tudományos folyóiratok a kutatásokból származó ismeretek érvényesítésének (*validálásának*) és terjesztésének „kiemelkedő mechanizmusai” maradtak napjainkban is, a számos egyéb „út” ellenére (Danziger 2018). Érvényesítési-terjesztési folyamatukban általában mind szerkesztői, mind szakmai bírálatot/lektorálást alkalmaznak. Bár az előbbinek joga van azonnal elutasítani egy cikket (az „elsődleges szempontok” értékelése alapján, Fahy 2016), és a végső döntést is meghozni róla (részben a további szakmai bírálatok, részben a szerkesztői preferenciák alapján, Danziger 2018); az utóbbi az „aranystandard folyamat” (Kusumoto et al. 2023:2054), az „alap” (Sovacool et al. 2022), a tudomány (a tudományos kutatások és publikációk) érvényességének biztosítója, mivel számos „alapvető” és „fő” szempont alapján behatóan értékeli a kéziratokat.

Ekképpen a bírálat a tudományos munka szerkesztésének képezi, mindig naprakész és jelentős hozzájárulást jelent a tudományos tevékenységekhez és azok eredményeihez. Emiatt elkészítése az adott kutatási területre szabott pontosságot, fegyelmet és szigorú igényt. Habár a bírálati folyamatot az adott folyóirat/kiadó bevett (in)formális politikája támogatja – beleértve az elfogadott nyílt/vak bírálati rendszert –, e folyamat manapság számos kihívással néz szembe, amelyekkel foglalkozni szükséges a tudomány megfelelő érvényesítése és időben történő terjesztése érdekében.

Jelen cikk célja, hogy összefoglalja a *Kultúra és Közösség* 2025. III. számában megjelent, *From Opinion to Professional and Academic Reviews: A Focus on Editorial and Peer Review Processes* c. tanulmány főbb pontjait (ld. a tudományos bírálat és folyamata, a szerkesztői és szakmai bírálatok) a folyóirat múltbeli, jelenlegi és jövőbeli szerzői számára magyar nyelven, hogy ezzel is támogassa kimagasló tudományos munkájukat, és bátorítsa őket a folyóirat szakmai bírálataiban való részvételre. Az eredeti tanulmány a folyóirat honlapján megtalálható.

A tudományos bírálat

Szinonima szerint a bírálat jelentése értékelés, ítélet, kritika, minősítés, reflexió, visszajelzés; a lektorálás átfésülés-áttekintés, ellenőrzés, vizsgálat és persze, értékelés. Fogalmuk: a bírálat/lektorálás típusától függően formális vagy informális reflexiót jelent valakire/valamire, akit/amit hallanak, látnak, ízlelnek, szagolnak, megérintenek... megtapasztalnak (pl. egy dal, kiállítás, étterem, parfüm, textil, orvos stb.), kritikai, de lehetőleg konstruktív megközelítéssel értékelve vagy elemelve azt (a személyt), s a kőről/amiről a végső ítéletet valahol – valószínűleg egy vonatkozó helyen, információforrásban (pl. konyhai kalauzban, művészeti magazinban, újságban stb.) – közzétéve.

A tudományos bírálat a szakmai (formális) bírálatoknak egy speciális fajtája, vagyis annak, amikor egy szakember (egy adott terület szakértője) – aki rendelkezik a szükséges ismeretekkel és készségekkel ahhoz, hogy felmérje a bírálat tárgyát képező személy/dolog érdemeit és hibáit/hiányosságait, és behatóan ismeri őt/azt vagy kontextusát – felkérést vagy jogosultságot kap a bírálat elvégzésére. Tudományos bírálatokat rendszeresen végeznek írásos munkákon (pl. tanulmányokon, disszertációkon/téziseken, különféle szakirodalmi forrásokon, különösen könyveken). Ennek oka a tudományos minőségbiztosítás. A végső kérdés mindig az, hogy a bírált anyag mennyire tudományosan megalapozott és érthető? Ezért a tudományos bírálatok célja az anyagok tudományos érvényességének, a tudományos íráskészségnek és a kutatási módszertannak az értékelése. A fenti kérdésre adott válasz(ok) döntést jelentenek a benyújtott munka elfogadásáról a tudományos közösségben. Ez az elfogadás további előrelépést jelenthet a bírált mű szerzőjének (pl. cikk megjelenése, díj/oklevél átvétele, eladás/olvasottság/idézetség növekedése stb.).

A tudományos bírálatok közös jellemzői:

- rövidebbek az eredeti anyagnál, amelyről készülnek;
- tudományos stílusban, az adott írott nyelv szabályai szerint (igényesen) és az adott

kutatási területre jellemző zsargonnal íródnak;

- az értékelés során pontosak, alaposak, szigorúak;
- az értékelés történhet belső (kapcsolódásbeli), mind külső (tudásbeli) nézőpontból;
- az értékelés körülményeként, általában (de a bírált anyag műfajától/típusától függően) a formázás, a hivatkozásvezetés, az írott nyelv, a témaválasztás, az elmélet, a kutatási cél/kérdések, az alkalmazott módszerek, a hipotézisek, az eredmények és a következtetések vizsgálatával történik;
- a javaslattevél (javallatok/tanácsok megfogalmazása a szerzők számára) során konstruktívak.

A tudományos bírálati folyamat

A tudományos bírálati folyamatról általában az egyes folyóiratok/kiadók szerkesztőbizottságai és tanácsadó testületei hoznak döntést. Az így létrejövő és betart(at)ott (in)formális bírálati politika eredményeként a szerkesztő, a bizottság, a testület és a szakmai bírálók is, tehát a folyóirat/kiadó teljes felelősséget vállalhat a bírálatokért és a kéziratokról hozott döntésekért. Azonban a politika kialakítása napjainkban számos kihívással néz szembe: az előzetes publikációk (*preprints*) közzétételével, a nyílt kontra vakbírálat előnyeivel/hátrányaival, a (csökkenő számú) bírálók kijelölésének nehézkes mechanizmusával, valamint a mesterséges intelligencia által támogatott bírálati folyamatok megfelelőségével.

A bírálati folyamat általában legalább két szakaszból áll a minőségbiztosítás érdekében, mielőtt a kézitről végleges döntés születne: szerkesztői és szakmai bírálatokból.

Szerkesztői bírálat

A szerkesztői bírálatokat a főszerkesztő vagy az egyik helyettes/vendégszerkesztő végzi minden olyan kézitről, amelyet a szerzők a szabályoknak megfelelően benyújtanak a folyóirathoz/kiadóhoz. A célja (a fent említett célokon túlmenően) annak megvizsgálása, hogy az anyag mennyire illeszkedik a folyóirat/kiadó profiljába (pl. kutatási területéhez, műfajához, elvárt anyagok típusához), és mennyire ki-/eladható. Ezek a nagy szakmai rutinnal készült bírálatok sokszor rövid, durva, határozott

és kemény értékelések; előkészítési folyamatuk és formázásuk nem kötött szabályokhoz, az adott szerkesztőre jellemző módon és stílusban íródnak. Időzítésük függ a szerkesztőhöz beérkezett és ott felgyülemlett kéziratok mennyiségétől.

A szerkesztői bírálatok a kéziratokkal szemben támasztott elsődleges szempontokra összpontosítanak. Ezek ált.: a folyóirat/kiadó kutatási területéhez illeszkedő téma és/vagy anyag típusa; a téma időszerűsége, jelentősége, újszerűsége; a terjedelm, a formázási és hivatkozási követelmények; a tudományos írás (nyelv és stílus); a mű eredetisége (nem plagizálás és gyakran a mesterséges intelligencia használatának kerülése) – ez utóbbit szoftverek segítségével ellenőrzik. Ha a kézirat nem felel meg ezeknek a szempontoknak, ún. szerkesztői elutasításban részesül. Ha megfelel ezeknek a szempontoknak, szakmai bírálatot kap, amiről a szerzőket tájékoztatják. A bírálók személyéről való tájékoztatás a folyóiratban alkalmazott bírálati rendszer típusától (ld. alább) függ. Ezen bírálatok alapján a szerkesztő hozza meg a végső döntést az anyag közzétételéről (vagy nem). Abban az esetben, ha a bírálók javításokat javasolnak a kézitről, a módosításokat a szerkesztők (vagy asszisztenseik) és a bírálók is nyomon követik és ellenőrzik.

Szakmai bírálat

A szerkesztő általában két, egymástól független szakmai bírálót jelöl ki a kézirat szűkebb/tágabb (lehetőség szerint) kutatási területéről. Amennyiben a két bíráló végső ítélete távol áll egymástól, egy harmadik bírálót is bevonhat a folyamatba. A bírálók kijelölése biztosítja „a szakmai bírálatok eredményeinek pontosságát és pártatlanságát” (Zhao – Zhang 2022). A szakmai bírálók a kézitről részletes és indokolt bírálati jelentést készítenek, amelynek szempontjai és hossza a folyóirat/kiadó (in)formális bírálati politikájától függ. Így a bírálatok lehetnek függetlenek (autonómok) – a bírálóra van bízva formázásuk, tartalmuk, szerkezetük – vagy függőek (alárendeltek) a folyóirat/kiadó hivatalos irányelveitől/-nek (pl. mindenki nézve kötelezően kitöltendő értékelőlapok).

A szakmai bírálat lehet nyílt vagy (egyszeres/kettős) vak. 1. Nyílt bírálat: amikor mind a bíráló, mind a bírált mű szerzőjének neve (és hovatarozása) nyíltan ismert vagy nyilvánosan elérhető a bírálati folyamatban. Egyszeres vakbírálat: amikor a bíráló neve (és hovatarozása) rejtve marad, bizalmasan kezelt, míg a bírált mű szerzőjének neve

(és hovatarozása) nyíltan ismert vagy nyilvánosan elérhető a bírálati folyamatban. Kettős vakbírálat: amikor mind a bíráló, mind a bírált mű szerzőjének neve (és hovatarozása) rejtve marad, bizalmasan kezelt. A vakbírálat fő előnye, hogy így a kéziratot kevésbé elfogult, objektívebb módon, érzelmi nyomás, együttműködés vagy rivalizálás nélkül értékelik.

Egy alapos szakmai bírálat általában három részből áll:

Alapvető/elsődleges szempontok: a terjedelem, a formázási és hivatkozási követelmények, a tudományos írás (nyelv és stílus);

Fő/másodlagos szempontok: szerkezeti (tartalmi) és módszertani szempontok, melyeket gondosan és alaposan, lépésről lépésre, logikus sorrendben kell áttekinteni. Társadalomtudományi empirikus tanulmány esetén általában: (al)cím, kulcsszavak (és JEL-kódok), absztrakt, szerkezet, témaválasztás és indoklása, irodalmi áttekintés/elméleti háttér, kutatási célok/kérdések, hipotézisek/állítások, módszertani választás és indoklás, adatgyűjtés és -elemzés, eredmények, következtetések, beleértve a kutatás korlátait és lehetséges jövőbeli irányait.

Összefoglaló/végső ítélet: rövid, átfogó értékelés és javaslat egy-két mondatban az anyag egészére vonatkozóan, valamint egy végső ítélet.

Befejezés

A tudományos bírálatok, mint a szakmai (formális) bírálatok egy speciális fajtája, sajátos terjedelemmel, nyelvezettel, nézőpontokkal, értékelési szempontokkal, valamint – következésképpen – tartalommal és szerkezettel rendelkeznek. Elkészítésük célja az anyagok tudományos érvényességének, a tudományos íráskészségnek és a kutatási módszertannak az értékelése.

A tudományos bírálati folyamatok több szakaszból és körből állhatnak, melyek során a szerkesztői és szakmai bírálatok váltakoznak, hogy igazságos és megalapozott döntést hozzanak a kézirat megjelentetésre való elfogadásáról/elutasításáról. Ezeknek a bírálatoknak eltérő céljaik, súlyuk, hosszuk, időzítésük és értékelési szempontjaik vannak,

és a folyóirat/kiadó (in)formális bírálati politika szabályozza őket.

A *Kutúra és Közösség* szerzőinek szíves figyelmébe ajánljuk a folyóirat honlapján található *Szerzőinknek* menüpontot, mely a formázási és hivatkozási követelményeket tisztázza; valamint a *Küldetésnyilatkozat* menüpontot, mely a folyóirat hatósugarát (kutatási területeit) írja le. Szerzőinknek tudományos munkájukhoz sok sikert kívánunk!

Irodalomjegyzék

- Danziger, Robert S. – Nordgren, Rachel K. – Singh, Manmeet – Solaro, R. John – Berbaum, Michael L. 2018 Analysis of the editorial review process of the Journal of Molecular and Cellular Cardiology. *Journal of Molecular and Cellular Cardiology*, 114. 124–128.
- Fahy, Kathleen 2016 What happens after you submit a paper to Women and Birth: An insider's view of editorial and review processes. *Women and Birth*, 29. 1–2.
- Kusumoto, Fred M. – Bittl, John A. – Creager, Mark A. – Dauerman, Harold L. – Lala, Anuradha – McDermott, Mary M. – Turco, Justine Varieur – Taqueti, Vivian R. – Fuster, Valentin 2023 Peer Review Task Force of the Scientific Publications Committee. Challenges and Controversies in Peer Review: JACC Review Topic of the Week. *Journal of American College of Cardiology*, 82. 21:2054–2062.
- Rust, Roland T. 2018 Editorial: Reflections on the review process. *International Journal of Research in Marketing*, 35. 533–535.
- Sovacool, Benjamin K. – Axsen, John – Delina, Laurence L. – Schaffer Boudet, Hilary – Rai, Varun – Sidortsov, Roman – Churchill, Sefa Awaworyi – Jenkins, Kirsten E. H. – Galvin, Ray 2022 Towards codes of practice for navigating the academic peer review process. *Energy Research & Social Science*, 89. 102675.
- Zhao, Xiquan – Zhang, Yangsen 2022 Reviewer assignment algorithms for peer review automation: A survey. *Information Processing and Management*, 59. 103028.



Sten Lykke Madsen: 3 nø hét krumplival.

AGANTROPOLÓGIA: A.GERGELY ANDRÁS ANTROPOLÓGIÁJA

DOI 10.35402/kek.2025.4.14

A.Gergely András – vagy ahogy sokan ismerik/ismerik: AGA – szívügyének tekintette a *Kultúra és Közösség* folyóiratot, évtizedekig volt szerkesztője, főszerkesztő-helyettese, egészen 2023. áprilisban bekövetkezett haláláig. AGA könyvekkel és könyvek között érezte jól magát. Maga is számos könyv, több mint kétezeröttszáz publikáció szerzője. Emlékére a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság 2023. decemberben megjelentette az AGA válogatott írásait tartalmazó, *AGAntropológia* című, online elérhető kötetet, amelyben AGA tanulmányait egy-egy pályatárs sorai vezetik fel.¹

AGA közel 15 évig volt a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság elnöke, majd 2019-től tiszteletbeli elnöke. Elhunytával egy unikális Ember, egy nagyszerű tudós, egy igaz barát hagyott itt minket és kerekedett tova egy nagy doboz könyvvel a csomagtartóján.

AGA szövegek nélkül nehezen értelmezhető, szimbiózisban létezett velük. Mint zsigeri grafománnak, szubsztanciája, létfeltétele volt a szövegekhez való intenzív és konstansan megtermékenyítő viszonyulás.

Sokak alapvető élménye, tapasztalata volt vele kapcsolatban, hogy szinte bármi iránt is érdeklődtek a bölcsész- és társadalomtudományok területén, AGA bizonyára már írt róla – vagy ha nem írt, akkor olvasott, és támogatóan, érdeklődve ajánlott és küldött nekik szakirodalmakat.

Az *AGAntropológia* kötetbe pályatársak válogattak, javasoltak AGA publikációiból: olyan írásokat, amelyek számukra meghatározóak, gondolatébresztőek voltak, és jó szívvel ajánlják másoknak is olvasásra.

A kötetben megjelent írások:

- Faluantropológiáról – másképpen szólva
- Kisvárosi tradíciók és kívülről jött „modernizáció”. Mily harmonikus a história...!
- Hány rétegű az identitás? Árnyalatok és víziók a regionális kutatás alanyai ürügyén
- A térszerveződés szimbolikus üzenetei. Térátélés és politika a kilencvenes évek elején
- Medicina, lélefilozófia, kutatástörténet
- Imaginált városok, láthatatlan teremtmények
- Útmutató a közösség-közel apokalipszisokhoz
- „Koccanások és koccintások”

- Az ember mint nemformális intézmény
- Kutatói beszéd a kutatási elbeszélések között. Kontaktus-példák Ilyés Zoltán szövegeiben
- Autentikus és inautentikus diskurzusok a kortárs magyarországi afrozenében és koncert-platfornon /Zeneantropológiai esettanulmány/
- Hatalom és cselekvés a politikai antropológia nézőpontjából
- Lények és tények, melyek megtámadták Magyarországot. Nemzeti összvédekezés a politikai diskurzusmezőben
- Márkus István és a parasztpolgárosodó Magyarország emlékezete
- Időiség és emberélmény

Valamint olvasható az általa (fő)szerkesztett „*Antropológiai – etnológiai – kultúratudományi kislexikon*” ajánlója, amelyről AGA ezt írta:

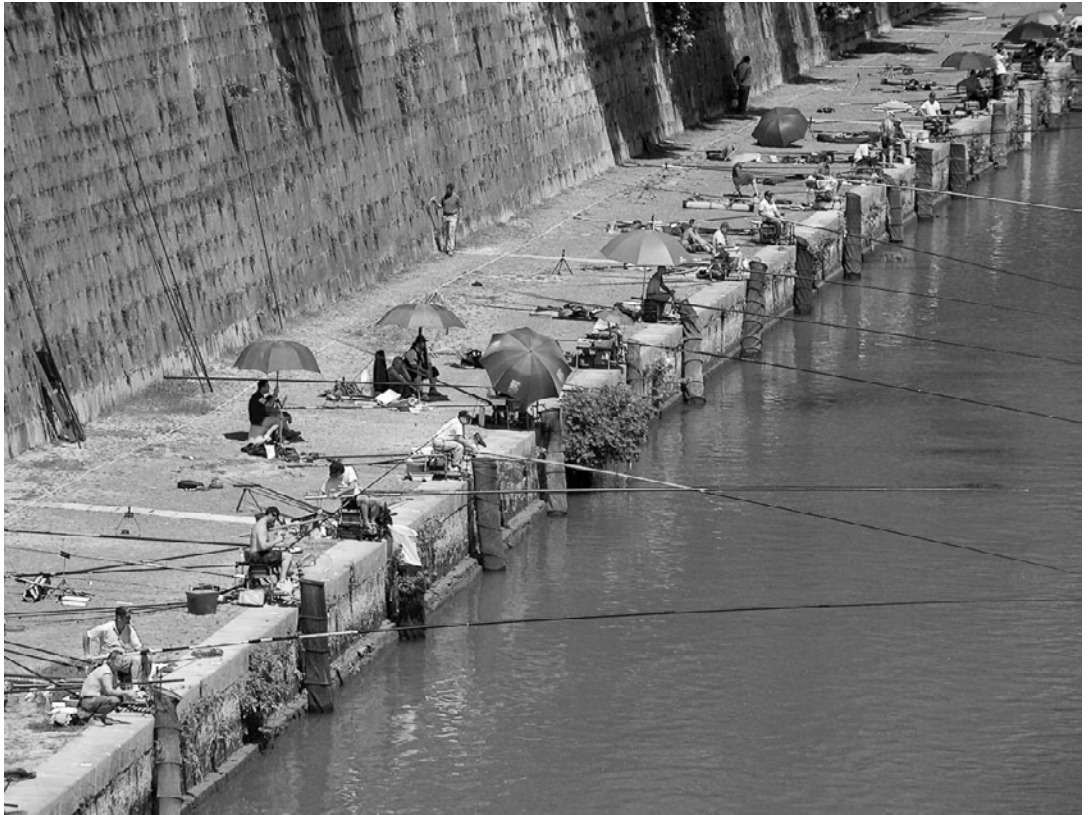
„Szeretném, ha a kislexikon teljesebb lenne, ha használhatóságát a folyamatos bővítés és csiszolás apró munkája biztosítaná. Nincs ilyen szöveget magyar nyelven, pedig szükség volna rá... Legyen ez idővel majd a mindannyiunk számára elfogadható első szaklexikon...!

Addig pedig Mindenki szíves közreműködését a szakma (és jövődö kutatói) nevében is köszönöm...!”

A kötet nem vállalkozhatott arra, hogy AGA írásainak tematikus sokszínűségét visszaadja, de talán érzékeltetni tudja érdeklődésének széles spektrumát, szövegeinek egyedi stílusát.

„Végezetül egy sor elnézés, bár sosem láttam, hogy bármin is megsértődöttél volna. Bocs, hogy most egy kis emléket állítunk neked. Te nem tennéd... Bocs, hogy kicsit áradozunk rólad. Te ezt sem tennéd... Bocs, hogy sok írássodat, csak későn fedezzük fel és csak túl későn kezdjük igazán értékelni... Bocs, hogy nem tudtuk tartani veled a tempót és néha úgy érezted, magadra maradtál... Bocs, hogy sírunk-picsogunk, miközben te most is azt mondd hosszú, felhőszakallatad túrva, nagy szemekkel, mosolyogva: »Na ne, gyerekek, figyü, most nem kell ez, ne csináljátok! Hát ez ajándék volt, jó volt, ez a lényeg, nem? Meg hát, amúgy sincs vége, csak most más lesz.«” (idézet a kötet előszavából – Povedák István: Képpen maradsz)

¹ Povedák István – Szász Antónia szerk. 2023 *AGAntropológia: A.Gergely András emlékezete*. MAKAT Könyvek 3. Magyar Kulturális Antropológiai Társaság, Budapest, 236 p. <http://real.mtak.hu/182759>



Tevere...

Beke Ottó

LEGYÜNK PISZTRÁNGOK!

Megjegyzések Jantek Gyöngyvér *Pisztrángok, szevasztok!* című mesekönyve kapcsán

DOI 10.35402/kek.2025.4.15

„A digitális világ olyan aréna, ahova jó minél később beengedni a gyerekeket” (Jantek 2025:4)

Bevezető gondolatok

Jaron Lanier informatikus, a Microsoft volt vezető kutatója *Miért töröld magad azonnal a közösségi oldalakról?* címmel jelentetett meg könyvet. Annak bevezetőjében a szerző arra bátorítja olvasóját, hogy legyen olyan, mint a macska: öntörvényű, önállóan cselekvő, autonóm szereplő az algoritmusok vezérelte digitális világban (Lanier 2020:7). Ennek megfelelően a kötet első, 2018-as amerikai kiadásának borítóján egy macska tűnik fel. Nem rajzolódik ki teljes teste, csupán részben mutatkozik meg – játékosan és szeszélyesen –, miközben éppen .kisértál a vizuális keretből, és átlép a kötet gerincére, valamint hátoldalára (Lanier 2018) A 2020-as, magyar nyelvű kiadás hasonló képi megoldást alkalmaz. A borítót Tabák Miklós tervezte.

Jantek Gyöngyvér klinikai szakpszichológus és – ami az adott összefüggésben szintén fontos – négy gyermek édesanyja. Idén, vagyis 2025-ben jelentette meg első mesekönyvét. Címe: *Pisztrángok, szevasztok!*, s alcímének értelmében a benne olvasható történetek az offline és az online biztonságot szolgálják. A kötet illusztrációi Orosz Judit munkáját dicsérik. A könyv tíz mesét tartalmaz, s azok tematika, szereplők és cselekmény alapján egyaránt összetartoznak. A történet kerete a következőképpen foglalható össze röviden. Egy testvérpár családjukkal, gyerekeikkel meglátogatják a (nagy)szülőket, és náluk töltenek pár napot. A kilenc eltérő élethelyzetű és habitusú személy különböző nemzedékekhez tartozik, s ez többek között az okoseszközökhöz, illetve az online világhoz fűződő viszonyukban is kifejezésre jut. A 7–12 éves gyermekek számára íródott kalandos történetek sora fokozatosan kibomló narratív ívet alkot.

A törzsszövegekhez minden esetben „elgondolkodtató, beszélgetésindító oldalak” (Jantek 2025:4) tartoznak. Ezek fogalmi keretbe foglalják a mesét, s lehetővé teszik a rázós témák feldolgozását, az azokról való beszélgetést.

A *padlás*son című mese félhomályos terében egy rég eltűntnek vélt, titokzatos fémdobozra lelnek az unokák. Abban „fotók, képeslapok, levelek, préselt virágok” (Jantek 2025:52) s egyéb emléktárgyak, régmúlt korokból származó különlegességek lapulnak. A doboz alján pedig egy fából faragott kis hal, pisztráng bújt meg finoman kidolgozott pikkelyekkel, „amelyek az évek során a sok érintéstől kifényesedtek” (Jantek 2025:56). Miként a gyerekek számára kiderül, a faragott pisztráng a mesebeli nagyapához tartozik. Asztalosmestertől kapta ajándékba, s az érettséget, a rátermettséget, a tettekkészséget, a bátorságot, valamint az egészséges kalandvágyat és bátorságot szimbolizálja (Jantek 2025:120–121). A különleges halra a kötet cím is ráirányítja a figyelmet, s az a digitális világ ingergazdag, az érzékszerveket óhatatlanul túlstimuláló arénájában hasonló jelentéssel telítődik, mint a macska Lanier munkájában. A pisztráng ugyanis gyakran „az árral szemben úszik, nem a tömeggel tart. Nem a könnyebb utat választja” (Jantek 2025:121).

Képernyőkről és internetről

A *Pisztrángok, szevasztok!* történeteiben a világháló szerepe kiemelkedő jelentőségű, s annak működését, valamint hatásait különböző módokon írja le, teszi érzékletessé a kötet. Ezeket érdemes egyesével számba venni, és megvizsgálni az azokból kirajzolódó képet.

Az *Utazás* címet viselő első mese az internetet „sok szépséget, de megrázó, félelmetes vagy szomorú dolgokat is” (Jantek 2025:16) megmutató ablakhoz hasonlítja. Ennek a gondolatnak a hangsúlyos és releváns voltát a történethez kapcsolódó kiegészítő szöveg képi elemekkel alátámasztva tovább erősíti. Ott ugyanis immár általánosabb megfogalmazásban és terjedelmesebben kifejtve jelenik meg az összevetés: „A telefon, vagy bármilyen okoseszköz (tablet, laptop, számítógép) az internethez kapcsolódva olyan, mint egy ablak. Vannak jó ablakok,

amelyeken keresztül szép, érdekes, vicces, izgalmas, kellemes vagy hasznos dolgokat látsz, és te is jól érzed magad” (Jantek 2025:20). Ezekről eltérően pedig „vannak olyan ablakok is, amelyeken keresztül felkavaró dolgokat láthatunk, amik megráznak, félelemmel vagy szomorúsággal töltenek el minket” (Jantek 2025:21).

A jelzett ambivalenciát, illetve kettősséget a történetek és az azokban található, reflexiószerű, gyakran párbeszédbe rendeződő leírások, valamint a kiegészítő oldalak nem egymás hatását kioltó semleges keretbe fogják össze. A kötet médiafelfogásától távol áll az értékeslegesen instrumentalizmus elképzelése. Ennek alátámasztására elég arra utalni, hogy egy szöveghely dopaminágyúknak nevezi a képernyőket (Jantek 2025:78; vö. Lembke 2022). A „telefonalapú gyerekkornak” (Haidt 2025:133–253), a játéktér, illetve általánosságban: az életvilág medializálódásának (Berger 2023), virtualizálódásának együttese a történetek egészét áthatja. A könyv célja, hogy párhuzamot vonjon az offline és online világ kihívásai között, továbbá, hogy eszközöket adjon a biztonságos digitális eszközhasználatához. A teljes tiltás és absztinencia egy bizonyos életkoron túl ugyanis a többség számára megvalósíthatatlan.

A mesék riasztó jelenségekre hívják fel a figyelmet oly módon, hogy azok a gyerekek számára ne legyenek ijesztők vagy félelemkeltők. Mindenképpen érdekes kiemelni az online számítógépes játékok kapcsán tematizált függőséget (Jantek 2025:62–65), a cyberbullyingot, vagyis az internetes zaklatást (Jantek 2025:37–38), a gyermekek számára nem megfelelő online tartalmakkal való találkozást (Jantek 2025:108), továbbá a közösségimédia-alkalmazások testképre és önértékelésre gyakorolt negatív, sőt, egyenesen romboló hatását (Jantek 2025:48). Ez utóbb említett veszély magyarázatul a szöveg leszögezi, hogy „a filterezett valóság” (Jantek 2025:4), vagyis a „látszat (sokszor) csal” (Jantek 2025:58). Ennek megfelelően a képernyőt nem csupán ablakhoz, hanem egy apró kémlelőnyíláshoz, egy kulcslyukhoz is hasonlítja: „A képernyőn keresztül úgy látunk, mintha egy kulcslyukon át néznénk egy szobába: nem a teljes képet látjuk, csak egy kis részletet” (Jantek 2025:58). Az ily módon láthatóvá tett részlet pedig gyakran nem is a realitáshoz tartozik, ugyanis „túl szép és tökéletes” (Jantek 2025:59). A magyarázat és az ahhoz tartozó illusztráció a képernyőt találó módon a valóságot másként feltáró, színes lencséjű szemüveggént látja (Jantek 2025:58).

Pisztángokról

Pisztángnak lenni annyit tesz, mint az offline és az online biztonság megteremtése és egyben megélése érdekében gyakran árral szemben úszni. Fontos időnként nemet mondani az „élményblokkoló kütyük” (Jantek 2025:68) hívogató hangjelzéseire, digitális szirénéekére, valamint villódzásaira, rezgéseire. Nemet mondani magukra az eszközökre, azok ugyanis a valódi világról és a közvetlen emberi kapcsolatoktól vonják, ragadják el használdjukat. Létfonosságú az online és az offline élet közötti egyensúly (Beke 2025) megélése. A lelki és a testi egészség egyaránt ezt kívánja meg tőlük, gyerekektől és felnőttektől szintűgy.

Legyünk hát macskák, legyünk pisztángok! Tanuljunk meg figyelni, kívánni, nemet mondani – hogy a valódi jelenlét szabadságában, nem pedig a gépek ütemére éljünk. Az árral szemben úszni nehéz, de csak így érhetünk el oda, ahová valóban tartozunk: egymáshoz és önmagunkhoz.

Felhasznált irodalom

- Beke Ottó 2025 Az online és az offline élet közötti egyensúly. Megjegyzések Steigervall Krisztián könyvei kapcsán. *Kultúra és Közösség*, 16. 1:167–170.
- Berger Viktor 2023 *Az életvilág mediatizálódása*. L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Haidt, Jonathan 2025 *A szorongó nemzedékek. Hogyan vezetett a gyerekkor nagy áthuzalozása a mentális betegségek számának megugráshoz?*, fordította Papolczy Péter. Corvina Kiadó, Budapest.
- Jantek Gyöngyvér 2025 *Pisztángok, szesvasztok! Történetek az offline és az online biztonságért*. Orosz Judit illusztrációival. Wonderland, Budapest.
- Lanier, Jaron 2018 *Ten Arguments for Deleting Your Social Media Accounts Right Now*. Henry Holt and Company, New York.
- Lanier, Jaron 2020 *Miért töröld magad azonnal a közösségi oldalakról?*, fordította Harasztos Ágnes, a borítót tervezte Tabák Miklós. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Lembke, Anna 2022 *Dopaminkorszak. Hogyan találjunk egyensúlyt a függőségekre épülő világban*, fordította Bujdosó István. Libri Könyvkiadó, Budapest.

EMLÉKEZET ÉS IDENTITÁS KERESZTÚTJÁN

Recenzió:

Dombrádi Krisztián: *Emlékezet, térkép a holnaphoz*
Belvedere Meridionale, Budapest, 2025, 234 oldal

DOI 10.35402/kek.2025.4.16

Bevezetés

Dombrádi Krisztián legújabb monográfiája olyan időben látott napvilágot, amikor a társadalomtudományok egyre inkább az interdiszciplináris megközelítések felé fordulnak, és amikor a kollektív emlékezet, az identitás, valamint a társadalmi kohézió kérdései különös aktualitást nyernek. Az „Emlékezet, térkép a holnaphoz” című műve nem csupán egy további hozzájárulás a magyar társadalomtudományi irodalomhoz, hanem olyan szintézis, amely merészen összekapcsolja az emlékezetpolitika, az identitáskutatás, a társadalmi tőke elmélete és a vallásszociológia területeit. A könyv már címével is jelzi programatikus szándékát: az emlékezet nem pusztán múltba tekintő tevékenység, hanem a jövő alakításának eszköze is.

A mű öt nagyobb tematikus egységre tagolódik, amelyek logikusan épülnek egymásra, és együttesen átfogó képet nyújtanak a társadalmi emlékezet, az identitásformálás és a közösségépítés összetett folyamatairól. A szerző gyermekeinek ajánlott kötet már ezzel a gesztussal is jelzi: az emlékezet és identitás kérdései nemcsak tudományos, hanem egzisztenciális és generációs jelentőséggel is bírnak.

Az emlékezetpolitika mint társadalomformáló erő

A könyv első része az emlékezetpolitika fogalmát és mechanizmusait tárja fel. Dombrádi meggyőzően érvel amellett, hogy az emlékezetpolitika nemcsak egyéni, hanem kollektív szinten is irányított és formált jelenség, amely különféle társadalmi, politikai és kulturális aktorok alakítanak. Ez a megközelítés túlmutat Maurice Halbwachs klasszikus kollektív emlékezet fogalmán, és Pierre Nora „emlékezet helyei” koncepciójának továbbgondolását kínálja.

Különösen értékes a magyar emlékezetpolitika konkrét példáinak elemzése, ahol a szerző bemutatja, hogyan alakultak át a politikai szimbólumok a rendszerváltás során. A március 15-étől november

7-éig terjedő spektrum részletes tárgyalása nem csupán történeti dokumentáció, hanem annak illusztrációja is, hogy az emlékezetpolitika miként szolgálja a hatalmi érdekeket és az identitásépítést egyaránt. A Terror Háza Múzeum és a berlini Holokauszt-emlékmű összehasonlító elemzése (26–27. o.) jól példázza, hogy az emlékezetpolitika kulturális kontextusától függően eltérő formákat ölthet.

A szerző által alkalmazott elméleti keret Maurice Halbwachs, Jan és Aleida Assmann, valamint Michel Foucault munkáira épül. Ez a sokrétű megalapozás lehetővé teszi, hogy az emlékezetpolitikát ne csupán kulturális, hanem hatalmi jelenséggént is értelmezze. Foucault hatalom-tudás koncepciójának bevonása különösen termékeny, hiszen rávilágít arra, hogy „az emlékezetpolitikai döntések befolyásolják, hogy egyes történelmi események milyen formában élnek tovább a nemzeti identitásban” (19. o.).

Dombrádi mellett érvel, hogy a társadalmi diskurzus egyik alapvető, kiemelt kontextusa a kollektív emlékezet, s ezzel kiegészíti a legfrissebb hazai kutatások eredményeit, amelyek a család, az iskola és a kortárs közösségek szerepét hangsúlyozzák (Jancsák 2020; Balatoni 2023; Balatoni – Pap 2024).

Identitás a postmodern korban

A második fejezet az identitás kérdéskörébe vezet, amely a könyv egyik leginkább kidolgozott része. Dombrádi interdiszciplináris megközelítést alkalmaz, egyesítve a pszichológiai, szociológiai és filozófiai perspektívákat. Erik Erikson fejlődésmélettől James Marcia identitástatuszain át Judith Butler performativitás elméletéig terjedő elméleti spektrum bemutatása azt mutatja, hogy a szerző felkészülten navigál a különböző tudományterületek között.

A posztmodern identitás tárgyalása során a szerző rámutat arra, hogy „az identitás nem egyetlen stabil ’én’, hanem különböző aspektusok, szerepek, történetek és tapasztalatok összessége” (89–90. o.).

Ez a megállapítás különösen releváns a globalizáció és digitalizáció korában, amikor a hagyományos identitáskeretek megkérdőjeleződnek. A közösségi média és az online identitások elemzése időszerű és szükséges kiegészítése a klasszikus identitáselméletek tárgyalásának.

Figyelemre méltó a szerző azon felismerése, hogy az identitásválság és az identitáspolitikai szoros összefüggenek. Az identitáspolitikai kritikus elemzése során Dombrádi nem kerül meg a vita kényes pontjait, hanem kiegyensúlyozott álláspontot képvisel, amely elismeri mind a marginalizált csoportok jogos igényeit, mind a társadalmi fragmentáció veszélyeit.

Társadalmi tőke és kommunikáció

A könyv harmadik és negyedik része talán a legambiciózusabb vállalkozás: a társadalmi emlékezet és a társadalmi tőke közötti kapcsolat feltárása. Pierre Bourdieu és Robert Putnam elméleteire építve Dombrádi meggyőzően érvel amellett, hogy „a közös emlékezetformák a társadalmi tőke alapjává” válhatnak (12. o.). Ez az összefüggés nem magától értetődő, és a szerző érdeméhez tartozik, hogy részletesen kifejti ennek mechanizmusait.

A kommunikációs megközelítés bevezetése újszerű aspektusokkal gazdagítja a társadalmi tőke elméletét. A szerző hangsúlyozza, hogy a társadalmi tőke létrehozása és fenntartása erőteljesen függ a társadalmi interakciók minőségétől. Ez a belátás összeköti a mikro- és makroszintű társadalmi folyamatokat, és lehetőséget teremt a társadalmi kohézió mélyebb megértésére.

Különösen értékes a digitális korszak kihívásainak tárgyalása. A közösségi média és az online platformok társadalmi tőkére gyakorolt hatásának elemzése azt mutatja, hogy a szerző nem zárkózik el a kortárs fejlemények elől. Az „echo-chamber” jelenség és a dezinformáció társadalmi tőkét romboló hatásának bemutatása aktuális és releváns hozzájárulás a diskurzushoz.

Vallás és modernizáció

Az ötödik fejezet a vallásszociológia területére vezet, amely szerves részét képezi a könyv átfogó koncepciójának. A szekularizáció, vallási pluralizmus, multikulturalizmus és vallási fundamentalizmus tárgyalása során Dombrádi nem elégedik meg a felszínes áttekintéssel, hanem mélyre ható elemzést nyújt.

A szekularizációs elméletek kritikai értékelése során a szerző rámutat a klasszikus elméletek korlátaira, és bevezeti a posztsekkularizáció fogalmát. Jürgen Habermas és Charles Taylor munkáira támaszkodva bemutatja, hogy a vallás nem tűnt el a modern társadalmakból, hanem új formákat ölt. Ez a felismerés összecseng a könyv általános tézisével, miszerint a társadalmi változások nem lineáris folyamatok.

Kritikai észrevételek és értékelés

A könyv kétségtelenül jelentős vállalkozás, amely számos erővel rendelkezik, de néhány kritikai megjegyzés is megfogalmazható. Az interdiszciplinaritás, amely a mű egyik fő erőssége, olykor fragmentálttá teszi a szöveget. Egyes elméleti fejezetek túlságosan is részletesek, míg mások felszínesnek tűnhetnek. A könyv szerkezete logikus, de az öt nagy egység közötti kapcsolatok nem mindig nyilvánvalóak.

Hiányként róható fel, hogy a szerző kevés figyelmet szentel a nemzetközi összehasonlító elemzéseknek. Bár a magyar esetek részletes tárgyalása értékes, a globális kontextus mélyebb bemutatása gazdagította volna az érvelést. Különösen a kelet-közép-európai régió más országaival való összehasonlítás lett volna tanulságos.

Módszertani szempontból a könyv elsősorban elméleti szintézisre törekszik, ami értékes, de empirikus kutatások beépítése tovább erősítette volna az érvelést. A szerző ugyan hivatkozik kutatásokra, de saját empirikus anyag bemutatása még meggyőzőbbé tette volna a téziseket.

A könyv jelentősége és újszerűsége

Dombrádi Krisztián munkájának fő érdeme, hogy sikeresen összekapcsolja a hagyományosan elkülönülő tudományterületeket. Az emlékezetpolitika, identitáskutatás, társadalmi tőke elmélete és vallásszociológia szintézise újszerű perspektívát kínál a társadalmi kohézió megértésére (Az identitás közösségek egészének önmeghatárolása, amelyet az identitáspolitikai „irányított” intézmények nagyban befolyásolhatnak, és erre kísérletet is tesznek). A könyv elméleti kerete alkalmas lehet további kutatások megalapozására.

A mű különösen értékes a magyar társadalomtudomány számára, mivel hiánypótló jelleggel tárgyal olyan témákat, amelyek eddig kevés figyelmet kaptak a hazai szakirodalomban. Az emlékezetpolitika

hazai vonatkozásainak részletes elemzése önmagában is jelentős hozzájárulás.

A könyv gyakorlati relevanciája sem elhanyagolható. A társadalmi kohézió és identitás kérdéseirel kapcsolatos problémák a mai Magyarországon, és Dombrádi elemzései segíthetnek ezek jobb megértésében. A szerző optimista beállítódása, amely a társadalmi és kulturális tőke pozitív fejlesztésének lehetőségeit hangsúlyozza, építő jellegű hozzájárulás a közéleti diskurzushoz. (45. o.)

Következtetések

Az „Emlékezet, térkép a holnaphoz” ambíciózus és merész vállalkozás, amely sikeresen ötvözi a tudományos megalapozottságot a társadalmi relevanciával. Dombrádi Krisztián olyan szintézist alkotott, amely túlmutat a hagyományos diszciplináris határokon, és új utakat nyit a társadalomtudományi gondolkodásban.

A könyv fő üzenete, hogy az emlékezet nem passzív múltmegőrzés, hanem aktív jövőformálás, különösen aktuális a 21. század kihívásai között. A globalizáció, digitalizáció és társadalmi polarizáció korában az emlékezet, identitás és társadalmi tőke közötti összefüggések megértése kulcsfontosságú feladat. A szerző hangsúlyozza, hogy a történelmi idő elteltével az emlékezet egyszerűsödése a modern társadalom differenciálódásával összefüggő intézményesüléssel is összefüggésbe hozható (Lásd még Dombrádi 2025b:121).

Bár a mű nem mentes bizonyos gyengeségektől, összességében jelentős hozzájárulás a magyar társadalomtudományhoz. Dombrádi munkája inspiráló lehet mind a kutatók, mind a gyakorlati szakemberek számára, akik a társadalmi kohézió erősítésén dolgoznak. A könyv címének ígérete – hogy térképet ad a holnaphoz – nem túlzás: valóban olyan elméleti és gyakorlati iránymutatást kínál, amely segítheti a jövő társadalmának építését.

A kötet Pászka Imre lektorálásával és Márkos Lina esztétikus borítótervével méltó külsőt kapott

a gazdag tartalomhoz. A mű remélhetőleg széles olvasóközönséghez jut el, és termékeny vitákat indít el a magyar társadalomtudományi közösségben.

Hivatkozások:

- Assmann, Jan 2011 *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Balatoni, Monika 2023 Characteristics of National Enculturation and Awareness of National Symbols among Young People in Hungary. *Belvedere Meridionale*, 35. 1:146–154.
- Balatoni Monika – Pap Melinda Patricia 2024: Identitásformáló kulturális eszközök az Európai Unió megközelítésében. *Kultúra és Közösség*, 15. 3:119–128.
- Bourdieu, Pierre 1986 The Forms of Capital. In Richardson, John G. ed. *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Greenwood Press, New York – Westport, Connecticut – London. 241–258.
- Dombrádi Krisztián 2025a *Emlékezet, térkép a holnaphoz*. Belvedere Meridionale, Szeged.
- Dombrádi Krisztián 2025b *Communication Theory Transdisciplinary Science*. Belvedere Meridionale, Szeged.
- Halbwachs, Maurice 1992 *On Collective Memory*. University of Chicago Press, Chicago.
- Jancsák, Csaba 2020 Történelmi emlékezet és a család. In A.Gergely András – Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor – Kovács Éva – Paksi Veronika szerk. *Kultúra, közösség és társadalom: Tanulmányok Tibori Tímea tiszteletére*. Társadalomtudományi Kutatóközpont, Magyar Szociológiai Társaság, Budapest. 141–159.
- Putnam, Robert D. 2000: *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Simon & Schuster, New York – London – Toronto – Sydney – Singapore.

SZERZŐINK

Almadi Sejla PhD, adjunktus, Világgazdasági Tanszék, Budapesti Corvinus Egyetem. Vendégoktató: KEDGE BS – Bordeaux, vezető: R.E.D.&Publishing.

Balogh Lídia PhD, ELTE–HUN-REN TK Jogtudományi intézet. Kutatási területei: nemek közötti egyenlőség, kisebbségvédelem.

Beke Ottó PhD, a Pécsi Tudományegyetemen szerzett PhD-fokozatot irodalomtudományból. Az Újvidéki Egyetem szabadkai székhelyű Magyar Tannyelvű Tanítóképző.

Bódis Zoltán PhD, kutatótanár, DE-GYGYK, Lippai Balázs Roma Szakkollégium/Szent József Óvoda, Általános Iskola, Gimnázium és Kollégium. Publikációk: www.mesekutato.webnode.hu.

Csáji László Koppány PhD, kulturális antropológus, a Magyar Művészeti Akadémia Művészetelméleti és Módszertani Kutatóintézet igazgatója. Fő kutatási területe a vallásantropológia, az etnicitáskutatás és a művészetantropológia.

Csorba János M.D., PhD, gyermek-serdülő pszichiáter, volt habilitált tanszékvezető (ELTE BGGyK), egyetemi docens, a Magyar Individuálpaszichológiai Egyesület (MIPE) alelnöke, a Magyar Pszichiátriai Társaság vezetőségi tagja, oktató a MIPE-ben és vendégoktatásokban: PPKE, ELTE.

Csordás Tamara Rita a Budapesti Corvinus Egyetem 1. éves PhD hallgatója a Geopolitics and Sustainable Development képzésen.

Gittins, Timothy Benjamin PhD, közgazdász, a Budapesti Corvinus Egyetem Vállalkozás és Innováció Intézetének munkatársa. Főbb kutatási témái a kisvállalkozások és informális vállalkozások.

Hadas Miklós szociológus, egyetemi tanár, az MTA doktora. Pályáját zenészként kezdi, majd Budapesten és Párizsban szociológiát tanul. 1985-től az MKKE-n és utódintézményeiben szociológiát oktat, 2016–2020 között a BCE Társadalmi Kommunikáció Doktori Iskola vezetője. 2020-ban távozik, tiltakozásul az egyetem átszervezése ellen. Jelenleg a HUN-REN KRTK külső munkatársa.

Letenyei László PhD, közgazdász és kulturális antropológus, a Budapesti Corvinus Egyetem Szociológia Tanszék oktatója, habilitált egyetemi docens. Főbb kutatási témái interdiszciplináris módszertani jellegűek: mentális térkép, kapcsolatháló, rugalmas kérdőív, terepközei mintavétel.

Mályi Márton szociológus, tanulmányait Nemzeti Községi Egyetemen folytatja. A tanulmány készítésekor mesterszakos egyetemi hallgató, kérdezőbiztos és egyben kutatásszervező, aki értékes javaslataival, jó meglátásaival segítette a tanulmány létrejöttét.

Molnárné Kovács Judit DSc, egyetemi tanár, a Debreceni Egyetem Pszichológiai Intézetének vezetője, szociálpaszichológus. Kutatásainak központi témája a társadalmi és szervezeti igazságosság.

Perczel Júlia PhD, a Cambridge-i Egyetem antropológia tanszékének kutatója. Egyetemi tanulmányait a londoni School of Oriental and African Studies (SOAS)-on, a budapesti Közép-Európai Egyetemen (CEU) és a Manchesteri Egyetemen végezte. Huszonkét éve töltött először családjával együtt hosszabb időt Indiában, és elsőfokú tanulmányai során is hindi irodalommal, valamint India történelmével és antropológiájával foglalkozott. Manchesterben végzett doktori tanulmányai során került a szemetéigazgatás antropológiai megközelítésének bűvkörébe.

Povedák István PhD, kultúrakutató, kulturális antropológus, habilitált egyetemi docens, a MOME Designkultúra- és Művészettudományi Tudásközpont vezetője, a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság elnöke.

Somogyi Laura pszichológia mesterfokozatának megszerzése után 2025-től a Debreceni Egyetem Doktori iskolájának hallgatója. Közleménye első publikációja a mester-szakdolgozata alapján, melynek témavezetője Molnárné Kovács Judit volt.

Szász Antónia PhD, társadalomkutató, kulturális antropológus, 2006-tól a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság elnökségi tagja, 2019-től egyik alelnöke.

Tajti Andrea PhD hallgató, doktorjelölt (PTE FDI). Az SZTE Alkalmazott Társadalomtudományok Tanszék oktatója. Egyetemi tanulmányait kommunikáció–vallástudomány szakon folytatta. Az újmédia hatásai, az új munkavállalói nemzedékek, a munkaértékek formálódása, az oktatás és a munkaerőpiac kongruenciája állnak kutatási érdeklődésének homlokterében.

Tokai Zsófia, az ELTE TáTK Interdiszciplináris Társadalomkutatások PhD-program doktorandusza; ORCID szám: 0009-0000-2768-4754;

Kutatásának középpontjában a magyarországi buddhista vallási mező és a gender rend összefüggései állnak.

Vág András PhD, szociológus.

Wollner Márta Mónika, ELTE TáTK, Politikai és Nemzetközi Tanulmányok Intézete, Globális és Fejlődéstudományi Tanszék. Publikáció előzménye: Wollner, M. (2021.3). Az „euro-izlám” modelljei az európai muszlimok identitás csoportjaiban DOI 10.35402/kek.2021.3.11. Kultúra és Közösség, 121–143.