A megfoghatatlan idő

2

Tabula könyvek

Mi az idő? Elkoptatott kérdés, amire eleve reménytelen a válasz. „Nem ok nélkül gondoljuk írta John Locke, hogy a tartam, az idő és az örökkévalóság természetében valami nagy homályosság rejlik". A homályosság egyik kézenfekvő oka, hogy túl sokféleképpen használjuk az idő kifejezést, miközben s ez a dolog paradoxona épp e sokoldalúság csábít a beszédre, sarkall a megértésre. Azt is jól érezzük: az idő mindennel összefügg, érzékszerveinkkel megfoghatatlan jelenség. Annyira szétterjed, mindenbe behatol, hogy közben kifolyik kezünk közül, értekezéseink nem is róla szólnak, hanem partikuláris jelenségekről, másodlagos kérdésekről. Ugyanakkor, a társadalmi élet szinte bármely vonásáról beszélhetünk, ezzel közvetve közvetlenül az időt magyarázzuk. Elvontsága ellenére számunkra az idő közvetlen is, mert a halállal, az elmúlással és a születéssel társul. Mint Jorge Luis Borges mondja: „Egyfolytában születünk és haldoklunk. Ezért az idő problémája jobban érint bennünket, mint a többi metafizikai kérdés. Mert a többi absztrakt. Az idő problémája a mi problémánk. Ki vagyok én? Kicsoda bármelyikünk is?".

A *megfoghatatlan idő*

Tabula könyvek 2.



Készült a a Néprajzi Múzeum *Időképek* című kiállítása kisérőköteteként

A megfoghatatlan idő

TANULMÁNYOK

Néprajzi Múzeum • Budapest, 2000

Főszerkesztő
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők
GRANASZTÓI PÉTER
SZELJAK GYÖRGY
TASNÁDI ZSUZSANNA

Megjelent a Soros Alapítvány támogatásával

Kötetterv
Kapitány Ágnes

Nyomdai előkészítés
Osiris Kiadó, Budapest

Nyomdai munkálatok
Books in Print Bt.

Felelős kiadó
Fejős Zoltán főigazgató

ISBN 963 7106 77 4
ISSN 1586–7986

© Néprajzi Múzeum, 2000

A Néprajzi Múzeum fenntartója a

NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTÉRIUMA

Tartalom

FEJŐS ZOLTÁN **7** Az idő – képzetek, rítusok, tárgyak

Alakulások

CSUPOR ISTVÁN **25** Az idő mérése és mérhetetlensége

SZEGŐ MÁRTA **56** Idő a gazdaságban

RÉKAI MIKLÓS **70** Az idő a zsidó kultúrában

FORRAI IBOLYA **84** Az idő és az írott emlékezet egy 19. századi faluközösségben. Hadikfalva falukönyve

GRANASZTÓI PÉTER **103** Munkaidő, szabadidő, szórakozás. A társadalmi idők átalakulása a 19. században és a 20. század első felében

SZELJAK GYÖRGY **118** Az összetorlódott idő. Tradíció és modernizációs változások egy mexikói indián közösségben

SZEKERES ANDRÁS **136** Az idő urai? Történészek és időstruktúrák

Képzetek

BEKE LÁSZLÓ **151** Idő, sebesség, „pace"

JUHÁSZ ILDIKÓ **163** A zenei idő

WILHELM GÁBOR **181** Sámánidő

SZACSVAY ÉVA **197** A látomások természetéről

LUX ÉVA **218** Beágyazott idő – krisnás *szent idő* keresztény *profán időben*

TASNÁDI ZSUZSANNA **244** Világvége-jövendölések a Jehova Tanúi körében

Rítusok

FÖLDESSY EDINA **259** Magrebi esküvő

GRÁFIK IMRE **283** A késleltetés. Kísérlet a lakodalom időstruktúrájának értelmezésére

FŐZY VILMA **299** Romlás és romolhatatlanság. Küzdelem az elmúlással

KRISTON VÍZI JÓZSEF **316** Játék és idő

LETENYEI LÁSZLÓ **329** Danza yumbo. A helyi történelem rituális újrajátszása egy andokbeli településen

Tárgyak

GYARMATI JÁNOS **347** A felkelő nap háza. Egy inka kori napszentély Bolíviában

FÜLÖP HAJNALKA **372** Keszkenők és asszonyok a 20. század végén. Egy tárgycsoport idővonatkozásai

FOGARASI KLÁRA **391** Az együttlét és a szétszakítottság ideje – arcképversek

SZOJKA EMESE **409** Tárgyak – generációk – történelmi sorsfordulók. Egy „parasztebédlő" száz éve

TARI JÁNOS **434** Filmidő a néprajzi filmekben

BALÁZS GYÖRGY **449** Tárgyak különös rendben: múzeumi idő

FEJŐS ZOLTÁN

Az idő – képzetek, rítusok, tárgyak

Mi az idő? Elkoptatott kérdés, amire eleve reménytelen a válasz. „Nem ok nélkül gondoljuk – írta John Locke –, hogy a tartam, az idő és az örökkévalóság természetében valami nagy homályosság rejlik." (Locke 1979:173.) A homályosság egyik kézenfekvő oka, hogy túl sokféleképpen használjuk az idő kifejezést, miközben – s ez a dolog paradoxona – épp e sokoldalúság csábít a beszédre, sarkall a megértésre. Azt is jól érezzük: az idő mindennel összefügg, érzékszerveinkkel megfoghatatlan jelenség. Annyira szétterjed, mindenbe behatol, hogy közben kifolyik kezünk közül, értekezéseink nem is róla szólnak, hanem partikuláris jelenségekről, másodlagos kérdésekről. Ugyanakkor a társadalmi élet szinte bármely vonásáról beszélhetünk, ezzel az időt is magyarázzuk. Elvontsága ellenére számunkra az idő közvetlen is, mert a halállal, az elmúlással és a születéssel társul. Mint Jorge Luis Borges mondja: „Egyfolytában születünk és haldoklunk. Ezért az idő problémája jobban érint bennünket, mint a többi metafizikai kérdés. Mert a többi absztrakt. Az idő problémája a mi problémánk. Ki vagyok én? Kicsoda bármelyikünk is?" (Borges 1999:131.) De vajon így van ez minden kultúrában, az emberiség történetének minden eddigi korszakában? Gondoljunk csak az archaikus vagy „primitív" kultúrákban az újszülöttek tömeges elpusztításának már Frazer által bőséggel sorjázott adataira (Frazer 1993:184–185) vagy akár egyes mai etnográfiai leírásokra, amelyekből az öregedés és a halál, az elmúlás nem a mi egyetemesnek vélt felfogásunk szerinti tragikus képként, „metafizikai kérdésként" rajzolódik ki (Itéanu 2000).

Milyen válasz adható tehát az időt firtató kérdésre? Melyik a legmegfelelőbb tudományos megközelítés, mely mindenkit kielégítő válasszal kecsegtet? A filozófiai, az elméleti fizikai, a biológiai, a pszichológiai, a geológiai, a nyelvészeti, az irodalomtudományi, az irodalomelméleti, a történettudományi, a művelődéstörténeti, a vallástudományi, a teológiai? S a lista itt korántsem ér véget, további, egymástól távol álló diszciplínákat s azok egyre szakosodottabb megközelítési lehetőségeit hívhatjuk segítségül, hogy az idő mibenlétéről gondolkozzunk, vagy igyekezzünk lényegét körülírni, jellemezni. Mi az idő? Túl általános a kérdés, ebben a formában csak a filozófia alkalmas arra, hogy átfogó választ fogalmazzon meg, melynek absztrakciója nagyon távol esik mind a köznapi gondolkodástól, mind az empirikus kutatások többségétől, legyenek azok akár természet-, akár társadalomtudományiak. Eredményesebb tehát, ha szűkebb, konkrétabb kérdéseket teszünk fel az idő rejtélyes, „megfoghatatlan" természetének jellemzésére. A társadalom- és humántudományok mondanivalója az időről egyaránt az idő társadalmi jellege és meghatározottsága körül összpontosul, mert a történeti, a társadalmi idő semmi

esetre sem azonos a csillagászati (absztrakt) idővel. De az, hogy melyik tudományág hogyan közelíti meg ezt a tényt, különféle beszédmódokat eredményez. Az idő fogalma „a történész számára elsődlegesen semmi mást nem jelent – írja például Erwin Panofsky –, mint értelmi egységet [...], amely egyes történeti jelenségek bizonyos csoportját uralja, és jelenségkomplexummá fűzi egybe" (Panofsky 1997:86). Ugyanakkor, fejti ki a továbbiakban, az így kialakuló vonatkoztatási rendszerek végtelen sokféleségét a természeti időben rögzíteni kell, hogy lehetségessé váljon „az eltérő történeti idő méltányolása az objektív egyidejűségben [...], mint ahogy megfordítva: az objektív egyidejűség felfedezése a különböző történeti időben" (Panofsky 1997:90). A mérőeszköz azonban, mellyel „lokalizálni" lehet a történeti időt, maga is kulturális termék, mert az önmagában vett idő mérése egy kronológiai skála segítségével történetileg kialakult konvenció, amely a modern ipari társadalom időszemléletében alapvető jelentőségű.

Van-e mondanivalója a néprajznak – értve ezen az etnológia, az európai néprajz, a kulturális és szociálantropológia egészét – az időről? Az elősorolt nehézségek tükrében mivel kecsegtetnek egyetlen, aránylag szűk szakterületen belül megfogalmazódó kérdések az idő általános természetének magyarázatát illetően? A néprajzkutató, az antropológus – s tágabban – a társadalomkutatás néhány más ága azt keresi, hogy az időnek az emberi társadalmakban milyen tapasztalatilag tanulmányozható megnyilvánulásai vannak. Azt kutatják, miben ragadhatók meg a különböző kultúrák időszemlélete, időkezelése, az időtartam elemi észlelésének különösségei, értelmezésének sajátosságai. *Hányféle* idő van? – ez a néprajz mindmáig legjellemzőbb és legáltalánosabb, bár – mint látni fogjuk – nem a legszerencsésebben megfogalmazott problémája.

Az időszemlélet jellegzetességei leginkább képzetekben ragadhatók meg, ugyanakkor megnyilvánulnak cselekvésekben, magatartásformákban, s kifejeződnek tárgyakban, melyek tanulmányozása az idő kutatásának és meghatározásának csomópontjaivá válnak. Az antropológiai-néprajzi vizsgálatokban az elméleti konstrukciók azonban nem filozófiai síkon, a cselekvések igazán nem a társadalomelmélet szempontjából válnak a kutatás alapjává és céljává, hanem az észlelés, a tapasztalat, valamint a társadalmilag meghatározott értelmezések felmérése érdekében. A társadalmi szerepek, szociális különbségek, a kulturális világképek, az interakciók szerinti eltérések olyan „időket" alkotnak, amiket a kutatók megkísérelnek magyarázni. Nem az önmagában vett idővel foglalkoznak tehát, hanem az időt abban a formájában és megnyilvánulásaiban tanulmányozzák, ahogyan azt a különböző társadalmi csoportok tagjai megélik, illetve magyarázzák. Ezekből a „formákból", „megnyilvánulásokból" lehet következtetni az időt firtató absztrakt képzetekre, de ezek mutatják meg az ember időhöz való viszonyának változatosságát a lehetséges konkrétumok szintjén.

Bár az idővel kiterjedt nemzetközi – antropológiai – szakirodalom foglalkozik, a téma mégsem számít közkedvelt vizsgálódási iránynak. Talán azért, mert az idő mégiscsak túlzottan absztrakt fogalma és az empirikus megközelítés összhangját nehéz megvalósítani, pedig épp ebben rejlik az a többlet, amit az antropológia kínál. Ennek alapját Émile Durkheim vetette meg, aki az időt mint az emberi megértés kategóriáját társadalmi eredetűnek tekintette. „Az így megszerkesztett idő – fogalmazott – nem az *én időm*, hanem az az idő, amelyet objektíven elképzelnek mindazok, akik ugyanannak a civilizációnak a részesei." (Durkheim 1997:354.) A nyomában járó kutatók e gondolati alapállás jegyében az idő tapasztalatának kutatásában, leíró ismertetésében az emberi időhasz-

nálat és az idők sokféleségére hívták fel a figyelmet. Az idő megnyilvánulásainak, érzékelésének különbségeit azonban egyúttal az időfogalom kultúrához kötöttségének is tekintették (Jedrej 1996:548). Ám többek, de különösen Barbara Adam és Alfred Gell szerint, akik monográfiát szenteltek az idő társadalomelméleti, illetve szociálantropológiai tanulmányozásának (Adam 1990; Gell 1992; 2000), a durkheimi tanítás tévútra vezette a kutatást. Ez a tévút nem más, mint a relativizmus, az idő kategóriájának feltételezett társadalmi konstrukció volta, melynek következtében az idő fogalma elveszítette általános értelmét. Ezáltal megszűnt annak a lehetősége, hogy a szociális időkről egymással összemérhetőt állítsunk akárcsak a néprajz-antropológia szempontjából is. Más szavakkal: ha az idő mint durkheimi kategória relatív, akkor annyiféle idő lenne, mint ahány társadalmi organizáció, s ezek sajátosságait lehetetlenség lenne egymással összehasonlítani. Sőt, az egyes társadalmak között párbeszédre sem lenne mód. Ha pedig az idő értelmi kategóriaként valóban relatív, mint Maurice Bloch utal rá, egyedül az antropológusok lennének felvértezve azzal a tudással, hogy az időt meghatározzák (Bloch 2000), ami nyilvánvaló képtelenség.

Az évtizedeken keresztül uralkodó durkheimi álláspontal újabban mind határozottabban szembehelyezkedő társadalomkutatók, antropológusok az idő univerzális felfogását vallják. Azt hangsúlyozzák, hogy fogalmi értelemben egyetlen időről beszélhetünk. Ami kultúránként, társadalmi csoportonként különbözik, az más szintű kérdés, hiszen ezek az eltérések csupán az időről alkotott elképzelések vagy az idővel való élés módjának különbségei, valamint az időtartam mérésének, számon tartásának – például a naptáraknak – eltérő módszerei. Az idő emberi észlelése azonos, de különböző kifejeződései vannak. Az idő önmagában nem kulturális konstrukció, hanem társadalmi kifejeződése az. Látható: a két álláspont gyökeresen egymás ellentéte, ám az is igaz, az időt taglaló vizsgálatok nem okvetlenül vezethetők vissza erre a világos szemléletbeli kettősségre, mert gyakorta csak a pontatlan vagy metaforikus szóhasználatból következik, hogy valaki a miénktől eltérő időkezelést egyenesen „más" időnek nevezi. Olykor csupán arról van szó, hogy „az idők sokféleségén" jószerével csak a különböző társadalmak egymástól eltérő időmérő, időszervezési eljárásait és hasonlókat értenek. A tétel – az idő sokféle – bizonyos mértékig szónoki fordulat. A két felekezet, a relativisták és univerzalisták vitája azonban mindenképpen figyelmeztet arra, hogy az idő néprajzi-antropológiai tanulmányozásában túl kell lépni a pontatlan vagy impresszionisztikus szóhasználaton. Ugyanakkor itt a kompetencia határairól is szó van, mert az idő állandó és relatív vonatkozásainak megkülönböztetése, valamint egymáshoz való viszonyának kiderítése az empirikus vizsgálatokban csak korlátozott érvényű lehet, hiszen itt végeredményben a lét s a filozófia egyik alapproblémájáról van szó.

A vélekedések másik, az előbbivel elválaszthatatlanul összefonódott jellemző sajátossága, hogy az elemzők évtizedeken keresztül az időt dichotomikus képletekben ragadták meg. A Mi és a Másik oppozíciója az időfogalmak ellentétét is jelentette, nem csupán az antropológusok, hanem más társadalomtudósok, történészek számára is. Az első és legáltalánosabban osztott szembeállítás szerint a térben, időben távoli, a hagyományos, a kulturálisan tőlünk messze eső helyi társadalmakat a ciklikus idő jellemzi, amivel szemben áll a modern, a kortárs ipari vagy városi társadalmak lineáris ideje. Míg az előbbiek merev, mozdulatlan, állandó jelenben élő társadalmak, ahol az idő közvetlen tapasztalatát a természet örök körforgása, a napszakok, az évszakok, az életfenntartást

biztosító tevékenységformák rendszeres visszatérése jelenti, addig az utóbbiakat dinamikusság, változékonyság, az egyenes vonalú előrehaladás, valamint a múlt és jövő metafizikai problémája hatja át. A lineáris (Mi) és a ciklikus (Ők) időszemléletének ellentétét számos történeti és társadalmi-kulturális kontextusban feltételezték. Írtak az ókori görögök ciklikus idejéről és a mai európai társadalmak linearitásáról, arról, hogy az „archaikus" vagy „primitív" ember „nem ismeri az idő visszafordíthatatlanságát", és a „folyamatos jelenben él" (Eliade 1998:129); vagy ismert Claude Lévi-Strauss híres ellentéte a hideg és a meleg társadalmak különbözéséről, mellyel ő is az idő két, de már más jellegű típusát társítja, a reverzíbilis, illetőleg a kumulatív időt. A sort folytatni lehetne. Íme tehát a két egymást kizáró pólus: egyfelől a mechanikus szolidaritás, a preindusztriális, primitív, archaikus társadalmak ideje, mely lassú, körkörös és zárt, másfelől a modernitásé, a gyors, az egyenes vonalú és a nyitott (Bensa 1997:7). A pólusok további jellegzetességei ebből a szembeállításból származnak. Az ismétlődés, a ciklikusság azonban önmagában sem ellentéte a linearitásnak, sokkal inkább kölcsönhatásban állnak egymással, sőt egymásba simulnak. A két szemlélet elválasztása ugyanakkor nagymértékben függ a megfigyelő nézőpontjától, mert a ciklikus események elválaszthatatlanok az előrehaladástól, hiszen nem a kerék mintájára elképzelhető mozgást jelentenek. A napszakok változása és körbeforgó ciklusa egyúttal előbbre jutást is jelent, mert a hajnal, a delelés, a szürkület, az éjszaka rendjét senki nem tartja megfordíthatónak, ellentétes irányúnak. Az idő mint tartam – más szóval az események egymásutániságának folyamata – az ismétlődő történéseknek vagy minden ritmikusan szervezett jelenségnek is sajátja (Adam 1994:511, 519).

Az ellentétek szerint általánosított időképeknek az is feltűnő jegye, hogy viszonylag tiszta képletként határozzák meg őket. Tehát a hopiknál alapvetően igaz, hogy az időt nem társítják a térrel, a mozgással, az iparosítás előtti társadalmak idejét *a* feladatorientáltság jellemzi, a kabilok jövőképe automatikus és nem racionálisan kalkulált jellegű, a balinézek naptára *az* időtlen időt képviseli, és így tovább. Még az olyan eseteket is valamiféle homogenitás kíséri, mint a nuerekét, ahol Evans-Pritchard megkülönbözteti az ökológiai, a természeti változások megszabta, a társadalmi tevékenységekben kifejezett és a strukturális, a korosztályrendszer által rögzített időt (a példákat lásd Gelléríné, szerk. 1990; Fejős, szerk. 2000; kritikailag vö. Gell 1992:15–96). Az ellentétképzés eljárása – melynek valós alapját az jelenti, hogy kulturális gyakorlatok, felfogások bizonyos létező különbségeire utal – a társadalmi időkezelés, időfelhasználás és értelmezés egységességét feltételezi. Ez leegyszerűsítő felfogás, ami inkább az eltérések, a különbségek kiemelésének retorikai eszköze, mint az egyes társadalmak valóságos adottsága. Előáll az idő változatainak olyan képzete, mely a kulturális különbségek szinte „misztikus" (Bensa 1997:15) mivoltából ered. Az egyén a kultúra kiszolgáltatottja; valami láthatatlan, titokzatos erő uralja minden pillanatát és tetteit. Pedig nem nehéz belátni, hogy az idővel kapcsolatos érzéseink, tapasztalataink – melyek elválaszthatatlanok a cselekedetektől – helyzetenként eltérőek lehetnek. Miért feltételezzük, hogy ez csak a mi időnkre igaz?

A Mi és az Ők ideje ilyen ellentétének kritikáját több szerző megfogalmazta. Barbara Adam szerint a tisztánlátás érdekében a „mi időnket", vagyis saját kiindulópontunkat kell vizsgálat alá venni, mely megalapozta a Másik idejének a miénktől való különbsége feltételezését és megalkotását. Ha az idő például csak kétdimenziós – körkörös és egyenes vonalú – lenne, akkor nem lenne semmi értelme a „jó" és „rossz" időnek, a vánszor-

gó vagy a repülő idő érzékelésének. Véleménye szerint az idő mibenlétét nem a ciklikus-lineáris ellentét és idézett társai jelölik ki, ezért a dualizmusokra szétválasztott jegyek egységes fogalmi keretét kell kialakítani. „Tudatára kell ébrednünk – írja –, hogy a mindennapi kommunikáció időfogalmán belül mennyire kölcsönhatásban állnak egymással az időkeretek, az időzítés, az időbeliség és a tempó." (Adam 1994:511.) A nagy kérdés az, vajon a hagyományos társadalmak tagjai mennyire éreznék ezt idegennek, saját időfelfogásukhoz képest „másnak". A szerző nem hagy kétséget afelől, hogy az idézett négy sajátosság minden emberi időhöz hozzátartozik. Kulturális kifejeződési formái különbözőek lehetnek, de önmagukban minden emberi-társadalmi kommunikációt, interakciót, történést jellemez, hogy létét milyen időkeretek szervezik, milyen az időzítése, milyen az időbelisége – más szavakkal: hogyan fejezhetők ki a „mikor" fogalmaival – és milyen a tempója, az intenzitása. Cezúrát az jelent, hogy az életet szervező időkeretek a természet ritmusán vagy a gépek idején nyugszanak-e.

Az iparosodás hatása és az óraidő megjelenése, világméretű elterjedése az emberi időkezelésben alapvető fordulatot jelent. A váltás egy folyamat eredménye, amelyben a termelési rendszerek forradalmi átalakulása egybekapcsolódik az időmérő eszközök tökéletesedésével, a mechanikai óraszerkezetektől az elektronikus órákig vezető technikai fejlődés pályáján (Attali 1982:167–289; Whitrow 1989:99–176; Levine 1997:51–80). Következményei komplex módon befolyásolják az elemi időtapasztalatot, a vele kölcsönviszonyban lévő, a viselkedést szabályozó latens, szimbolikus szintézisként megnyilvánuló időszemléletet (vö. Elias 1990) éppúgy, mint az idővel kapcsolatos tudományos kutatásokat, s mindezek nyomában az absztrakt gondolkodást. A gépi, a kreált idő megjelenése megváltoztatta az idő gyakorlati észlelését és jelentését, de különböző mértékben hatja át az emberiséget. Még mindig vannak általa alig érintett társadalmak (vö. Itéanu 2000), miközben a modernitás óta látszólag tökéletes uralma alá vonta a világ nagy részét. Történetileg is igaz, hogy társadalmi elterjedése szakaszos volt, a parasztsághoz például jó 100-150 év késéssel jutott el a jómódú nemesekhez képest (Tóth 1994). De elkerülhetjük, hogy visszacsússzunk az antropológusok kedvenc duális sémáihoz, ha belátjuk: „egyetlen társadalom sem cserélte fel teljesen a társadalmi idő sokszínűségét az óra idejének egyedülállóságával" (Adam 1994:516). Így a társadalmi időt az időhasználat empirikus tényei felől kell megközelíteni, más szóval az időről való gondolkodást a társadalmi cselekvés folyamatához kell kötni. Ezáltal lehetővé válik, hogy ne a modern és premodern, az ipari és agrár- stb. ellentétek merev sablonja szerint nézzük az időt, hanem helyzetek, állapotok, cselekvéstípusok, interakciók kézközeli világában mutassuk ki társadalmi beágyazottságának sokféleségét. Ezáltal a kultúra is másként fogható fel: nem elkülönült szervezőerőként, hanem sokkal inkább az emberi cselekvés olyan alapjaként, melynek kollektív jellege az egyéni aktivitáson keresztül valósul meg, illetve közös érvényességét így teljesíti be.

Az óraidő világában az időkezelés számtalan tudatossá vált és megnövekedett jelentőségű módját lehet megfigyelni. A munka-szabadidő, a folyamatosság-megszakítottság, a kvantitatív-kvalitatív ellentétpárok – melyek segítségével többek között a mezőgazdasági és ipari munka különbségeiből származó eltérő időgyakorlatokat szokás egymással szembeállítani – együttesen, a modern társadalmakban sajátos helyzeteket jellemezhetnek. Egyetlen példaként a várakozás állapotát érdemes felhozni, a nyugati típusú modern ipari-városi társadalom szociális idejének egyik meghatározó esetét, mégpedig „az

idő külső szociális kényszerének" (Elias 1990: 34) pregnáns példáját. A várakozás az időfolyam tagolása, „közbenső idő", ami a cselekvő szempontjából gazdag jelentésű attól függően, hogy elvárásai hogyan teljesülnek be, illetve hiúsulnak meg. A kulcs tehát az elvárás, a valakivel, valamivel szemben támasztott igény. A várakozás esetei ennek nyomán három típusba sorolhatók: ez az állapot lehet a cselekvés fennakadása vagy elzárása, lehet olyan tapasztalat, ami valami mást helyettesítő jelentésekkel társul, s lehet várakozással teli, az egyén számára nagy jelentőségű élmény is, amikor az, amire várunk, megkülönböztetett értéket jelent számunkra (Gasparini 1995). Társadalmi ritmusról van szó, mely fájdalmat éppúgy kiválthat, mint felszabadultságot (Levine 1997:101–102; illetve 118–124). A várakozás kiszolgáltatottság, de más körülmények között az idő feletti kontroll eszköze is. Szorosan kapcsolódó modern fogalom a pontosság, aminek definíciója mindenütt történeti termék, s jól tapasztalhatóan még a saját, a „nyugati" kultúrkörünkön belül sem egységes tartalmú (Shaw 1994; Levine 1997:69–70, 193–196). Az időkezelésben rejlő kulturális értelmezések közötti finom eltérések és szabályszerűségek a várakozás, a pontosság alkalmával különösen jól érzékelhetők. Az időszervezés ilyen jellegű változatosságáért a cselekvés körülményei, a cselekvő elvárásai, egyéni adottságai és kulturális normákban való osztozásának a mértéke a „felelősek". A várakozásban sűrűsödő időkényszer nagyobb léptékben is a társadalmi idő jellemző tünete, különösen akkor, ha a kollektív elvárások és a közös jövőtervek ellentétbe kerülnek egymással, vagy az utóbbiak hiányában a társadalmi élet folyamatossága megakad. Ez a „kizökkent idő", társadalmi rendellenesség, az időbeliségek „összevisszasága", mely egész sor devianciát okoz az idő megélésének mindennapjaiban – cselekvésképtelenséget, felelőtlenséget, a hétköznapi biztonságérzet hiányát, erőszakot stb. (lásd például Chesneaux 1997).

Az értelmezés köre ezen a ponton tovább tágítható. A néprajz, az antropológia s néhány más társadalomtudomány – mint már szó volt róla – az időt tapasztalati mivoltában, konkrét megnyilvánulásain keresztül igyekszik tanulmányozni. Ez a megközelítésmód a kultúrák közötti különbségek kimutatásától fokozatosan az időhasználat kontextuális megismerése és elemzése felé fordult. A kultúrák misztikumáról a cselekvő egyén és a cselekvés folyamatának – a munkavégzés, időmérés, ünneplés, történetmondás stb. – vizsgálatára való alapvető szemléleti áttérés azonban nem csak a szűken vett, egyedi társadalmi interakciók történéseinek értelmezését segíti elő. Vannak ugyanis az időkezelésnek, időtapasztalatnak olyan dimenziói, amelyek ily módon nem érzékelhetők, de a társadalmi élet időkereteit megalapozzák. Egyszerűen szólva: az időnek – s most nem az absztrakt vagy a különleges eszközökkel mérhető fizikai időre kell gondolni – vannak közvetlenül nem észlelhető, inkább csak tudható dimenziói is. Az iparosodáson átment társadalmakban az évszázadok és a másodpercek szélsőségeinek ellentétét – lassú tudati, észlelési fejlődés eredményeként – a naptárak, órák segítségével képzeljük el, tartamukat úgy fogjuk fel, mint egymással viszonylag könnyen összemérhető konkrét mennyiségeket. Ma már a tized- és századmásodperc is valóságos jelentéssel bír számunkra, például a versenysportok révén e tartamokat is érzékelni tudjuk. Vagy legalábbis tájékozódásunk „szimbolikus idő-egység képé"-be, ahogy ezt Norbert Elias kifejezi (1990:23), mint tapasztalhatónak *érzett* egységek beépülnek. De a technológiai, informatikai fejlődés egyre kisebb darabokra osztja az időt, olyanokra, melyek már (még?) kívül esnek az általunk érzékelhető jelenségek körén. Ezért mások nyomán John Urry úgy véli, hogy ma az időnek részben a nagy evolúciós változások, részben az egyén szá-

mára követhetetlenül nem érzékelhető, a másodpercek töredéke alatt lepergő alakulások egyaránt alkotóelemei. Az emberileg meg nem tapasztalható tartamokról és sebességekről van tehát szó, a töredékmásodperceken belül végbemenő döntések sorozatáról egyfelől, az évszázadokig, évezredekig tartó evolúciós alkalmazkodási folyamatokról másfelől. Ezek az egyén életében nem érzékelhetők és nem figyelhetők meg. A természet nemzedékek százainak munkáját magában foglaló humanizálása éppúgy kívül reked mindennapi tapasztalatainkon, mint a számítógépeknek a nanoszekundumok alatt hozott döntési sorozatai, s ez utóbbiak köznapi felfoghatósága sem körvonalazódott még. A kettő, az *evolúciós* (a „glaciális") és a *pillanatnyi* idő között van az óraidő, a modern ipari kapitalizmus alapvető szervező elve, mely a posztmodernitás korában elveszti ezt az egyedi, kiemelkedő szerepét. A korábbiakhoz képest jelentékenyen átalakult kapitalizmus korszakát e kettő kombinálódása jellemzi, mert a mai „társadalmak egyre inkább a pillanatnyi és a glaciális időben megtestesült társadalmi viszonyok polarizációja körül szerveződnek" (Urry 1994:136). Más szavakkal: időnket a hagyományos mechanikai órákkal mért óraidő egységeinek tapasztalatai és abból származó tudata már nem kellően magyarázza. Az időszimbólum egyszerre kiterjedt mélységek irányába tágul, és a rendkívüli gyorsaság miatt beszűkül. A felfokozott múlttudat vagy a föld egészének, sorsának számon tartása a nagy időtávlatok megnyilvánulási módja, a villanásnyi idő pedig a cselekvés pillanatok élményeire való szétesésének társadalmi, kulturális kifejeződése.

Az időképzetekre a naptári, az időmérő rendszerek mellett legtöbbször az emberek tetteiből, többnyire a formalizált viselkedésekből következtetünk. Különösen akkor, ha nem beszélhetünk az idő fogalmi értelemben elkülönült tudatáról. A rítusok, a vallás az idő észlelése szempontjából meghatározó jelentőségűek. Tapasztalati tényekkel szolgálhatnak akár a korábbi kutatás által vallott általános időszemléleti módok – a linearitás, a ciklikusság, a mozdulatlanság stb. feltételezésének – bizonyítására, akár az időtartam társadalmi minőségének elemzése tekintetében. Az óra nélküli társadalmak szociális idejét a természeti megfigyelések és a munkafeladatok mellett a rituális viselkedés szabja meg, de az óraidő sem szünteti meg a társadalmi élet ilyen jellegű ritmusát, csak átalakítja. A legfrissebb változások hatására a pillanatnyi idő fogalmával jelölt latens időtudat előtérbe kerülése leginkább a munkától elváló tevékenységek növekvő szerepében fedezhető fel, mely megváltoztatja a társadalmi életnek a munkavégzés függvényében kialakult ritmusát.

Már Durkheim megállapította, hogy „a napokra, hetekre, hónapokra, évekre stb. való tagolódás megfelel a rítusok, ünnepek és nyilvános szertartások periodikus ismétlődésének", tehát ezek éppúgy a cselekedetek ritmusát fejezik ki, és biztosítják azok szabályszerűségét, mint a naptár (Durkheim 1997:355). Tanítványa, Henri Hubert szerint – akinek munkájára hivatkozva írta le a mester az idézett gondolatot – az idő észlelésében kvalitatív változatok vannak, és az idő egymást követő részei nem egységesek. Ez az elképzelés kiindulásként a naptár és a szertartások összevetésén nyugszik. Míg a naptár (s tegyük hozzá, az óra) egyenlő egységek, azaz mennyiségek szerint tagolja az időt, addig a szertartások megbontják folyamatosságát, különféle minőségekre darabolják: ünnepi, rituális fázisokra, a „szent" szakaszaira. Ebből adódik, hogy az idő nem tiszta mennyiségi fogalom, hanem minőségi is, mert a szertartások nem mennyiségek szerint, hanem minőségi értelemben osztják fel az idő folyamatát. Az ünnepek ideje, a „szent" pillanatai megszakítják az idő előrehaladtát, ezekben az idő csak diszkontinuus

lehet, nem folyamat jellegű. Minthogy a kalendáriumok azonban minden kétséget kizáróan a vallásokban alakultak ki, bevezetésük indoka nem lehetett a mennyiségnek tekintett idő mérése. A naptár ily módon „nem egy tisztán mennyiségi idő, hanem a különálló és heterogén részekből álló és önmagába szüntelenül visszatérő minőségi idő eszméjéből származott" (Hubert–Mauss 2000). Könnyű belátni, hogy itt kiindulásként az idő azonosul a számtanilag, mechanikusan mérhető, egyenlő részekre darabolható homogén idővel. Ezt változtatják át a társadalmi gyakorlatból származó határpontok körül kialakult és végbemenő, rendszeresen ismétlődő szimbolikus cselekmények, melyek eredete a vallásban lelhető fel. Az idő tehát a róla formált kollektív képzetek miatt lényegileg ritmikus, ami a vallásos cselekményeknek, a rítusoknak köszönhető. Eredetileg a naptárak a mágikus-vallási előírások jelzésének, rögzítésének eszközei voltak, így nem mérik az időt, miként a rítusok sem, hanem lüktetést, ritmust adnak neki. A naptár időmérő szerepe voltaképpen másodlagos fejlemény.

Az idő társadalmi eredetének Durkheimhez kötött tézise nyilvánvaló e gondolatmenetben, amely egyben az idő lényegét a periodicitásban határozza meg. A Durkheim szemléletét mélyreható kritikában részesítő Alfred Gell jó okkal érvel viszont amellett, hogy az eseményeket nem csupán a naptárak rendje szerint lehet az időben elhelyezni, hanem például az előtt/után viszony alapján is (Gell 1992:13; 149–165). Ugyanakkor aligha lehet kétségbe vonni, hogy ez az elemzés a vallás vagy a szokásrendszer mint a társadalom időbeliségének kiemelkedő sűrűsödési területe, a gyakorlati cselekvés, a szertartások szerveződése szempontjából is lényegi organizációs problémákra vonatkozik. Leginkább a ritmus, a társadalmi léptékben kifejeződő tempó szemszögéből. Többek között három nagy terület, összefüggésrendszer érdemel figyelmet, ahol ez jól látható.

A ritmus legkézenfekvőbb tapasztalata a nappalok és éjszakák váltakozása. Szinte szükségtelen is mondani, a ciklikus időszemlélet egyik fő bizonyítékát erre a rendre ismétlődő természeti tényre szokás alapozni. Az ébrenlét és alvás biológiai szükséglete, a nap felkelte és lenyugvása a társadalmi gyakorlatok szintjén könnyen érthető ritmust alakít ki, amit minden metafizikai mondanivaló nélkül is a társadalomszerveződés elemi tapasztalatának tekinthetünk. A nap járása ugyanakkor más az Egyenlítő és a föld északi, déli féltekéjének meghatározott közbülső pontjai fölött. Más a nap, az évszakok érzete s a tevékenységek jellege attól függően, hogy hol vagyunk, ami például a hirtelen vagy lassabb átmenetű váltások – nappal/éjszaka –, illetve az évszakok száma tekintetében korántsem azonos. A társadalmi élet mindezt sokrétű jelentésekkel társítja a szokások, rítusok társadalmilag kodifikált és kifejezett magyarázatai segítségével. A nappal és az éjszaka dualizmusa mint ismétlődő sorozat az idő előrehaladtának – s ez sokkal fontosabb, mind a megszokottan hangsúlyozott ciklikusság – nem egyszerű mennyiségi kérdése, hanem a minőségi oldala is, ha az imént idézett terminológiában akarjuk magunkat kifejezni. A sötétség és világosság, az éjszaka és nappal kettősségének regulatív szerepét az európai parasztság hagyományos életvitelében is ki lehet mutatni. A nappal és éjszaka váltakozása a szokások rendszerében további ellentétekkel, jelképes határpontok kialakulásával jár együtt. A lengyel folklórban például a nappali és éjszakai tevékenységek kettősségét, a racionális és mágikus cselekmények szétválasztását a hajnal/napnyugta, a dél/éjfél szimbolikus időpontjainak határozott megkülönböztetése fejezi ki. Ezek a küszöbök alkotják az időfolyam „szent" pillanatait (Brzozowska-Krajka 1998).

A társadalmi élet ritmusának másik aspektusát az emberi élet fordulópontjait kísérő,

széles körben elterjedt rítusok hívják életre. Az egyéni életút szakaszait meghatározott szokások, az Arnold van Gennep (1960) által *átmeneti rítusok*nak nevezett szertartások alakítják társadalmi idővé. Ezek formailag változatosak, de funkciójukban hasonlóak. Az átmeneti rítusok ugyanakkor – s ezt a tételt azóta sem vonták kétségbe –, az egyedi kulturális adatoktól függetlenül azonos szerkezet szerint épülnek föl. A rítus egésze részekre bomlik, ha nem is mindig tökéletes határok szerint egymást követő fázisokra, de belső szakaszokra, miként Hubert szerint a szertartások is részekre válnak szét. A szertartás menete egymásba átmenő cselekményekből szerveződik. Ennek ellenére a rítus belső tagoltsága, időstruktúrája szerkezeti értelemben mindenütt azonos sémát követ. Természetesen nem a rítus lefolyásának ideje, a tartama vagy az egyes részelemek sorrendje, sorozata és jelentősége azonos egymással, hanem a szerkezeti felépítése. Így a születés, a korcsoportváltások, az éretté válás, a házasság, a halál s további társadalmi helyzetváltozásokat követő szokások hármas tagolódásúak: az elválasztás, az eltávolítás és a beépítés-megerősítés fázisaiból állnak. A hármasság az idő folyamatát megszakítja, olyan minőségi szakaszokra bontja, melyek rituális kifejezése világszerte nagy gazdagságot mutat. Az egyes szakaszok tartama, fontossága társadalmi, kulturális körülmények szerint szintén változatos. Közismert, hogy az avatások időben leghosszabb része az átmeneti, az úgynevezett liminális fázis, de az azt kísérő eltávolító rítusok mennyisége, tartalmi kidolgozottsága nagyon különböző lehet. A társadalmi pozíciók szerinti átmenetek rítusaihoz hasonlatosak a közösség életvitelét jelentősen befolyásoló térbeli helyváltoztatásokat kísérő ceremóniák is.

A szent időszakok megkülönböztetése s éppúgy az átmeneteket kísérő szertartások köztes helyzetei, a liminális fázisai az időfolyam kimerevített szakaszát jelzik. A folytonosság határpontok közé ékelt ilyen részei a várakozás rituális periódusainak bizonyulnak. Ekkor az élet normális rendje jószerével a visszájára fordul. A férfiak nőnek, a nők férfinak öltöznek, a fiatalok, a beavatandók nagyobb szerepet játszanak, mint az idősek, a szertartások a szokásoshoz képest szélsőségeket mutatnak, és így tovább. Az idő mintha megállna, sőt visszafelé folyna. Bár a rítus egészéhez képest indokolt itt lelassulásról beszélni, ám nem rendelkezünk olyan etnográfiai adatokkal, melyek bizonyítanák, hogy a rítusban részt vevők az időt magát visszafelé áramlónak észlelnék (Jedrej 1996: 549). Ez a viszonylagos állandóság, mozdulatlanság ugyanakkor nem vetíthető ki a társadalom egészére sem, mintegy a primitív társadalmak mozdulatlanságának bizonyságául. Már csak azért sem, mert ezek az átmeneti szakaszok csak *részei* a rituális folyamatnak, s a rítusok szabályozottsága egyáltalán nem zárja ki az időbeli előrehaladást.

Az átmeneti rítusok szerkezeti tagoltságának ilyen felfogása az időbeliség szemszögéből a szakaszosság s nem a folyamatosság tulajdonságát emeli ki. Eszerint az emberi élet ciklusa nem folyamatos fejlődés, hanem életkorok hirtelen változásaiból tevődik össze. Antik és kora középkori gondolkodók vallották ezt az ember négy vagy hét életkoráról, mely utóbbit, „a hét kort" legismertebb formában Shakespeare verselte meg az Ahogy tetszik ismert *Színház az egész világ* kezdetű dalában (Whitrow 1989:74). Ez a párhuzam legalább két fontos tanulságul szolgál. Egyrészt az egyén életének ilyen stációk szerinti felfogását nagyon általános, kultúrák sokaságában érvényes eszmének tarthatjuk, másrészt látni kell, hogy a modellnek bizonyos tekintetben korlátozottak az értelmezési lehetőségei. Az átmeneti rítusok szerkezeti mintája tudniillik – bármilyen termékeny felismerésként kezeljük is – önmagában nem ad választ arra, hogy a szertartá-

sokban megtestesülő társadalmi időt a cselekvők hogyan értelmezik, vagy milyennek élik meg. Kérdéses, hogy egy átmenet rítusa valóban a szakaszosságot vagy inkább a folyamatosságot jelenti-e számukra. Mindenesetre a minta az időhasználat jól tagolt jellegét mutatja, s a szerkezeti elemek egymásra következő rendje miatt az egymásutániság sorozati jellegét, azaz visszafordíthatatlanságát.

Az idő tagolásának a naptárak és a rítusok, különféle szertartások mellett más határpontjai is kialakulnak. Az ember további mesterséges küszöböket állít fel a szálló idő meghatározott, jelentős pontjainak kifejezésére, melyek időzítése a szokásokhoz hasonló társadalmi konvencióvá és szabályozó kényszerré válik. Az ezredfordulók – az ezredik, a kétezredik év apokaliptikus, rejtélyes vízióival (vö. Focillon 1952; Delumeau 1999; Duby 2000; Stadler 1999) –, a századfordulók, jubileumok, a ma roppant kedvelt különböző kerek 50, 75 vagy 100 éves évfordulók a maguk emlékünnepeivel az időtudat csomópontjai. Mindamellett, hogy két időpont közötti periódusokat jelölnek ki, az idő absztrakcióját könnyen felfogható mennyiségként s kitüntetett voltukban sajátos minőségként jelenítik meg. Kifejlődésüket a számok képzetének alakulása segítette. Gondoljunk arra, hogy etnográfiai és történeti adatok tanúsítják: az ember életkorának számontartása viszonylag új fejlemény. Az életkor pontos években való kifejezése az időmérés mechanikai korszakával szilárdult meg, amiben az állami adminisztráció szükségletei, követelményei erőteljes szerepet játszottak.

A jubileumok, évfordulók eredete a bibliai hagyományba és kora középkori egyházi életbe nyúlik, de vannak antik előzményei is. Így például Róma alapításának 100. évfordulóját már a rómaiak megülték – Horatius erre az alkalomra írta Carmen Saeculare című ódáját –, de az ilyen megemlékezések még valószínűleg ad hoc jellegűek voltak. A katolikus egyház 1300-ban hirdette meg először a jubileumi évet. Kezdetben 50, majd 33 s később 25 évenként tartották meg az ilyen, a római zarándoklatok nagy ritmusát szabályozó szent éveket. A 18. századtól kezdődően szaporodnak meg a százéves évfordulók; uralkodók, jeles alkotók, intézmények és nevezetes történelmi események emlékünnepeinek kollektív eseményei (Gombrich 2000:243–244). Mindezek már a nemzeti kultúrák kiépülésének kísérőjegyei, illetve építőelemei. Az évfordulók a halandósággal szembeállítható emberi előrehaladás állomásait teszik emlékezetessé, ami ekkortól kezdve a nemzeti társadalom kohézióját szolgálja. Az ilyen határpontok számon tartása egyben a mai társadalmak mindennapi életének szabályozó eszközei is, miután részben átvették a hagyományos szokások, rítusok regulatív szerepét. Olyan sémák lettek, mint ez utóbbiak; az ismétlődés, a rituális körforgás társadalomszervező kellékei. Mesterséges elhatároló-, időrendező eszközökként a megemlékezések, évfordulók naptári és a rituális funkciót egyaránt hordoznak.

Paul Valéry egy feljegyzése szerint úgy tartja, hogy az idő a dolgoknak „rejtett", tehát nem látható része. „Minthogy a dolgok folyton változnak – írja –, így csak részleteiben észleljük őket. Időnek ezt a rejtett részt nevezzük, minden dolognak ezt a mindig rejtőző részét." (Valéry 1997:213.) Különösen is áll ez a tárgyi világra, melyeknek időt megtestesítő jegyei jórészt latensek. Mutathatják ugyan az idő hatását, például korhadnak, rozsdásodnak, vagy látható módon „patinássá" válnak stb., ám idődimenziójuk még fizikai értelemben is jobbára láthatatlan. Az idő anyagiságukban sem érzékelhető teljes mértékben, mert az ember szabad szemű mindennapi megfigyelései nem elegendők a belsőleg „megfagyott" idő mennyisége és minősége kifejezésére. De a földből kiásott cse-

réptörmelékek, megégett kőeszközök elektronszerkezetének megfelelő vizsgálatával például megállapítható, hogy mennyi idő telt el utolsó felmelegítésük óta. A „csapdázott elektronok" felszabadításával 50 ezer éven túlra is lehetséges a tárgyak kormeghatározása. Az anyagok, fizikai folyamatok természettudományos vizsgálatának néhány más technikájával még „mélyebbre" lehet nyúlni, s a régészeti leletek egyre sokoldalúbb datálása válik lehetővé mind az abszolút, mind a relatív kronológia megállapítása szempontjából (Tite 1996; Renfrew–Bahn 1999:122–162). Az anyagtudományok eredményei alapján a tárgyak korának, származásának, fennmaradása körülményeinek megállapításához lehet közelebb jutni, ami nem csupán a magukba zárt idő kérdése, hanem sokkal inkább az anyagi kultúra, a technológia és az emberi társadalom történetiségének a problémája is (Kingery 1996).

Következésképpen ha a tárgyak időbeliségét vetjük fel, elsőként a belső tartamról, a tárgyak átalakulásáról van szó. Az anyag fizikai romlása, pusztulása erre utal, mert az ilyen külsődleges jegyek az elváltozásként felfogható idő kifejeződései. A belső szerkezeti átalakulások, de a viszonylagos ellenállások is ekként tekinthetők. Az élettelen tárgy és az élővilág párhuzamáról van itt szó, a legtágabb értelemben vett entrópia tényéről. De csak ennyi vagy ennél több is a tárgyak és az idő viszonyának a kérdése? Természetesen több is. Másodsorban az időbeliség olyan minőség, amit a tárgyak fizikai anyagiságukon túl hordoznak. Ez a társadalmi életben elfoglalt, betöltött helyükből származik, és ebből nyeri magyarázatát. Így a tárgyak időbelisége nem egynemű, mert különféleképpen részesei az emberi tevékenységnek, vagy másként kifejezve: élettörténetük kontextusai változatosak. Az idő nem egyenlő mértékben jellemzi a tárgyakat, vannak ebből a szempontból rendkívüliek, vannak jelentéktelenek. Így a tárgyak más módon is az idő lerakódásai. Jelentésteli sűrítmények, metaforák.

A tárgyak nemcsak anyagukban változnak tehát, hanem ugyanúgy életük van, mint a növényeknek, állatoknak, sőt: mint az embernek; megszületnek, élnek, miközben sokszorosan megváltoznak, majd elpusztulnak. Főleg az ember alkotta tárgyakról – munkaeszközökről, az életfenntartás szükségleteiről vagy a fogyasztási javakról – gondolkodunk így. Legalábbis a mi kultúránk normái szerint. A dolgok időbeni létét az emberéhez hasonlítjuk. A tárgyak „kulturális biográfiája" és az ember életrajza sok szempontból hasonlatos egymáshoz (Kopytoff 1988; Feest 1998). De míg az ember maga alakítja életét, a tárgyak életrajza társadalmi, emberi használatából származik, mert önmagukban passzívak. Humanizáljuk tehát a tárgyi világot, még akkor is, ha úgy képzeljük, hogy a tárgy maga tétlen szereplője a társadalmi életnek. Ennek ellenére a tárgyak élettörténete létezésük változó körülményeiről vall, mivel sokszorosan beágyazódnak a társadalmi viszonyok rendszerébe (vö. Appadurai, ed. 1988).

A tárgyak életrajzának tétele annyiban termékeny álláspont, amennyiben nem fordul visszájára, s nem pusztán a biológiai életciklus analógiáját terjeszti ki. Ebből ugyanis az következik, hogy a tárgyakat egyszerűen a születés, fejlődés, pusztulás sorba rendezzük, ami társadalmi életük mechanikus leszűkítése. Már abban az egyszerű tényben látható ennek problémája, hogy a várható élettartam a tárgyaknál jóval kiszámíthatatlanabb, mint az élőlényeknél, az embernél. A művészettörténeti stílusok – mint életszakaszok sorozata – kapcsán George Kubler joggal figyelmeztetett arra, hogy a „biológiai modell nem volt éppen a legalkalmasabb a dolgok történetének kifejtéséhez" (Kubler 1992:23). Az általa kidolgozott elmélet szerint a tárgyak időbeli formáját – azaz törté-

netiségét – a sorozatokba rendeződése adja. A tárgyak időbeliségét egymáshoz való viszonyukban, formai kritériumok szerint elrendezett sorozataiban lehet megállapítani.

A tárgyak időbelisége ugyanakkor nem redukálható le múltba nyúló korukra. A munkaeszközök, háztartási eszközök, műalkotások, az építmények időbeli fennmaradása sokféle körülménytől függ, többnyire pontosan meg sem jósolható, de még az „egyszeri használatra" előállított tömegtermékek is valamilyen jövőtervet hordoznak. Így minden ember alkotta tárgy „olyan múlt- és jövőkiterjedésről s olyan időbeli transzcendenciáról tanúskodik, ami jóval meghaladja az évszakok ciklusát vagy akár az egyes személy életének idejét is" (Adam 1994:518). Az idézett szerző ezt a finom megfigyelést annak bizonyosságául hozza föl, hogy a társadalmi életben az idő önálló fogalmának vagy tudatosulásának kialakulása nélkül is olyan időbeli dimenziók érvényesülnek, melyek az „időtlen jelen" fikcióját egyértelműen kétségbe vonják. A modernitás korát a tárgy időtranszcendenciája elemeinek jól elkülönült fogalmi tudatosulása jellemzi. Manapság a tárgyi világra is kiterjeszthetjük a „glaciális" és a pillanatnyi idő metaforáival kifejezett kettősséget. Egyidejűségüket egyfelől a múltat tárgyak tömegében konzerválni igyekvő eljárások eredménye, az úgynevezett örökségipar, másfelől a jövőtlen tárgyak tömkelege – csomagolóanyagok, reklámhordozók, egyszer használatos cikkek, szándékosan rövid életűre tervezett és gyártott tömegtermékek –, s egyre rövidebb divatciklusok jelzik, melyek a mai tárgyuniverzum jellegzetes tünetei.

Ennek nyomán felvethető az ember alkotta anyagi dolgok és az emberi élet léptékével mért időkeretek párhuzamba állítása. A tárgyaknak a társadalmi életben betöltött szerepéből származó időbelisége tipizálható abból a szempontból, hogy megfeleltetjük őket a társadalmi idő nemzedékek sorozatából adódó szerkezetével. Más időminőséget hordoznak azok a dolgok, amelyek generációkat élnek át, valamint azok, amelyek fennmaradásának ideje rövidebb, mint az átlagos emberi élet. Az egy vagy több nemzedéket kiszolgáló tárgyi javak elsősorban a társadalmi folytonosság hordozói, létüket abból nyerik, hogy tudatosan hosszú időre készülnek. A létfeltételeket biztosító épületek, termelési eszközök rendszerint az ipari társadalmakban is eleve ilyen céllal készülnek, jóllehet ezen a téren fokozatosan rövidül a fennmaradás tartama. Szűkebb körben, az ember életét kísérő tárgyak között is vannak generációkat átélő példányok, miközben a mai ember saját életkeretei kitöltésében 10-20 évekre vagy rövidebb időre „beállított" dolgok tömkelegét használja. Az öröklődő tárgyak típusainak köre szűkül, de megerősödik a személyes jelentéseket sűrítő, például emléktárgyak szerepe. Az emberi élet mércéje szerint rövid pályafutású tárgyak, a „percnyi időt" szolgáló példányok ma rendkívüli módon megsokasodtak. Személyes és társadalmi használatuk olyan válogatásokból, sorozatok, kompozíciók megteremtéséből áll, melyek az identitás megformálásának eszközei; a jelen tárgyakban kifejezett kulturális reprezentációi. A társadalmi használat ideje a tárgyak életének kitüntetett szakasza. Ma ennek kulturális gyakorlatát az árucikké válás s megszűnés folyamatai, illetve az áruként való lét körülményei adják (vö. Appadurai, ed. 1986:13–16; Kopytoff 1986).

Az ereklyék, emlékművek, emléktárgyak különleges helyet töltenek be a tárgyak életciklus szerinti rendjében. A jelenen túlívelő létet a leghatározottabban képviselik. Tudatos egyéni vagy közösségi társítás révén a személyes élettörténet, a kollektív történelem eseményei, sajátos érzelmi vonatkozásai, valamint a mögöttes intenciók tárgyak révén meghosszabbodhatnak. Emléktárgyak, az emlékezés, az emlékeztetés segédeszközei lesz-

nek. Az ajándékok, az örökölt dolgok és a különféle eredetű emléktárgyak a személyes interakció, az azonosság időkereteinek szándékolt fenntartásában töltik be szerepüket. Nagyobb léptékben a kollektív memória is köthető tárgyakhoz, kifejezhető általuk, ami a nemzeti kultúrák kialakításának, folyamatos újraszerkesztésének 19-20. századi folyamatában emlékművek, különleges épületek s más művi alkotások megalkotásában és kollektív használatában látványos kifejeződést nyer. Ez egyúttal a jövőbe mutató, a jelen nagyszerűségét megörökíteni kívánó különleges jelek állításával párhuzamos, aminek legszemléletesebb példája az Eiffel-torony.

A való idő mellett a tárgyak jelentékeny hányada származékos, másodlagos időbeli léttel is rendelkezik. A tárgyak életrajzának teljesen új fázisát jelenti, amikor a mesterséges megőrzés szándékával, eredetükhöz, eredeti használatukhoz képest különleges körülmények közé kerülnek. Amikor gyűjteményekbe illesztve másokkal társítják őket, időbeliségük új szakasza kezdődik. A múzeum a tárgyaknak sajátos környezetet biztosít, mely egyben új értelmezési keretté is válik. Ezen új kontextus legfontosabb magyarázó faktora az időhöz való viszony. Milyen időket foglal magában egy múzeumi tárgy, elsősorban is egy néprajzi tárgy – túl a már említett, az anyagiságból következő dimenzión? Leginkább abból a szempontból vall az időről, hogy a tárgy *mások* tárgya, tehát egy más kultúrát, más kort közvetít. A néprajzi tárgy történeti jellegű forrásnak tekinthető, mégpedig olyannak, mint amelyet a múlt megismerése, reprezentációja érdekében más forrásokkal kiegészítve lehet érdemileg felhasználni. A múzeumba került tárgyat a megállt idő rögzítésének és kifejeződésének szokás tartani, de valós életrajzának ilyen lezárulása feltételezhetően csak a múzeum intézményét megteremtő nyugati gondolkodásmódban ilyen egyértelmű. Egykori „bennszülött" tárgyak mai felhasználásakor az utódok az életrajz folytonosságát vallhatják, mint az az okanagan indián táncos, aki a vancouveri antropológiai múzeumban megtartott egyik látványos rendezvény kapcsán azt vetette fel, vajon mit szólnak majd mindehhez a tárgyak (Cruikshank 1992:6). *Saját* tárgyaink, még ha múzeumba kerültek (vagy éppen azért), számunkra is azt a sokrétű értékrendszert őrzik, amit életük során akkumuláltak. A múzeumi idő tehát a mi számunkra sem egyértelműen a tárgy megszakított másodlagos ideje, mint ahogy első látásra gondolnánk.

A múzeumban jelen lévő tárgy, miközben a múlt, egy „más idő" forrása, időtlen is, mert változatlan formában, eredeti állapotában kívánják megőrizni. Ez az eredeti állapot ugyanakkor a tökéletesen idegen és mesterséges körülmények közepette tartható csak fenn, ami a néprajzi múzeumok jellegzetes és eredendő belső ellentmondása. A megőrzéssel, a bekerülés állapotának fenntartásával – esetleg javításával – válik a múzeumi tárgy időtlenné. A megjelenítés és a reprezentációs eljárásai viszont utóbb új időbeli kontextusba helyezik a tárgyat, egy történetmondás keretébe. Itt utaló, emlékeztető vagy tanúsítványjellege kerül előtérbe, ami egy más történetiség kifejezését szolgálja. Lehet szó a tárgy egyedüli történetének rekonstrukciójáról, mely a leggyakrabban a hozzá tartozó sorozatokkal együtt valósítható meg, de lehet nagyobb léptékű kísérlet segédeszköze is: társadalmak, kultúrák nagy idősorainak és összefüggéseinek, egyszóval történetiségének ábrázolása.

IRODALOM

ADAM, BARBARA
1990 Time and Social Theory. Cambridge: Polity Press.
1994 Perceptions of Time. *In* Companion Encyclopedia of Anthropology. T. Ingold, ed. 503–526. London – New York: Routledge.

APPADURAI, ARJUN, ED.
1986 The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective. Cambridge: University Press.

ATTALI, JACQUES
1982 Histoire du temps. Paris: Fayard. /Livre de poche./

BENSA, ALBAN
1997 Images et usages du temps. Terrain 29:5–18.

BLOCH, MAURICE
2000 Múlt és jelen a mában. *In* Idő és antropológia. Fordítások gyűjteménye. Fejős Zoltán, szerk. Budapest: Osiris.

BORGES, JORGE LUIS
1999 Az idő. *In* Az ősi kastély. Esszék. 118–132. Budapest: Európa.

BRZOZOWSKA-KRAJKA, ANNA
1998 Polish Traditional Foklore. The Magic of Time. Boulder – Lublin: East European Monographs.

CHESNEAUX, JEAN
1997 Habiter le temps. Port Moresby et ses temporalités éclatées. Terrain 29:19–30.

CRUIKSHANK, JULIE
1992 Oral tradition and material culture: multiplying meanings of 'words' and 'things'. Anthropology Today 8(3):5–9.

DELUMEAU, JEAN
1999 Az apokalipszis új értelme. *In* Beszélgetések az idő végezetéről. 67–126. Budapest: Európa.

DUBY, GEORGES
2000 Az ezredik év. Café Bábel 35. 1:59–64.

DURKHEIM, ÉMILE
1997 A vallási élet elemi formái [1912]. *In* Mérföldkövek a kulturális antropológiában. P. Bohannan – M. Glazer, szerk. 353–365. Budapest: Panem–McGrow-Hill.

ELIADE, MIRCEA
1998 Az örök visszatérés mítosza. Budapest: Európa.

ELIAS, NORBERT
1990 Az időről. *In* Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok. Gellériné Lázár Márta, szerk. 15–47. Budapest: Akadémiai Kiadó.

FEEST, CHRISTIAN F.
1998 Transformations of a Mask: Confidential Intelligence from the Lifeway of Things. Baessler-Archiv, Neue Folge 46:255–290.

FEJŐS ZOLTÁN, SZERK.
2000 Idő és antropológia. Fordítások gyűjteménye. Budapest: Osiris. (Sajtó alatt.)

FOCILLON, HENRI
1952 L'an mil. Paris: Colin. [Részlet: A rettegés problémája. Café Bábel 35. 2000(1):45–57.]

FRAZER, JAMES G.
1993 Az Aranyág. 2., javított kiadás. Budapest: Századvég.

GASPARINI, GIOVANNI
1995 On waiting. Time & Society 4(1):29–45.

GELL, ALFRED
1992 The Anthropology of Time. Oxford: Berg.
2000 Idő és szociálantropológia. *In* Idő és antropológia. Fordítások gyűjteménye. Fejős Zoltán, szerk. Budapest: Osiris.

GELLÉRINÉ LÁZÁR MÁRTA, SZERK.
1990 Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok. Budapest: Akadémiai Kiadó.

GOMBRICH, E. H.
2000 The History of Anniversaries: Time, Number and Sign. *In* The Story of Time. S. Lippincott, ed. 240–245. London: Merrell Holberton Publishers, National Maritime Museum.

HUBERT, HENRI – MAUSS, MARCEL
2000 Rövid tanulmány az idő képzetéről a vallásban és a mágiában [1909]. *In* Idő és antropológia. Fordítások gyűjteménye. Fejős Zoltán, szerk. Budapest: Osiris.

ITÉANU, ANDRÉ
2000 Szinkronizáció az orokaiváknál. *In* Idő és antropológia. Fordítások gyűjteménye. Fejős Zoltán, szerk. Budapest: Osiris.

JEDREJ, M. C.
1996 Time and Space. *In* Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. A. Barnard – J. Spencer, eds. 547–550. London – New York: Routledge.

KINGERY, DAVID W.
1996 Materials Science and Material Culture. *In* Learning from Things. Method and Theory of Material Culture Studies. D. W. Kingery, ed. 181–203. Washington – London: Smithsonian Institution Press.

KOPYTOFF, IGOR
1986 The Cultural Biography of Things: Commodization as Process. *In* The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective. A. Appadurai, ed. 64–91. Cambridge: University Press.

KUBLER, GEORGE
1992 Az idő formája. Megjegyzések a tárgyak történetéről. Budapest: Gondolat.

LEVINE, ROBERT
1997 A Geography of Time. New York: Basic Books.

LOCKE, JOHN
1979 Értekezés az emberi értelemről I–II. Budapest: Akadémiai Kiadó.

PANOFSKY, ERWIN
1997 A történeti idő problémájához [1927]. Pro Phil Osophia Füzetek 11–12:85–91.

RENFREW, COLIN – BAHN, PAUL
1999 Régészet. Elmélet, módszer, gyakorlat. Budapest: Osiris.

SHAW, JENNY
1994 Punctuality and the Everyday Ethics of Time. Some Evidence from the Mass Observation Archive. Time & Society 3(1):79–97.

STADLER, FRIEDRICH
1999 „Y2K" – Millenniarismus zwischen digitaler und gesellschaftlicher Apokalyptik. Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 10(3):455–468.

TITE, MICHAEL S.
1996 Dating, Provenance, and Usage in Material Culture Studies. *In* Learning from Things. Method and Theory of Material Culture Studies. D. W. Kingery, ed. 231–260. Washington – London: Smithsonian Institution Press.

TÓTH ISTVÁN GYÖRGY
1994 Harangkongás, óraketyegés (A parasztok és kisnemesek időfogalma a 17–18. században). *In* Óra, szablya, nyoszolya. Életmód és anyagi kultúra Magyarországon a 17–18. században. Zimányi Vera, szerk. 115–132. Budapest: Történettudományi Intézet.

URRY, JOHN
1994 Time, Leisure and Social Identity. Time & Society 3(2):131–149.

VALÉRY, PAUL
1997 Füzetek. Budapest: Európa.

VAN GENNEP, ARNOLD
1960 The Rites of Passage [1909]. Chicago: Routledge & Kegan Paul.

WHITROW, G. J.
1989 Time in History. Views of Time from Prehistory to the Present Day. Oxford – New York: Oxford University Press.

Alakulások

CSUPOR ISTVÁN

Az idő mérése és mérhetetlensége

Időtlen idők óta foglalkoztatja az embert az idő múlása, még akkor is, ha ezt nem mindig tudatosítja magában. De mi is az a titokzatosnak tűnő, láthatatlan-felfoghatatlan, alig-alig vagy csak nehezen érzékelhető jelenség, amit időnek neveznek? Van-e egyáltalán idő, és ha igen, akkor mi lehet az?

Az időnek már a meghatározásakor is komoly nehézségekbe ütközünk. Nyelvünkben ugyanis az idővel kapcsolatos kifejezések egy része nem közvetlenül az időfogalomhoz kapcsolódik, hanem valami máshoz, amit a köznyelv gyakran szintén az 'idő' szóval fejez ki. Az alábbi közmondások: „Az idő pénz", „Mindennek megvan a maga ideje", „Elmúlt időt ne sirass!" stb. valóban az időről szólnak, de mit kezdjünk az olyan megfogalmazásokkal: „Kinn hál az idő" (azaz fagyni fog éjszaka), „Esik, fúj, még sincs jó idő", „Az idő néha anya, néha mostoha" stb.? Ez utóbbiak az idő szó egy másik értelmét jelzik, egyértelműen az időjárásra vonatkoznak – ezzel a jelentéstartalommal azonban nem kívánok foglalkozni ebben a tanulmányban.

Az idő – a tér három dimenziója mellett (bár mostanában egyes természettudósok elképzelhetőnek tartják azt is, hogy a térnek is több kiterjedése van) – az életünket meghatározó negyedik dimenzió. Ezzel sem kerültünk azonban lényegesen közelebb az idő meghatározásához. Az „idő folyama" ugyanis túl nagynak és túl rejtélyesnek látszik. Émile Durkheim szerint az időt csak elkülönített pillanatok sorozataként tudjuk elképzelni. A korábban megélt tudatállapotok újra előidézhetők bennünk, változatlan sorrendben, múltunk részletei bizonyos fokig megismételhetővé, ismét jelen idejűvé válnak, ugyanakkor egyértelműen megkülönböztethetően a jelentől. Ez azonban még nem elég az idő képzetének vagy kategóriájának a létrehozásához. Ez ugyanis nem pusztán abból áll, hogy részben vagy egészben visszaemlékezünk a múltban lejátszódott eseményekre, a velünk megesett dolgokra. „Az idő olyan absztrakt és személytelen keret, ami nemcsak saját individuális létünket fogja korlátok közé, hanem az emberiségét is. Olyan, mint egy vég nélküli ábra, amelyen a teljes időtartam megjelenik lelki szemeink előtt, s amelyben az összes lehetséges esemény elhelyezhető meghatározott és fix vonatkozási pontok viszonyrendszerében. Az így megszerkesztett idő nem az *én időm*, hanem az az idő, amelyet objektíven elképzelnek mindazok, akik ugyanannak a civilizációnak a részesei." (Durkheim 1997:354.)

Az idő – bár az érzékelése mindig egyéni – mindenképpen társadalmi jelenség, és mint ilyen, nem lehet független az adott kultúrától, amelyben az egyén él: bármiféle mérése közmegegyezésen alapszik. Az idő „érzékelése" csak tudatos lény számára le-

hetséges. Jelenleg úgy látszik, hogy a Földön csak az ember törekszik az idő megértésére, az állatvilágból nem ismerünk erre vonatkozó példát. Ugyanakkor az idő érzékelésére nem rendelkezünk semmiféle biológiai szervvel, aminek hiányában kénytelenek vagyunk az időt életünk során fokozatosan tanulni (vö. Schalk 1993:16). Ez azonban csak az egyik az időre vonatkozó legfontosabb alappontok közül.

A másik az, hogy az értelmünk nehezen tudja felfogni a nagyon nagy (vagy nagyon kicsiny) halmazokat, és így a „végtelen" is nehezen értelmezhető a számunkra. Pedig az idő kapcsán éppen ez számít alapvetőnek – az abszolút időnek látszólag nincs kezdete és vége. Ahhoz, hogy dolgozni tudjunk az idő fogalmával, valamilyen módon korlátok közé kell szorítanunk, birtokba kell vennünk, fölébe kell kerekednünk, és ez leginkább valamiféle felosztása, darabolása révén lehetséges. Az idő alapvetően meg nem határozott, „végtelennek" tekintett tartam, mivel azonban végtelen - éppen amiatt, mert nincsenek egyértelmű lezárópontjai - nehezen lenne értelmezhető tartamként. „Valami vagy végtelen, vagy tartam, és akkor mindenképpen véges kell hogy legyen, minthogy kezdete és vége van. Tartamhoz csak akkor juthatunk, ha bizonyos természetes egységeket választunk, melyeknek egymással történő összehasonlítása révén a 'végtelen' tartamot tetszés szerint tagolhatjuk, azaz mérhetjük" – írja Schalk Gyula az *Idők, korok, naptárak* című összefoglalásában, és kiemeli, hogy a természettudományok is abban az értelemben foglalkoznak az idővel igen racionálisan, hogy eltekintenek az időfogalom végtelen jellegétől, így például a fizika is úgy használja az időt, mint egységet, hogy tartamokat mér, és „e tartamokkal mint mennyiségileg kifejezhető egységekkel írja le a mozgásokat" (Schalk 1993:11). A végtelen mindenképpen nyomasztó az ember számára, és a nagy egésznek egységekre történő szabdalása valószínű, hogy a legtöbb ember számára kezelhetőbbé teszi az időt is. Baudrillard szerint azzal, hogy „megszokott" sémáinkra osztjuk fel, mintegy feloldjuk szorongásunkat, amit az idő a folytonosságával és az események egyedisége, megismételhetetlensége révén vált ki belőlünk. A tárgyak mentális sorozatokba rendeződésükkel segítenek legyőzni az időt: megszakítják folytonosságát, és ugyanúgy osztályozzák, mint a térbeli elrendezést. Baudrillard úgy véli, hogy „az időmérés nyugtalanító, amikor a társadalmi kötelességekre figyelmeztet minket, de biztonságot ad, midőn anyagiasítja az időt és részeire szabdalja, akár egy fogyasztható tárgyat" (Baudrillard 1987:111–112, 28).

Az idő – éppen a tartamokra felosztása révén – mérhető tehát, de ugyanakkor egyértelműnek látszik: mivel észlelése nem velünk született tulajdonság, hanem tanulnunk kell a társadalomba történő betagozódásunk, belenevelődésünk során, mérése sem lehetséges társadalmi megállapodások, kontroll nélkül.

A természet megfigyelései

Az idő általánosan a változások segítségével észlelhető, és ezek a változások egyértelműen a térben végbemenő mozgásokban realizálódnak. Valószínűleg hosszú évezredek kellettek, amíg az emberiség eljutott odáig, hogy az időmérés alappontjait meg tudta határozni. Az őskori ember még egyértelműen a természet elemeinek teljességgel kiszolgáltatva, azzal mintegy természetes egységben élt, bár soha nem mondott le róla, hogy – legalábbis amennyire a képességei, lehetőségei, technikai felkészültsége engedte

– befolyásolja azt a saját érdekében. A természeti megfigyelések, bizonyos események látszólagos ismétlődése lehetőséget nyújtott arra, hogy felkészüljön a nem kiszámítható jövőre, amelyet természetesen uralni, befolyásolni akart, mégpedig irracionális és racionális értelemben egyaránt. A természet (megszemélyesített) erőinek, szellemeinek-isteneinek jóindulatát akarták megnyerni az áldozatok, illetve saját maguk befolyásolni az eseményeket a varázslások segítségével. A vallásos képzetek és a mágia életük természetes részei, velejárói voltak. Éppen a természet jelenségeinek alaposabb megismerése vezette el őket addig a pontig, hogy az irracionális megoldások mellett racionális lehetőségeiket is ki tudták használni: eljutottak oda, hogy bizonyos események várható bekövetkeztére gondolhassanak (többek között az évszakok változása révén), és például élelmiszer-tartalék képzésével felkészüljenek az eljövendő, várható, ínségesebb időkre. Ezekben a megoldásokban már sokkal kevesebb volt az esetlegesség, mint a varázslások esetében, több volt a kiszámítható elem, éppen a valósághoz való erősebb kötődés révén. Ahogy azt Pierre Bourdieu is megfogalmazta: „Az előre látás... abban különbözik a jövendöléstől, hogy a jövő, amelyre vonatkozik, függvénye a mindenkori valóságnak." (Bourdieu 1990:48–49.)

A természetben élő ember tehát a környezetét kutatva olyan felismerésekhez jutott, amelyek segítségével bizonyos fokig befolyásolni tudta a jövőt, azaz legalább részlegesen birtokba vehette az időt. Az időfogalmak kialakulásán végigtekintve megállapítható, hogy a közvetlen környezet megismerésén túl az ember nagyobb léptékekben is felfigyelt a természet összefüggéseire, és ezek vizsgálata során az időt megint csak valamilyen, térben végbemenő mozgás formájában regisztrálta. Ebben a folyamatban egyértelmű: a természetben élő ember a közvetlen környezet változásai mellett eljutott a világmindenség észleléséig, amelyben elsősorban az égitestek szolgáltak tájékozódási pontként, ezek mozgása és mozgástartamai, és ezek megfigyelése és mozgásszabályainak felismerése szolgáltak természetes egységül „annak a képzeletünkben élő valaminek a mérésére, amit időnek nevezünk" (Schalk 1993:16).

Az a mozgás, amely minden időmérési rendszer alapjául szolgált és szolgál még napjainkban is, a Napnak, a Holdnak (és kisebb mértékben a csillagoknak) az égbolton megtett látszólagos útja volt. Kétségtelen, hogy éppen a Napnak és a Holdnak az égi előrehaladása a legkönnyebben megfigyelhető, és ez még akkor is igaz, ha például a Nap mozgása látszólagos; a világmindenség téves modellálása révén érvezredeken keresztül azt hirdették, hogy a Föld áll az univerzum középpontjában, a geocentrikus világkép azonban a megfigyelések legnagyobb részét csak kismértékben befolyásolta, a mérések helyességét nagyobbrészt az utókor is igazolta. Ma már tudjuk, hogy a Föld kering a Nap körül (ezt a modellt nevezik heliocentrikus világképnek), ám ez nem változtatja meg a tényt: az ókor népei meglepően pontos csillagászati ismeretekkel rendelkeztek, és időmérésünk javarészt az ő megfigyeléseiken alapszik ma is.

A nappalok és éjszakák váltakozása, az hogy a világosság és a sötétség végtelen folyamban követi egymást, a legegyszerűbb és legalapvetőbb észrevételnek számított. Ahogy a nappalhoz szervesen hozzátartozott a Nap, úgy az éjszaka a Hold uralma alatt állt, amelynek a fázisváltozásai – tekintettel arra, hogy könnyebben megfigyelhetők voltak – kezdetben talán még biztosabb fogódzót adtak a természeti ember számára a hosszabb időintervallumok kezeléséhez, mint a Nap mozgása. A Hold fázisainak és az árapály jelenségének összefüggései adták meg a Hold megfigyelésének valódi jelentősé-

gét. Az időmérés egyik korai eleme volt ez, amelyet a régi kultúrákban általánosan elfogadtak, a kezdeti naptárak mind Hold-alapúak, lunárisak, ám ezek nem minden szempontból bizonyultak ideálisnak: a holdév ugyanis nem egyezett meg a Föld Nap körüli keringési idejével, a napévvel, ez volt a naptárkészítők egyik alapvető problémája évezredeken át. Ezzel együtt a Nap és a Hold mozgása adta az időmérés alapjait, erre alapoznak ma is minden naptári rendszert.

A Holdnak a Föld körüli keringése adja az egyik fontos tartamot, a másik a Föld tengelyforgásának időtartama. A Hold fázisváltozásai rajzolják ki a hónapot: a Hold azonos fázisba történő „visszatérése" megközelítőleg 29 és fél nap alatt történik meg, ráadásul változásai jól megfigyelhetők. A Föld tengelyforgása határozza meg a napot, „amely az évet tagolja és emberi léptékűvé, áttekinthetővé, kisebb-nagyobb részeit tekintve pedig összehasonlíthatóvá, mérhetővé teszi számunkra magát az esztendőt. A Hold fázisperiódusától eltekintve, amely szintén hozzájárul az emberi időkép alakulásához..., nincs más olyan periodikus mozgás a közelünkben, amely időképünket lényegesen befolyásolhatná." (Schalk 1993:13–14.) Az emberiségnek az időről alkotott képét ezeknek a periodikus mozgásoknak a tartamai határozták meg, és mivel távolságokká formálta át az időt, így áttekinthetőbbnek tűnt az egész univerzum.

A Hold fázisváltozásai és a nappalok-éjszakák váltakozásai mellett a harmadik alapvető kozmikus mozgás a Földnek a Nap körüli keringése. A Nap-alapú, szoláris beosztás időtartama erősen eltér a Hold által meghatározott lunáris rendszertől, és – mint látni fogjuk – csak nagyon nehezen lehet a kettőt összeegyeztetni. A két rendszernek az összehangolása adta a naptárkészítők legfőbb, mondhatni örök problémáját.

A ciklikus és a lineáris időfelfogás

Ha az emberi történelem során a kultúrában kifejezetten az időfelfogást vizsgáljuk, feltűnik, hogy az időképzet időről időre változik, és az is, hogy éles különbség mutatkozik az ókori népek és a keresztény kultúra időfelfogása között. Magyar nyelven az első alapos összefoglalást a középkori ember világképéről a neves orosz kutatótól, Gurevicstől olvashattuk (Gurevics 1974a; 1974b), aki a kétféle világkép közötti különbségről szólva kiemeli, hogy az ókori embernek nincsen vele született „időérzéke"; az időről (és térről) alkotott fogalmait mindig az a kultúra alakítja ki, amelynek részese (Gurevics 1974b:32). Noha ez a kinyilatkoztatás talán túlzó és nem is biztos, hogy az adatok fényében minden szempontból igazolható, különösen, ami a múlt érzékelésére vonatkozó megállapítást illeti, ám azt, hogy az időfelfogás egyértelműen kultúrafüggő, nem lehet elvitatni. Hiszen „alig van a kultúrának paramétere, amely jobban jellemezné lényegét, mint az időfelfogás. Ebben testesül meg, ezzel függ össze a kor világértékelése, az ember – az emberi magatartás, tudat, életritmus – viszonya a különböző dolgokhoz." (Gurevics 1974a:80.) De mi is a kétféle időfelfogás közötti különbség, mi az a lényeg, amely a kétféle világképet alapjaiban választja el egymástól? Ha az ókori Kelet és az antik világ népeinél ismert ciklikus időfelfogást összehasonlítjuk a kereszténység lineáris időkoncepciójával, világosan kiderül a kettő közötti lényegi eltérés.

A legtöbb kezdetleges időfogalom alapvetően térbeli felismerésekből ered, az idő számos nyelv legrégebbi rétegeiben mintegy „térszerűen" jelenik meg. A legtöbb időfoga-

lom eredetileg valószínű, hogy térbeli fogalmakból származott (Gurevics 1974a:87). Az idő rendkívül bonyolult, elvont fogalmát tehát mintegy segédanyagként a térből vett példákkal próbálták megfogalmazni. A természeti megfigyelések is ebben erősítették meg az archaikus társadalomban élő népeket. A természetközelben élő emberek körében az időt a természet körforgása, az évszakok-napszakok állandó ismétlődése, a természet ritmusa határozta meg.

A ciklikus időfelfogást valló népek úgy gondolták, hogy (bizonyos időtartam után) az események megismétlődnek. Ez lehetett viszonylag kis időszakasz, de az idő bonyolult, nagyon részletesen kidolgozott rendszerének részeként valamilyen nagyobb periódus ismétlődése is. Ezzel összefüggésben az egész gondolkodásmódjukat a lét körforgása és ezzel kapcsolatban az újraszületés, a reinkarnáció gondolata határozta meg. A keleti kultúrák általánosságban ezt a felfogást vallották és vallják, de az amerikai indiánok, a fekete-afrikaiak, sőt a legtöbb természeti nép előtt ismert volt az a gondolat, hogy a kiváló hősök, héroszok, kiemelkedő személyiségek az utódokban mintegy újraszületve, újra és újra érvényesíteni tudják képességeiket. Persze nemcsak a kiemelkedő személyek születnek újra, hanem mindenki, aki él, ez alól senki sem lehet kivétel. Természetesen ezeknek a rendszereknek a részletessége, kidolgozottsága, aprólékossága más és más, de az alapgondolat azonos: minden léleknek végig kell mennie a tökéletesedés, a tanulás fázisán, amelyet az újabb és újabb testben való megszületés révén ezek a népek végtelen hosszúságúnak gondolnak. Az ókori indiaiak úgy képzelték, hogy az ember lelke – az életében véghezvitt cselekedetek eredményeképpen – magasabb vagy alacsonyabb létformában születik újra, és ezek a létformák felölelik a világmindenség egészét, a kavicstól az emberig. A sors, a cselekedetek „eredménye" (jutalma vagy büntetése) a *karma*, amely a következő születést meghatározza.

Ugyanakkor természetesen különbözik a befejezés is: az, hogy milyen módon lehet megszabadulni az újraszületések kényszerétől, az örök körforgásból. Ez megint csak a kultúra függvénye, hiszen a tökéletesedés, az istenekhez hasonlóvá válás elérhető a hibátlan életvitel révén, lemondások, aszketizmus és áldozatok segítségével, illetve az egyéni akarat kiölésével. Bár ezek a kulturális különbségek elég jelentősnek látszanak, nem véletlen, hogy a keleti kultúrákban az egyik legfontosabb szimbólum éppen az élet körforgását jelképező kerék. Még az ókori görögök is ezt a ciklikus felfogást vallották, csak a kereszténység megjelenése jelentett ebben a kérdésben fordulópontot.

Gurevics szerint a korai földművelő társadalmakban az időt a természeti ciklusok határozzák meg, és ez az ember tudatának sajátos struktúráját meghatározta. „A természetben nincs fejlődés, vagy legalábbis e társadalom tagjai elől rejtve marad. A természetben csupán állandó ismétlődést látnak, ritmikus körforgást, amelynek zsarnoki erején nem képesek felülkerekedni; nyilvánvaló tehát, hogy e ritmikus körforgásnak kellett az ókori és középkori ember szellemi életének középpontjába kerülnie." Ebben a világképben a körforgás, az ismétlődés volt meghatározó a tudat és a magatartás szempontjából, a változás szerepe teljesen háttérbe szorult. „Az egyedi, korábban még soha elő nem fordult eseménynek önmagában nem volt értéke; minden történés csak a folyamatos ismétlődés, a tradíció fényében nyert valóságos realitást. Az archaikus társadalom tagadta az individualitást, az újító magatartást" – állítja Gurevics. Alapvetően azokat a viselkedési normákat tartották megfelelőnek, amelyek a folyamatosságot, a már bevált modelleket részesítették előnyben, ezeket a magatartásmintákat ráadásul az elődöktől,

az ősöktől, illetve az istenektől származtatták (Gurevics 1974a:83–84). Ez mintegy igazolja is az ember cselekedeteinek helyességét.

Ez a ciklikus időképzet nem véletlenül modellezhető a kerékkel; más példa szerint olyan, mint a farkába harapó kígyó, amely képtelen szabadulni a körforgástól. Ezzel szemben a kereszténység felfogása az időnek egészen más színezetet adott, mivel itt a világdrámának van kezdete és vége. Az idő a világ teremtésével kezdődik, a végítélet felé halad, s a csúcspontja Jézus megtestesülése, kereszthalála és feltámadása – egyszóval Jézus Krisztus földi élete. A végső napok után az idő beleolvad az örökkévalóságba (vö. Gurevics 1974a:80).

A keresztény kultúra világfelfogása alapvetően már az idő előrehaladásával számolt, az ókori vagy archaikus kultúrákkal szemben a legfőbb különbséget abban lehet összefoglalni, hogy „az utóbbiakban a múltat rendszerint minőségileg különböző ciklusok ismétlődéseként fogják fel, vagy pedig egy sajátos mitológiai idő részének tekintik, s ebben helyezik el nemcsak a mítosz, de az eposz eseményeit is" (Ivanov 1984:280–281).

A kereszténység egyenes vonalú, lineáris időfelfogása megszüntette a korábbi világszemléletnek azt a tézisét, amelyben a múlt, a jelen és a jövő közötti határvonalak még átjárhatóak voltak a vallási rítusok által: a rituális időben (azaz a mítosz reprodukálásának a pillanatában „a múlt és jövő a jelenben egy el nem múló, magasabb értelmet betöltő pillanattá olvadnak össze", amelyet ráadásul az eredeti, isteni magatartásmodell hitelesít. A keresztény kultúra egyenes vonalú időfelfogása alapjaiban változtat ezen: a jelen idő mintegy „lezsugorodott" egyetlen pontra. Ez a pillanat a múlt irányából a jövő felé halad folyamatosan, és múlttá alakítja a jövőt (vö. Gurevics 1974b:83).

A kereszténység elterjedésével, a keresztény kultúra előretörésével mindinkább háttérbe szorult az ókor világfelfogása. Az idő vektoriálissá, lineárissá, visszafordíthatatlanná vált. A korábbi, ismétlődésekre építő időfelfogást felváltja egy dramatikus időképzet. A világdráma kezdete Ádám, az első ember bűnbeesése, Istennel való szembeszegülése, az első szabad, Istentől független cselekedet, a középpont Krisztus eljövetele, kereszthalála és feltámadása, amelynek az emberiség megváltása volt a célja, és az „időknek végezete" az emberiség földi létének a legvégén, az igazságszolgáltatással, az utolsó ítélettel jön el.

A keresztény időfelfogás alapjaiban tér el az ókori kultúrák múltra hangoltságától, de „a szüntelenül a jövőre tekintő, messianisztikus, prófétikus ószövetségi zsidó koncepciótól" is. A keresztény lineáris időképzet teljességgel átértelmezi, „új tartalommal tölti meg a múltat, hiszen az újszövetség tragédiája már beteljesedett, és értelmet ad az igazságszolgáltatást hordozó jövőnek" (Gurevics 1974a:95–96).

Ez a lineáris időfelfogás valamennyi már megtörtént (és később megtörténő) földi eseménynek új jelentést adott, mégpedig a világdráma szemszögéből. De az a tény is eltért a korábbi felfogástól, hogy az eseményeket más rendszerben helyezte el. Az így kialakított időháló már képest volt az eseményeket időrendi sorrendben kezelni, feltüntette azok egymáshoz való viszonyát, egyszóval a múltbeli történéseknek valóban egészen más mélységet kölcsönzött. Mivel mindent a nagy világdráma szempontjából értékelt, így a múlt is kitágult, és mindennek meg kellett keresni a pontos helyét a Biblia világához mérve. Ugyanakkor „az emberi lét egyszerre két idősíkon bontakozik ki: a földi lét tapasztalati, mulandó eseményeinek síkján és az isteni elrendelés megvalósulásának

síkján" (vö. Gurevics 1974a:96), és ezek egymást értelmezve, egymással párhuzamosan haladnak, a végső cél pedig beteljesíteni a világ és az egyéni lélek sorsát.

Az egész addigi történelem tehát a megváltás tanának fényében jelenik meg. Az egyik legnagyobb hatású, korai keresztény ideológus, Szent Ágoston az emberi történelmet hat nagyobb korszakra osztja, s ezek az alábbiak: „Ádám teremtésétől a vízözönig; a vízözöntől Ábrahámig; Ábrahámtól Dávidig; Dávidtól a babiloni fogságig; a babiloni fogságtól Krisztus születéséig; és végül Krisztus születésétől a világ végéig. Ezek a világtörténeti korszakok az emberi élet hat periódusának felelnek meg: csecsemőkor, gyermekkor, serdülőkor, ifjúkor, férfikor, öregkor." (Gurevics 1974b:58.) Az emberi élet korszakaira való utalás egy cseppet sem idegen a korai keresztény ideológiától, maguk a történelmi korszakok is árulkodnak a kor világfelfogásáról.

Az Íráson alapuló három vallás alapvetően szorosan kapcsolódik egymáshoz, és mindhárom hasonló felfogást mutat az idővel és így az idő végezetével kapcsolatban, még ha a végítélet helyszínének meghatározásában adódnak is különbségek. Az ókori zsidók úgy képzelték, hogy Isten királysága olyan világ lesz, amely nemcsak a miénk fölött áll, hanem a mi világunk megújítása, újjáélesztése, amelyben minden hatalmat Isten gyakorol. Jézus az evangéliumok tanúsága alapján azonban már olyan királyságról, olyan „országról" beszél, amely nem a mi világunkból való, hanem valahol másutt, a mennyekben valósul meg, és átlényegítése a mi világunknak. Az iszlám szoros összefüggésben áll a zsidó és keresztény vallással, mintegy azokból veszi át a Korán alapjait, így nem véletlen, hogy átemelte magába „az idők végezetének, a feltámadásnak, az utolsó ítéletnek, az örök üdvösségnek vagy kárhozatnak zsidó-keresztény elképzelését". Ez a három világvallás az időt tehát egyenes vonalúnak, lineárisnak, vektor jellegűnek tartja, amelynek van kezdete és vége, szemben az ókori görög és az ázsiai ciklikus időfelfogással (Delumeau 1999:70–71).

Ma a keresztény időfelfogás – az európai kultúra vezető volta révén – egyértelműen uralkodó, globálisnak mondható időképzet, noha a világ jelentős részén, ahol nem a zsidó, a keresztény vagy a mohamedán vallás dominál, a korábbi időképzeteknek (és így a reinkarnációnak) is számtalan követője van. A lineáris időfelfogás révén a történelem minden eseménye belehelyezhető egy általánosan elfogadott időrendbe, amely háló még a felvilágosodás racionális felfogása, sőt, az ateizmus felerősödése ellenére is domináns maradt, csak éppen a végítélet gondolata nélkül. A kereszténység időfelfogása szerint ugyanis az idők végezete az idő vége. Szent Ágostonnak a *De civitate Dei* című művében található az az alapgondolat, hogy elvész az ember biztonságérzete az időben való létezés által. Az időben zajló lét veszélyes, és minden megtörténhet: a legjobb és a legrosszabb is. „De ha egyszer megállt az idő s a történelem véget ért, nincs többé módunk vétkezni, gonoszat cselekedni, de megtérni sem; túl késő lesz már. Ezt jelenti az idők végezete." Hogy az idő átadta helyét az örökkévalóságnak – írja Delumeau, majd hozzáteszi, a megváltástanra célozva: „Valóban a legnagyobb reménységünk, hogy a sötétségből átléphetünk a teljes kinyilatkoztatás világosságába... Amíg élünk, tévedhetünk, zsákutcába futhatunk. De a labirintusnak van kijárata, és csak egyetlen kijárata van" (Delumeau 1999:73–74) – ez pedig a végítéletet követő örökkévalóság.

A ciklikus és a lineáris időfelfogás kombinációja

Ugyanakkor nem lehet éles határvonalat húzni a kétféle időfelfogás között, a pogányság világképének számtalan eleme őrződött meg a későbbi, keresztény világképben, még az egyházi liturgiában is (gondoljunk csak Krisztus születési dátuma és a téli napforduló korábbi profán ünnepnapjának „véletlen" egybeesésére stb.), noha a kereszténységre való áttérés valóban fordulópontot jelentett az európai kultúrában. Az időfogalom egész rendszere megváltozott, hiszen az egyház diktálta lineáris időfogalom általánossá vált, ugyanakkor az archaikus világkép sem tűnt el teljesen, csupán – némiképp mint *survival* – a népi tudat „alsó rétegébe" szorult vissza. Az archaikus időfelfogás még a természetben élő ember ritmusát tükrözte, a pogány naptár azonban a középkor folyamán mintegy hozzáidomult a keresztény felfogáshoz, igaz, alaposan átalakulva.

A kétféle időfelfogás az emberi történelem folyamán különböző formákban fonódik össze, és bizony gyakran sajátos kombinációkat hoz létre. A kérdés csupán az, hogy – ahogy Gurevics (1974b:35) írja – „milyen kölcsönviszony áll fenn az időbeli folyamat átélésének és tudatosodásának e két formája között".

Kiváló példáját adja a kétféle időképzet összefonódásának az elismert francia történész, Le Roy Ladurie, akinek nevéhez a kis okszitán falu, Montaillou középkori monográfiája fűződik. A pápai állam könyvtárában őrzött, egykori inkvizíciós jegyzőkönyvek feldolgozása részleteiben tárja elénk a falu mindennapi életét, és a leírásokban szereplő 13–14. századi világkép a jelentős mennyiségű, pontos adat révén rekonstruálható.

Jacques Le Goff még úgy vélte, hogy a középkori világképet kétféle időfelfogás határozza meg. Ebben a szakrális időképzettel, az „egyház idejével" a profán, a „kereskedő ideje" állítható szembe (Le Goff 1977:46–65). Le Roy Ladurie szembeszáll Le Goff vélekedésével: szerinte ez a kép túlzottan leegyszerűsített, ugyanis a fent említett kettő mellett szükséges volna ebben a képben elhelyezni a két végpont között a földműves, a pásztor, a kézműves idejét is (Le Roy Ladurie 1997:399). Mert igaz, hogy a középkorban az egyház uralta a társadalmi időt, a feudális társadalomban a papság kezében volt az idő szabályozása, és a középkori egyház minden olyan kísérletet, amelyet a társadalom egyes csoportjai az idő egyházi kontrolljának felülvizsgálatára, fellazítására kieszelt, eretnekségnek nyilvánított és üldözött (Gurevics 1974a:127), ugyanakkor a társadalom képe általában túlságosan leegyszerűsített, hiányzik belőle a szükséges szociális rétegződés, és természetesen az ezen társadalmi csoportok által vallott, speciális időfelfogás rajza is. Nem véletlen, hogy Peter Burke kiszélesítette a kutatás korábbi fókuszát, és a hagyományos népi kultúra fogalom helyébe a populáris kultúra terminust tette, amely szélesebb nézőpontjával a vizsgálódásból eddig kimaradt társadalmi rétegeket-csoportokat is a figyelem középpontjába helyezte (Burke 1984:362–373). Az ilyen kutatási metódusok révén a társadalom szinte minden, kisebb-nagyobb csoportja elérhetővé vált, és erre kiváló példa a Montaillou középkori életét feltáró kötet, amely a helybeliek időfelfogását is megpróbálja az adatok révén rekonstruálni.

Le Roy Ladurie beszámolója szerint Montaillouban és környékén, ha rövid idő elteltéről beszélnek, többnyire megelégszenek határozatlan kifejezések használatával *(egy kis idő, rövid szünet, hosszú szünet stb.)*, vagy pedig az időt valamely mozgáshoz viszonyítják *(egy mérföld járásnyi vagy egy negyed mérföld járásnyi idő)*. „Az időmegszakítások jelzéséhez az étkezések (ebéd vagy vacsora, *prandium* vagy *cena*) szolgálnak támpont-

ként. De ugyanilyen szerepe van a liturgiai imarendnek is *(tertia, nona vesperás)*; ezeket a vallásos hóráskönyvekből származó szavakat főleg a papok, a jóemberek és néhány, katolikus hittől vagy nosztalgiától áthatott asszony használja." Le Roy Ladurie szerint a nappalokat áthatja a keresztény világkép, de ezt is csak elég csekély mértékben, ugyanakkor az éjszakai időszak teljesen profán marad. A sötét napszak, az éjjel „felosztásának jelölésére... általában vizuális, pszichológiai vagy auditív támpontokat használnak, mint *naplemente után, sötét éjjel, az első álom idején, az első álom közepén, az első kakasszókor, mikor a kakas már háromszor kukorékolt*" (Le Roy Ladurie 1997:399–400).

A nagyobb időintervallumok esetében még feltűnőbb az egyházi előképtől való eltérés. A pásztorok ugyan néha használják a „hét" szót, a parasztok azonban kerülik ezt a megjelölést éppúgy, mint a vasárnap kivételével a további hat nap, valamint a holdnaptár megnevezéseinek használatát is. „Az egy hét vagy két hét kifejezés helyett – mint ahogy még napjainkban is – sokkal szívesebben mondják azt, hogy *nyolc nap, tizenöt nap, tizenöt napnyi idő.*" (Le Roy Ladurie 1997:401.)

Ha az év egy nagyobb szakaszára vonatkozó időmegjelölésről van szó, évekről vagy évek csoportjáról, a meghatározás még homályosabb: „sokan nem azt mondják, hogy 1316-ban vagy 1301-ben, hanem hogy *»három vagy négy évvel ezelőtt«, »tizenhét vagy tizennyolc éve«, »lehet annak vagy húsz éve«, »húsz-huszonnyolc évvel ezelőtt«*. Vagy azt, hogy *»Abban az időben, amikor az eretnekek uralkodtak Montaillouban«, »a carcassonne-i inkvizíció razziája előtt«* stb." Le Roy Ladurie szerint ezek az időmeghatározások hasonlatosak a napjainkban használt, hasonló kifejezésekkel: *háború előtt, a háború után* stb. Minél régebbi időpontról esik szó, annál bizonytalanabb, elmosódottabb az idő meghatározása. Egy csecsemő esetében például nem azt mondják, hogy hat hónapos vagy hét hónapos, hanem hogy *„féléves"*; ugyanígy nem „egyéves" vagy „tizennyolc hónapos" gyermekről beszélnek, hanem *„egy- és kétéves kor közötti"*-ről (Le Roy Ladurie 1997:404–405).

Peter Burke hasonló példát említ 1739-ből, Torinóból, ugyancsak nagyobb időszak meghatározására vonatkoztatva: a helybeliek szerint az év karácsonytól nagyböjtig tart, az év hátralévő részének egyik felét az előző farsangra való visszaemlékezés, a másikat a következőre való várakozás határozza meg. Az emberek sok helyen a nagyobb ünnepek (például Mihály-nap vagy Márton-nap) szerint, azaz kitüntetett időpontokhoz viszonyítva mérték az időt (Burke 1991:214).

Mivel a montaillouiak a földművelés mellett részben pásztorkodásból éltek, a természettel alkotott szigorú szimbiózisban, így világképüket erősebben határozta meg a ciklikus időfelfogás hagyománya, mint az egyház lineáris ideje, bár kétségtelenül az is jelen volt mindennapjaikban. E kettősség eredményeképpen a falusiak egy részének a feltámadásról is igen furcsa képzetei voltak: egyaránt hittek a világ örökkévalóságában és az emberi test felbomlásában. Le Roy Ladurie ezt a felfogást a következőképpen fogalmazta meg: „A paraszti időtudat *Kétarcú Janus*ként, a halál problémáinak megszállottjaként hirdeti: *én vagyok a feltámadás és a halál.*" (Le Roy Ladurie 1997:407.)

Le Roy Ladurie szerint a montaillouiak mintegy „időszigeten" élnek, amely a múlttól még inkább el van vágva, mint a jövőtől (Le Roy Ladurie 1997:409). Az ilyen időszigetek azonban nemcsak a távoli múltban, de a közelmúltban is megtalálhatók, a mezőgazdaságban élő, nagyobbrészt még nem dominánsan árutermelő társadalmi csoportok a korábbi időfelfogásból, világképből nemegyszer nagyon sok elemet megőriztek változat-

lanul, vagy kis változtatásokkal éltettek tovább, sajátos konglomerációt alkotva meg ezzel múlt és jelen között. Ahogy Gurevics is írja:„A mezőgazdasági idő természeti, nem pedig eseményidő, éppen emiatt nincs szüksége pontos mérésre, sőt nem is mérhető pontosan. Annak az embernek az ideje ez, aki még nem igázta le a természetet, aki a természet ritmusának engedelmeskedik." (Gurevics 1974a:92.)

Ez a vegyes, összetett világkép olvasható ki Fél Edit és Hofer Tamás átányi gyűjtéséből is. Az időfogalomnak igen régies képe tárul elénk. Átány, a közép-tiszai falu földművesei még az 1950-es évek derekán sem az időmérés pontosabb kategóriájában gondolkodtak, és ameddig a „külvilágtól", a nagyobb környezettől függetlenek tudtak maradni, az időképzeteik sem változtak jelentősen. Az időt az ébren töltött nappalok és az átaludt éjszakák tagolták, az alvó ember elképzeléseik szerint halott, az élet csak az ébredőbe tér vissza. A nappal a munkáé, az éjszaka a pihenésé (Fél–Hofer 1997:415).

Az átányiak élete – mint a földművelésből élő embereké általában – a nap járásához igazodott. A napot megfelezte ugyan az egyházi rendtartás a harangozással (ezt a nap deleléséhez és egyben az órához igazították), ám az átányiak – ha lehetett – nem vették figyelembe. Egyesek óra nélkül ébredtek, ilyenkor egy-egy csillaghoz vagy madárszóhoz igazodtak, mások a kakaskukorékolásra keltek, ám ezek a jelzések mind még virradat előtt állítják talpra az átányiakat (Fél–Hofer 1997:415-417).

A nappal osztása sem órák szerint, hanem nagyobb egységek alapján történt. A napfölkeltét megelőző két rövid napszak a hajnal s a virradat vagy pirkadat. „A hajnal azt a szakaszt jelenti, mikor az éjszaka sötétje kezd szétoszlani, dereng, világosodik, hajnallik. Követi a hajnalt a virradat, amikor a napsugarak pirosas fénye feltűnik az ég alján, de a nap maga még nem látszik. A napkelte viszont az az időszak, amikor feltetszik maga a nap is, »látszik a nap, kibújt«". Az átányiak szerint amikor már feljött a nap, amikor teljesen kivilágosodott, akkor kezdődik meg a reggel és egészen addig tart, „amíg el nem fogyasztják a reggelit, az első étkezést, rendesen 8 óráig". Ugyanakkor az átányiak időosztásában találunk egy olyan szakaszolást is, amely általánosan nem ismert: a reggel és a dél között, megközelítőleg 10 óra magasságában található a *féldél*, amelynek jelentősége azonban igen csekély, hiszen észlelése is elég körülményes, szemben az ég legtetejére felkúszott, delelő nappal. Ilyenkor „dél van, megállott a nap, ekkor van a legmelegebb, délen áll a nap". (Fél–Hofer 1997:417.)

Az átányiak szerint aratáskor a nap délben csaknem 3 óráig „áll a tetőn és ontja a melegét". Ezután 4-5 óra felé meghanyatlik, eljön a délután, „mos má maj csúszik lefelé a nap". Az alkonyat pedig az az időszak, amikor a nap már a látóhatár alá hanyatlott, és sötétedni kezd. Az alkonyat azonban már a munkák befejezésével jár, és „rendes körülmények között a faluba talál minden átányi embert" (Fél–Hofer 1997:418).

Gurevics szerint a középkor meghatározó időkategóriái az év, az évszak, a hónap és a nap, a kisebb időegységeknek, az órának vagy a percnek minimális a jelentősége. A középkori idő hosszadalmas, lassú, epikus (Gurevics 1974a:92), és Fél Edit és Hofer Tamás kutatásai nyomán valami nagyon hasonló kép bontakozik ki előttünk az átányiakkal kapcsolatban is. Mert igaz, hogy az átányiak is ismerték az órát (elsősorban az ingaórát), de ennek a mindennapi életben szinte alig jutott szerep, és bár a katonáskodó legények a századforduló körül a zsebórát is megismertették a falubeliekkel, ezek használata is igencsak korlátozott volt (Fél–Hofer 1997:418). A paraszti közösségekben korábban csak a falu templomának toronyóráját ismerték, a pontos idő rögzítésének ugyanis

nem volt igazán jelentősége a paraszti életvitelben, bőven elegendőnek bizonyult a napi munkák beosztásához a napszakok nagyvonalú megállapítása. Az óra mint időmérő eszköz a paraszti társadalomban csak a vasúti közlekedés általánossá válásával kapott kiemelt szerepet, a vonatok indításához ugyanis nem volt már elegendő a korábbi, hozzávetőleges időmeghatározás.

A kétféle – ciklikus és lineáris – időfelfogás együttese spirál formájában modellezhető, az idő szakadatlanul visszatér egy korábbi ponthoz (évszakok váltakozása), de közben előre is halad. A történelem eseményeinek egy időhálóban történő elhelyezése révén jelentősen gyarapodnak tehát a múltról őrzött ismereteink, és így a múlt értéke és tisztelete is megnövekszik. Ivanov megállapítja, hogy az emberiség korai kultúráját teljes egészében a múlt felé fordulás jellemezte, és hogy ez – ha némileg átalakult formában is – napjainkig fennmaradt. A mai kultúra „mélységes tisztelettel övezi a múzeumokat, az emlékhelyeket, a régi korok dokumentumait őrző archívumokat", és ez Lévi-Strauss szerint erősen hasonlít az ausztrál bennszülöttek múltszemléletéhez, akik „a csurungák, a nemzetség múltját megtestesítő szent tárgyak tisztelői". Lévi-Strauss hibásnak tartja azt a nézetet, hogy „a vadember, illetve a modern ember gondolkozását áthidalhatatlan szakadék választja el egymástól" (Ivanov 1984:289). Ráadásul ezek a régi elképzelések megváltozott jelentéstartalommal ismét felbukkannak: „a »kezdetek előtti« idő mitologikus képzetéhez való visszatérést láthatjuk azokban a jelenkori kozmogóniai hipotézisekben, amelyek feltételezik, hogy a világegyetem egyetlen »atomba« sűrűsödött, különlegesen tömör anyag »szétrobbanása« révén keletkezett" (Ivanov 1984:283). A „Nagy Bumm"-mal kapcsolatos kérdésfeltevés tehát hasonló, csak a válasz lesz más.

A néprajzkutatók, antropológusok az elmúlt másfél száz évben próbálták megérteni az idővel kapcsolatos nézetek lényegét. Ez a fajta kutatás természetesen nem volt előzmények nélküli, hiszen a filozófiát az ókortól kezdve izgatta az idő mibenléte. Bár a korai gondolkodók előtt sem volt titok, hogy az időfelfogás mindig kultúrafüggő, a 20. század elején még úgy képzelték, hogy az archaikus ember időképzetét a vallásos-mágikus tevékenységek révén lehet igazán megismerni. Hubert Bergsonnal egyetértve azt állítja, hogy az idő fogalma, úgy látszik, a társadalmi élet mindennapos dolgaitól való elkülönüléshez, a szakralitáshoz tartozik. Malinowski szerint ugyanakkor a mindennapos tevékenységek a meghatározók az időképzetek tekintetében (Bloch 1977:95–96).

Evans-Pritchard arra figyelt fel, hogy egyetlen nép időképzete sem egységes, mivel az éghajlati tényezőknek is van szerepe ezek kialakulásában. Az ökológiai idő fogalmát ő a nuerek között végzett kutatásai nyomán vezette be. A nílusi nép, a nuer ugyanis az évet, a *ruont* két szakaszra osztja: a hat hónapos *tot*ra, amely márciustól szeptemberig tart, és magában foglalja az esős évszak egy részét, illetve a *mai*ra, és a kétféle időszakban még a lakóhelyük változik. A nuerek a *mai* idején a falujukban laknak, a tot idején viszont egy táborban. Igaz, még ezt a rendszert is finomítják, és többek között külön szavuk van a jelenlegi, az előző és azt megelőző, illetve a jövő és az azt követő évre is (Evans-Pritchard 1940:95–104).

A leszármazási idő nem folyamatként fogható fel, hanem két pont közötti viszonyként, bizonyos számú lépésként: azaz az első ős és a leszármazottak közötti kapcsolatként. Ugyanakkor Whorf és nyomában Geertz felfigyelt arra, hogy az egyes Európán kívüli nyelvek struktúrájában az időképzetek alapvetően nagyon eltérőek, viszont egy-egy nyelven belül állandónak mondhatók (Geertz 1973). A statikus idő fogalma erre is

választ ad. Napjainkban azonban Alfred Gell ezt is megkérdőjelezi: szerinte a nyelv nem határozza meg a kultúrát, az attitűdöket és az értékeket, s a kultúrák ütközhetnek, versenyezhetnek egymással. Senki sem beszéli ugyanazt a nyelvet ugyanazokkal az ideákkal (Gell 1996:165). A ciklikus és a lineáris idő egymást nem kizáró tényezők. Nyugat-Amazóniában például a bennszülöttek a földön lévő levelekhez, az avarhoz hasonlónak képzelik az időt: a jelenleg élő emberek mind távolabb kerülnek az őseiktől.

Bourdieu fenomenológiai megközelítéssel próbálkozik, mások a történeti vagy kollektív memóriát emelik ki kutatásaikban. Ugyanakkor egyértelmű: az a megegyezés, amely az emberek között az idő fogalmáról megfogalmazódott, lényegében szimbolikus folyamat, amelyet pillanatról pillanatra állítunk elő (Bloch 1977:97–116).

Így vagy úgy: az időképzetek kapcsán nem szabad egyetlen korábbi nézetet, felfogást sem temetnünk véglegesen, hiszen bármelyik bármikor újjászülethet, vagy erősen megváltozott formában felbukkanhat.

Az időmérés szükségessége és kezdetleges módjai

Az alacsonyabb kulturális jellemzőkkel meghatározható társadalmak vagy társadalmi csoportok esetében az időszámítás is igen kezdetleges fokon állt. Az időt általában valamely, az egész közösség által elfogadott, kitüntetett időpontokhoz vagy tevékenységekhez viszonyították, eszközeik vagy nem, vagy csak alig voltak az idő mérésére. Az „egy miatyánknyi", „egy pipafüstnyi" idő ismert volt a paraszti társadalmakban is, ezek kisebb egységeket jelöltek, az „egy napi járóföld" stb. pedig távolságokat vett alapul az idő meghatározásához. Az észak-amerikai indián mandan törzs például bölénybőrre írt „naptárral" is rendelkezett, ám ez korántsem volt valódi kalendárium, csak a törzs számára fontos eseményeket rögzítették rajta képírással egyik legjelentősebb ünnepük, a híres naptánc alkalmával, a 19. században folyamán (Lippincott 2000:032).

Az időmérés kapcsán ezek a kultúrák elsősorban intézményesített hangjeleket használtak (a kiáltástól a harangszóig, fúvós hangszerek hangjáig), s csak sokkal kisebb mértékben támaszkodtak a képi jelzésekre. Ahhoz azonban, hogy bizonyos események idejét egymás közt egyeztetni tudják, szükség volt a pontosabb időmérésre. Ezzel együtt a pontosabb időmérő eszközöknek, az óráknak a szerepe, illetve az ezekhez való viszonyulás is igen érdekes ezekben a kultúrákban, ahol a fejlődés egy emberöltő alatt hatalmas lépéseket tett meg, egy archaikus kultúra és a globalizáció különös keverékét megalkotva.

Pierre Bourdieu a kabil földművesek között végzett terepmunkát az 1950-es évek elején, és megállapította: a kabil parasztokat alázatosság és közöny jellemzi a múló idővel szemben, „melynek meghódításáról, felhasználásáról vagy megtakarításáról senki sem álmodik... A sietséget a bárdolatlanság és az ördögi nagyravágyás keverékének tartják." (Thompson 1990:63.) Ugyanakkor az óráról nincs jó véleményük, azt az „ördög malmának" tartják.

Ezzel együtt az idő méréséhez mégis rendelkeznek igen kezdetleges eszközökkel, bár ezek csak képletesen számítanak időmérő eszköznek. „A kabilok nagy agyagkorsókban tárolják rozsukat vagy árpájukat. A korsókba különböző magasságban lyukakat fúrnak, s így a jó háziasszony, aki a készletek felügyeletéért felelős, mindig tudja, mikor jön el a

fogyasztás csökkentésének ideje – akkor, amikor a rozskészlet a főnyílás... alá süllyed." (Bourdieu 1990:53.)

Az efféle időmérési technikákat valószínű, hogy a legtöbb archaikus társadalomban ismerték, az első komolyabb időmérő eszközökig azonban még hosszú volt az út. És bár ezek a kezdetleges technikák sokáig párhuzamosan éltek az első órákkal (elsősorban némiképpen a szegénység jeleként), azért maradéktalanul betöltötték hivatásukat, és később sokszor az órák mellett, mintegy azokat kiegészítve is használták ezeket.

Az időmérés természetes egységei: a nap, az év és a hónap

Ahhoz, hogy egy kultúra az időt mérni tudja, szüksége van – a társadalmi megállapodásokon kívül – néhány olyan természeti megfigyelésre is, mégpedig magas technikai fokon, amelyek az időmérés alapjegységeit megadják: ezek a legtöbb kultúrában hasonlók, néha pedig meg is egyeznek egymással.

A természetben három alapvető ciklikus mozgás figyelhető meg: a Földnek a saját tengelye körüli forgása (ez adja meg a napok tartamát), a Holdnak a Föld körüli keringési ideje (ez a holdhónap alapja), valamint a Földnek a Nap körüli keringése (ez határozza meg az év hosszát). Ha naptárat készítünk, hogy lássuk a természet szabályszerű változásait, mind a három ciklust figyelembe kell vennünk. Gould szerint „a vadászó és földműves társadalmaknak az évszakok változását kell pontosan ismerniük, a halászoknak és hajósoknak az árapályét... Egy földműves társadalomnak napkalendáriumra van szüksége, hogy meghatározhassa a vetés optimális idejét. Ahol az emberek halászatból élnek, holdnaptárra van szükség, amely az árapály változásait jelzi. És nincs olyan egyszerű számtani összefüggés, amelynek segítségével közös nevezőre lehetne hozni a kettőt" – foglalja össze Stephen Jay Gould a naptárkészítők alapvető elképzeléseit (Gould 1999:15).

A Nap látszólagos mozgása azonban rengeteg problémának az okozója volt, ugyanis a mindenkori technikai színvonal alapjaiban határozta meg a csillagászati megfigyelések értékét. Amennyiben Földünk egyenletes sebességgel forogna, az ezáltal kijelölt nap (a csillag- vagy sziderikus nap) az időmérés megfelelő egysége lehetne. A Föld forgása azonban nem egyenletes, így égi tükörképe, a csillagos égbolt napi körbefordulása sem lehet az, ám ezt a régi csillagászati eszközökkel még nem észlelték, nem észlelhették. A csillagos égen az égitestek keleten kelnek, bejárják napi útjukat az égbolton, és delelést, azaz meridiánátmenetet követően nyugaton lenyugszanak. „A sziderikus nap egy csillag két egymást követő felső delelésével, meridiánátmenetével mérhető a megfigyelési hely meridiánján. Lényegében nem más, mint a két delelés között eltelt időtartam, amely 24 egyenlő részre, a sziderikus órákra osztható, azok pedig 60 sziderikus percre, ezek pedig 60 sziderikus másodpercre" (Schalk 1993:22). Az éves megfigyelések azonban rámutattak, hogy a Föld május és október között lassabban, október és május között gyorsabban forog, így ezek a mérések pontatlanok lesznek.

Az úgynevezett szoláris nap a nap két egymást követő delelése között eltelt időtartam. Miután azonban a Föld nem pontosan kör, hanem ellipszis alakú pályán kering, és mivel a tengelye erősen hajlik a keringési pályasíkhoz képest, a napi mozgássebessége, azaz a Nap látszólagos napi mozgása az égbolton nem egyenletes, és a szoláris napok,

valamint ezek 24-ed részei, az órák hossza a különböző évszakokban is különböző. Hogy mégis mérni lehessen ezekkel az adatokkal, ezek éves középértékével számolnak, amelyeket ráadásul még korrigálnak is a beesési szögek segítségével. Az így nyert egység az úgynevezett középszoláris nap (Schalk 1993:23).

A nap és az év teljesen egyértelmű egységek az időmérésben, de még a hónapok esetében is kimutatható valamiféle természeti háttér: elsősorban a Hold mozgására vezethető vissza. Az év azonban nem osztható, mivel nem pontosan egész számú napok többszöröse. „A 365 egyedüli faktorai az 5 vagy a 73. Vagy öt 73 napos periódusra, vagy 73 ötnaposra lehetne felosztani az esztendőt! Ezek a lehetőségek azonban soha nem találkoztak az emberiség igényeivel, amit az is bizonyít, hogy az írott történelem során ilyen gyakorlattal sehol sem találkozunk. Az ötnapos periódusok túlságosan rövidek, a 73 naposak pedig nagyon hosszúak." (Schalk 1993:56.) Nem lehet véletlen, hogy a különböző kultúrák általában idegenkednek a bonyolult számrendszerektől. Tulajdonképpen csak egyetlen népről tudunk, amely a rendkívül nehezen használható 52-es számrendszert alkalmazta, s ez az azték volt (Gould 1999:19).

A rómaiak által használt hónapok napjai legtöbbjének eredetileg nem volt önálló neve. Mindössze három nevezetes napot tartottak számon a hónapon belül: a hónap első napját, ez az újhold utáni holdsarló megjelenésének a napja. Calendae-nek nevezték (a kalo =kikiált, összehív, kihirdet szó alapján), mivel a holdsarló megjelenését közvetlenül figyelték és hirdették. Ebből ered a kalendárium szó is. A római hónap másik nevezetes napja az Idus, a holdtölte napja. Ez a 31 napos úgynevezett nagy hónapok tizenötödik, a 29 napos kis hónapok tizenharmadik napja volt. Az összes többi napot ezekhez a határnapokhoz viszonyították úgy, hogy azt jelezték, még hány nap van hátra a következő határnapig, mint ahogy a korai időkben az órákat is úgy számolták, hogy hány óra van hátra valamely esemény bekövetkeztéig, például napnyugtáig. Később finomítottak a rendszeren, és az újhold és a holdtölte közé elhelyezték a Nonae-t, amely az első negyedet jelölte. A Nonae-t az Idus napjától számolták, mégpedig visszafelé haladva, és a nagy hónap hetedik és a kis hónap ötödik napjára esett (Schalk 1993:60).

Ezek az adatok már megfelelőek a naptár összeállításához, bár – mint látni fogjuk – a kalendáriumkészítésnek még további, nem is kevés buktatója létezik.

A naptár

Bár a csillagászat már az ókorban is hatalmas lépésekkel haladt előre, a naptárkészítés szempontjából nemegyszer megoldhatatlan feladatokkal kellett szembenézni. Az idő pontosabb mérésére elsősorban azoknak a társadalmaknak volt elengedhetetlen szükségük, amelyek már jól szervezett társadalommal rendelkeztek, és amelyek a termelés előkészítéséhez, majd a termés elosztásához, a tartalékképzéshez akarták ismereteiket felhasználni. A földműveléssel foglalkozó, városokat létrehozó archaikus termelő-elosztó társadalmak, amelyek a „termékeny félhold" sarlójában létrejöttek az ókorban, a „neolitikus forradalom" időszakában, mind ismerték a csillagászatot, mégpedig nem kis mértékben, és időmérésünk alapjainak kidolgozásában elévülhetetlenek az érdemeik. Annak ellenére, hogy nem volt igazán könnyű dolguk, hiszen azok az ismétlődő természeti jelenségek, amelyek a kozmosz megfigyelésén alapulnak, nem szoríthatók egyszerű

matematikai sémákba. Az év meghatározása azért is nehézkes, mert a Föld Nap körüli keringési ideje nem 365 nap, de még a 365 és egynegyed nap sem pontos, így a töredéknapok előbb-utóbb csúszásokhoz vezetnek a naptárban. Az év pontos hossza 365 nap, 5 óra, 48 perc és 45,96768... másodperc. Ugyanakkor „a naptár lényegében nem önkényes kitaláció, hiszen a bolygók mozgásán alapszik" (Gould 1999:14).

A csillagos égbolt négy olyan jelenséget kínál, amelyikhez természetes és pontosan megfigyelhető mozgás tartozik, s ezek mindegyike más és más időmérési rendszernek képezi az alapját. Ha rövidebb időintervallumokat nézünk, akkor egyrészt adódik a nappalok és éjszakák váltakozása (azaz a Föld tengelyforgási időtartama), vagy a csillagok – a csillagos égbolt – napi körbefordulása (ez az úgynevezett a csillag- vagy *sziderikus* nap). Ha hosszabb időintervallumokban gondolkozunk, akkor a Földnek a Nap körüli keringési időtartamát, illetve a bolygók pálya menti mozgásainak időtartamait (ezt nevezik tropikus évnek) vehetjük figyelembe, vagy a Hold havi keringését, fényváltozási periódusait azonos fázistól azonos fázisig (ez az úgynevezett *szinodikus* hónap). Ugyanakkor a nap, a hónap és az esztendő nem egész számú többszörösei egymásnak, aminek következtében meglehetősen nehéz velük dolgozni a naptárkészítés kapcsán. A naptárak egy részében, amelyek nem tiszta lunáris vagy szoláris rendszert használnak, hanem megvan az igényük arra, hogy a kétféle módszert kombinálják (azaz szükségét látják annak, hogy a naptár figyelembe vegye a Hold keringési idejét, illetve fázisváltozásait is), ezekkel a nehezen összehasonlítható adatokkal kell dolgozzanak (vö. Schalk 1993:20–21).

Az ókori népek közül a görögök kezdetben tiszta holdnaptárt használtak, 12, illetve 13 hónappal. Olyan ciklust használtak, amelyet nyolcévenként korrigáltak végleg, a negyedik évben egy, a nyolcadikban két hónap hozzácsatolásával (Schalk 1993:58).

A régi római naptár a Hold járásához igazodott. A hagyomány szerint Róma alapítója és első uralkodója, Romulus alkotta meg. Az év kezdetben 10 hónapból állt, 29 és 30 napos hónapok váltakoztak benne, az év hossza tehát 304 nap volt (Schalk 1993:28).

A rómaiak a hónapokat az alábbi neveken nevezték: Martius, Aprilis, Maius, Iunius, Quintilis, Sextilis, September, October, November, December ebből az utolsó hatnak csak sorszámneve volt. Numa Pompilius tette 12 hónapossá az évet, mégpedig plusz 51 nap hozzáadásával i. e. 452-ben, így az esztendő 355 napos lett. (Bár az is igaz, hogy a napok száma eredetileg csak 354 lett volna, de mert a rómaiak szerint a páratlan számok szerencsét hoznak, azért még egy napot hozzáadtak a naptárhoz.) Eredetileg Martiusszal kezdődött az év, a két új hónapot először az év végéhez csatolták, majd ezek lettek az évkezdő hónapok, Ianuarius és Februarius. A római holdnaptár a korrekciók ellenére i. e. 46-ban már 90 nappal tért el a valóságos időtől, ezért Julius Ceasar abban azt az évet átmenetnek szánta, és a maga 445 napjával sikerült is „utolérnie" az időt. Ám hogy a további problémáknak is elejét vegye, új naptárt terveztetett Szoszigenész alexandriai csillagásszal – ez lett az úgynevezett Julián-naptár. Alapját az úgynevezett tropikus év képezte, amely 365,25 napból állt, négyévenként beiktatott szökőnappal (vö. Schalk 1993:29). A negyednapos hiányokat a február 23. után beiktatott szökőnappal korrigálta, így minden negyedik év szökőév lett, amelyet „a benne szereplő 366 nap miatt *kéthatos* évnek is neveznek" (Gould 1999:15). A Julián-naptár tulajdonképpen megoldotta az év hosszának problémáját, ám minden évhez hozzátesz tizenegy percet és tizenöt másodpercet.

A római naptár hónapbeosztása mindamellett kétféle lehetett: római és kopt; ez utób-

biban 12 hónap 30 napos, a 13. viszont 5-6 napos – igen bonyolult rendszert alkotva (Schalk 1993:30–31).

A Julián-naptár ugyan valamennyit korrigált a korábbi pontatlanságokból, de a fent említett hibája révén maga is hozzájárult újabb időeltolódások létrejöttéhez. 1474-ben Mátyás király híres csillagásza, Regiomontanus már harminc példával illusztrálta az Julián-időszámítás hibáit. Ezek 1578 körül már olyan komoly problémákat okoztak – többek között a húsvét időpontjának meghatározásában, hogy lépni kellett. XIII. Gergely pápa idejében az eltérés a naptár és a valóságos idő között már tíz nap volt, és ez komoly gondot okozott a papoknak és a csillagászoknak a napéjegyenlőségek és napfordulók meghatározásakor. A tavasz kezdete az 1500-as évek derekán már március 11-re esett március 21. helyett.

1578-ban XIII. Gergely tudós bizottságot hívott életre, és ennek vezetésével megbízta korának híres matematikusát, Christophorus Claviust. A bizottság négyéves munka után állt elő a naptárreformmal, amely már valóban közel állt a csillagászati realitáshoz. Az új kalendáriumot, amelyet a pápa nevéről Gergely-naptárnak vagy gregorián naptárnak neveznek, 1582-ben vezették be. Az 1582-es esztendő átmenet volt a régi és az új naptári rendszer között, mivel abban az évben – merőben szokatlan módon – kitöröltek a naptárból tíz napot: október 5. után 14. következett. Ez ugyan önkényes döntés volt, de ezzel a javítással sikerült helyrehozni a több évszázada halmozódó időbeni csúszást. Clavius lényegében nem talált ki teljesen új időmérési rendszert, csupán helyrehozta a korábbi naptár hibáit, és a szökőévek pontosításával minimálisra csökkentette a felgyülemlő másodpercek okozta eltérést.

A Gergely-naptár (vagy gregorián naptár) a jelenleg érvényben levő és általánosan elterjedt naptári rendszer. A Julián-naptár még 365 nap és 6 órának vette a tropikus év hosszát a valóságos 365 nap 5 óra 48 perc 46 másodperc helyett. A 11 perc és 14 másodpercnyi különbözet miatt egyre nagyobb eltérés mutatkozott a naptár és az évszakok között, mivel a hiba az évszázadok során halmozódott, és az 1500-as évektől kezdve már kb. tíz napot jelentett.

Az új naptárban minden néggyel osztható év ezután is szökőév maradt, viszont a nullára végződő századvégi évek közül (bár ezek mind oszthatók néggyel), csak azok lettek szökőévek, amelyek 400-zal is maradék nélkül oszthatók. A gregorián naptár legfőbb előnye, hogy a naptári év csupán 0,0003 nappal hosszabb, mint a tropikus év, és ez az eltérés egyáltalán nem zavarja a használhatóságát. Mind Stephen Jay Gould szellemesen megjegyzi: a „szökőévek olyanok a naptárban, mint egy kártyapakliban a jokerek. Beilleszthetők a sorba vagy elhagyhatók, ahogy a szükség megkívánja." (Gould 1999:15.)

A csillagászati valósághoz képest a gregorián naptárban nem 265 és egynegyed nap, hanem 365,2422 nap egy év. Az ebből adódó időbeni eltolódás jelenleg nem több mint 25,96 másodperc, amely csak nagyon hosszú idő alatt növekszik egy teljes nappá. Az eltolódást lehetetlen teljesen kiiktatni, de szükség esetén egy nap betoldásával a probléma simán megoldható.

A gregorián naptár bevezetése természetesen nem ment ellenállás nélkül, bár a pápai rendelkezés alapján Európa katolikus népei elég hamar átvették a naptárreformot. Magyarországon például már az 1588-as országgyűlés rendeletben határozott a Gergely-naptár használatáról. Európa protestáns gyülekezetei kivártak, és (elsősorban ter-

mészetesen ideológiai alapon) késleltették az új naptár bevezetését. Ugyanakkor a keleti kereszténység sokáig ellenállt az új naptárnak, a pravoszláv Oroszország például csak 1918-ban vezette be a megreformált naptárt (emiatt esett a Nagy Októberi Szocialista Forradalom kezdete – a mi naptárunk szerint – november 7-re), Törökország pedig még később, 1927-ben hagyott fel a hagyományos mohamedán naptár használatával, mégpedig az Európához való csatlakozás jegyében (vö. Magyar 1984:66).

Ugyanakkor egy naptárnak nemcsak a csillagászati és a naptári év összehangolását kell elvégeznie, hanem a holdhónapokét és a napévét is. Ez, ha lehet, még nehezebb feladat, hiszen a Holdnak a Föld körüli keringési ideje 29 és fél nap, azaz pontosan 29,53059... nap. Mivel egy holdév 354 napból (tizenkét holdhónapból) áll, a napévnél 11 nappal rövidebb.

A holdnaptárt használó kultúrák némelyike úgy próbál a napévhez igazodni, hogy az évet nem egyenlő hónapokra osztja, majd a végén maradék napokat ad hozzá. A héber kalendárium kiváló példa az egyenlőtlen részekre osztás + maradékra. Az ókori zsidók eredetileg tiszta holdnaptárt használtak, „csak a Kr. e. 4. sz. körül tértek át az év használatára, amikor a Nap és a Hold közös mértékét használták, amely a káldeusok 600 évet magába foglaló 'nagy év'-éből, a *naroszból* származott. 600 év 219 146 napot és 7421 Hold-ciklust foglal magában. Az évet tehát... 365,243333 naposnak vették." A zsidó naptár hónapjainak hossza azonban nem volt egyenlő: a páros számúak 24 napból, a páratlanok 30 napból álltak, ez azonban csak 354 napos évet jelentett volna, ezért egy 19 éves Hold-ciklusban hét alkalommal egy 13. hónappal megtoldották az évet (Schalk 1993:57).

A zsidók naptára alkalmazta a Meton-féle korrekciót, azaz megpróbált a napkalendáriumhoz igazodni. Egy-egy Meton-ciklus 19 évet tesz ki (ezek normálisan 354 napból állnak, csak a meghosszabbított években lesz az év napjainak száma 384), és ebből hét évben egy tizenharmadik hónapot (ez harminc napot számlál) csatolnak hozzá. A héber naptár a Meton-ciklus harmadik, hatodik, nyolcadik, tizenegyedik, tizennegyedik, tizenhetedik és tizenkilencedik évében egészíti ki az évet egy tizenharmadik hónappal. Emiatt úgy látszik, mintha a héber ünnepek az évek során változtatnák a helyüket, hol hátrább, hol előbbre kerülnének. Az iszlám kalendárium ugyanakkor egyáltalán nem alkalmazza a Meton-ciklust, a ramadán emiatt (legalábbis a mi naptárunkhoz képest) egyre korábbi időpontra tolódik (Gould 1999:15–16).

A naptárkészítés azonban nemcsak a Nap és a Hold ciklusainak összehangolásából állt, hanem a történelem eseményeinek időrendjét is össze kellett állítani. Az új kalendárium visszamenőlegesen próbálta meg kikövetkeztetni Jézus Krisztus születését, és a korábban használt római naptártól elszakítani a keresztény időszámítást. A 6. században, pontosabban 532-ben I. János pápa felkérésére egy szerzetes, Dionysius Exiguus, aki a húsvétdátum meghatározására szolgáló táblázat kidolgozásával tette ismertté a nevét, megalkotta az új kalendáriumot. Krisztus eljövetelétől kezdve kronológiai sorrendben helyezte el a kalendáriumban a kereszténység történetének legfontosabb eseményeit. A korabeli történetszemlélet szerint Dionysius Exiguus is „Róma alapításával kezdi az időszámítást, *ab urbe condita*. Ennek megfelelően Krisztus születésének időpontja *a. u. c.* 753. december 25. A keresztény korszak kezdetét egy héttel későbbre teszi, *a. u. c.* 754. január 1-jére – Krisztus körülmetélésének napjára, amely egy héttel a kisded születése után történt." A korai keresztény egyház tudatosan törekedett arra, hogy a

korábbi, pogány ünnepeket valahogy felülírja, átvegye és átlényegítse, így a korábbi római évkezdet, január 1. lett a ugyanakkor keresztény naptár évkezdő napja is (vö. Gould 1999:20). Mivel azonban Dionysius működésének idején még nem használták a számításokban a nullát, amely a római számok között sem szerepelt, így az első év Anno Domini 1. lett. Persze ehhez még hozzá kell tenni, hogy évszámaink nem tőszámnevek, hanem sorszámnevek, azaz 2000 nem kétezer, hanem a kétezredik év, és ez is problémákat okozott a századfordulók meghatározásánál az utóbbi néhány száz évben. A nullával való műveletek ugyan már meg voltak az egyiptomiaknál, de korántsem lehetett általánosnak nevezni. A kínaiak magát a fogalmat ugyan ismerték, de a nullával való számolást és a nullát mint számot nem. A maják szintén ismerték a nullát, bár nem használták. A nullát mint számot csak a 8–9. századtól ismerjük, amikor hindu és arab matematikusok használni kezdték. A fentiek figyelembevételével a keresztény időszámítás tehát az 1. év január 1-jével kezdődik (Gould 1999:21).

A naptár azonban kezdetben nem volt mindenki számára elérhető, és csak a könyvnyomtatás elterjedése után válhatott a könyvszerű, forgatható, az egyházi év napjait és azok védőszentjeit, valamint az ünnepeket tartalmazó kalendárium az egyszerű köznép számára is mindennapos olvasmánnyá. A kalendárium ugyanakkor praktikus tanácsokkal is szolgált a vetés, az aratás stb. idejére vonatkozólag, és bizony a paraszti háztartásokban a saját személyes tapasztalataikat, gazdasági feljegyzéseket is írtak bele. Ugyanakkor a kalendáriumok képi ábrázolásai nemegyszer nyomdászdinasztiák kezén vándoroltak végig Európán, nagyobb területeken is azonos képet mutatva.

A középkorban gyakoriak a kalendáriumábrázolások – ez a naptár elsősorban mezőgazdasági volt, és a hónapokat különféle mezei munkák jelezték. A korai kalendáriumok ezeket a képi ábrázolásokat az ókori világból merítették, bár nem követték szigorúan az eredeti mintát. Ezeknek a munkáknak az ábrázolása egyértelműen antik előképekre vezethető vissza. A római naptár földművesekre vonatkozó ismeretanyaga átkerült a középkori kalendáriumokba is, „a római szerzőknél felsorolt, igen sokszor babonás mendemondák – Varrónál pl. a 'patre acceptum servo' megjegyzéssel – jórészt továbbélnek a parasztkalendáriumok prognosztikonjaiban". Ezekkel a parasztnaptárakkal párhuzamosan ugyanakkor egy nagyon egyszerű jelölési rendszer is kialakult a múló napok számbavételére: a rovásfán történő számolás. Ezeken a botokon, pálcákon runákkal, ékrovással jelölték a napokat, a pihenőnapot pedig egy hosszabb vonás mutatta. Ezek – főleg az elmaradottabb területeken, így Kelet-Európa egyes részein – még a 19. század folyamán is használatban voltak (Endrei 1983:11–15).

A paraszti naptár elsősorban az évszakokat, az egyes agrártevékenységek sorát ábrázolta. „A germánoknál a hónapok a különböző időszakokban elvégzendő mezőgazdasági és egyéb munkák nevét viselték: »ugar hava« (június), »kaszálás hava« (július), »vetés hava« (szeptember), »bor hava« (október), »cséplés hava« (január), »rőzse hava« (február), »füvek hava« (április)." Ezeket a hónapneveket Nagy Károly idején az egész frank birodalomban be akarták vezetni, ez azonban az impérium területén megmutatkozó, jelentős éghajlati különbségek miatt nem valósulhatott meg, hiszen ezek az elnevezések egyes vidékeken mást és mást jelentettek: „szántás havának" néhol az augusztust nevezték, másutt márciust vagy áprilist (Gurevics 1974a:81).

A korai, 15. századi, nyomtatott parasztnaptárak zöme a német nyelvterületen készült, fába metszett betűkkel és képekkel. A korai kalendáriumok az év során figyelembe

veendő időjárási, mezőgazdasági praktikákat, illetve a főbb viselkedési szabályokat foglalták rendszerbe, és ezek hatása kimutatható a legelső, magyar nyelvű naptárak felépítésében is (Endrei 1983:19–28).

A középkor végén, az újkor kezdetén Nyugat- és Dél-Európában új gazdasági rend kezd kialakulni, a városoknak mint ipari centrumoknak a kialakulása ugyanakkor új világlátást, új időszemléletet is hoz. A városháza, a templom tornyaira mechanikus órák kerülnek, amely kiemeli a város jelentőségét. Ám a toronyórák ezenkívül azt is jelzik: a kézművesek, az iparosok és a kereskedők egészen másféleképpen viszonyulnak az időhöz, mint a falusi földművesek, és az óra „egy azelőtt ismeretlen igényt elégít ki: jelzi a pontos időt, a nap szakaszait". Ezzel együtt az emberek időhöz való viszonya is megváltozik, és „Európa városaiban, a történelemben először elkezdődik az a folyamat, melynek során elidegenedik az élettől az idő mint tiszta forma, melynek jelenségei mérhetők" (Gurevics 1974a:129–130).

Az időmérés mesterséges egységei

Az óra

Az idő mérésének a pontosabbá válását a nap további osztása tette lehetővé. Az ókori Babilonban a nappalt és az éjszakát 12-12 egyenlő részre osztották. Bár a kisebb egységeket, a perc és másodperc fogalmakat is ismerték, ám ezeket nem tudták mérni, így semmilyen gyakorlati jelentősége nem volt. Az ókori népek, de idesorolhatók még a középkor emberei is, nem kedvelték az egyforma hosszú órákat, és ennek megfelelően sokáig érvényben volt ez az egyenlőtlen órabeosztás. „Az egyiptomiak 24 órás napbeosztása valószínűleg vallási, szertartásrendi alapon történt, a nappali és az éjszakai órák ennek megfelelően különböző hosszúak voltak. Télen a hosszabb éjszaka miatt az éjszakai órák, nyáron a nappalok megnyúlása miatt a nappaliak váltak hosszabbá." (Horváth 1982:9–10.) Ugyanakkor az egyenlőtlen hosszúságú órák mérése olyan műszaki nehézséget jelentett, hogy a mechanikus, kerekes órák alkalmazásakor már nem lehetett ezekkel az egységekkel dolgozni, és az órakészítők kényszerültek az éjszakai és nappali órákat azonos hosszúságúnak venni. Bizonyos órafajták azonban nem mondtak le arról, hogy a nappali és éjszakai időt különféleképpen jelezzék: ezek számlapját kétfelé osztották, a fekete az éjjeli, a fehér a nappali órákat mutatta. A nap 24 órára való beosztása tehát mesterséges, ugyanakkor ez a rendszer az ókori Mezopotámiában már használatban volt, ezt a tradíciót gyakorlatilag a babiloniaknak köszönhetjük.

A hét

A hétnapos hét eredetét ugyanúgy homály fedi, mint a nap órákra osztásáét. A hét valószínűleg a holdfázisokkal függ össze. Ez 29 és fél napot tesz ki, az első az „újhold", ezt sziderikus periódusnak nevezik. A régi csillagászok megállapították, hogy 235 sziderikus periódus egyenlő közelítőleg 19 szoláris évvel, a szoláris év pedig egyenlő megközelítőleg 365 és egynegyed nappal.

A 7 napos hetet először a babiloniak alkalmazták, valószínűleg a holdhónap negye-

deit jelentette. Nem lehetetlen azonban, hogy már korábban is ismert volt. Egyes kutatók az egyiptomiaktól eredeztetik, és tőlük vették volna át a zsidók, ám erre nincsen bizonyíték. Az azonban egyértelmű, hogy a hétnapos hét a „sabbath"-tal, a zsidó szombattal a zsidó időszámítás legrégibb eleme (Schalk 1993:53). A római naptár eredetileg 8 napos volt, de átvették az i. e. 1. században a hétnapos hetet, valószínűleg asztrológiai megfontolásból. A keresztény kalendárium kombinálta a római Julián-naptárt a zsidó kronológiával, és bibliai előzmények alapján létrehozta a hét beosztását: hat munkanap és egy pihenőnap.

A sémi nyelvekben a hét napjainak csak száma van, neve nincsen. A napok modern nevei a rómaiaktól származnak, az i. e. 2-1. század fordulóján keletkeztek, a latin nevekből a bolygók isteneinek – Szaturnusz, Jupiter, Mars, a Nap, Vénusz, Merkúr és a Hold – a neve következtethető ki. A keresztény világban az i. sz. 2. századtól ismert a Babilóniából származó úgynevezett *asztrális* hét. A közvetítő alighanem a római kultúra volt. Az ókori asztrológia úgy tartja, hogy minden napot és minden órát egy-egy bolygó ural. Mivel akkoriban csak a szabad szemmel látható öt bolygót ismerték, ezekhez, hogy a mágikus hetes szám kijöjjön, hozzáadták a Napot és Holdat is. A középkorban még ezeket is bolygóknak tekintették (vö. Schalk 1993:54).

Az iszlám Hidzsra kalendárium 12 holdhónapból áll. Tizenegy év 355 napos, tizenkilenc pedig 354 napos – ez 33 éves ciklust tesz ki. Az iszlám naptár kezdete Mohamed 622. július 16-i, Mekkából Medinába történő menekülése. A Hidzsra 1. éve a keresztény időszámítás szerint 622. július 16., de mert 354 napos az év, a 2. év 623. július 5-én kezdődik, és így tovább (Ackermann 2000:49–50).

A hét beosztását tekintve a hétkezdő (vagy azt befejező) nap a leglényegesebb. A magyar nyelvben a hétfővel indul a hét. A zsidóknál a „sabbath", a keresztény kultúrában azonban már a vasárnap a pihenőnap.

A perc és másodperc

Az órabeosztás már lehetővé tette az idő kisebb egységekre tagolását, de a pontosabb mérésekhez még kisebb részekre is szükség volt: ezek az órának a hatvanadrésze, a perc, illetve annak hatvanadrésze, a másodperc. A nap 24 órájában tehát 86 400 másodperc van, a szoláris nap 86 400-ad része a másodperc. Az persze kérdés, hogy „az esztendő melyik napjának törtrésze a másodperc, hiszen különféle okok miatt a Föld forgása nem egyenletes, ami modern órákkal jól kimutatható" (Horváth 1982:10). Az órák, valamint annak osztásai esetében ugyanakkor egyértelmű, hogy a másodperc további felosztása már nem ebben a logikai rendben történik, a másodpercnél kisebb egységeket már tizedes törtekkel mérik.

A másodperc meghatározása az 1970-es évek közepétől megváltozott, mivel a Föld egyenetlen sebességű forgása miatt a korábbi megoldás egyre inkább kérdésessé vált. A tudományos igények miatt a következőképpen határozták meg a másodperc fogalmát: a 133 tömegszámú, alapállapotú céziumatom két hiperfinom energiaszintje közötti átmenetnek megfelelő sugárzás 9 192 631 770 periódusának időtartama (Magyar 1984:133–134).

A nap órákra, annak percekre-másodpercekre történő felosztása mindenesetre lehetőséget nyújt a pontosabb időmérésre, noha az óráknak kezdetben nem volt külön perc-

mutatója, csak a mutatónak a kerek órákhoz képest elfoglalt helye jelezte, hogy melyiket hagyta el, és körülbelül mennyi időt kell még számítani a következő kerek óra eléréséhez.

Az időmérés eszközei

A napórák

Az időméréssel kapcsolatos legegyszerűbb technikai eszköz a nap járását, az árnyékot használta fel az órák jelzésére. A napóra lényegében egy árnyékvető pálcából, amelyet gnomonnak neveztek, és egy számlapból áll. „A pálca árnyéka a számlapra vetül és a Nappal ellentétesen halad, nyugat-keleti irányban. A pálcát úgy kell beállítani, hogy a Föld tengelyével párhuzamos legyen, vagyis a vízszintessel bezárt szögének meg kell egyeznie a felállási hely földrajzi szélességével" (Magyar 1984:143–144). A napóráknak alapvetően kétféle változata van annak alapján, hogy a számlapja milyen állású: a vízszintes számlapú (horizontális) és a függőleges számlapú (vertikális) napóra. A függőleges számlapú napórákra a legtöbb példát épületek homlokzatán, templomok falán találhatjuk.

A napórák évezredeken át az emberiség legáltalánosabban elterjedt időmérő eszközei voltak. Az ókori Egyiptomban már ismerték a napórát, de szerkesztésük igazán a görögöknél vált tudománnyá. A legelső napórák még messze elmaradtak pontosságban az ókori vízórák mellett, ám ennél megbízhatóbb időmérő eszközt nem ismertek évezredeken keresztül, és a későbbi, mechanikus órákat is ezekhez igazították. A napórák elterjedését az is biztosította, hogy elkészítésük olcsó volt, és aki ismerte a számlap szerkesztésének elvét, könnyen kivitelezhette. Az árnyékának irányának változásából, a számlap köríveibe való be- és kilépéséből állapították meg az időt.

A rómaiak a görögök révén ismerték meg a napórát, a Nyugatrómai Birodalom bukása után azonban ez a tudás évszázadokra háttérbe szorult, és ezeket az ismereteket is – sok más egyéb mellett – az Európán kívüli népek őrizték meg a későbbi korok számára. A napóra-készítés tudománya is az arab világban maradt fenn, ahol az ókori alapokat a helybeli matematikusok és csillagászok fejlesztették tovább. Európában a középkor folyamán egy nagyon egyszerű típusú napóra terjedt el, amelynek példányai legfőképpen egyházi épületeken találhatók meg, és valójában még nem is órákat mértek, hanem csupán az ima időpontjainak jelzésére szolgáltak. „A függőleges falra szerkesztett épületeken félkörívet négy részre osztották fel, utóbb tovább felezték. A fővonalak a hajnali, délelőtti, déli, délutáni imaidőt jelzik, vagyis nem a tényleges órákat. Legrégebbi ránk maradt példányuk 7. századi, az angliai Bewcastle-ban található." (Buka 1995:6.) Ma Magyarországon egyetlen ilyen rendszerű, fennmaradt napóráról tudunk, ez azonban viszonylag kései, 1664-ből származik, és a gótikus rudabányai református templom egyik támpillérén látható.

A napórák korábbi változatai, az egyforma közökre beosztott számlapú órák a késő középkor egyre nagyobb pontosságot igénylő időmérési elvárásainak már nem feleltek meg. Észak-Európában ugyanis a nappalok hossza az év folyamán jelentősen változik, így az esztendő során az órák sem egyenlő hosszúságúak. Ennek a problémának a kikü-

szöbölése a napórák számlapjának változó osztásokkal történő beosztása révén lehetséges, amikor is ezek a beosztások már egyenlő időtartamokat jeleznek. „A 12. században Ali Abdul Hasszán marokkói csillagász olyan napórákat szerkesztett, amelyek árnyékvetője az égi pólus felé irányul, számlapjának órabeosztása egyenlő időközöket (órákat) mutat, de az óravonalak szöge változó. Európában az első, egyenlő időtartamú, változó osztásközű napóra-szerkesztési leírás egy erfurti diákjegyzetben maradt fenn, 1343-ból." Magyarországon a legrégebbi napóra a szentendrei plébániatemplom pillérén található, valószínűleg 1310 körül készült, beosztása átmenet a középkori és a reneszánsz napórák között, már nem egyenlő beosztású, de még nem is egyenlő hosszúságú időtartamokat mutat (Buka 1995:6).

Az a törekvés, hogy az órák nagyobb pontossággal járjanak, azok tökéletesítése révén csak egy bizonyos határig volt elképzelhető. Valójában egy ponton túl csak újfajta technológia alkalmazásával lehetett továbblépni. Bár a napórák sokáig fennmaradtak a 14-15. században megjelent kerekes óramechanizmusok mellett is, gyakorta ezek ellenőrzésére és beállítására is szolgáltak, ugyanakkor volt egy nagyon komoly hátrányuk, amely mindenképpen előtérbe helyezte a mechanikus órákat: ha nem sütött a nap, az óra sem működött.

Az első órás céhek Európában Nürnbergben és Augsburgban jöttek létre, ám annak ellenére, hogy az első rugóval működő órákat valószínűleg szintén Nürnbergben fejlesztették ki, az itteni órások sokáig hordozható napórákat készítettek. „A poláris árnyékvetőjű rögzített napórák megjelenésével együtt terjedtek el a kis méretű, hordozható (úgynevezett portatív) »zsebnapórák«. Már az ókorban is használtak portatív napórákat, de fénykoruk a reneszánsszal kezdődött." A legelső adatok ezekről a doboz alakú, összecsukható napórákról még a 15. századból származnak. Alighanem az ausztriai Georg Peuerbach és tanítványa, a Mátyás király udvarában élő német csillagász, Johannes Regiomontanus építettek bele a napóra alsó felébe egy kis iránytűt a tájolás pontosabbá tételére, és ez egyben a tájékozódásban is segített. Ez a típus olyannyira bevált, hogy minimális változtatásokkal még a 19-20. század fordulóját is megérte (vö. Buka 1995:6–7).

A napóra egy speciális, nagyon egyszerű változata az úgynevezett napgyűrű, amelynek belső oldalán található a beosztás, de nincsen árnyékvető rúdja.

A tűzórák

A tűzóra arra az elvre épült, hogy egységnyi anyag mindig ugyanannyi idő alatt ég el. Készítésük elsősorban a gyertyák elterjedésével, a középkor folyamán vált lehetségessé. Mivel a templomok, kolostorok voltak a középkorban a civilizáció legfőbb letéteményesei, hiszen az írásbeliség is ezekhez a helyekhez kötődött a leginkább, így a gyertyakészítés is itt virágzott fel. A kolostorokban pontos napirend szabályozta, hogy mikor kell éjszakai imára felkelni vagy nyugovóra térni, illetve hogy napközben mikor és milyen miséken kell részt venni. Bár általában a csillagos ég alapján tájékozódtak éjszaka, a virrasztó fráter gyertyafénynél múlathatta az időt imádságoskönyvének olvasásával vagy akár kódexmásolással. A gyertyából adott idő alatt mindig ugyanannyi ég el, így alkalmas az idő mérésére. Ha a gyertyára egyforma távolságokban vonalakat húztak, a jelzések megmutatták, hogy mennyi idő telt el. Bizonyos gyertyák teljesen elégtek az éjféli imádságig, a *matutinum*ig, ezzel is jelezve, hogy „egygyertyányi idő" telt el már az éjszakából. Van

egy kifejezésünk, amelynek értelme lassan már a múltba vész: „körmére ég a munka". Ez a mondás pedig éppen a gyertyára, a középkori tűzórára utal, ugyanis a kódexet másoló szerzetesek, hogy a luxuscikknek számító gyertya fényét hatásosabban használják fel, célvilágításként a körmükre ragasztották, és így dolgoztak. Ha egy szerzetes nem sietett a munkával, a gyertya valóban a körmére égett – erre utal ez a mondás. Szintén a tűzórák közé számítható az az olajmécses is, amelynek kanócát faggyúba vagy salétromoldatba mártották. Mivel a fél órákat egy-egy csomó jelezte a zsinóron, az lassú égésével jelezte, hogy hány „csomónyi idő" telt el (Horváth 1982:15–16).

A gyertyán elhelyezett jelzések mellett természetesen másféle tűzórákat is készítettek. A vízszintes jelzésekkel ellátott gyertya oldalába meghatározott helyen kis szeget, súlyt szúrtak bele, amely, ha elégett a viasz, a gyertya alatt elhelyezett deszkára esett, és koppanásával ébresztette fel a virrasztó szerzetest, ha az elaludt volna. Máskor az égő gyertya fénye vízszintesen elhelyezett lécre vetült, s a léc árnyékának változása jelezte az idő múlását. Olajmécseseknél, olajlámpáknál az olaj fogyása mutatta meg, hogy mennyi idő telt el. De készítettek úgynevezett *tűzillatórát* is, amelynél a kanócot bizonyos pontokon illóolajokkal itatták át, és amikor ez a szakasz égni kezdett, különféle illat áradt szét, így a tűzillatóra használói mintegy „megérezték", hogy hány óra van.

A vízórák

De felhasználhatták az idő mérésére a vizet is. A vízóra olyan kezdetleges időmérő szerkezet, amely az egyenletesen csepegő víz segítségével mérte az időt. A vízóra elve szintén arra a megfigyelésre épül, hogy a szűk nyíláson át azonos idő alatt mindig azonos mennyiségű víz folyik keresztül, feltéve, ha a nyílás nagyságát változatlanul hagyjuk.

A legrégibb vízórát, amiről adatok maradtak fenn, az i. e. 16. században készítették Egyiptomban. A kezdeti vízórák vagy az edényből kicsöpögő, vagy az alsó edényben összegyűlő víz segítségével mérték az időt. Ha vizesedény oldalára skálát helyeztek, a teljes időtartamot szakaszokra, kisebb egységekre osztva pontosabb skálát kaptak. Később technikai újításként a víztartályban úszót helyeztek el, amely együtt süllyedt vagy emelkedett a víz szintjével. Az úszóhoz függőlegesen rögzített rúd egy skála előtt mozogva mutatta az időt (Dohrn-van Rossum 1997:23). Ezzel együtt még több olyan probléma is felmerült a vízórákkal kapcsolatban, amelyekre korábban nem gondoltak: „tapasztalták, hogy a magasabb vízállás miatt ugyanazon idő alatt eleinte több, később pedig az alacsonyabb vízszint miatt kevesebb vízmennyiség távozik, a vízórák edényeit felfelé szélesedő kúp alakúra készítették, így elérhető volt, hogy a vizesedény belsejébe egyenletes osztású skálát lehetett elhelyezni" (Magyar 1984:224).

Az ókor egyik jeles mechanikusa, az alexandriai Kieszibiosz építette az ókor legbonyolultabb szerkezetű, fogaskerék-áttételt is tartalmazó vízóráját i. e. 2. évszázadban. Előképe volt ez a középkori mechanikus óráknak, mégpedig mind szerkezetében, mind felépítésében; a középkori vízórák már mind fogaskerekekkel működtek, és forgó mutatókkal jelezték az időt. A hagyományok szerint Harun al Rasid, a híres bagdadi kalifa 827 táján mechanikai remeklésnek számító vízórát küldött ajándékba Nagy Károlynak, a frankok királyának. Lehetséges ugyanakkor is, hogy az európai lovagok valamelyik szentföldi hadjárat alkalmával hozták az első óraművet a földrészünkre. Az mindenesetre vitathatatlan, hogy a 14. század folyamán Európa több nagyvárosában már működtek

mechanikus szerkezetű, kerekes órák. de hogy például a Dante által 1314 és 1320 között az *Isteni színjáték*ban említett, fogaskerekekkel működő ütőóra valójában vízóra volte még, vagy már súlyokkal működtetett kerekes óra, ma már nem lehet megállapítani (Magyar 1984:158–159).

Vízórát szórványosan még a 15-16. században is használtak, bár egyértelmű: a mechanikus órák lassan felváltották, kiszorították a vízzel működő szerkezeteket.

A homokórák

A következő időmérő eszköz, amelyről említést kell tegyek, a homokóra. Ez többnyire rövidebb időtartamok mérésére szolgáló kezdetleges időmérő eszköz, amely két, keskenyebbik végével egymáshoz illesztett tölcsérszerű, esetleg körte alakú üvegedényből áll. A szűk nyíláson lassan átpergő, finom szemcsézetű „homok" – régebben általában márvány-, cin- vagy ólompor, esetleg tojáshéjőrlemény volt – a felső edényből az alsóba jut, és közben jelzi az eltelt időtartamot. Amikor az összes homok az alsó edénybe került, a homokórát meg kellett fordítani, hogy újra mérni lehessen vele (Magyar 1984:89–90).

A homokóra leginkább az üvegkészítés elterjedésével vált általánosabb időmérő eszközzé a reneszánszot követően, ám – éppen az üveg ritkasága és törékenysége miatt – mindvégig megmaradt luxuscikknek. Kisebb időegységeket egyébként csak úgy lehetett homokórával mérni, hogy negyed, fél, háromnegyed és egy óra alatt lepergő homokórákat szereltek össze közös foglalatba. A szerkezetet kiegészítették egy számlálóval, amelynek mutatója jelezte a fordítások, azaz az eltelt órák számát. A homokóra legkomolyabb hibája egyébként éppen ebben ütközött ki: az, hogy a fordítások miatt állandó felügyeletet igényelt.

A homokórákat napjainkban is használják rövid intervallumok mérésére (így például tojásfőző vagy percjelző órának), éppen azért, mert könnyen kezelhetők.

A mechanikus órák

Súlyokkal mozgatott órák

A középkorban – elsősorban a városokban – egyre több épületen (templomok, városházák tornyán) megjelentek a mechanikus órák, amelyek már tisztán fogaskerék-áttételekkel működtek. Valószínű, hogy korábban, a vízórák körében fejlesztették ki az óra szerkezetét, a középkor újítása csupán abban állt, hogy az óra meghajtását nem a csepegő vízzel, hanem a magasba felhúzott súlyok segítségével képzelték el. Ehhez azonban szükség volt egy olyan találmányra is, amely az óraszerkezet egyenletes mozgását biztosította, és ez volt a gátszerkezet. Ezek az órák még jelentős méretűek voltak, így többnyire egy-egy toronyban kaptak helyet, ugyanakkor a városok lakóinak a falvakétól eltérő időfelfogására is utaltak. A városlakók számára fontos volt az idő pontosabb ismerete, hiszen például a boltok nyitva tartását nem lehetett olyan kategóriákkal szabályozni, mint a reggel, a délelőtt, és a kereskedelemben sem voltak megfelelőek az efféle homályos időmeghatározások.

Európa nagyvárosaiban olyan nagyméretű órákat építettek a 15–16. században,

amelyek sokkal többet tudtak az órák puszta jelzésénél. A legtöbb ilyen óra mutatta az órák mellett a napokat, az egyes ünnepeket, a bolygók helyzetét, és többnyire valamilyen órajáték is tartozott hozzájuk. A strasbourgi székesegyház híres órája például (amelyet nem a toronyban, hanem a templom belsejében helyeztek el egy 18 méter magas óraházban) eredetileg 1352–1354 között épült, a prágai városháza homlokzati órája (amelyet Orloj néven ismerünk) 1481–1490 között (vö. Magyar 1984:193–195 és 168), a münsteri asztronómiai óra pedig 1540–1543 között. A lyoni katedrális óráját már 1383-ban említik mint „kis órát". Az említett órák esetében közös, hogy valamennyi törekszik az akkor ismert univerzum teljes ismertetésére, a Földtől kezdve az ég összes fontos jelenségéig.

Példaként a münsteri dóm asztronómiai óráját mutatom be alaposabban. Ennek helyén korábban már állt egy másik óraszerkezet, amelyet 1408-ban építettek. Ez három részből állt: a Háromkirályok imádása órajátékból, az óraképből és a naptárból. Mivel ezt az órát 1534–1535-ben az anabaptisták lerombolták, új órát kellett építeni, amelyre 1540-ben három személy tervei szerint került sor: a matematikus és nyomdász Dietrich Tzwyvel, a szerzetes és templomi prédikátor Johannes Aquensis és a kovács Nikolaus Windelmaker révén. Az óra egész koncepciója a működésére vonatkozó számításokkal együtt, amelyek mozgatják a Napot, Holdat és a bolygókat, az állócsillagok, a kalendárium, a Háromkirályok, az ütőszerkezetek és végül a harangjáték, mind az ő munkájuk volt (Hüttenhain 1987:4).

A münsteri óra magassága 7,8 méter, a legnagyobb szélessége 4,1 méter, az órakép átmérője 3 méter (Hüttenhain 1987:2). A kalendárium 1540 és 2071 között mutatja a pontos adatokat, azaz meglehetősen széles időintervallumot fog át. Az óra művészi kivitelezése egyébként a festő Ludger tom Ring és fia, Hermann tom Ring nevéhez fűződik (Wieschebrink 1983:55, 12–23). Az ember a kezdeti természeti megfigyelésekhez az ég jelenségeit, a kozmoszt hívta segítségül, és a középkor folyamán az időmérő eszközökben meg is jelenítette azt, megalkotva az akkor ismert világ mind pontosabb modelljét. Egy-egy ilyen óra már nem elégedett meg a puszta időméréssel (igaz, a korai órák még csak egyetlen mutatóval rendelkeztek, és a perceket még nem jelezték, csupán az elhagyott és a közelített órák alapján lehetett megállapítani a pontosabb időt), hanem a teljes világmindenséget akarták bemutatni, példátlanul ötletes és aprólékos mechanika segítségével.

A súlyokkal mozgatott óraszerkezetek a 15. században még nagyon jelentős méretekkel rendelkeztek, ráadásul a súlyoknak a toronyba történő felhúzása sem volt egyszerű művelet, így az órások azon törték a fejüket, hogyan lehetne a súlyokat felváltani vagy legalábbis kiegyenlíteni egyszerűbb szerkezetekkel. Ezeknek a kísérleteknek az első eredménye az inga használata volt.

Ingával szabályozott órák

Az inga a helyhez kötött mechanikus szerkezetű órák legjobban bevált szabályozója. Felhasználásának lehetősége valószínűleg többeknek is eszébe jutott. A reneszánsz híres polihisztora, Leonardo da Vinci munkái között is fennmaradt egy ingaóra terve, ő azonban nem jutott a tervezésnél tovább. Az inga mozgásszabályait kísérleti alapon először Galileo Galilei próbálta vizsgálni 1583-ban. Mivel azonban Galileinek nem állt rendelkezé-

sére pontos időmérő szerkezet, csak a korabeli, meglehetősen pontatlanul működő órák, így mérései sem lehettek igazán kielégítőek.

Galilei nem sokkal a halála előtt jutott arra a gondolatra, hogy az ingát esetleg órák szabályozására is lehetne használni. „Mivel ekkor már vak volt, elképzeléseit tanítványának, Vincenzo Vivianinak mondta el és ő készítette el az óra rajzát, amely most a firenzei tudománytörténeti múzeumban látható." Az órát egyébként az apa rajza alapján Galilei fia valóban meg is építette. A korabeli leírások szerint a Galilei-hagyatékban valóban volt is egy ingaóra, ez azonban később nyomtalanul elveszett, így már nem lehet azonosítani, hogy valóban ez volt-e az emlegetett óra (Magyar 1984:97–98).

Bár Galileitől származott az ötlet, a világ később mégis Huygens révén ismerte meg igazán az ingaórát. Huygens már orsógátszerkezettel kiegészített, jól használható ingaórát állított elő 1656-ban, majd a következő évektől kezdve mind gyakoribbá vált az ingaórákon való alkalmazása, amely növelte a háziórák pontosságát.

A paraszti használatú, egyszerű szerkezetű ingaórák közül kiemelkedik az úgynevezett *schwarzwaldi óra*, amelynek első példányai még teljesen fából készültek a dél-németországi Schwarzwaldban, ahol a fafaragásnak nagy hagyományai voltak. A tradíció szerint a 17. század közepén a Kreuze testvérek kezéből kerültek ki az első órák, ám mivel az erdős vidék fában bővelkedett, az órakészítés nem sokkal később háziiparrá vált itt, annál is inkább, mert a téli hónapokra is munkát jelentett a helybelieknek. A schwarzwaldi óra szinte az összes egyszerű falióratípusnak előképévé vált, a 19. század paraszti használatú, fali ingaórái mind erre vezethetők vissza.

1730 körül a szintén schwarzwaldi órás, Franz Anton Ketterer egy olyan újítást alkalmazott az óráján, amely a legtöbb falióránál ma is elengedhetetlen kelléke. Ő készített ugyanis először *kakukkos órát*. Igaz, az ő majdnem teljesen fából készült óráján a madár még a doboz tetején ült, és állandóan látható volt, a ma ismert ajtónyitogató, kakukkolás közben bólogató, csőrét és szárnyait is mozgató kakukk a 18. század végének terméke, a faragott lombokkal körbevett óraház pedig a 19. század újítása (Magyar 1984:187 és 107).

Rugóval mozgatott órák

A rugó ősrégi találmány, és más mechanikák mellett az időmérő eszközök építésénél is felhasználták. A reneszánsz idején jelent meg a hordozható, tekercsrugóval ellátott óra, amely „nemcsak technikai haladást jelentett, hanem formai változást is hozott. Nem kellett ugyanis helyet biztosítani a leereszkedő súly számára, így az óra asztalon is elhelyezhetővé vált." Három alapvető óratípus alakult ki a 16. században, amelyek közül az egyik torony alakú asztali óra volt, a másik az úgynevezett feszületóra, a harmadik pedig a függeszthető függőóra, a zsebórák őse. Az egyik leghíresebb korai órás, Henlein első órája nem sokban különbözött a doboz alakú óráktól, csak valamivel kisebb lehetett. Ezt a típust útiórának használták. Bőrtokban tartották, hogy útipoggyászban, szállítás közben ne sérüljön meg, és még mozgatás közben is elfogadhatóan működött, bár pontossága messze elmaradt a nagyobb órákétól. Henlein valójában csak miniatürizálta a korábbi, hengeres asztali órát, karikát szerelt rá, hogy hordozható, felfüggeszthető legyen. Ezzel megszületett „a zsebóra őse, az úgynevezett függőóra, amelyet büszke tulajdonosaik láncon, nyakukba akasztva viseltek, mert mérete még nem volt elég kicsi

ahhoz, hogy kényelmesen zsebben hordható legyen, főleg pedig azért, mert egy ilyen luxuscikket, technikai ritkaságot nem akartak a világ szeme elől elrejteni" (Magyar 1984: 171–173).

A fent említett Peter Henlein személyéről – néhány üzleti feljegyzésen kívül – nem sok adat maradt fenn. Ő magát lakatosnak tartotta, ám halotti anyakönyvi bejegyzése már órásként említi. Születési dátuma 1479 körülre tehető, és 1542-ben halt meg. Nevének írásmódja is bizonytalan, Henlein, Hele, Hendlein, Heinlein formában is előfordul. 1509-ben avatták mesterré, első függőóráját 1510 körül készíthette. Sokáig őt tartották (tévesen) a tekercsrugó feltalálójának, bár a miniatürizálásban valóban elévülhetetlen érdeme volt.

A nürnbergi Henleint az első zsebórák, az úgynevezett *nürnbergi tojás* feltalálójaként emlegette a hagyomány, ez a feltételezés azonban biztosan téves. Ovális alakú függőórák ugyanis csak később, a 16. század végén és a 17. század folyamán készültek, Henlein órája viszont magas, doboz vagy henger alakú volt. Óráinak szerkezete majdnem teljesen vasból készült, egy-egy felhúzással mintegy 40 órán keresztül működött, és még ütőszerkezettel is ellátta mestere. Ezeket az órákat általában felfüggesztve, tarsolyban vagy láncon, nyakba akasztva hordták, és mintegy ékszernek minősülve viselője gazdagságát volt hivatott demonstrálni. „A találmány jelentőségére jellemző, hogy – mint az Nürnberg város számadási könyvéből kiderül – Henlein óráival fejedelmek tanácsosait vesztegették meg, hogy a város számára előnyös döntéseket eszközöljenek ki." (Magyar 1984:86.)

A zsebóra gyakorlatilag a 19. században vált tömegáruvá, ám a 18. század vége felé már a legkülönbözőbb használati tárgyakba építettek bele kis méretű óraszerkezeteket, többek között női karkötőkbe is. Ezek az egykorú karórák azonban még elsősorban ékszernek számítottak, a mai értelemben vett karórák csak a 19-20. század fordulóján vették fel mostani formájukat, és elsősorban az óragyártás tömegesedésével kezdték meg igazi diadalútjukat. A karóra idővel kiszorította a zsebórát, és elvitte az időmérés lehetőségét a legszélesebb társadalmi rétegekhez. Az egykor féltve őrzött privilégium, amely a tudományos hátterével és technikai ismereteivel együtt elsősorban a vezető réteg (évezredeken keresztül leginkább a papság) ellenőrzése alatt állt, a karóra révén eljutott a legegyszerűbb háztartásokba is.

A korábban nagyon pontatlan órákat (a 16. században akár napi félórákat is késhettek) a technikai fejlesztések révén a 19. század végére olyannyira feljavították, hogy a pontatlanságuk legfeljebb csak egy-két percben volt mérhető.

Az elektromos árammal működtetett órák az időmérésnek addig ismeretlen területeit hódították meg, nagyobb pontosságuk révén. Eredetileg ezek is ugyanolyan fogaskerék-meghajtású órák voltak, mint a rugóval hajtott régebbi társaik, csak a hajtóművet cserélték ki benne elektromos árammal hajtott szerkezetre, amelyet később akkumulátorral vagy elemmel váltottak fel. Idővel azonban – a mikroelektronika révén – ezek is kezdték felvenni a későbbi kvarcórák formáját és jellegét.

A modern órák: az atom- és a kvarcóra

Az elektromos árammal meghajtott órák kezdetben nem sokban különböztek korábbi, mechanikus társaiktól, csupán annyiban, hogy a korábbi súlyok, illetve rugó helyébe az elektromosság lépett, mechanikájuk azonban továbbra is fogaskerekekre épült, és legfeljebb pontosságban múlták felül elődjeiket. Az akkumulátorok kis mérete lehetővé tette az órák további miniatürizálását, az óra így olcsó tömegáruvá vált.

Az időmérésnek addig nem ismert pontosságát sikerült előállítani, amikor az óraszerkezet meghajtására atom-, illetve kvarckristályt alkalmaztak. Ezek az órák már az ezredmásodperc mérésére is alkalmasak voltak. Az integrált áramkörök megjelenésével lehetővé vált a kvarcórák miniatürizálása is. 1972-ben több svájci óragyár kezdett sorozatban gyártani kvarcórákat (Magyar 1984:121).

A kvarcóra gyakorlatilag (az atomórát leszámítva) a legfejlettebb és legnagyobb pontosságot szolgáltató időmérő berendezés. Működését a kvarckristály által vezérelt rezgőkör biztosítja. „Az első kvarcórát 1928-ban Marrison, W.A. készítette, s már az első példány 0,001 s/nap járáspontosságot produkált." (Magyar 1984:122–123.) A kvarcóra tette lehetővé, hogy a Föld forgásának egyenetlenségeit kimutassák, de azt is, hogy a töredék-másodpercek igen kicsiny egységeit is mérhessük. Ez elsősorban a tudományos életben fontos, a mindennapi gyakorlatban nincsen rá szükség.

Zárszó

Ha végigtekintünk az időmérés történetén, feltűnik, hogy az idővel kapcsolatos képzeteink milyen sokat változtak az elmúlt évezredek alatt. Az ember birtokba vette az időt, ám ugyanakkor az idő egyben a nyakára is nőtt: ma már egyre inkább az idő béklyóiban zajlik mindennapi életünk. A különbség iszonytató. Gurevics (1974b:33) szerint „a mai idő- és térkategóriáknak nincs sok közük más történelmi korok ugyanezen kategóriáihoz. Az úgynevezett primitív vagy mitologikus tudatban az idő és a tér nem tiszta absztrakció, hiszen a fejlődés archaikus stádiumában az emberi gondolkodás általában konkrét, tárgyi-érzéki jellegű volt. A primitív tudat a világot a maga szinkrón és diakrón teljességében egyidejűleg fogta át, ezért »időnkívüli« volt." Most azonban annál inkább időben élünk.

Az idő napjainkban ugyanakkor nagymértékben dologivá vált: az idővel kapcsolatos magatartásunk jelentősen megváltozott az elmúlt évszázad alatt. Az idővel takarékoskodhatunk, pocsékolhatjuk, időt nyerhetünk, egyszóval egyértelműen úgy viszonyult hozzá, mint egy tárgyhoz. Az idő pénz – tartja a közkeletű mondás, és valóban: nem volt még az emberiség történetében egyetlen más korszak sem, amely ennyire ki lett volna szolgáltatva az időnek. „Időben élünk", de a folyamatos időzavar, a kiszolgáltatottság és az időhiány állandó jelenléte nem véletlenül okoz állandó rohanást. Felgyorsult az egész civilizáció, a változás feltűnően gyors, és ennek következtében nem mondható túlzásnak az a megállapítás, „hogy a rohanó másodpercmutató egész civilizációnknak szimbóluma" (Gurevics 1974b:32–33).

Jean-Claude Carrière meséli, hogy az órások állítólag a 17. század végén elhatározták, hogy azontúl rendszeresen össze fognak jönni, hogy az óraketyegés ritmusát sza-

bályozzák, mégpedig úgy, hogy az századról századra egyre gyorsabb legyen. Carrière megemlíti, hogy gyermekkorában volt egy öreg órájuk, amely nagyon komótosan ütötte: „Baang, baang..." Ezeknek a lassú ütéseknek azonban már vége, a mai órák egyre gyorsabban tiktakolnak, „mintha a kis szerkezet maga is a modern világ ritmusát akarná követni". Mintha összhangba akarnának kerülni a társadalom felgyorsult életritmusával.

Napjainkban egyre inkább elterjedtek a modern, számkijelzős órák, amelyeken nem látható a teljes időkínálat, hanem csak az a számjegy, amely a jelen pillanatot jelzi. Eltűnik tehát a múlt és jövő. Ahogy Carrière megfogalmazza: „De ha csak egy kis négyzetet látsz, az életed összefüggéstelen másodpercek sorává válik, és elveszted az időérzékedet." (Carrière 1999:178–180.) S ha ehhez hozzávesszük, hogy a másodperc tört részeit már nem is érzékeljük, eljutunk oda, ahonnan indultunk: az idő ugyan mérhető, csak éppen a jelzett időtartamok – kicsinységük miatt – számunkra már észlelhetetlenek, és így tulajdonképpen használhatatlanok. Az idő kezdetben mérhetetlen volt a végtelensége miatt, most pedig azért, mert olyan parányi egységekre szabdaltuk. Az idő mérése és mérhetetlensége tehát egyetlen pillanatba (illetve annak tört részébe) sűrűsödik mindennapi életünkben, miközben az órák állandó és erőszakos ellenőrzése mellett zajlik minden cselekedetünk. A sok apró tartamra szabdalt idő esetében már nem érezzük, hogy a pillanatok egymás után következnek, a szétforgácsolódott idő összefüggéstelen mozaikká esik szét.

IRODALOM

ACKERMANN, SILKE
2000 The Principles and Uses of Calendars. *In* The Story of Time. S. Lippincott, ed. 48–51. London: Merrell Holberton Publishers, National Maritime Museum.

BARTHA LAJOS, SZERK.
1995 Hordozható napórák. Válogatás magyarországi gyűjteményekből. (Katalógus.) Budapest: Iparművészeti Múzeum - Magyar Csillagászati Egyesület - Országos Műszaki Múzeum.

BAUDRILLARD, JEAN
1987 A tárgyak rendszere. Budapest: Gondolat.

BLOCH, MAURICE
1977 The past and the present in the present. Man 278–292.

BOURDIEU, PIERRE
1990 Gazdasági gyakorlat és idő. Az algériai parasztok időkezelési attitűdjei. *In* Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok. Gelléríné Lázár Márta, szerk. 48–59. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BUKA ADRIENNE
1995 A napórák múltjából. *In* Hordozható napórák. Válogatás magyarországi gyűjteményekből. (Katalógus.) Bartha Lajos, szerk. 6–7. Budapest: Iparművészeti Múzeum - Magyar Csillagászati Egyesület - Országos Műszaki Múzeum.

BURKE, PETER
1984 A populáris kultúra a történettudomány és az etnológia mezsgyéjén. Ethnographia 95(3): 362–373.
1991 Népi kultúra a kora újkori Európában. Budapest: Metamorphosis Historiae, Századvég Kiadó – Hajnal István Kör.

CARRIÈRE, JEAN-CLAUDE
1999 A szfinx kérdései. Az órások ideje. *In* Beszélgetések az idők végezetéről. J-C. Carrière – J. Delumeau – U. Eco – S. J. Gould. 127–217. Budapest: Európa.

DELUMEAU, JEAN
1999 Az apokalipszis új értelme. *In* Beszélgetések az idők végezetéről. J-C Carrière – J. Delumeau – U. Eco – S. J. Gould. 67–126. Budapest: Európa.

DORN-VAN ROSSUM, GERHARD
1997 L'histoire de l'heure. L'horlogerie et l'organisation moderne du temps. Paris: Édition de la Maison des siences de l'homme.

DURKHEIM, EMILE
1997 A vallási élet elemi formái. *In* Mérföldkövek a kulturális antropológiában. P. Bohannan – M. Glazer, szerk. 353-365. Budapest: Panem.

ENDREI WALTER
1983 A parasztkalendárium. Budapest: Magyar Iparművészeti Főiskola Typo-grafikai Tanszéke.

EVANS-PRITCHARD, E. E.
1940 Time and space. *In* The Nuer. A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic People. 94–138. Oxford: Calderon Press.

FÉL EDIT – HOFER TAMÁS
1997 Idő. Az évszakok és napszakok rendje. *In* Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban. 414–455. Budapest: Balassi.

GEERTZ, CLIFFORD
1973 Person, time and conduct in Bali. *In* The interpretation of Cultures. 360–411. New York: Basic Books.

GELL, ALFRED
1996 Against the motion (1) *In* Key debates in anthropology. Tim Ingold, ed. 159–165. London - New York: Routledge.

GOULD, STEPHEN JAY
1999 A 2000-ik év és az idő szakaszokra bontása. *In* Beszélgetések az idők végezetéről. J-C. Carrière – J. Delumeau – U. Eco – S. J. Gould. 11–66. Budapest: Európa.

GUREVICS, ARON JAKOVLEV
1974a A középkori ember világképe. Budapest: Gondolat.
1974b Időképzetek a középkori Európában. *In* Történelem és filozófia. 31–89. Budapest: Gondolat.

HORVÁTH ÁRPÁD
1982 Órák és órások. Budapest: Gondolat.

HÜTTENHAIN, TRUDE
1987 The astronomical clock in Münster Cathedral. Münster: Aschendorffsche Verlagbuchhandlung GmbH und CO.

IVANOV, VJACSESZLAV V.
1984 Az időfogalom a XX. századi művészetben és kultúrában. *In* Nyelv, mítosz, kultúra. Hoppál Mihály, vál. 280–317. Budapest: Gondolat.

LE GOFF, JACQUES
1977 Au Moyen Age. Temp de l'Église et temps des marchands *In* Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident. 46–65. Paris: Gallimard.

LE ROY LADURIE, EMMANUEL
1997 Montaillou, egy okszitán falu életrajza (1294–1324). Budapest: Osiris.

LIPPINCOTT, KIRSTEN
2000 The Story of Time. London: Merrell Holberton Publishers - National Maritime Museum.

MAGYAR LÁSZLÓ
1984 Órások és óragyűjtők kis enciklopédiája. Budapest: Műszaki Könyvkiadó.

MUNN, D. NANCY
1992 The cultural anthropology of time: a critical essay. Annual Review of Anthropology 21:93–123.

SCHALK GYULA
1993 Idők – korok – naptárak. Budapest: TIT Uránia Csillagvizsgáló – Kozmosz-Ember-Környezet-Alapítvány.

THOMPSON, EDWARD P.
1990 Az idő, a munkafegyelem és az ipari kapitalizmus. *In* Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok. Gelléríné Lázár Márta, szerk. 60–116. Budapest: Akadémiai Kiadó.

WIESCHEBRINK, THEODOR
1983 Die astronomische Uhr im Dom zu Münster. Münster: Verlag Aschendorff. (2. kiadás.)

SZEGŐ MÁRTA

Idő a gazdaságban

„Hány óra van?
Amennyi szokott, uram."
(Samuel Beckett: A jásztma vége)

Az emberiség gazdaságtörténete a természeti téridő dimenziói tétova, majd mind merészebb elsajátításának, megszelídítésének, konzerválásának – később mérhetetlen távlatokba és mélységekbe való kiterjesztésének a története. Ami napjainkban zajlik, az már nem is az anyagi téridőstruktúra átrendezése, hanem virtuális világok – terek és idők – teremtése.

Mint az élővilág valamennyi tagja, az emberi lét is olyan mértékben terjeszkedik ki térben és időben, amilyen mértékben az újdonságkeresés, a kódolt és örökített praxistól való eltérés fennmaradását alapjaiban nem veszélyezteti. Az emberiség azáltal tudott természeti tér-idő meghatározottságából kiemelkedni, hogy anyagi létének tér-idő struktúráit szakadatlanul újrarendezte, amelyre az élővilág általában nem képes. Újrarendezte az anyagi világot – mesterséges tárgyakat és formavilágot, mesterséges tereket teremtett –, mesterségesen strukturálta a közösségi kapcsolatok szövetét. A környezetből nyert információkat célirányos ismeretekbe rendezte, és eszközöket, módszereket teremtett az így kifejlett készségei, a felhalmozódó tudás időbeni átörökítésére is.

Az anyag, az energia és a tudás konzerválása kiszakította az embert a *folyamatos jelen* állapotából – ami a napi létfenntartás szakadatlan rabsága az élővilág számára. A tevékenységek racionális átrendezése, a termelőmunka termőképességének, a *termelékenység*nek a növekedése egyre nagyobb biztonságot teremtett a közösség létfenntartására, miközben mind több életidőt szabadított fel és irányított át újabb és újabb tevékenységekre. Nem pusztán a jelenbeni fogyasztása vált biztonságossá és bőségessé, de többlet is keletkezett a gazdagság – fogyasztási javak és a társadalmi-gazdasági infrastruktúra és technika – felhalmozására. A konzerválás és a tárolás az időbeli kiterjedés, a tervezés előtt nyitotta meg a jövő kapuit. A nem megtapasztalt jövő azonban kiszámíthatatlan bizonytalanságokkal terhelt. Márpedig az egyének és a társadalmak téridőviszonyaikat csak az általuk biztonságosnak vélt határokig tágították. A biztonság koordinátája mentén szerveződött a települések térszerkezete, a népességszabályozás, a szokásrendszer, a helyi törvénykezés, a tárgyi világ szimmetrikus és harmonikus formákba rendezése stb. Minden, ami a közösség – illetve a közösségre rátelepedett hatalom – túlélését veszélyeztette, korlátot szabott a téridőstruktúrák szakadatlan racionalizálásának – mai kifejezéssel az innovációnak, a műszaki-technikai előrelépésnek. Minden társadalom megrekedt a fejlődésben, amely nem tudott megfelelő technikákat kiépíteni a jövő bizonytalanságainak a kezelésére. Kockázatviselő és kockázatkezelő képességek és készségek hiánya minden változást kiküszöbölt a közösség életéből.

A biztonságra vágyó ősi társadalmak jövőtudata arra a bizonyosságra szeretett volna rálelni, hogy a jövő sem lesz más, mint ami már tudott: a jelen ismétlődik szakadatlan, mint ahogyan a természeti ciklusok követik egymást a hold-, napciklusokkal, a növényi vegetációk ciklusaival. Minden természetmágia arra koncentrált, hogy a természetfeletti erők jóindulatát rávegyék: kímélje meg a közösséget minden váratlantól, minden kiszámíthatatlantól.

„Ami volt, az lesz holnap is,
és ami történt, ugyanez fog történni,
mert nincsen semmi új a nap alatt."
Próféta, 1:9–10.

A földkerekség minden pontján hasonló rituálék esedeztek a földöntúliak kegyeiért, hogy az új természeti ciklus ne hozzon kiszámíthatatlan eseményt. A csillagászat a minél távolabbi jövő firtatásával igyekezett bizonyosságot szerezni arról, hogy nem fenyeget katasztrófa a világmindenségből.

A Quirigua városban talált kőoszlop tanulsága szerint a maják csekély 90 millió, egy másikon pedig 400 millió évre számolták ki a Hold állását. Túlbuzgóságuknak az volt a magyarázata, hogy rettegtek olyan konstelláció visszatértétől, amely a világ végét jelentené – így rájöttek, hogy az idő a múltban végtelen (Attali 1982).

Az alapvetően vadásztársadalmak időfogalma nem bírhatott különösebben strukturált tartalommal. A legfélelmetesebb természeti jelenség számukra a villámlás és a zivatar lehetett – minden istenképzet őse.

A germán és kelta naptár „sötét" (téli) és „világos" (nyári) periódusokra osztja az évet. Az „évkezdet" az elmúlt világ búcsúztatása, az ősök szellemének előtörése és őrjöngése a fagyos téli viharok beköszöntéséhez kapcsolódnak (Hahn 1980:163–164).

Az idő strukturáltabb megfigyelése és az időképzet dramatizálása a földműves népek világában vette kezdetét. A növényvilág „születő" és „meghaló" körforgása, az ehhez szükséges közösségi munka ciklikus jellege folytán az időtudat az „örök visszatérés" tudata. Az eredetmítoszokban megjelent a kezdet, a ciklus indulása, a rend megteremtésének ideje a káoszból. A mezőgazdasági ciklus vége a rend felbomlását, a káosz visszatérését sugallta. A mezőgazdasági kultúrák mélységes rettegésben éltek, hogy a ciklus nem folytatja rotációs mozgását, az idő megáll, cserepekre törik.

Az Uranus-Kronosz-Zeusz-mítosz ezt a minden földműveskultúrában fellelhető félelmet dramatizálja. Az időtlen égi világ főistene szörnyűséges teremtményeit a föld alá rejtette, hogy fényre ne kerüljenek. Ám Kronosz – anyja segítségével – kasztrálja istenatyját, és időt ad a világnak, feleségével, Reiával, az időtartam istennőjével. De Kronosz féltékenyen őrzi hatalmát gyermekeitől, ezért sorra lenyeli őket. Meg akarja állítani az időt. Most Zeusz, a fia az, aki anyja segítségével csellel elkerüli a pusztulást, titokban felnövekszik, majd legyőzi atyját. Visszaadja az időt a világnak (Kerényi 1977: 22–24).

A mezőgazdasági ciklus fordulópontja tehát a közösség életének legmarkánsabb ünnepe volt: áldozattal, általános bűnbocsánattal, a csoport bűneinek – és adósságainak – általános elengedésével, a kiszabadult holt lelkek kiengesztelésével mímelték a természet újrakezdésére való emberi ráhatást. A világ megtisztul a múlt bűneitől – így képes

lesz újrateremtődni. A rítusban a rend általános felborulását, ezért a társadalmi javak és a társadalmi idő elherdálását élték át. Az újrakezdés (reverzibilitás) rítusa azonban nem zárja ki a visszafordíthatatlant (irreverzibilitást) – éppen ellenkezőleg.

Minden cikluson belül az időnek el kellett múlnia, a világnak meg kellett öregednie.

Ahhoz, hogy az újrakezdés idejét pontosan betartsák, a közösségnek a mezőgazdasági tevékenységhez alkalmazkodó pontos naptárra volt szüksége. A földműves társadalmak naptára a csillagos ég (a holdciklusok, a napéjegyenlőség). A naptár tudományának titka a közösség feletti hatalom birtokosáé. Nem csupán tudósa az időnek, de felelősséggel is tartozott vele a közösségnek. Az idő ezáltal a hatalom birtokosában testet is öltött.

A Felső-Nílus mentén élő fekete-afrikai törzsek társadalmi ideje megszakad, megáll, amikor a király meghal. A bahuma, batuszi és bahutu törzsek élete hónapokra leáll; ha ez az aratás idejére esik, elrothad a termés, az ellátatlan szarvasmarhák elpusztulnak, a falura teljes csend borul, minden tevékenység tilos: a gyász periódusa idején fogant gyermeket mint szörnyet elpusztítják. Ezzel szemben a Fidzsi-szigeteken a király halálakor felbolydul a közösség, az erőszak tombol. A rend, az új időszámítás az új király beiktatásával áll helyre azt követően, hogy a meghalt király szelleme a testéből kibúvó féreg alakjában eltávozik (Ziegler 1975:123).

Az új uralkodó beiktatásával új időszámítás – új korszak – vette kezdetét Rómától Kínán át Japánig. Az uralkodó halálától az új beiktatásáig terjedő átmeneti időszakban azonban élőnek mímelték az elhunytat annak érdekében, hogy nehogy szakadás álljon be az időben.

A kínai császári palotában a Naptárház az univerzumot képezte le. A császár az év meghatározott napjaiban – az évszaknak megfelelő öltözékben – kijelöli a társadalom idejét: a tavasz második hónapjában zöld ruhában a Naptárház keleti szegletében köszöntötte a kikeletet, a nyár harmadik hónapjában a ház közepén „középpontot" adott az esztendőnek. Itt meditált a tudós matematikusok által összeállított naptár fölött, majd jóváhagyta, és ekkor szétküldték az „év rendjét" a tartományokba (Attali 1982:51).

A naptár a hatalom titka az Idő Házában működő egyiptomi papok kezében, a teljes napfogyatkozás története a *Fáraó* című regényből világszerte ismert. Rómában a főpap minden hónapban kihirdette a naptárat, meghatározta a baljós napokat, amikor a római polgár nem dolgozhatott, nem tanácskozhatott gyűlésen, és nem ülésezhetett bíróságon. A főpapi kollégium szigorú titokban döntött a hónapok kezdetéről (a nones napok – a holdhónapokat kiegészítő napok számáról), így önkényt gyakorolhatott a magisztrátusok mandátumának lejárata felől, de meggyorsíthatta vagy lelassíthatta adósságok elévülésének határidejét is, esetleg némi baráti közbenjárásra. Az i. e. 45-ben Julius Caesar által végrehajtott naptárreformig 109 vallási ünnepnap volt, amelyből 45 nap munkaszüneti és 11 nap félnapos ünnep. A hatalom tehát magához rendelte a társadalom ideje feletti rendelkezés jogát (Attali 1982:71).

A törzsi hatalom birtokosának felelőssége az adott időpontban a termékenységi rítus elvégzése a vele együttműködő természeti erőkkel. Egy sikertelen puccs után a burundi király 1965-ben Genfbe menekült. A nép hiába várta a királyi termékenységi aktust – a főterményt jelentő cirok rituális elvetését –, a vetés az országban nem vette kezdetét. Egészen addig, amíg a burumbujai kormány sürgető kérésére a király nem küldött táviratot, amelyet aztán felolvastak a rádióban (Ziegler 1975:76).

A naptár a fontos gazdasági tevékenységekhez kapcsolódó ünnepeken kívül fontos szerepet töltött be a baljós napok kijelölésében, amikor egyes tevékenységeket káros, veszélyes vagy egyenesen tilos volt végezni – de kijelölte a piac napjait is. A baljós napok babonás tisztelete napjainkig túlélt minden egyéb vallási-tudati átalakulást:

„Szőregen hét keddet szoktak böjtölni a Nagyboldogasszony tiszteletére. Valóságos ünnep a kedd reájok nézve: nem szabad erős munkát végezniök, még varrniok sem. A tyúkot is kedden jó elültetni, hogy kikeljenek a csirkék. Mivel kedd az életet adó, a kezdet-istenasszonynak a napja, minden munkához, amelyet folytatni akarunk, kedden kell hozzáfogni, akkor örömmel folytatjuk; míg bevétezni semmit sem jó kedden, mert az embernek nem lesz hozzá szerencséje." (Kálmány 1971:325.)

„Ma is, a finnekkel megegyezőleg, azt tartja népünk: amely dolognak gyarapodását óhajtja, hold növekedésekor kell vele foglalkozni, holdfogytán, ha pusztulását várja."

Csallóközi néphit: „a hold fogytakor semminemű vetés vagy ültetés nem jó... holdtölte ellenben hasznos; ... a búzát újhold előtt két-három nappal, vagy pedig utána ugyanannyival kell elvetni, éspedig középszerű földbe, mert ha ez újholdkor kövér földbe vettetik, nagyrészt rozzsá változik." (Kálmány 1971:326.)

A naptár kijelölte a társadalom idejének a ritmusát is. Az ősi indokínai kalendárium szerint minden 10. napon tilos volt dolgozni: ez volt a kereskedelem napja; a nigériai jorubáknál 4 napos a „hét" – ez a vásárnapok ciklusa, míg az ibadani vásáré (kelmevásár) 16 nap. Mi magunk az Ószövetség 7 napos hetét éljük, de jól ismert az ókori zsidó törzsi naptár is: közöttük a szombati pihenőnap, a 7 napos húsvét- és a 8 napos sátoros ünnep, vagy az 50. Jóbel év – jubileumi év –, minden adósság, adósrabszolgaság eltörlése.

Az agrártársadalmak ideje „valamire való" idő, tevékenységek ideje. A napszakokat a mezőgazdasági munkák végzésének idejével írják körül.

Így a burundi marhatársadalom „óráinak" elnevezése a fejés ideje, a csorda kihajtása, amikor a nap szétterül a dombokon, a borjak hazatérte, az itatás, amikor a méhek zümmögnek, amikor a tűzhelyet elhagyva aludni térnek (Ziegler 1979:134). Általánosan jellemző a dél előtt (ante meridiem) és a dél után (post meridium) igazodás.

A kereszténység idejét, a napszakokat az imádkozásra hívó harangok tagolták. Szent Bence (529) kolostorai napi 7 imádkozást írtak elő, hiszen a szerzetesi élet minden pillanata a mindenható könyörületéért esengő szolgálat: „az idő értéke a lélek örökkévalósága – az idő az Isten maga". 802-ben Nagy Károly *Admonitio Generali* rendelete kimondta, hogy a kolostorok harangozása a környező falusi népesség számára is az ima idejét tűzte ki, ami a napszakok tagolásának vonatkozási pontjává is vált. Ugyanez a rendelet írta elő a vasárnap szentségét. A naptár a szentek ünnepei: a tél eleje Szent Márton napja, a tavasz kezdete a húsvét, a nyári napforduló Szent János napja stb. (Attali 1982:73–74).

A kiszámíthatóság, a változatlanság biztosítékául szolgált az ősi társadalmakban az is, hogy nem változtattak a hagyományos technikákon, tárgyakon, minden újítást, újdonságot kizártak a gazdasági újratermelésből. A múlttal való folytonosság garancia volt arra, hogy az ősök szellemei nem bolygatják meg haragjukban a kiismert és bevált gyakorlatot. A múlt idő nyelve jellegzetesen strukturált a napjainkig fennmaradt törzsi társadalmakban. Számos helyen múlt időben beszélnek: ilyen a mítosz múlt ideje, a törzs hősi eseményeinek múlt ideje, a múlt és a közelmúlt ideje – ezzel szemben a jövő idő jellemzően egyetlen formában van jelen. A jövő ugyanis a múlt ismétlése lesz, nincs

terjedelme, a társadalom működési mechanizmusa – amelyet véres beavatási szertartásokkal fizikailag is belevésnek a fiatalokba – annak precíz ismétlése, amit az ősök is csináltak már.

Az a bizonyosság, hogy a múlt újra visszatér, és az így megélt társadalmi biztonság elillanása jut kifejezésre abban az elefántcsontparti mondásban, amely Abidján külvárosából származik: „ A Fehérek naptára és órája nélkül még mindig halhatatlanok lennénk!" (Ziegler 1979:192.)

Időkonzervek

Az időgazdaság első stációja az emberiség történetében talán az volt, amikor természetes tárolóedényekre lelt – odvak, üregek, csonthéjas gyümölcsök héja formájában –, majd amikor ezeket agyagedények megformálásával leképezte. Ezzel az első lépéssel kiszabadította idejét abból a kényszerből, hogy legalább hajnalonta egyszer itatóhoz vándoroljon. A víz tárolása, majd szállítása lenyúzott állati bőrökből fabrikált tömlőkben kitágította a természetes terek határait. A tárolóeszközök később a gabonaneműek biztonságos megőrzését is lehetővé tették.

Újabb forradalmat hozott az időgazdálkodásban az élelmiszerek tartósítása sózással, füstöléssel, szárítással, erjesztéssel – illetve a természeti energiák mozgósítása. Már az ismert görög időkre datálódik a csiga és ennek nyomán a prés felfedezése, amely iparszerűen, kereskedelmi mennyiségben olívaolaj és szőlőbor előállítását tette lehetővé. A tárolóedényekül szolgáló amforák és a konzervolaj és bor együttesen alakították át a görög városállamokat „netto exportőrökké", amelyek e szűk specializációt a cserekereskedelemben a szükségleteiket kielégítő élelmiszerimporttal „váltottak" ki. A legáltalánosabb időkonzerv a cserében kifejlődött pénz lett, amely hidat ver a jelen- és a jövőbeli fogyasztás között. (Ezt később részletesebben taglaljuk.)

A tevékenységek bővülése, az emberi kultúra kiteljesedése – új társadalmi terek és idők születése – a művészetek, a sport, a gondolkodás tudománya és általában a szellemtudományok, a tanítás, a hatalmi jelképül szolgáló építészet – mind a létszükségleti javak előállítására fordított idő zsugorodásának (az alkalmazott fejlődő technikák-technológiák segítségével növekedett az élelmiszer-termelés termelékenysége) és ezek konzerválásának köszönhető.

A konzerválás a többlet cseréjét megvalósító szállítási technikák fejlődését is elindította. A távolsági kereskedelem pedig felgyorsította a területi specializációt.

A gazdaság kiterjeszkedése, a társadalmi idő diverzifikációja, egyáltalán a népességszabályozás mindig az alapvető létfenntartás – gyakorlatilag az élelmiszer-termelés – függvénye. Amint ez szűkösség válik, megindul a társadalmi idő visszaáramlása minden egyéb speciális tevékenységből a túlélés feltételeinek megszervezésébe. A kínai császári porcelánmanufaktúrák annyi időt tudtak kivonni az agrártársadalomból, amennyit az adók formájában behajtott gabonatöbblet megengedett. A távolsági kereskedelem révén azután a kínai porcelángyártás némileg el tudott szakadni a hazai adóbázistól. Az angliai iparszerű gyapjútermelés, a nagybirtokok specializációja a Baltikumból és Egyiptomból érkező gabonaimportnak köszönheti kialakulását (Weber 1979; Wallerstein 1983).

A jövő tudása – s ennek kapcsán a felhalmozás – a hatalom fegyverévé is vált. Gon-

doljunk csak a bibliai József történetére. A hét szűk esztendő megjósolásával az egyiptomi fáraó begyűjtötte raktáraiba a gabonát – majd az éhínség idején a gabonaeladásaival hatalma alá vonta az ország földterületeit, és megteremtette az abszolút monarchia alapjait. A bibliai József története egyben a földkerekségen általában érvényesülő törzsi időstruktúrák végét is jelezte.

A közösségi földtulajdonon alapuló törzsi, nemzetségi társadalmak társadalmi viszonyait ugyanis az egyenlő esélyek változatlan újratermelése jellemezte. A társadalmi egyenlőtlenségek a közösség létét kérdésessé tevő konfliktusok forrásai voltak, ezért a közösségi földek újraelosztásával, a népességszabályozás és a felesleg megsemmisítésének eszközével törekedtek az esélyegyenlőség konzerválására. Mindazon vidékeken sikerrel járt a törzsi lét becsontosítása, ahol különösen mostohák vagy különösen kedvezőek voltak a létfenntartás körülményei – és/vagy a természeti tér alkalmas az elzárkózásra. Ezekben a közösségekben a terményfölösleg tipikusan nem volt konzerválható (romló élelmiszerek a trópusokon, mint a gumós termények), vagy a tárolás, illetve a cserekereskedelem technikái voltak elégtelenek (cirok Fekete-Afrikában). Ezekben a társadalmakban az időleges többletet az új természeti időszak kezdetén bősz, nekivadult karneválok kereteiben rituálisan elpusztították, aminek addicionális funkciója a teremtő jóindulatának megnyerése is volt az új természeti ciklusban. A többlet elpusztításával megszűnt a lehetősége a társadalmi egyenlőtlenségek kialakulásának, következésképpen a hagyományos társadalmi struktúra összeomlásának.

A társadalmi egyenlőtlenségek rögzülésének az úgynevezett adósrabszolgaság időtávjai is határt szabtak – Hammurabi törvénykönyve három, a mózesi törvénykönyv pedig hat évben szabta meg a mentesítés végső határidejét. Az i. e. 5. századtól azonban mind kevésbé tudták érvényre juttatni e törvényeket, tömeges méreteket öltött az elszegényedés. A valamely okból (például nagyobb családszaporulat miatt) eladósodott „elszegődött" hitelezője szolgálatába: életideje egy darabját adta cserébe egy korábban elfogyasztott adósságáért.

Az adósrabszolgaság elvontabb formája az uzsorakamat. Ekkor már nem közvetlenül adja el munkaidejét az adós, hanem a pénz közvetítésével. Az uzsorakamat a pénz „jutalmának" a kölcsön méreteihez képest aránytalannak (mai terminológia szerint az általában elérhető átlagprofitot meghaladónak) ítélt hányada, amely az adós munkaidejét (ebből keletkező jövedelmét) mérhetetlenül megterheli. Ez hólabdaszerű eladósodottságba – végső soron adósrabszolgaságba – torkollhat. A törzsön vagy nemzetségen belüli uzsorakamat tilalma a társadalmi egyenlőtlenségek rögzülését volt hivatva meggátolni.

A társadalmi tagozódással végérvényesen kibillent egyensúlyi helyzetéből a megélhetéshez szükséges társadalmi összmunkaidő. A közvetlen termelő munkaideje ezentúl le kellett hogy fedje a termelőtevékenységből végleg kilépett népesség (uralkodó, papság, hivatalnoki réteg, fegyveres erők, nemesi-birtokosi kör) szükségletei megtermelésére szolgáló munkaidőt is. A közvetlen termelő munkaidejének kisajátítása – közvetlenül rabszolgamunka, közvetetten adóztatás révén – egyfajta „neokannibalizmussal" ért fel. Amint az ellenség életerejét szippantotta fel annak agyvelejében, éppúgy fogyasztott el a hatalom mérhetetlen emberidőt, emberenergiát.

Ennek mértéke a majáknál például 1/3 rész volt az uralkodónak, 1/3 rész a papságnak és 1/3 rész a termelőnek. A József kori fáraó a termény egyötödét vonta el adóban, a magyar középkorban az uralkodó és a papság egy-egy tizedét, valamint az előírt közvet-

len élőmunkát (robot). A török szultán évi jövedelme a 15. században több mint 52 ezerszer volt magasabb, mint egy hűbérbirtokos átlagjövedelme – felbecsülhetetlen az az élőmunkaidő, amelyet a fényességes porta bekebelezett.

Az adóztató földműves-társadalmak az élőmunkaidő folytonos hiányával küszködtek. A monumentális világi és rituális célú közmunkák és a szakadatlan háborúzás ellátási szükségletei olyan nyomással nehezedtek a mezőgazdasági élőmunkaidőre, amely azt az adott termelékenység mellett alig-alig volt képes elviselni. Ez is okozta, hogy ezek az adószedő földműves-társadalmak a permanens hódítás kényszerének béklyóiban vergődtek, elkerülhetetlenné vált az agrárnépesség röghöz kötése, illetve a pótlólagos (rabszolga)munkaerőszerzés.

Dávid király népszámlálása egymillió-háromszázezer kardforgató férfiról tesz említést. Ezzel szemben a salamoni templomépítés „költségvetése" a következő munkássereget említi: hetvenezer teherhordó, nyolcvanezer kőfejtő, háromezer-háromszáz munkafelügyelő – harmincezer favágó – tízezres csoportokban felváltva – Libanonban, továbbá helyi szidóniai favágók, amiért cserébe (cédrus- és ciprusfák) Hirám király Salamontól húszezer kor búzát és húszezer bat olajbogyóból sajtolt olajat kapott udvara fenntartására. További nem számszerűsített tétel a Hirám királytól igénybe vett kézművesek szolgálata, akik a templom elkápráztató belső kiképzését biztosították (Kr. 2,6-7). A templom építése hét évig tartott, majd a királyi palotáé – amelynek „költségvetése" nincs részletezve, tizenkettő évig. Szerény becslések szerint a mezőgazdasági élőmunkaidő kisajátítása elérhette az 55–60%-ot, úgy mint a majáknál. A mezőgazdasági munka teherviselő képessége az eltartandó lakosságot figyelembe véve legalább 1:3, 1:4 lehetett. Napjainkban az USA egységnyi mezőgazdasági élőmunkaideje durván negyven főt tud eltartani, ami azért bőséges korrekcióra szorul a mezőgazdaság által felhasznált ipari szolgáltatások időráfordítása által.

Az időben előreszaladva: a hetvenmillió lélekszámú középkori Európa keresztény vallási „infrastruktúrája" a 13. században háromszázötvenezer kultikus építményből állt. Ezer körüli volt az óriási katedrálisok száma, sok ezerre rúgott a szerzetesrendek székhelyeinek száma. Hány milliárd megkövült munkaóra! Az sem véletlen, hogy a Szent Péterbazilika építési költségeinek fedezésére igénybe vett szélsőséges merkantilista eszközök törték át a protestáns mozgalom gátjait.

V. László király jövedelme 100–120 ezer forint volt, Mátyás királyé 1549-ben 200 000, az 1560-as években 260–270 000, uralma végére a becslések szerint elérhette a 800–940 000 forintot. A „fekete sereg" évi költségei 400 000 forintot tehettek ki (Domanovszky 1979:310, 319–320).

A lineáris ipari idő

Az agrártermelés technikai feltételeinek megújítása, általában változatlan szinten való pótlása nem igényelt számottevő ipari munkát a közösségektől, s ez a mezőgazdasági termelés környezetéből általában nem is vált ki (kivéve a bányászatot). A mezőgazdasági és az ipari munkaidők közvetlen cseréje a közösségen belül vagy kisebb helyi vásárok kereteiben lezajlott. A közösség kézműveseit el tudta tartani, ezeknél többlettermék általában nem maradt.

Az élelmiszer-gazdaság fejlődése, a népességrobbanás feltépte a faluközösségek hálóját – az ipar, a kereskedelem, a szellem és a kultúra megteremtette mesterséges tereit: városi közösségekbe szerveződött. A városi kézműves céhek gazdaságában bőségében volt az ipari élőmunkaidő az európai középkor felvirágozásától kezdve. Az ipari termékkínálattal szemben azonban szűkös kereslet állt: az agrárvilág kereslete és a hatalom birtokosainak luxusfogyasztása ugyanabból a forrásból, nevezetesen a mezőgazdasági termelésből táplálkozott. Nyilvánvaló, hogy a birtokosok adóprése a közvetlen paraszti/jobbágyi jövedelmeket csapolta meg. A városi céhek rendszabályai igyekeztek elfojtani a versenyt, ezért létszámkorlátokat, drákói technikai rendszabályokat, követelményeket írtak elő – ezt nem holmi tradicionalizmusból, hanem cserében a mezőgazdasági élőmunkaidő korlátaiból adódóan. Az iparcikkek kínálatának bősége ugyanis csak egyre kevesebb agrártermékre lett volna becserélhető: az ipari munka menthetetlenül leértékelődött volna.

Egyfajta munkaidőt kitöltő foglalkoztatáspolitikai kényszerből a túlcsorduló, rendelkezésre álló élőmunkaidőt hallatlanul munkaigényes termékekbe ölték, művészi tökélyre emelve a mesterségbeli tudást. Mennyi életidő van beleszőve a napi egy négyzetcentiméter teljesítményt megkívánó francia gobelinekbe, brüsszeli falikárpitokba, a fríz és német ötvösmunkákba, világi és egyházi kőcsipkébe Spanyolországtól a Németalföldig! Alternatívaként a munkaidő csökkentése kínálkozott, ami a foglalkoztatott segédek, legények társadalmi harcaiba torkollott – a munkaidő meghosszabbításáért küzdöttek a magasabb kereset reményében. Az ipari munkaidő szabályozása politikai kérdéssé lépett elő, mivel a városba szorult, dologtalan népesség a közbiztonság első számú közellenségévé vált.

1251-ben és 1277-ben a párizsi ványolók fellázadtak a munkaidő meghosszabbításáért. 1315-ben Arras-ban a takácsok és a ványolók munkaidejét bírálta felül egy vegyes bizottság a városi tanács vezetésével. A munkaidő kezdetének és bevégzésének harangozásáról intézkedett városi és királyi rendelet a németalföldi takácsoknál is. 1390-ben a Dondi város harangját támadják meg a munkások. 1349-ben Gentben a városi tanácsosok lehetővé teszik, hogy a takácsok akkor kezdjék és végezzék a munkát, amikor csak akarják. 1367-ben Thérouane-ban a helyi apát megígéri a ványolóknak, hogy a munkára szólító hangot örökre elhallgattatja. A munkások nyomására 1440-ben a párizsi polgármester engedélyezi kivételesen, hogy a fazekasok a téli időszakban reggel 5 órától este 7-ig bírság nélkül dolgozzanak (az esti munka, tűzveszély miatt, általában szigorúan tilos volt) (Attali 1982:143).

Megoldásként kínálkozott a munkaszüneti napok szaporítása. Így a céheket, papi segédlettel egy-egy szent védelme alá helyezték, és különböző alkalmakat tűztek ki a szent patrónus ünneplésére. A 14. században a pékek az év ötvenkét vasárnapján kívül még nyolcvan napon nem süthettek kenyeret. A húsvét, a karácsony és a pünkösd ünnepére is előírja például a burgundiai bányászati szabályzat a félhetes munkaszünetet. A laikusok is elvégzik a magukét: Európában általában munkaszüneti nap volt a hétfő (Angliában ma is dívik a „bank holiday"), s mihelyt a kereslet csökkent , a városi tanács kitűzte a munkaszüneti napokat. A 18. század elején a francia szövőmunkások 180 napot dolgoztak ténylegesen (52 vasárnapon kívül 38 ünnepnap, 50 nap limatikus okok miatt, 20 vásári nap és 25 betegnap esett ki munkaidőalapjukból) (Attali 1982:138–147).

A városi tevékenységek egymás közötti cseréje némileg bővítette a keresletet, az ipari termékkínálat azonban csak a távolsági kereskedelem révén tudott nagyobb mértékben piacot bővíteni. A kibontakozó városi ipar – exportágazatai segítségével – kilépett a

társadalmi összmunkaidő természeti, területi meghatározottságából és cserekapcsolatot teremtett más társadalmi munkaidőrendszerekkel. Ennek voltak fizikai korlátai, és határt szabott a cserében beszerezhető „gyarmatáruk" köre is – nem romló fűszerek, drágakövek, nemesfémek, szőrmék –, amelyek nem voltak tömegfogyasztási cikkeknek nevezhetőek.

Igazi átütő ereje pedig csak a tömegtermékeknek volt. Noha a balti búza importja az európai összfogyasztás alig 1–2 százalékát tette ki a 16. század folyamán, 1562–1569 között ez fedezte a holland fogyasztás 23 százalékát, és számottevő csere folyt Kelet-Anglia Baltikummal kapcsolódó kikötőiben is. A csere markáns specializáció előtt nyit utat: 1490–1492-től a 16. század közepéig a Gdańsk kikötőjén keresztül exportált gabona évi mennyisége hat–tízszeresére növekedett, ami a piacra termelő lengyel paraszti kényszermunka eredménye volt. Ugyanebben az időben bővül az angol és holland ipari idő a hajóépítésre, a hajózási technikák tökéletesítésére: tengeri világhatalmakká, gyarmatosítókká, gyarmatáru-kereskedőkké növik ki magukat (Wallerstein 1983:203, 221).

Ezzel szemben a világi és egyházi luxusfogyasztást szolgáló import, amelynek cserealapja a hazai agrárnépesség adóalapja volt – nem generált többletkínálatot, megakasztotta ezeknek a gazdaságoknak a történelmi fejlődését.

Az Újvilágból beáramló nemesfémtömeg mérgezett almának bizonyult: nagy zavarokat is okozott az európai gazdaságokban, hiszen pénzinflációt – árforradalmat – zúdított a változatlan tömegben kínálkozó európai áruvilágra, ami az élelmiszerek – a gabona – aranyban kifejezett árának megsokszorozódását jelentette. Jobb híján az arany kincs formában csapódott ki az egyházi és világi hatalmaknál, Európától Indiáig bezárólag.

Természeti időkorlátjait levetkőzve az ipari fejlődés egyedül az emberi lelemény, a technika és a technológia függvényévé vált. Az emberi lelemény – az anyag szerkezetének, funkcióinak, a termelési műveletek tér-idő struktúráinak racionalizálása –, az innováció, a technológia tökéletesítése, az így elért termelékenységnövekmény sztochasztikus kapcsolatban vannak egymással. Meghatározhatatlan az az áttétel, amellyel a műszaki fejlődés képes meghatványozni a termelési potenciált, vagy egy más optikából nézve összezsugorítani az egységnyi termékre jutó munkaidőt.

A lineáris ipari idő határtalan – egyetlen fékezőerő a műszaki-technikai-technológiai fejlődés megrekedése, lelassulása lehetne, amelyet azonban az ipari kor credója, a szüntelen verseny nem enged meg. (A természeti erőforráskorlátok árnyalt taglalásától – nyersanyagok és energia – most eltekintünk.)

Az ipari forradalom óta eltelt évszázadok során a társadalmi összmunkaidő a természeti létidőt mérhetetlen mértékben túlnőtte a termelőkapacitásokban megalvadt emberi tudásnak köszönhetően. Megfordítva, a társadalmak természeti életidejéhez képest a létfenntartáshoz szükséges munkaidő mérhetetlenül összezsugorodott – mint az energia összesűrűsödik a törpecsillagokban –, miközben vég nélküli azoknak az új tevékenységeknek, új szükségleteknek a köre, amellyel az így kiszabadult időt a társadalom kitölti. Az ipari társadalmak az ipar utáni – posztindusztriális –, a szabadidő társadalmának a fázisába lépnek át. Ezt mindenekelőtt minőségi fogyasztás, szolgáltatások, az ezekről megszerezhető információszórás és -fogadás jellemzi.

Az ipari társadalom hajnalán a társadalmak legféltettebb kincse a munkaidő volt. Az időmérés szükséglete tömegtermékké teszi az órákat. A 18. század polgári Angliájában már legalább hétszázezer háztartásban van legalább egy óra vagy ingaóra. A 19. század

elejétől Amerikában tömeggyártásra és -fogyasztásra alkalmas, az 1990-es években már alig 1,5 dollár ráfordítást igénylő termelés folyik. Az USA és Svájc éves kibocsátása már milliós nagyságrendet ért el. Az időmérés és a mechanika kibontották a termelőmunka mozzanatainak szerkezetét és időtartamát: a racionalizálás mind mélyebbre hatol a munkafolyamatba, a munkafázisok részmunkákra töredeznek. A munkaszervezés és a munkafegyelem a gyáripar elsőrendű eszközévé válik az időveszteségek minimalizálására. Az időnyerés és a tétlenség időmértékei már a percek. Most már nem csupán az volt a kívánalom, hogy a munkás általában gyorsabban dolgozzon, hanem az, hogy a műveletet az előírt időtartam alatt teljesítse. Eljött a taylori és fordi munkanorma, futószalagmunka ideje.

Futószalagrendszerével Ford elérte, hogy 1908–1927 között egy személygépkocsi összeszerelésének időszükséglete 12 óra 30 percről 1 óra 30 percre csökkenjen – ára 950 dollárról 200 dollárra (Attali 1982:244–252).

Az időmérő társadalom leszámol a középkori céhipar mértéktelen tétlenségével, véget vet a megszámlálhatatlan munkaszüneti napnak, sőt, a vasárnapi munka is tömegesen kerül bevezetésre. A hírhedt chapellier-törvény a munkaadó jogába utalja a munkaidő és a munkanap hosszának megállapítását. Az élőmunkaerő drámai elhasználódása veszélyét azonban be kellett látnia a közhatalomnak is, és a munkásság harcának eredményeként a 19. század folyamán az évi munkaórák száma 4000-ről 1800 órára csökken – napi 15–17 óráról 9-10 órára. Az akkori heti kb. 100 órával szemben a vezető ipari hatalmak alkalmazottjai a 20. század végén már csupán 35–38 órát dolgoztak (Attali 1982:211–213).

Az óra a gyári munkás számára egyet jelentett a tőke uralmával. A gyárkapu a lyukasztóórával, a sziréna az „időbörtön" jelképe. A tőkés a gyári óra feletti hatalommal gátlástalanul folyamodott a csaláshoz is: az óra mutatója nappal késésre, éjszaka sietésre lett beállítva, a munkás saját óráját simán elkobozták (Attali 1982:218–229).

Az időmérő társadalomban az idő tudata a ciklikus természeti időből lineárisra vált, és a jövőbe tart. Tipikus megjelenése a protestáns etika: a célirányos, a jövőbe beruházó, a mai élvezetét a jövő érdekében elhalasztó vállalkozói szellemé.

„Emlékezz rá, hogy az idő pénz – inti nemzetét Benjamin Franklin a 18. század végre táján. Minden társadalomnak a minimumra kell visszaszorítani a tétlenséget. Miután időnk mértékegysége az óra, a szorgalmas emberek jól tudják, hogyan kell ennek minden pillanatát jól hasznosítani saját szakmájukban. Aki elvesztegeti óráit, az valójában pénz pazarol.... Aki naponta tudna keresni tíz shillinget, de ehelyett egy fél napot lófrál vagy henyél a szobájában – még ha csak tíz pennyt is költene el, olyan mintha öt shillinget kihajított volna." (Attali 1982:198.)

Az időmérő, ipari társadalom mindenáron időt akar nyerni: ezt a gépesítéssel éri el leghatékonyabban, amely a felettébb romlékony élő munkaerőt, annak termőképességét megsokszorozva váltja ki.

A megszállottan felhalmozó ember az aranytojást tojó tyúkot látja levágva minden jelen idejű fogyasztásában, a jövőben felgyülemlő kamatok, hozamok, vagyonok foglya – időtudata a soha be nem teljesülő jövő hajszolása.

Jellemzően ilyen időtudata volt a szocialista gazdaságnak is. A jelenben áldozatot hozó, a soha el nem érhető jövőért felhalmozó tudat keserű lenyomata volt Sándor György feljajdulása az 1980-as évek elején:

Kisdobosok, úttörők!
Tiétek a jövő!
Úgy volt, a miénk lesz.

Az időmérő társadalom a tömegtermelés és a tömegfogyasztás irányában talált kitörési pontokat: a céhek szűk piacával szemben az ipari kapacitások szakadatlan és időkorlát nélküli kiterjesztése és minőségi megújítása a termelékenység újabb és újabb robbanásszerű javulásával járt. A termékek fajlagos időszükséglete csökkenésének semmi sem állt útjában: a technológiai fejlődés által felszabadított munkaidő újabb és újabb tevékenységekbe rendeződött át. Hol spontán, hol pusztító erővel. Az időmérő társadalom története során a téridőstruktúrák a szakadatlan egyensúlyhiányok állapotában lüktetnek, és ezek az egyensúlyhiányok időről időre elhúzódó válságokban vajúdják ki a társadalmi téridő új szerkezetét. Az egyensúly gyökere az élőmunkaidő elosztása egy már igen magas fokon diverzifikálódott és specializált társadalmi-gazdasági struktúrában. A foglalkoztatás a jövedelemelosztás és jövedelem-újraelosztás mindenkori kereteit és mértékeit jelöli ki. A társadalmak politikai struktúrái par excellence tényezői a társadalmi összmunkaidő/össztevékenységi idő szervezésének, részben a hatalmi struktúra zavartalan újratermelése, részben a társadalmi egyenlőtlenségekből adódó feszültségek kezelése érdekében. A dologtalan népesség – munkanélküliség –, a nem kanalizált társadalmi idő mérhetetlen nagy veszélyeket hordoz magában a politikai stabilitásra nézve.

A tömegtermelés-tömegfogyasztás a falusi népesség vászon-karton textilárukkal való ellátásával vette kezdetét a 17-18. század táján, aminek előfeltétele – és következménye – volt az amerikai gyapottermelés és az indiai indigószállítások felívelése. A textilmanufaktúrák, majd a csatlakozó gépipar és a gyáripar városi infrastruktúrájának kiépítése felitatták a mezőgazdaságból felszabaduló munkaidőt. Az ipari szívóhatás Amerikába zsilipelte át az európai agráridő feleslegét. A tömegtermelés és az új ipari időstruktúra újabb konfliktusa rendeződött az 1930-as években a tartós fogyasztási cikkek – népautók, hűtőszekrények, rádió – majd a televízió – tömegfogyasztásával. A mezőgazdasági (a konzervipari technológiák berobbanása) és az ipari termelékenység oly bőségesen váltotta ki a munkaidőt a társadalmakból, hogy a kritikussá vált foglalkoztatást a kormányzati adminisztráció, a közmunkák és fegyverkezés irányába terelték. „Építs bár piramist"– utalt Keynes a közmunkák céljára: az ipari tevékenységekből kiváló, felesleges munkaidő átirányítására más tevékenységekre. Ezek jövedelme már „benne" van a gazdaságban – a társadalom termelőkapacitásai megtermelik ezek létfenntartását is –, az állam feladata csupán annyi, hogy adókkal kivonja belőle, és újraossza ez utóbbiak javára.

Az ipari időgazdálkodás sarokköve a külpiaci terjeszkedés: a belföldi keresleten túlcsorduló termékfelesleg exportjával megőrizhető a foglalkoztatás szintje és a kiépített ipari potenciál. Lecsapolja a belföldi jövedelemtöbbletet a tőkeexport is, mivel az adott piaci keresletre nem zúdul rá további termékkínálat. Ez az alapja az ipari államok piaci terjeszkedési kényszerének.

A társadalmi téridő struktúrájában – a háború utáni újjáépítést követően – az 1960-as években kezdtek megint csikorogni a fogaskerekek: a diáklázadások az előző generáció konzervatív szokásait a fogyasztói társadalom új értékeivel váltották fel: az eldobható termékek, gyorsított amortizáció és a szabadidő, a szórakoztató iparágak térnyerése. A háztartási munka időigényét nagy ütemben szorította ki e tevékenységek iparosodá-

sa: háztartási gépek, vendéglátóipar, mélyhűtött és készételiparok. A térstruktúrát a mind nagyobb sebességre kapcsoló közlekedés és távközlésipar forradalmasította. Napjainkra a tömegfogyasztás a diákgenerációról lejjebb ereszkedett a gyermekgenerációig – és tart a magzati állapothoz. A közvetlen létfenntartás megtermelésének társadalmi időigénye minimálisra zsugorodott a társadalom összmunkaidejéhez és életidejéhez képest. Kitágult a szabadidős tevékenységek tere: az emberi géniusz csúcstermékét, a számítógépeket talán nagyobb hányadában használják játékokra, mint termelő célokra. A távközlés – a mobiltelefon –, az internet szabadidős tájékozódást, érintkezést szolgál.

Az információs társadalomban az időgazdálkodás új dimenziókra vált. A termelékenység az anyagi termelés volumenét gyakorlatilag akadálytalanul megsokszorozhatja, de a fogyasztás és az értékesítés (némiképp a természeti erőforrások) ennek gátat szabnak. Az automatizáció és a robotizáció azonban minimálisra szorítja le a foglalkoztatást az iparban. Ezzel szemben a szolgáltatások, de különösen a személyi szolgáltatások és mindenekelőtt az informatikai szolgáltatások nem anyagigényesek – a „hozzáadott érték" döntően szellemi tevékenység. Feltorlódhat a munkaidő – beszéljünk inkább tevékenységi időről – az információs társadalomban is, de a kapacitások nagyobb rugalmassággal és leleménnyel csoportosíthatóak át újabb tevékenységi körökre, mint a korábbi ipari társadalmak termelőkapacitásai.

Az információs társadalmak többé nem a szalagmunka ipari idejét mérik aggályosan. A tömegtermelés és a tömegfogyasztás átadja helyét a „személyre szabott" minőségi szolgáltatásoknak, a kreativitásnak, az innovációnak, az egyediségnek.

Az információs társadalom „ráérő" társadalom – egyre kevésbé sietős a dolga: visszatért a létidő bőségéhez, a jelen idő minél teljesebb megélése lesz fogyasztása tárgya. Az információs zuhatag elérése, feldolgozása ennek szolgálatában áll.

Ám a téridőzavaroktól a posztindusztriális, információs társadalmak sem mentesek. A munka térbeli szervezése nagy közlekedési fennakadásokat teremt, túltermelés van információból, szabadidőtermékekből stb. Túlméretezett, soha el nem fogyasztható „készletek" halmozódnak fel olyan szabadidőkonzervekből, mint a videokazetták, zenei CD-k, játékkazetták, információs tárak stb.

A pénz mint munkaidőkonzerv

A munkateljesítmény ellenében kapott pénz egy jogosítvány – váltó – a cserében felkínált tetszőleges árukra és szolgáltatásokra. A pénzjövedelem nagyfokú szabadságot nyújt az árukban „megalvadt" munkaidő cseréjére. A pénz azonban nem közvetlenül a munkaidőt képezi le, hanem teljesítményt mér: az időegység alatt előállított javakat kínálja cserére egyéb jószágokért és szolgáltatásokért. A társadalmak a különböző teljesítményeket eltérően értékelik – ezért az adott jövedelemstruktúrában a természeti időben mért homogén munkaidőt más-más volumenben írja jóvá.

Egy amerikai top menedzser éves jövedelmében esetleg ötszáz átlagos jövedelmű amerikai polgár éves munkaidejét sajátíthatja ki. Bill Gates negyven–ötven milliárd dollárnyi vagyona durván tízmillió magyar éves jövedelmével ér fel – Bill Gates tízmillió évig élhetne belőle a magyar átlagjövedelem szintjén.

A jelenben el nem fogyasztott jövedelmet – jövedelemtöbbletet – pénz formájában

konzerválják a társadalmak. A jövedelem valamilyen munkateljesítmény során jött létre – ezért általánosíthatjuk a pénzt munkaidőkonzervként. A fogyasztás elhalasztása a jövőre többnyire egyéni preferencia kérdése. Jézus talentumokról szóló példabeszéde Máté vagy Lukács evangéliumában jól rámutat a pénznek a jellegzetességeire: el lehet fogyasztani, elásva megőrizni, vagy hasznot hajtóan a kereskedelemben megforgatva szaporítani.

A pénz s vele minden, ami pénzügyi tevékenységnek számít, a jövő bizonytalanságaira tett fogadás: ha a jövőben akarjuk megtermelt vagyonunkat elfogyasztani, az olyan, mintha egy konzervet bontanánk fel: kérdés, legalább sikerül-e ugyanolyan terjedelmű fogyasztásra beváltani, mint amilyenhez a megtermelése idején azonnal juthattunk volna.

Az ipari társadalmak felhalmozása együtt járt a többletidők felitatásával a kibontakozó pénzügyi rendszerekben. A kereskedelmi bankok és a részvénytársaságok az el nem fogyasztott jövedelmeket az ipari tevékenységek bővítésére csatornázták át: a társadalmi összmunkaidő új struktúráját alakították, illetve szakadatlanul újították meg. A pénzvagyon ezáltal nem a közvetlen fogyasztást szolgáló tevékenységekre terelte az ipari időgazdálkodást, hanem egyéb bővítésekre, a műszaki-technológiai alapok szakadatlan fejlesztésére. A megtakarítás fejében a hitelező kamat vagy egyéb hozam formájában részesedik a fejlesztés/vállalkozás hasznából. Ez egyben azt is jelenti, hogy a pénzvagyonnal a gazdaság egységeiből közvetett, közvetlen résztulajdont lehet kihasítani és ilyeneket felhalmozni.

A jelenidejű fogyasztás vagy a pénzügyi megtakarítás a szegény gazdagok – gazdag szegények paradoxonjához vezet. Annak, amik a mai fogyasztás helyett a pénzvagyon felhalmozását preferálják: szegényen élnek, noha gazdagok. Mások többet fogyasztanak, mint amennyi a jövedelmük, eladósodnak, hitelbe fogyasztanak. Ezek a gazdag szegények – gazdagon élik meg a jelent, jövőbeli jövedelmük terhére. Nemzeti szinten példa erre a paradoxonra Japán és USA esete. Japánban a jövedelmek tetemes hányadát halmozza fel a népesség évtizedek óta – és pénzügyi vagyonát külföldi országok – főként az USA – magán- és állami adósságainak finanszírozására fordítja.

Az információs társadalom küszöbén a világ leggazdagabb országaiban megszámlálhatatlan életidőben sem elfogyasztható vagyonok halmozódtak fel a lakosság felsőbb rétegeiben. A történelmi vagyon és jövőre néző termelési, kulturális, tudományos, infrastrukturális, technikai potenciál – mérhetetlenül kiterjedt mennyiségű és dimenziójú társadalmi idő – együtt él a világ döntő hányadán vegetáló agrártársadalmaknak a természeti időt monoton módon újraforgató gazdaságaival.

IRODALOM

ATTALI, JACQUES
1982 Histoires du temps. Paris: Fayard.

DOMANOVSZKY SÁNDOR
1979 Gazdaság és társadalom a középkorban. Budapest: Gondolat.

HAHN ISTVÁN
1980 Istenek és népek. 2., átdolgozott és bővített kiadás. Budapest: Minerva.

KÁLMÁNY LAJOS
1971 Boldogasszony, ősvallásunk istenasszonya. *In* Az ősi magyar hitvilág. Diószegi Vilmos, szerk. 319–338. Budapest: Gondolat.

KERÉNYI KÁROLY
1977 Görög mitológia. Budapest: Gondolat.

WALLERSTEIN, IMMANUEL
1983 A modern világgazdasági rendszer kialakulása. Budapest: Gondolat.

WEBER, MAX
1979 Gazdaságtörténeti tanulmányok. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

ZIEGLER, JEAN
1975 Le pouvoir africain. Paris: Éditions du Seuil.
1979 Les vivants et la mort. Paris: Éditions du Seuil.

RÉKAI MIKLÓS

Az idő a zsidó kultúrában

Az ember képtelen az idő közvetlen észlelésére. Ezért az idővel kapcsolatos képzeteinket térbeli fogalmak segítségével alakítjuk ki. Benne élünk az időben, változásait a térbeli mozgás fogalmaival közelítjük meg oly módon, hogy saját szemszögünkből szemléljük lüktetését. Mindenki az időegyenes bizonyos pontján áll, arccal a jövő, háttal a múlt felé. Az ókori görögök nyomán gondolkodunk így az időről.

A zsidó időszemlélet merőben más. Homlokterében nem az idő tartama, iránya vagy mozgásai állnak, hanem tartalma és jelentése. Természetét meghatározza, hogy szemben a görög gondolkodással, mely elsősorban dolgokkal foglalkozik, a héber gondolkodást az események sajátosságai, jelentései, más eseményekkel való kapcsolatai foglalkoztatják. Ezért a héberben az idő kifejezésére nem a tér fogalmai nyújtanak segítséget, hanem a hétköznapi cselekvés formái. A héber nyelvről, ahogy a héber gondolkodásról, általában is elmondható, hogy dinamikus jellegű. A héber igék számbavétele azzal a tanulsággal jár, hogy feltűnő a mozgást, történést, egyáltalán változást jelentő szavak túlsúlya a statikus állapotokat kifejezőkkel szemben. Más, természeti jelenségek is alapul szolgálnak az idő értelmezéséhez. Az eső, a kiszáradt patak, a cséplés, a tavasz, mint a természet ébredése – ami az év ébredése – számít ilyennek. A közbeeső idő halott.

Természetes, hogy amíg a térről képesek vagyunk kvantitatív fogalmakat alkotni, addig az események természetét kvalitatív kifejezések írják le. A Prédikátor könyvében ez áll:

> „Ideje van a születésnek és ideje a meghalásnak;
> Ideje van az ültetésnek és ideje az ültetés kiszakításának.
> Ideje van az ölésnek és ideje a gyógyításnak;
> Ideje a bontásnak és ideje az építésnek."
>
> *(Préd 3,2–3)*

A fenti szöveg nemcsak a zsidó időszemlélet minőségi jellegét érzékelteti, de azt a sajátos ritmust is, amely az idő lineáris és ciklikus természetén túl meghatározó a biblikus gondolkodásban. Ebben nem valamely eseménynek az idő képzeletbeli tengelyén elfoglalt helye, hanem más, hasonló eseményekhez való viszonya, az újraélt idő a döntő.

Az idő héber fogalmai

Az időre vonatkozó leggyakoribb bibliai héber kifejezés a *het* (Haag 1989:664). Pontos jelentése nyelvészeti vita tárgya. Egyrészt a *hanah* tőre vezetik vissza, amely 'válaszolni, valamivel foglalatoskodni' értelmű, mások viszont a *jahad* szóból eredeztetik, amely 'találkozás időpontjában megegyezni' jelentésű. A *het*et a Septuaginta – a zsidó Biblia görög fordítása – csak kivételesen adja vissza a 'kronosz' kifejezéssel. Általában 'kairosz' áll a görög szövegben, amely az idő különleges minőségű alkalmaira vonatkozik. Lényegesen ritkábban a 'hora' – óra – kifejezés is szerepel a *het* megfelelőjeként, de tudni kell, hogy az ókori zsidóság nem ismerte az óra időegységét, a nap felosztása a világosság és a sötétség ideje szerint történt. A másik kifejezés az idővel kapcsolatban a *zeman*, a Biblia arám nyelvű szövegeiben szerepel. A *dor* kifejezés eredetét tekintve valószínűleg rokon a *dúr* szóval, amelynek értelme a körmozgás kifejezéssel adható vissza abban az értelemben, hogy 'kezdet, folytatás és a kezdetekhez való visszatérés'. A *dor* ezek szerint leginkább a 'ritmus' kifejezéssel jellemezhető. A különböző fordításokban a 'nemzedék' vagy 'korszak' szavakkal adják vissza értelmét (Haag 1989:664).

Elemi emberi tapasztalat a legrövidebb időtartam, a pillanat, a szempillantásnyi idő. Ezt az élményt a *rega*, az 'ütés' erőszakos mozzanatára tartalmazó kifejezés jelöli, melyet alapvetően az érverés, a szívdobogás és a szempillantás értelemben használnak. Egyébként ez a babilóniai kifejezés lett később az 'óra' időegységének számításakor az alapegység (Mahler 1925:43). Hasonló értelmű, de más hangulati árnyalatú a *peta*, amely valami csendesen bekövetkezőt, szinte észrevétlen pillanatszerűséget jelöl (Boman 1998:115–116). Ezzel rokon jelentéstartalmú szócsoportot alkotnak a 'most' kifejezésére alkalmazott szavak. A *pa'am* 'lépés' kifejezés voltaképp a ritmikus cselekvések kifejezésére alkalmas, a menetelés vagy a tánc képzetköréhez kötődik. Egyfajta vezényszó ez, amely a közös cselekvés megkezdésére szólít fel. A *zeh* 'íme', 'ez itt' mutatószó. A *koh* módhatározó 'így' jelentésű. A 'most' értelmű negyedik szó, az *attah* az idő két pillanatszerű szakaszának tartalma szerinti azonosságára utal. Amikor Ábrahám Izsákot készült feláldozni, hangzott el: „Ne nyújtsd ki kezedet a fiúra, és ne bántsd őt, mert most már tudom, hogy istenfélő vagy." (1Móz 22,12.) Jól látható, hogy ebben a kifejezésben nem a pillanatszerűségen, hanem egy korábbi helyzettel való hasonlóságon van a hangsúly. A 'most' fogalma valamennyi esetben szubjektív tartalmú, különböző cselekmények állnak jelentésük hátterében, amelyeket minőségük kapcsol össze (Boman 1998:125–126). A biblikus gondolkodásmód egyik jelentős problémája a keresztények számára az egyidejűség. A héberben ez egyszerű nyelvi adottság. Nyelvi formulák jelentik a régen volt és a jelenlegi események lényegi azonosságát.

További bonyodalmakat okoz a héber időszemlélet megértésében az 'előtt' és az 'után' számunkra tisztán térbeli képzetek nyomán kialakult fogalmainak megértése. Amikor a Zsoltárok könyvében azt olvassuk, hogy „Hátul és elöl körülzártál engem és reám tetted kezedet" (Zsolt 139, 5), akkor tisztán időbeli képzetről van szó, transzcendens szemléletről, amely szerint ami elöl van, az a múlt. Elődeink megelőztek minket, a múltat előttünk járva hordozzák. Minden ember úton jár a születéstől a halálig, de kapcsolatunk élő mindenkivel, aki előttünk és velünk részese mindennek (Boman 1998:128).

Az idő léptékeivel kapcsolatos képzetek másik végletét az 'örökkévalóság' dimenziója adja. Platóntól örökölt fogalomról van szó, amelynek hiába keresnénk a héber megfele-

lőjét (Boman 1998:130). Az *ólám* ugyanis jelentheti mind a múltat, mind pedig a jövőt, és inkább e világi képzetek kifejezője, azt jelenti, hogy az időnek nincsen széle. A szó eredetét az 'elrejteni, leplezni' igéből veszi, így a láthatatlan idő ismeretlenségére és kifürkészhetetlenségére utal. Minőségi jellege miatt jelenthet a mi szemléletünk szerint éppen igen rövid időszakot is: magyarul is mondjuk nehéz helyzetekre, hogy maga az örökkévalóság. Miután elég gyakran használt kifejezésről van szó, nyomatékot a különböző szókapcsolatok által kap. A görög és latin fordítók szóhasználatában „örökkön örökké" formában szereplő kifejezés héber megfelelője az idő mindkét irányban végtelen kiterjedését jelenti, és nem valamiféle egymást követő örökkévalóságok sorozatát.

Naptár

A hagyományos zsidó életforma szabályrendszere jórészt éppen az idő minőségi szempontból pontos szerkezetére vonatkozik. Ezért a naptár a zsidó vallástörvény egyik legfontosabb témája.

A zsidó időszámítás luniszoláris, tehát mind a Nap, mind pedig a hold változó fénye szerepet kap benne. Biblikus történetén különböző korszakok időszámítási gyakorlata hagyott nyomot. Ugyanakkor az idő biblikus szemléletében nem az égitestek mozgása, hanem fényük spirituális jelentése játszott főszerepet. Így a zsidó naptárban egyaránt érvényesül bizonyos érzéki, ugyanakkor matematikai ismereteken nyugvó szemlélet.

A zsidó naptár fejlődésében az egyik legújabb fejlemény a kronológiai kezdőpont kijelölése. Ezen nem is csodálkozhatunk, hiszen nem ez a probléma állt az érdeklődés előterében. Az első kísérlet világéra számítására az ötödik században történt (Hahn 1998:126). A talmudi szerző a második szentély pusztulása – i. sz. 70 – utáni négyszázadik esztendőt azonosította a világ teremtése óta eltelt 4231. évvel. Felfogását a két esemény közötti misztikus hasonlóságra alapozta. Ezt a lehetőséget a *Talmud* ugyan rögzítette, de sokáig senki sem alkalmazta (Mahler 1925:49). Csak a tizenkettedik században merült fel igény a keresztény és az uralkodói éráktól független, önálló zsidó számításmód iránt. Az egyik korabeli szerző a diaszpóralét függetlenségének megerősödését várta az új érától, és hogy ez Isten uralmát juttatja majd minden zsidó eszébe (Mahler 1925:51). Ebből a judaizmus alakulásának egyik meghatározó mechanizmusa rajzolódik ki. Az ugyanis, hogy a kereszténység korai korszakában a rivalizáló két vallás részben egymással vitatkozva formálta ki kulturális és vallási elveit. A fiktív kezdőpont kijelölésére a kezdetleges bibliai kronológia alapján került sor. A többé-kevésbé pontosan meghatározott korszakok időtartamát összesítette a talmudi szerző (Mahler 1925:46). Ennek módja az volt, hogy az első szentély építéséig terjedő időre elfogadta a biblikus kronológiát, a második szentély fennállását eschatologikus alapon 7x70 évben adta meg – a történeti számítások szerint valójában 586 év –, majd figyelembe vette a két szentély fennállása közé eső babiloni fogság hetven évét. Ennek alapján a világ teremtése i. e. 3761. október 6-án vasárnap este kezdődött (Hahn 1998:125). Természetesen e három kronológiai rendszer, a teremtés kezdete, a Második Szentély pusztulása és a Szeleukida-éra szerinti a középkorban párhuzamosan létezett (Yerushalmi 2000:55).

A zsidó naptár jelenlegi formáját az i. sz. 4. században nyerte el. Ezt követően főleg a vallási életben használták, ezért zsinagógai naptárnak, héberül *Lúáh* – 'táblázat, nap-

tár' – nevezik. Az évszámokat inkább héber betűkkel – a héber ábécé betűi konkrét számértékkel bírnak –, mint arab számokkal jelölik úgy, hogy az évezredeket jelölő első betű általában elmarad: ez a „kis időszámítás". A Gergely-naptár dátumaira való átírást megkönnyíti, hogy a zsidó naptár 5000. éve a Gergely-naptár szerinti 1240-nek felel meg. A kétféle időszámítás egyeztetésére öröknaptárakat – *Lúáh ólám* – használhatunk. Ilyen 1929-ben jelent meg Magyarországon, de az Encyclopaedia Judaica első kötete is közöl hasonlót, és tudományosan feldolgozott formában is létezik (Mahler 1916).

Az ókori Izraelben még négyféle évkezdetet használtak, amelyekből kettőt ma is számon tartanak. Az év hivatalos – a zsinagógai időszámítás szerinti – kezdete Tisri 1., kora őszre esik, szeptember 5. és október 4. közé. A tavaszi évkezdet, Niszán 1., amely eredetileg a királyok uralkodásának számításakor minősült kezdőnapnak, ma is érvényesül az ünnepek felsorolásakor. Erre utal az is, hogy a szökőnapokat a „királyok újéve" elé illesztik. Ez a *tórai*, Mózes öt könyve tanításain alapuló időszámítás. Az őszi évkezdet bevezetésére a szír megszállás idején került sor, az időszámításunk előtti második században. Az átvétel minden politikai kényszer ellenére viszonylag könnyen megtörtént, mivel a korábbi zsidó naptárban is szerepelt ekkor egy bizonyos „*sófár* ünnep", amelyből a *Ros Hásáná* – az év feje – lett, és ennek egyik rítusa ma is a *sófár*, az ünnepi kürt megfújásának rítusa (Mahler 1925:37). A Szeleukida-dinasztiához tartozó szír királyok intézkedései más nyomot is hagytak a zsidó naptárban. Uralkodásuk nyomán vált általánossá az ókori Izraelben a Szeleukida-éra, vagyis a kronológia kezdőpontjának a szír uralkodó családok leszármazása alapján történő számítása. Egészen a nyolcadik századig ez uralta a zsidó kronológiát (Mahler 1925:37). A fentiekből jól látszik, hogy a kronologikus gondolkodás az időről kényszer a zsidó gondolkodásban, nem pedig spontán belső fejlődés eredménye. A zsidó történeti tudat egyik meghatározó vonása – ahogy az a továbbiakból kiderül – a kronologikus tudat hiánya, illetve viszonylag kései kialakulása.

A hetes szám kitüntetett szerepe a zsidó időszámításban a Teremtés hétnapos időtartamán alapul, és számtalanszor strukturálja a számított időt.

Ezt példázza a zsidó kultúra sajátos karitatív intézménye, az úgynevezett „szombatév", a *jobel*, amiből a jubileum szó származik. Az ókori Izraelben minden hetedik évben vetetlenül kellett maradniuk a földeknek (2Móz 23,10–11), növényzetük a szegények vagy az állatok szabad prédája volt, a szőlők és olajligetek termése szedetlen maradt, a zsidó rabszolgákat bizonyos megkötéssel felszabadították (2Móz 21,2–11), az adósságokat elengedték (5Móz 15,1–6). Kihirdetését a *sófár* megfúvása kísérte (Jólesz 1987:95). Maga a *jobel* eredetileg kosszarvat jelent (Unterman 1999:123). Minden hetedik szombatév után, vagyis minden ötvenedik évben volt tulajdonképpen a jubileum. Kronológiai helyét különböző számítási rendszerekben különbözőképp határozták meg. Vagy hozzátartozott a következő hétéves ciklushoz, annak első éve volt, ahogy az egymást követő hetek sorozata is folyamatos, vagy pedig külön kezelték, ahogy a zsidó húsvét, a *pészach* után a hetedik hetet követően következik a zsidó pünkösd, a *savuot* (Hertz 1984.3:271). A zsidó naptár alakulásának különböző történeti rétegei kerülnek itt szembe egymással.

A jubileumra vonatkozó *tórai* – Mózes öt könyvében található – előírások megismétlik a szombatév szabályait, kiegészítve azzal, hogy minden ingatlantulajdon – kivéve a kerített városokban lévőket – kerüljön vissza eredeti tulajdonosához (3Móz 25,10). Súlyos társadalmi következményei miatt számos kutató kételkedik benne, hogy az első babiloni

fogság (i. e. 586) után is tartottak volna jubileumot (Haag 1989:894–895), hiszen erre a prófétai irodalom csak homályos utalásokat tartalmaz. Pedig több közvetett történeti forrás valószínűsíti, hogy később is sor került erre (Hertz 1984.2:269). Az elszegényedés és a mértéktelen meggazdagodás akadálya volt a szombatév. Kialakulásában az a mély vallási meggyőződés játszott főszerepet, hogy a földön minden az Örökkévaló tulajdona, az ember is, bármit használjunk, azt Istentől vesszük kölcsön, ezért tartozunk elszámolni vele. A szabadság az ember spirituális kiszolgáltatottságának átélése, mert bármi megtörténhet velünk. Ugyanakkor a jubileum azt a reményt is hordozza, hogy a szolgaság nem tarthat örökké. Megváltást, megszabadulást ígér, annak megsejtését, hogy az élet ura végső soron nem az ember.

A keresztény kultúra zsidó hatásra tartja nagy becsben a kerek évfordulót. A keresztény szakrális kronológia megemlékezik különböző események huszonötödik vagy ötvenedik évfordulójáról – szentév, ezüstmise, aranylakodalom – és ennek nyomait a profán életben is megtalálhatjuk. Antik hatásra azonban a jubileumi korszakok belső tagolása a tízes számrendszerben történik.

A zsidó naptár holdhónapokban számol, amelyek újholdtól újholdig tartanak. A napévhez való igazodás miatt 19 évenként 7 alkalommal egy-egy szökőhónap nyújtja meg a tizenkét hónapból álló évet, amelyet az Ádár hónap után illesztenek a naptárhoz. Ez az *ádár séní*, azaz a második Ádár. A közönséges években ádárra eső ünnepek és évfordulók a szökőévekben mindig a második ádárra esnek. A hónapok nevei – Tisri, Hesván, Kiszlév, Tévét, Svát, Ádár, Niszán, Ijjár, Sziván, Tammuz, Áv és Elul –, ahogy maga a holdhónapokban való számítás is babiloni eredetű.

A fentiek alapján nem meglepő, hogy a hold változásainak megfigyelése eredetileg nem csillagászati alapon történt. Gyenge és változó fénye a választott nép szerencséjének forgandóságára figyelmeztetett, és arra, hogy a messiási korban ugyanúgy ragyog majd, mint a nap, ahogy Izrael is visszanyeri régi dicsőségét (például Iz 30,26). A prófétai szöveg a messiási kor örömét éppen az égitestek hétszeresen ragyogó fényével jellemzi. Ez a kép az ókeresztény irodalmi eszközök között is szerepel, mint például a végítélet idején elfogyó fény (Mt 24,29; Jel 8,12). A sötétség a Hold változó ciklusában nemcsak a fogyó szerencse, de a káosz félelmeit is jelképezi. Ezért jó ómen teliholdkor utazni, viszont az elfogyó Hold rossz előjel, nem tanácsos ilyenkor például szabadban aludni (Unterman 1999:100).

Mindezen képzetek ellenére a hold kultusza tiltott volt az ókori Izraelben. Már Jób is arra hivatkozik, hogy nem emelte csókra a hold láttán ajkát (Jób 31,21–24). Ezzel együtt a biblikus szövegek szerint létezett a hold bizonyos tisztelete, ami nem csoda, hiszen ez általánosan ismert volt a környező népek körében (Haag 1986:641–642).

Tradicionális zsidó közösségekben a mai napig megáldják az újholdat, még ha az ókorban szokásos lakomára és értelemszerűen áldozati cselekményekre nem is kerül sor: a Szentély pusztulása óta szünetel az áldozat a zsidó kultuszban. Az áldást szabad ég alatt mondják, különböző áldó formulák közé illesztve, hogy „Áldott vagy Te, örök Istenünk, világ ura, ki szavával megalkotta az egeket, és leheletével minden seregét! Szabályozta idejüket, s nem engedi, hogy változtassanak feladatukon. Azok meg örömmel teljesítik teremtőjük kívánságát." (Oberlander 1996:157.) Az égitestek az idő urának szolgái, szerepük az archaikus szóhasználatban nem mindig különíthető el az angyalokétól (Dufour 1986:243). A szokás elevenségéről árulkodik, hogy az amerikai holdexpe-

díciók idején rabbinikus értekezés született arról, hogy a Holdon hogyan kell az áldásokat mondani (Oberlander 1996:160).

A zsidó naptár hónapja újholdtól újholdig tart. Ennek tartama azonban változó, és nem osztható fel teljes napokra. Ezért szükséges a napévekhez igazítva szökőhónapok illesztése a naptárba. Az újhold idejének meghatározása bírói jogkör volt az ókorban, és tanúvallomások alapján, hosszas mérlegelést követően történt, ahogy általában az ünnepek idejének megállapítása is. Sorrendjük szerint a páratlan hónapok 30, a párosak 29 nap hosszúságúak, eszerint teljes vagy hiányos hónapok (Lebovits 1928:125–126).

Az év és a hónap ritmusától független időciklust alkotó, szintén babiloni eredetű hét már a nevében is a hetes szám kiemelt szerepét tükrözi. Biblikus eredete magához a teremtéshez kapcsolódik, amelynek hetedik napján az Örökkévaló megpihent: ezért vonatkozik szigorú munkatilalom a zsidó hét utolsó napjára, a *sabbat*ra. A heti pihenőnap szabályai tulajdonképpen nem passzivitást írnak elő, hanem a tervszerű cselekvés tilalmát jelentik. Ezért igen tevékeny időszak ez, amikor a közösség saját kultúrája alapelveit idézi fel, különböző eseményeket él újra, és ezzel a hétköznapoknak ad spirituális távlatot. Összesen 39-féle cselekmény esik a szombati szabályok hatálya alá. Ezek közül három emelkedik ki: a munkatilalom, amely nem zsidóknak bizonyos feladatokkal való megbízására is vonatkozik, tárgyak átvétele magán- és közterület között – ennek felfüggesztése ételekre mondott áldás keretében lehetséges –, valamint egy meghatározott távolságnál nagyobb út megtétele (Jólesz 1987:196). Ez utóbbi mértékét a sivatagi vándorlás során vert táborok méretei határozzák meg (Lebovits 1928:197). A tradicionális zsidóság fizikai elkülönülése környezetétől éppen egy igen régi korszak sajátosságaiból vezethető le eredetileg. A gettó sem más, mint a szombati mozgás határainak fenntartására tett kísérlet. A *sabbat* jelentősége a zsidó tradícióban aligha becsülhető túl. Általános vélekedés, hogy nem a zsidók tartják meg a *sabbat*ot, hanem az tartja meg őket.

A naptár heti beosztása a *sabbat* utáni első nappal, tehát vasárnappal kezdődik. A napok héber nevei az illető nap sorszámát jelentik. Az egyes napok napnyugtától napnyugtáig tartanak (vö. keresztény „vigília"), pontosabban az első három csillag megjelenése az égen az időhatár. Az egy-egy nap időtartamának számítása a világ teremtéséről szóló bibliai beszámolón alapul: „és este lett, és reggel: első nap" (1Móz. 1,5; Hertz 1984.1:5; Lebovits 1928:123). Mivel a napok kezdete és vége szezonálisan változó időpont, és a kötelező rítusok miatt alapvető jelentőségű, ezért a nyomtatott naptárak a napnyugta időpontját is rögzítik. Ezenkívül az ünnepek tartamához tiszteletből bizonyos időt még hozzá szokás adni – ez nem kötelező, és akár hitközségenként változó lehet –, ezért az időszámítás helyi jellege különböző, nem is beszélve az eredetileg mérvadónak tekintett jeruzsálemi és a diaszpórában kialakult gyakorlat közötti különbségről. A szétszóratásban élők ünnepei ugyanis kétnaposak, mert az ünnep kezdetét eredetileg Jeruzsálemben hirdették ki, és a hírvivők megérkezéséig általában el is telt volna az ünnep, ezért egy nappal meghosszabbították azok idejét. Ez az eredetileg Palesztinában jelentkező probléma okozta tehát a diaszpórában élők ünnepeinek meghosszabbodását.

Az ókori zsidóknak az idő méréséhez nem volt eszközük, csak a reggeli ima idejének meghatározásához használták fel az imabojtok szálai közé font bíborszínű szálat. Ha már volt elegendő fény a fehér és a bíbor megkülönböztetéséhez, akkor ez a körülmény jelezte a reggelt. Ugyanakkor a biblikus szövegek tanúsága szerint a „holnap, ebben az időben" kifejezés világos jelentésű volt számukra.

Az időszámítás részleteiről mai napig a zsinagógában lehet értesülni – itt mindig találhatók nyomtatott naptárak –, de van példa kéziratos naptárakra is. Az időszámítás problémáit tovább bonyolítja, hogy egyes ünnepek a hét bizonyos napjaira nem eshetnek. Így azután minden év szakrális időszerkezete különbözik valamiben más évekétől.

A zsidó idő szerkezetei

A zsidó időtudat alapvető szerkezetét – ahogy az más kultúrákban is tapasztalható – a hétköznapok egymást követő sora és a természeti jelenségek alapján képzett különböző ciklusok alkotják. A zsidó kultúrának azonban a legfontosabb mozzanata a múlt eseményeihez való bensőséges viszony, amely különböző korszakok történéseit és személyiségeit közös rendszerbe szervezi, mégpedig az idő erkölcsi tartalma, szakrális jelentései szerint. Eszerint Isten „a maga idejében" szövetséget – pontosabban házasságot – köt választottaival, amelyet azok hűtlenségükkel beszennyeznek. Ezért az idő elveszti spirituális jelentését, Isten megengedi a káosz megjelenését, a félelem szorongató uralmát, majd mikor a társadalmi intézmények összeomlása háború, aszály vagy fogság következtében szétzilálja a korábbi életformát, küldöttje útján újra felajánlja szövetségét. Ezt követően valamely rítus vagy ünnep következtében helyreáll az eredeti rend. E struktúra lüktetése a mai napig minden hívő zsidót állandó kritikai önvizsgálatra késztet, és arra, hogy figyelje az „idők jeleit". Ez a sajátos ritmus a zsidó kultúra különböző léptékeiben vizsgálható: egyaránt jellemzi a személyes sorsot, a biblikus eseményeket és magát a történelmet is.

Egyik munkácsi néprajzi gyűjtőutam során késő éjszaka állítottam be zsidó barátomhoz. Örömmel fogadott, és azonmód mesélni kezdett Ábrahámról. Biblikus történetei az élő nyelv elevenségével szóltak, szó sem volt puszta emlékezésről, még csak nem is a jelen lévő múltról, sokkal inkább közvetlen azonosulásról. Nem véletlen, hiszen őt is Ábrahámnak hívták. Másik, idős adatközlőm arról számolt be, hogy egyszer életében elmulasztotta a kötelező szombati gyertyagyújtást, amivel kapcsolatban mind a biblikus szövegek, mind a zsidó néphit súlyos szankciókat helyez kilátásba. Bűne terhét olyan nehéznek találta, hogy attól fogva vezeklésül minden *sabbat*kor még egy gyertyát helyezett el a szombati asztalon. Ez egyébként a zsidó vallástörvényben is javasolt megoldás (Lebovits 1928:191). A vezeklést azért vállalta, mert azon a napon semmi sem sikerült neki, elvesztette az Istennel folyó párbeszéd fonalát, megtapasztalta a káosz szorongását. Ez a történet már érzékelteti, hogy nem egyszerűen a múlt aktualizálásáról van szó, hanem arról, hogy e sajátos teológiai időben az egyéni élet eseményei a zsidó szöveghagyomány mintái alapján a szakrális párbeszéd elemeit alkotják.

Az időnek ez a dimenziója a zsidó ünnep tartalmaiban ölt testet. A zsidó ünnep jelentése nemcsak történetileg, hanem az időszemlélet vonatkozásában is rendkívül összetett. Az egyes ünnepek eredetét, vallási szerepét minden alkalommal felidézik – „...és beszéld el fiadnak" (5Móz 6,7) –, de az igazi ünneplésben mintegy megkeresik magukat a különböző szövegekben, és az adódó párhuzamok alapján a személyes élethelyzeteket értelmezik. A múlt különböző korszakai és a jelen közötti időt kiiktatva az ember többféle esemény részesévé válik.

Az ünnep a vallástörvény megtartásának legkényesebb területe. A legtöbb előírás ekkor lép érvénybe, ami a szakrális párbeszéd felgyorsulásával jár együtt.

Az ünneplés helye a zsinagóga és az otthon: a férfi- és a női szféra két külön világa. A férfiak zsinagógai élete nem korlátozódik a Szentély áldozati rendjét követő imákra, hanem helyet kapnak benne – akár az ima ideje alatt is – az üzlet, a politika és a magánélet beszédtémái. A tanulás, a hitközségi találkozók, a jótékonysági ügyek intézése szintén itt zajlik. Vagyis a zsinagóga görög nevének megfelelően gyülekezőhely, és egyik héber neve – *bét ha-kneszet*, 'a találkozás háza' – is lényegében ezt jelenti. A zsidó vallási élet másik helyszínén, vagyis otthon az asszonyok az ünnepi előkészületek során gyertyákat gyújtanak, megemlékezve nemcsak a fény teremtéséről, de halottaikról is (Rékai 1997:127–131), és előkészítik az ünnepi terítéket, hacsak nem böjttel járó ünnepről van szó. Ez a teríték azonban nem az ünnepi vacsora kellékeiből áll, hanem sajátos oltárt képez, amelyen az áldáshoz előkészített bor és kenyér, só és gyertyák kapnak helyet. Maga a terített asztal ugyanis minden idők minden áldozati szertartására történő finom utalás, a szakrális idő összesűrítésére szolgáló hely. Ennek jele, hogy kést soha nem szabad elhelyezni rajta, mert az oltárról írva van, hogy „ne lengess felette vasat" (2Móz 20,22; 5Móz 27,5). Ugyanezért tilos a gyertyatartók érintése az ünnep ideje alatt, az ugyanis *mukce*, ami azt jelenti, hogy előkészítése még az ünnep előtt történt, ezért ki kell kapcsolni az ünnep tárgyi világából, mert az időnek más minőségét képviseli (Lebovits 1928:195–196). Az ünnep kezdete a zsinagógában a péntek esti ima, otthon pedig a három csillag megjelenését követő gyertyagyújtás.

A különböző ünnepek záróakkordja a *hávdálá*, az 'elválasztás' rítusa. Ez három áldásból áll, amelyet bor, fűszerek és az *hávdálá* gyertya fénye felett mondanak. A gyertya lángját azután a borban fojtják el. Régebben ilyenkor jóslásokra és a szerencsét biztosító cselekményekre is sor került (Féner–Scheiber 1984:42).

A zsidó ünnep imént vázolt többé-kevésbé egységes alapszerkezetébe épülnek be a már csak az adott ünnepre jellemző cselekmények, imák, böjtök és ételek. Az egyes rítusok helyszíne a közösség belső dinamikája szerint igen változó lehet. Az egymáshoz közel élő, gettót vagy *stetl*t – zsidó lakosságú városkát –, vagy csak hasonló vallási szemlélettel élő nagyobb zsidó népességet alkotó emberek számára adott a fenti séma. A közösség megfogyatkozása, érdektelenség vagy elöregedés miatt azonban a zsinagógai rítusok otthoni ünneplése kerül előtérbe, és megfordítva: szinte minden otthoni rituális cselekmény helyet kaphat a zsinagógában. A két szakrális helyszín fokozatos összeolvadása a hagyományos életforma válságának jele.

A zsidó idő szerkezeti problémáinak másik nagy témája a zsidó történeti tudat, aminek homlokterében a messiási remény áll: ez adja meg annak eschatologikus távlatát. Ennek hátterét mégsem valamiféle kronológia nyújtja, mivel a az időnek szerkezetet adó események sajátos jelként nyernek magyarázatot (Boman 1998:122). Ezért a korai zsidó bölcselet alapkérdése az „idők" megértése, majd ez alapján adni tanácsot. Ha valamely idő nem megfelelő, akkor átok sújtja, és a káosszal fenyeget. A megértett történeti idő ezzel szemben az „üdvösség idejének" adja át helyét.

A történelemről való zsidó gondolkodás egyik alapvető meghatározója, hogy a legfontosabb emlékezetes helyek az Ígéret Földjén kívül találhatók – például Egyiptom, a Sínai-hegy vagy Babilon –, és így az emlékezet nem kötődik csak a hazához, maga a *Tóra* Heinrich Heine megfogalmazásában a „hordozható haza" (Assmann 1999:210).

Zsidó bárhol lehet az ember, nem kell hozzá más, mint tíz felnőtt férfi – *minjan* – és a *Tóra*. Beláthatatlan következményekkel járt az a forradalmi újítás, amely a történeti tudat tartalmát a cselekvő Isten népében való jelenléteként határozta meg. Nem a kozmosz tanulmányozása vagy filozófiai spekulációk vezetnek el a történelem megértéséhez, hanem az „idők jelei" (Yerushalmi 2000:26–27). A zsidó vallás nem hagyja követőit elidegenedni saját történetüktől, hanem éppen abba vezeti őket vissza. Az emlékezés két alapvető technikája a rítus és recitálás (Yerushalmi 2000:30), amelynek a biblikumtól fogva (például 5Móz 26,5–9) napjainkig az ünnep adja meg keretét. Így például a páduai zsidók 1684-ben a pogrom veszélyével néztek szembe, mert a keresztény seregek által ostromlott Buda zsidó lakóit segítették. Végül is a pogrom nem következett be, ezért a hitközség új ünnepet iktatott a naptárba „Buda *púrím*" névvel (Kohn 1990:124–128). Ez a középkorban gyakori gesztus a bibliai Eszter könyvében olvasható eseményekre történő utalás: a „zsidó farsang" mai napig megült ünnepén egy ókori pogrom elmaradásáról emlékezik meg a világ zsidósága. Így épül be a Biblia ideje más korszakokba.

A zsidó történelem a lázadás és engedelmesség feszültségében élő népnek és istenének epikus párbeszéde, amelyben a nép nem etnikus entitás, hanem vallás és népiség szinkretikus egysége. Ebben a helyzetben az emlékezés nem esetleges, hanem erkölcsi parancs, hiszen maga az Örökkévaló önmagát azon az alapon határozza meg, hogy Ő „Ábrahám, Izsák és Jákob" Istene, „aki kivezettelek téged Egyiptomból". A felejtés, ahogy az emlékezés is, ezért egzisztenciális jelentőségű, hiszen a történelem hordozza Isten meghatározását. Éppen a kivonulás drámai eseményei során hangzik el az Örökkévaló másik önmeghatározása, hogy „vagyok, aki vagyok" (2Móz 3,14). Félreértés, hogy Isten vonakodna önmagát megnevezni (Haag 1989:775) – hiszen ez a név a héber létigéből származik –, hanem azt jelenti, hogy Ő maga a lét. A négybetűs istennév középkori kommentárok szerint éppen arra utal, hogy Isten léte nem az időben, hanem annak minden aspektusát átfogóan képzelhető csak el (Hertz 1984.3:30). Más definíció Istenről a Bibliában nem található.

A korai zsidó történetírás meglepően konkrét, a történelmi valóságnak forrásértékű lenyomata, sokszor a feltűnő ellentmondásokat sem simítja el, és anakronizmusokat sem találunk benne – ez csak sokkal később válik sajátos exegézissé (Yerushalmi 2000:35). A rabbinikus irodalomban a Biblia sokkal több, mint a múlt puszta tárháza: a történelem szerkezete és eleven lüktetése tárul fel benne.

A Második Szentély pusztulását követő időszak a történetírás válságáról tanúskodik. Helyét a történelem jelentéseiről szóló magyarázatok merőben más gondolatmenetei veszik át (Yerushalmi 2000:34), homlokterébe még inkább a messianizmus kerül. Maga a messianisztikus gondolkodás a biblikus korszak történelmi kataklizmáiból származik, ezért az apokaliptikával együtt jelenik meg (Scholem 1995.1:88). A Megváltó elmosódott alakja egyaránt visel királyi és prófétai vonásokat. Megjelenése a fény és sötétség, Izrael és a pogányok harcának eredménye. Mivel ebből a felfogásból bármiféle haladás gondolata teljesen hiányzik, ezért a zsidó messianizmus ókori és középkori formáit nem lehet valamiféle majd bekövetkező időben elképzelni, sokkal inkább úgy, mint a „transzcendencia betörését a történelembe" (Scholem 1995.1:95). *Talmud*i legenda szerint a Messiás a Szentély pusztulása napján született meg, és a Jeruzsálemet elpusztító Róma kapujában kolduló betegek között él. Amikor egy tanító felkereste, és arról faggatta, hogy mikor jön végre el, a válasz így hangzott: „ma". A történethez kapcsolt értelmezés sze-

rint ez zsoltárversre utal: „még ma, ha meghalljátok a szavam" (Zsolt 95,7; Unterman 1999:158). Ebben az értelmezésben az idő, amikor majd eljön, fürkészhető ugyan, de bármilyen misztikus vagy akár csillagászati számítás szükségképp tévútra vezet. *Talmudi* tanítás, hogy „Három dolog jön váratlanul, a Messiás, a talált holmi meg a skorpió" (Scholem 1995.1:96). A végső idő ezért nem siettethető, pontosabban maga a törekvés a zsidó időszemléletben nem értelmezhető.

Az „üdvösség ideje" tehát része a történeti tudatnak, ugyanakkor a történelem mitikus heroizálásának nyomát sem találjuk benne – jól mutatják ezt a fenti példák – annak ellenére, hogy magában a történelemben szakrális események sorát látja.

Az idő az élő kultúrában

A hagyományos zsidó közösségek recens kultúrájában az időhöz való viszony a vallástörvény és az ezzel élő személyek kapcsolatában határozható meg. Leszögezhető, hogy a *hálahá* az Örökkévalóval zajló párbeszéd nyelve. Arra gondolok, hogy a törvény megtartása a teológiai idő ritmusa szerint változó, vagyis valamely sokszor csak helyi érvényű szabály követése, és az attól való eltérés a személyes élet eseményeinek kimenetelét értelmezi. Ha valamely zsidó közösség tagja megsérti a törvényt, teszem azt *jom kippur*kor, tehát a legszigorúbb böjt idején tévét néz, akkor ez nem egyszerűen erkölcsi vétség, amit a közösség szankcionál, hanem rossz előjel. Ugyanígy a közösségi tragédiák a Messiás eljövetelének apokaliptikus előjelei. Az európai zsidóság tudatában meghatározó jelentőségű *Soá* értelmezése éppen az időkezelés vonatkozásában jár fontos tanulságokkal.

A *Soá* okozta pusztulás egész Európában megrendítette a hagyományos zsidó életformát. Zsinagógák százai néptelenedtek el, a lágerekből visszatértek tömegei választottak új hazát, és a régi otthonukban maradók is visszahúzódtak, rejtett életet éltek. A *Soá* a messiási remény erőpróbája volt. Következménye az lett, hogy sokan az új társadalmi rend kiteljesedésében bíztak, mások Izrael állam létrejöttében találtak új távlatokat, megint mások régi életformájuk megőrzését tekintették célnak. Ezekben a választásokban nem nehéz felfedezni Scholemnek a rabbinikus zsidóságról szóló fejtegetéseiben említett három hatóerőt: az utópiát, a restaurációt és a konzervatív mentalitást (Scholem 1995.1:85). A magyar nyelvterület maradék zsidósága életformájában szintén megfigyelhető ez a három trend.

A hitélet fenntartói ▪ A konzervatív zsidóság lélektanilag erősen traumatizált állapotban, sajátos kettőségben él. Egyfelől a *Soá* élményének feldolgozásakor erős elfojtás, a tragikus élmények elhallgatása figyelhető meg, másrészt a görcsök oldódásával a hagyományos életforma regenerációja is megindul, de már nem a korábbi társadalmi keretek között. A hazai zsidóságnak az 1868-as kongresszus következtében kialakult csoportjai – szigorúan vallásos ortodox, a zsidóságot kizárólag vallásfelekezetként értelmező neológ és a kongresszus előtti állapotokat fenntartani igyekvő status quo ante hitközségek – elveszítették a többiektől elválasztó éles kulturális határaikat, sőt a status quo ante csoport tulajdonképpen feloldódott az ortodox és neológ közösségben. A hagyomány értelmezése azonban már merőben más, mint korábban. Szinte mindenki megfogalmaz

bizonyos kritikát a vallástörvénnyel kapcsolatban. Ennek egyik oka a vallástörvény elsajátításának akadályozottsága, ami azzal jár, hogy számos előírás értelme fokozatosan feledésbe merül, miközben az újabb keletű *hálákikus* viták eredményei nem válnak közismertté. A másik ok az a nehezteles, amely a *Soá* következtében sokakban megmaradt, és az események értelmezésének különböző megoldásait inspirálta. Sokan annak ellenére, hogy vállalják zsidó lét nehézségeit, ezt belső meggyőződés nélkül teszik: „nincs Isten, ha ez megtörténhetett", mások azonban a Gonosz tombolását látják a *Soá*ban, eredményét pedig Izrael állam megszületésében.

A tradicionális zsidóság a múlt feldolgozásában még alkalmazza a zsidó időszemlélet történetileg kialakult formáit, megfigyelhető a minőségi szemlélet, a múlt jelenvalóvá és személyessé tétele éppúgy, mint a személyes sors dinamikus értelmezése, vagyis a történet mint isteni jel. Ennek számtalan példája közül egyik személyes élményemet idézem fel. 1998-ben egy budapesti hitközségi *széder* estén – az egyiptomi kivonulás, a *pészáh* ünnepének első két estéje – vettem részt, ahol a rabbi az egyiptomi kivonulás részleteit aktualizálva idézte fel, és számtalan történeti adattal, anekdotával minden idők minden *széderét* próbálta megjeleníteni. Az egyik asszony, amikor már sokadszor hangzott el, hogy „rabszolgái voltunk hajdan a fáraónak Micraimban – tudniillik az ókori Egyiptomban –, de kivezetett Isten bennünket onnan hatalmas kézzel és kinyújtott karral", felkiáltott, hogy „engem is, engem is". Beszélgetni kezdtünk, és kiderült, hogy szabadulását a lágerből csodás események sorozatának tartja. *Talmud*i elbeszélés nyomán született zsidó vallási előírás, hogy a *széder*en mindig kell legyen tanú, olyan személy, aki még Egyiptomban született, és látta a tenger vizét falként állni. A *széder* sajátos időszemléletében bárki lehet tanú, aki átélte az emberi lét korlátozottságát, és a szabadulás örömét. Erre figyelmeztet egyes zsidó imakönyvekben a *Sema Jiszroél* – „Halld, Izrael" – kezdetű hitvalló ima két betűjének tipográfiai kiemelése, amiket összeolvasva az *éd* 'tanú' szót kapjuk (Assmann 1999:214). Végezetül az asszony keserű bűntudattal fejezte be elbeszélését: „a jók mind odavesztek, csak a hitványak jöttek vissza". Maga a kataklizmákat túlélő „maradék" gondolata biblikus toposz, eredete a teljes pusztulással fenyegető ókori háborúk élményéből táplálkozik. A „maradék" első említése az i. e. 9. század eseményeinek leírása során bukkan fel (1Kir 19,15–18), és felvetette a nép megmaradásának problémáját, így az isteni ígéretek érvényességét is. A prófétai irodalom formált belőle önálló eszmét, és tette a messiási remény témájává. Szintén biblikus eredetű gondolat, hogy nem csak az igazak menekülnek meg (Ez 6, 8–9; Dufour 1986:873–875). A *Talmud* egyik története szerint éppen az exodusban a népnek csak maradéka vett részt, a többség a rabszolgaságot választotta. A konzervatív zsidóság máig ebben a tudatban éli mindennapjait.

A kitértek ▪ A hazai zsidóság egy része a Soá tragédiája hatására ateista lett. Egy másik része azonban úgy értelmezte az eseményeket, hogy elfogadta a kereszténység kínálta alternatívát. Erre korábban is volt példa, azonban teljesen más történelmi körülmények között. A korai kereszténység tömegeit zsidók adták, tulajdonképpen zsidó szekta volt. A középkori zsidó élet a kényszerkeresztelések állandó fenyegetésében telt. Az 1492-es spanyolországi kiűzetés során zsidó tömegek vették fel kényszerből és látszólag a katolikus hitet. Pejoratív, spanyol eredetű kifejezéssel ők voltak a „marannos"-ok – illendőbb szóval „conversos"-ok –, akik titokban körülmetéltették fiaikat, a legfontosabb ünnepeket

megtartották, és sokan közülük az inkvizíció áldozatai lettek (Unterman 1999:153–154). Életformájuk része lett a rejtőzködés. Évszázadokkal később az Egyesült Államok Új-Mexikó államában – tehát teljes vallásszabadságban – még mindig titokban gyakorolták vallásukat (Nellhaus 1992:58–59). Spanyolországi jelenlétük tulajdonképpen napjainkig folyamatos (Unterman 1999:154; Braudel 1996:850).

Az asszimiláció a 19. században sokkal több embert szakított ki a zsidó kultúrából, mint a korábbi üldözések. Magyarországon a politikai elit és a zsidóság sajátos „asszimilációs alkuja" során a jogegyenlőség ígérete bírta rá zsidóság tömegeit az asszimilációra (Karády 1997:120–121). A *Soá* sokak számára ennek a szerződésnek a felmondása volt. A zsidó tudat mélyén azonban változatlanul ott lüktet a messiási remény. Akik ennek fényében értelmezik a vészkorszakot, úgy látják, hogy Jézus volt a Messiás, ezért történt minden. Ők gyakran találnak utakat keresztény felekezetekhez. A Magyarországon élő valamennyi keresztény felekezet tagjai körében szép számmal találunk zsidó származású embereket. Ennek nyilvános vállalása szinte lehetetlen. A származást fájdalmas hallgatás és kényszeres tagadás övezi. Sokszor csak kuriózum vagy a keresztény felfogás igazolásának szerepét tölti be. A zsidó időszemlélet csak nyomokban található meg tudatukban. A „marannos"-ok életformája, ha más értelemben is, de újra a rejtőzködés lett.

A visszatérők • E csoport tagjai saját múltjuk értelmezéséhez az idő lineáris szerkezetét alkalmazzák. Ez a konstrukció az időszemléletben megmutatkozó részleges asszimilációnak tekinthető, hiszen a minőségi mozzanat háttérbe szorul benne. Velük beszélgetve rögtön feltűnik, hogy a szigorúan vallásos gyerekkort sokszor a *Soá*val összefüggésben vallástalan, de legalábbis a hívő közösségtől távol töltött felnőttkor követi, amelynek azonban egész sor eseménye a visszatérés vágyát kelti fel. Az öregkor a visszatérés lehetőségének vállalásával indul, és a múlt különböző korszakainak lélektani integrálásával telik.

E sajátos szerkezet kialakulását két tényező teszi lehetővé. Az egyik, hogy ha valaki távol kerül a zsidó életformától, ettől még zsidó marad, hiszen zsidó az, aki zsidó anyától született, vagy pedig prozelita, tudatos betérő. A bűn, az elpártolás nem szakítja ki az egyént a zsidóságból. Minden *jom kippur*kor – engesztelés napján – adott a megtérés lehetősége. Az erre alkalmazott héber ige, a *tesuvá* teljesen hétköznapi értelmű: 'visszafordulást' jelent, amely alapvetően nem erkölcsi teljesítmény, hanem a személyes sors szakrális irányultságát fejezi ki. Egyébként ugyanez a kifejezés jelenti az év kezdetének visszatérését is (Boman 1998:114). Tulajdonképpen ez természetes is, hiszen a zsidó önazonosság alapértéke az Istentől kiválasztottság élménye: az elfordulástól ez nem változik meg. Ennek köszönhető, hogy bárkinek a zsidó identitása mindössze egyetlen elemből is állhat: abból a tudatból, hogy ő zsidó.

A visszatérés másik mozgatója az a sajátos igény, hogy a hitélet folyamatossága megmaradjon. Mivel ez csak úgy lehetséges, ha tíz felnőtt férfi legalább a főbb ünnepeket közösen üli meg, a zsidó közösségek megfogyatkozása miatt sokan keresnek olyan lakóhelyet, ahol ez megvan. Közülük kerülnek ki sokszor a visszatérők, akik ma már szinte minden zsinagógai közösség magját alkotják. Feltűnő, hogy a hitélet perifériáján élők is figyelemmel kísérik, hogy az adott hitközség életében akadályt jelent-e a közösség csonkasága. Ez egyfajta szégyenkezéssel vegyes rémületet okoz, különösen az asszonyok

körében, akik azután férjeiket, rokonaikat próbálják rávenni a visszatérésre. A zsidó hitélet topográfiai kettőssége áll az asszonyok jelzett szerepének hátterében. Annak tudatában végzik a családi élet rituális cselekményeit, hogy a zsinagógai élet zavartalan. A férfi- és női világ működése elképzelhetetlen egymás nélkül.

Isten az idő szerkezetét meghatározó módon van jelen népében. Az „ember ideje" voltaképp nem más, mint sorsa, amely a teológiai időértelmezés tárgya és célja egyben. A történelem a népet állandóan megtizedeli, és csak a „szent maradék" számára jelent jövőt. A zsidó idő természete, különböző korszakok időkezelési gyakorlata hűen tükrözi a különböző zsidó társadalmak változási folyamatait. Bármilyen módon történik kísérlet a zsidóság integrálására, asszimilálására vagy éppen üldözésére, ennek nyomait ott találjuk nemcsak az emlékezetben, hanem az élő kultúra szövedékében is. A szent szöveg nem egyszerűen tanítások tárháza, hanem minden idők tarka szőttese, amit az idők végezetéig együtt szemlél és alakít az Örökkévaló és népe.

IRODALOM

ASSMANN, JAN
1999 A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Budapest: Atlantisz.

BOMAN, THORLEIF
1998 A héber és a görög gondolkodásmód egybevetése. Budapest: Kálvin János Kiadó.

BRAUDEL, FERNAND
1996 A Földközi-tenger és a mediterrán világ II. Fülöp korában. 1–3. köt. Budapest: Akadémiai Kiadó – Osiris.

DUFOUR, LEON-XAVIER ET ALII, SZERK.
1986 Biblikus teológiai szótár. Budapest: Szent István Társulat.

FÉNER TAMÁS – SCHEIBER SÁNDOR
1984 ... és beszéld el fiadnak... Zsidó hagyományok Magyarországon. Budapest: Corvina.

HAAG, HERBERT
1989 Bibliai lexikon. Budapest: Szent István Társulat.

HAHN ISTVÁN
1996 A zsidó nép története a kezdetektől napjainkig. Bibliai bevezetéssel és a legújabb kor történetével kiegészítette Raj Tamás. Budapest: Makkabi.
1998 Naptári rendszerek és időszámítás. Budapest: Filum.

HERTZ, J. H.
1984 Mózes öt könyve és a haftárák. 1-5. köt. Budapest.

JÓLESZ KÁROLY
1987 Zsidó hitéleti kislexikon. Budapest: Korona Gt.

KARÁDY VIKTOR
1997 Zsidóság, modernizáció, polgárosodás. Tanulmányok. Budapest: Cserépfalvi.

KOHN SÁMUEL
1990 {1881} Héber kutforrások és adatok Magyarország történetéhez. Budapest: Akadémiai Kiadó.

LEBOVITS JÓZSEF
1928 Zsidó hitéleti lexikon. Sulchán Áruch. Mohács: kiadó nélkül.

MAHLER EDE
1915 Ókori chronológiai kutatások. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia. /Értekezések a történeti tudományok köréből, XXIV. 1./
1916 Handbuch der jüdischen Chronologie. Leipzig: Gustav Fock.
1925 Keleti tanulmányok. Budapest. /Népszerű zsidó könyvtár, 13./

NELLHAUS, ARLYNN
1992 A kriptozsidóság titka. A titkos ősök históriája. Múlt és Jövő 3(3):58–60.

OBERLANDER, BARUCH, SZERK.
1996 Sámuel imája. Zsidó imakönyv. Budapest: Chávád Lubovics Egyesület.

RÉKAI MIKLÓS
1997 A munkácsi zsidók „terített asztala". Néprajzi tanulmány. Budapest: Osiris.

SCHOLEM, GERSHOM
1995 A kabbala helye az európai szellemtörténetben. Válogatott írások. 1–2. köt. Budapest: Atlantisz.

UNTERMAN, ALAN
1999 Zsidó hagyományok lexikona. Budapest: Helikon.

YERUSHALMI, YOSEF HAYIM
2000 Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet. Budapest: Osiris.

FORRAI IBOLYA

Az idő és az írott emlékezet egy 19. századi faluközösségben

Hadikfalva falukönyve

„Jelen idő és múlt idő
A jövő időben talán jelen van,
S a jövő idő ott a múlt időben."
(T. S. Eliot: Burnt Norton)

Az írás mint az idő rögzítésének eszköze és az emlékezet támasza

Az írás a szóbeli emlékezettel szemben a dolgok biztonságosabb megőrzését teszi lehetővé. Az írás tulajdonképpen annak az igénynek következtében jött létre, hogy legyen egy viszonylag tartós, „kopásmentes" információmegőrzési mód. Az ember idegrendszere ugyanis nem alkalmas korlátlan mennyiségű információ folyamatos tárolására. Ráadásul a tárolt információk is szelektíven őrződnek meg, az idegrendszer számára kellemetlen képeket, adatokat lehetőleg gyorsan kiszórja az emlékezet. Az ember számára „érzelmileg semleges" információk egy bizonyos egyéni felejtési mechanizmusnak megfelelően kopnak el. Az érzelmileg pozitív információk ennél lassabban. Az emberi együttélés közösségformálása lehetővé tette az úgynevezett kollektív emlékezet kialakulását. Kezdetben a „tudnivalók" beszéd útján hagyományozódtak a következő generációra. A szájhagyomány azonban nem elég biztos forrás, egyrészt a továbbadó, a „mesélő" személyisége befolyásolja súlypontozással az eredeti információt, másrészt az élő információ közben is dolgozik, átalakul. Minden ember emlékezete – a szándékos torzítást figyelmen kívül hagyva –, mást preferál és őriz meg az „eredetihez" minél közelebbi változatban. A csoportos tevékenységek alatt elmondott tudás is lényegesen függ a mesélőtől és a befogadók személyiségétől; két ilyen közvetítő lépés után az eredeti információra legföljebb alapvonásaiban emlékeztet a történet. Ilyen módon az élő emlékezet elég pontatlanul őrzi hosszabb távon a szükségesnek ítélt információt.

Az írott emlékezet torzulásai a rögzített esemény megtörténte óta eltelt idő miatti felejtés, a lejegyző elfogultsága, esetleg egyéb korlátjai miatt jönnek létre. (Az írott dokumentum maga is megsemmisülhet, aminek eltérő okai és körülményei lehetnek, de most maradjunk azoknál az írott dokumentumoknál, amik megmaradtak, nem vesztek el.)

Az írás az írott történelem ideje óta mindig rendkívül fontos volt. Ennek megfelelően az írás tudományát ismerő privilegizált csoportok is féltve őrizték a „titkot". Az emberek tömegei nem ismerték az írást, az a mindenkori papi rend birtokában volt. Európá-

ban az írásbeliség a felvilágosodás idején kezd elterjedni általánosan, de ténylegesen csak a 20. század közepére vált általánossá.

Éppen ezért rendkívül jelentős az a középkori Európában kialakult gyakorlat, ahogy az írástudó nem a közösséggel szemben használta „tudását", hanem éppen a közösség érdekében. Ekkor természetesen még szó sincs arról, hogy mindenki tudna írni; elég volt, ha a közösség egy-két tagja tudott, akik többek között – állandó ellenőrzés mellett – a közösség szóbeli megállapodásait írásban rögzítették. A falusi-paraszti közösségek életét, a közélet eseményeit rögzítő népi írás jellegzetes és rendkívül informatív megtestesülése az úgynevezett „falukönyv". A faluközösségekben az írásos ügyintézés általánossá válásával kerültek bejegyzésre a közélet fontosabb eseményei, határozatai a falu könyvébe, vagy jegyzőkönyvbe írták. Ezt az idő múlását nyomon követő annales formát a későbbi krónikások, önéletírók is szívesen alkalmazták.

A falukönyvek, falujegyzőkönyvek szerkesztési elvei, a rögzítésre érdemesnek ítélt események válogatásának módjai mindig jellemzőek voltak az adott környezet, a közösség általános állapotára, felfogására. A falukönyvek igen fontos példái ennek a fajta közösségszervező-megőrző dokumentumnak, kiváló ismertetői a népi életmódnak, a mindennapok jelenségeinek, más szóval a népi élet már elmúlt rendjének (vö. Imreh 1973; 1983). A jelen munkában a bukovinai Hadikfalva falukönyvén[1] keresztül vizsgálom meg, hogy mit és hogyan rögzített a futó időből (időről) a faluközösség majd 200 évvel ezelőtt.

Hadikfalva 1785-től 1941-ig Bukovinában a legnépesebb magyar falu volt, határa is a legtágasabb. Az egykori bukovinai magyar falvak lakói, a bukovinai székelyek közel hat évtizede a dél-dunántúli falvakban élnek.

A közösség meghatározó történelemélményét a Siculicidium eseményei jelentik, amely egyúttal saját, külön történeti időszámításának alapja, kezdő ideje. Kivándorlásuknak súlyos gazdasági okai is voltak, de a népi emlékezet csak a Siculicidium emlékét s a szabadságjogokon esett sérelmeket őrzi. A történelem paradoxonja, hogy a hatalom, mely elűzte otthonaikból, 1776–1786 között új otthont kínál számukra az osztrák uralom alá került Bukovinában. Ezután leköti erejüket a viszonylag nyugodtabb, új életet biztosítani látszó bukovinai környezetbe való beilleszkedés és a küzdelem nemzetiségük, hagyományaik megőrzésére. Történelmük közel 200 esztendeje alatt még sokszor megismétlődött az a történelmi helyzet, amikor a megoldást az elmenekülésben, áttelepülésben látták. A közösség az élő szájhagyományban és saját írástudói feljegyzéseiben örökítette tovább történeti ismereteit.[2] Ma is őrzik köznapi és ünnepi szokásaik töredékeit (ugyanis a frissen telepített közösségekben a szokások etnikus jelképekké válnak) és bukovinai életükből megmaradt tárgyaikat. Ehhez a történeti hagyományhoz ragaszkodnak a bukovinai székelyek térben és időben nagy távolságokat átívelő elvándorolt csoportjai is. A távoli „hazával" való kapcsolataikat a kivándorlók ugyanis sokáig megtartották. Az egyes töredék csoportokban azonban más-más hangsúlyt nyer a múltismeret, a történeti tudás más-más elemei őrződtek meg, és más-más elemek határozzák meg társadalmi és kulturális magatartásukat, más a viszonyuk a bukovinai, közösen átélt időhöz. Különböző az egymást követő generációk emlékezete is: miközben a múltismeret kopik, a felnövő új nemzedék – a mindig változó jelenből merítve – bővíti történelemi ismereteit.

A népcsoportról bőséges történeti, néprajzi, szociográfiai irodalom áll a kutatók ren-

delkezésére (Gegő 1838; Jernei 1851; Szádeczky 1908; Kis-Várday 1933; Jancsó 1938; Oberding 1939; Mikecs 1941; Sántha 1942; Talpassy 1945; Ősi-Oberding 1967; Imreh 1994). A magyar közvélemény időnként megélénkülő érdeklődéssel foglalkozott sorsukkal. Az 1880-as évektől csángó néven emlegetik őket, a mai köztudatban is így szerepelnek, a közösség tagjai azonban bukovinai székelynek, székely-magyarnak vagy csak bukovinai magyarnak tartják és nevezik önmagukat. Történetük ismert. A közösség kialakulásának folyamatáról, társadalmi és gazdasági életének kezdeti szakaszairól azonban kevés forrásunk van. Erről az időről szólnak a szerencsés véletlen folytán megmaradt hadikfalvi falukönyv adatai.

A forrás a bukovinai telepes magyar falu 1799–1874 közötti feljegyzéseit, jegyzőkönyveit tartalmazza. A könyv hiányos, sok lapot kitéptek belőle, lapjai sérültek, elpiszkolódtak, a feljegyzések nehezen olvashatók. Az 1813, 1826–1827, 1835, 1839, 1841–1849, 1852, 1865–1873 közötti évek feljegyzései hiányoznak, és több olyan év van, amelyből csak egyetlen feljegyzés maradt meg. Leggazdagabb az 1860-as esztendő 20 bejegyzéssel. A rendszeresen vezetett könyvben az évenkénti bejegyzések sorrendjét utólagos kiegészítő szövegek bontják meg. Egyetlen évből sincs meg a valamikori teljes jegyzőkönyvi anyag. A háromnegyed évszázadnyi időből összesen 264 szöveg áll rendelkezésünkre.

Az írásba foglalás gyakorlata – a közös emlékezet megalkotása

A közös emlékezet megalkotásában a szóbeliség mellett az írásbeliségnek is óriási szerepe van. A jegyzőkönyvekben rögzített határozatok a falugyűlés, a falu „egyezett akarata" és a falutörvénye szóban kötött megállapodásai. A döntéseket a közösség alkotja, hitelességéhez nem férhet kétség. Többet jelent, mint a közélet írásos ügyintézése, a jelen és jövendő számára követendő szabályokat tartalmazza, amelyekkel a falu biztosítja, felügyeli és szervezi a gazdasági élet, a közbiztonság, a közérdek, az adózás ügyeit és a magánélet rendjét, egyszóval az együttélés minden területét. A határozatok meghozatala és írásba foglalása a falu nyilvánossága előtt történik („egész falu" jelenlétében, egyetértésével). Az írásba foglalás eljárásaiban a 17-18. századi székelyföldi gyakorlatot követik, egészen a 19. század derekáig. Az általános gyakorlat szerint az író („scriba", „notário loci" vagy „notário pagiensi", később nótárius, jegyző) felsorolja a „falu törvénye" előtt tárgyalt eseménynél jelen lévő személyeket – falugyűlés esetében „egész falu jelenlétiben" –, s a jelenlévők vagy azok egy része ugyancsak a köz nyilvánossága előtt, ünnepélyes, megszabott szertartásos keretek között hitelesítik a jegyzőkönyveket: „szokott pecsétünkkel", „nevünk előtt vont kereszt nyomásunkval", aláírással. Így jár el a bíró, a hites és az egyszerű falusi gazda is, miközben sokukról kiderül, hogy tudnak írni.

Az események rögzítői, írói: falusi nótáriusok, bírák és alkalmanként a „dejákok" – a falu választott tisztségviselői, földműves gazdák, a nép fiai. Nem hivatásos tollforgatók, a közösség szolgálatában a szükségletek teszik őket időlegesen írással is foglalatoskodókká. A jegyzőkönyvek aláírói között a falusi gazdák is szerepelnek saját kezű aláírásaikkal, egy-egy családnév mellett néha rajzos névjellel is találkozunk. A saját kezű aláírások hiányából nem következtethetünk az írástudás hiányára, valószínűbb, hogy ezt az írásba foglalás gyakorlata nem kívánta meg.

Az a tény, hogy a faluban megalakulásától kezdve működik az iskola, megengedi azt a feltételezést, hogy az írástudás általános lehetett a községben. Az írás gyakorlásáról, az íráshasználatról azonban már nem állíthatjuk ezt. Az írástudás színvonala is változó, egyedül a nótáriusra jellemző a gyakorlott, kicsinosodott írás. 1850-től kezdve már nincs nótárius, az iratokat a bíró készíti.

Az írás és a nyelv kapcsolata

Az írás a beszélt nyelv egy adott időpontbeli állapotának rögzítése. A szövegek eseményeket és szóbeli megállapodásokat rögzítenek, szerződés jellegűek, érvényességi idejük van. Ennek megfelelően tagolódnak a bejegyzések részletei: idő, hely és tényállás rögzítése, az érintett személyek felsorolása (névvel és titulussal), döntés vagy alternatív állásfoglalás ismertetése, a lejegyzés ideje, helye (ennek akkor van jelentősége, ha eltér a leírt esemény helyétől és idejétől, például az elveszett vagy ellopott dolgok, állatok eleskövésének eljárása), végül a lejegyző neve és a hitelesítők névsora zárja az eseményleírást. Legfőbb szövegszervező elem az idő, ez fogja keretbe az eseményleírást. A kezdő és záróformulák az írott szó hivatalosságát és ünnepélyességét biztosítják. A szövegek eseményleíró részében az élő nyelv szóhasználata van jelen. Ez a kettősség az időmegjelölés esetében is tapasztalható: a latin dátumozás mellett a szövegben az élőbeszéd időmegjelölései szerepelnek, például Karácsony hava, Szent György napja stb.

A korban ismert, megadott minták, iratszerkesztési elvek szerint íródnak a szövegek, a kezdő és záróformulák is a formuláskönyvek ismeretét bizonyítják. A latin dátumozás és a latin nyelvű kifejezések használata az 1850-es évekig fennmarad, azonban már az 1820-as évektől kezdődően megfigyelhető, hogy a latin kifejezések, szavak jelentése elhomályosul, elvész, bár a szóalakot, a formát még használják. A „deákos" tudás kopását sok hibás szóalak jelzi, majd a latin szavak magyar megfelelőkkel való helyettesítése figyelhető meg, például protocollum – jegyzőkönyv, communitás – község, contractus – egyezség, attestimoniális levél – bizonság, contributio – adó, csiszla – számvetés, elszámolás stb. Átvesznek helyi kifejezéseket is, például gosztina (dézsma), dessatina tábla (tized), szalahorság (napszám, robot), cárina (szántóföld) stb. A német nyelv néhány kifejezése az 1850-es évektől jelenik meg a szövegekben (suldiner/tanító, ánssusmán/kérvényező stb.). Ugyanez a folyamat a helynevek esetében is megfigyelhető: a határrészek eredeti román elnevezéseit magyar helynevekre cserélik. Ugyanakkor bizonyos helyi kifejezések állandósulnak is a mindennapi nyelvhasználatban, például a mértékek.[3] Az idegen – román, ukrán, német – szavak átvétele és meghonosodása műveltségelemek átvételét jelzi, s egyúttal a kulturális hatások területét és erősségét is. Az átvételek elsősorban a gazdasági élet, a háztartás terén szembetűnőek. Az íráskép, az írásjelek fejlődése-változása maga is egy idősort határoz meg. A betűformák és hangjelölések az előző évszázad gyakorlatát tükrözik: 'S' betűjelet alkalmaznak az s hang jelölésére, tz=c, ts=cs jelölésére szolgál, alkalmazzák a rövidítéseket, a nagybetűs kiemeléseket stb. Ez az írásmód az 1850-es évektől változik meg, az új betűformák alkalmazásában azonban végig következetlenek.

Az írás társadalmi szerepe

A falukönyv a közösség számára készült. A falu megalapításától fogva évről évre feljegyezték a nevezetesebb eseményeket. A feljegyzések az emlékezet segédeszközei, „jövendőbéli bizonságul", „örök emlékezetre" készültek, valóságos érvényességük időtartama azonban sokszor csak egy-két esztendő, ritkábban egynemzedéknyi.

Az írott kontraktus, egyezés, kötés: mindenki számára kötelező törvény, betartását ellenőrzi a falu közvéleménye, és megszegőit bünteti a falu nevében és érdekében a falu törvénye. A falukönyv bejegyzései tükrözik és ugyanakkor alakítják is a közvélekedést. Ily módon tehát az írásnak fontos társadalmi szerepe van. A falukönyvbe bejegyzéssel büntetik, illetve fegyelmezik a vétkeseket, s csak az írásban is számon tartott „faktumok" ismétlődése után fordul a falu a külső hatalmi fórumokhoz (uradalom, katonaság). Mi az érték, mi a rossz ebben a világban? A bíró és hitesek szidása, ugyanúgy „hibának" számít, mint a lopás, verekedés, csavargás. Az előforduló esetek és számuk azt is jelzi, hogy milyen a közösség erkölcsi normarendszere. A káromkodás szokása biztosan nem jellemző: „megszidta Jézuskát" – ez a vétek egyetlen esetben fordul elő; mint ahogy az sem elfogadott, hogy a családfő fia feleségét bántalmazza (5 forint büntetést szabtak ki ezért!); különösen szigorúan büntetik, ha férfi várandós asszonyt bántalmaz (a vétkest vasra verték!). Ha földesúri kézbe kerülnek a faluközösség tagjai, azokat kiváltják, bármi legyen a vétek. A legsúlyosabb büntetés, amikor a vétkest katonának adják – ilyen is csak egy esetben került lejegyzésre. A falukönyv lapjaira kerülni lehet szégyen és lehet dicsőség, érdem is.

A falukönyvet gondosan őrzik, falugyűlés nyilvánossága előtt számolnak el vele, adják át a soros bírónak. Állandó ellenőrzés alatt áll, hiszen a mindennapi élethez szolgál adatokkal, hivatkozási alappal (jelzik ezt a szövegek közti pótlólagos bejegyzések, kiegészítések, törlések).

A falukönyv mint idősoros eseményregiszter és törvénytár

A falukönyv feljegyzései a közvetlen múlt és a folyamatos jelen idő aktualitásaiból a közösség köznapi időrendjét rögzítik. A jelen és a múlt megkülönböztetése vagy a jövőre való vonatkozás a szövegekben különböző időmegjelölési módok szerint fogalmazódik meg:

a) pontos dátum szerint, év, hónap, nap megjelölésével (például a közélet időpontjai, a gazdálkodás időrendje, a határhasználat időtartamai);

b) pontatlan vagy általános jelzésekkel, mint például az igeidők szerint, időhatározókkal (közvetlen múlt vagy közeljövő jelzésére, az ítéletekben: mikor, mostani, azután, ennek utána, stb.) vagy állandósult szóképekkel (a távolabbi múlt vagy a hosszabb családi időtartam kifejezésére, szerződésekben, testamentumokban: például „abban az üdőben", „az őszön történt dolog", „holtomig", „ide hátrább", „örökön örökire", „termin napok", „gyermekről gyermekre örökösön", „jövendőbeli nagy hitelére", „jövendőbéli bizonságul", „legyen úgy mint régen volt", „mint atyáink régentend végeztek", „elcserélte életét az örökkévalójétt" stb.).

Milyen események kerültek a falukönyvbe? Ha egy adott eseménnyel, dologgal a falu-

gyűlés foglalkozik, ezáltal máris kiválasztódik rögzítésre (választások, adókivetés, közpénz, közmunka stb.). A falutörvénye ítéleteinél már más válogatási szempontok is érvényesülnek, így például megőrzés, bizonyítás, nevelés stb. Úgy tűnik, hogy a köz- és magánélet rendjét veszélyeztető események közül a kirívó és ismétlődő eseteket jegyzik fel.

Az 1830-as évektől kezdve már csak a falugyűlési határozatokat, a falugyűlésen történt eseményeket jegyzik fel a falukönyvébe. A falutörvénye ítélkezései helyett – a magánélet eseményei közül – pedig a „hitesség" előtt kötött szerződéseket jegyzik fel (öröklés, tutorság, földcsere, adásvétel, bérbeadás stb.), ezek száma növekszik szembetűnően. Műfaji és tartalmi szempontból rendkívül változatosak és főleg szűkszavúak a bejegyzések. Vannak köztük felső hatósághoz vagy a földesúrhoz címzett kérelmek, panaszlevelek, hivatalos rendeletre kiadott bizonyságlevelek, hivatalos rendeletek – „parancsok"; falugyűlési jegyzőkönyvek, határozatok a közügyekről; a „falu törvénye" előtt kötött és szentesített szerződések földvásárról, cseréről, jussolásról; a rendbontókra kiszabott ítéletek stb.

Természetesen a fenti iratokban sok más jelenség, szokás leírása is szerepel, például a köz- és magánélet rendjét meghatározó számtalan apró szabály, a megszólítások rendje, a nemzetségek összetartása, az elesettekről való gondoskodás, erkölcsi értékek, a közösség tagjaiért való felelősségvállalás stb. A tudósításokból körvonalazódik egy olyan normarendszer, amely a közösség által szentesítve megszabta az egyén életkeretét. E szokások közül néhány működött, hatott még a 20. század első felében is, többségüket azonban már csak az öregek elbeszéléseiből s az írott emlékekből ismerjük. Jellemző, hogy a rokonság, a nemzetségek összetartása, szervezőereje napjainkban is megnyilvánul. Az egykori közösség tagjai vallomásaikban ezt így fogalmazzák meg: „Mü magunkkal hoztuk a szokást, hogy egyik a másért legyünk."

A feljegyzések a falu életének hétköznapjait azok egyszerű eseményeiben örökítették meg. Konkrét, közvetlen adatokkal és utalásokkal mutatják a földművelés és az állattartás gyakorlatát, ezzel párhuzamosan leírják az intézmények, jogszokások körét is, amelyek irányították, megszabták, illetve befolyásolták a falu gazdasági életének rendjét, kijelölték, meghatározták az egyes ember helyét, szerepét, magatartását települési rend, gazdasági státus, életkor és nemek szerint.

A falukönyv adatai, utalásai pontosítják, kiegészítik a közreadott történeti munkák leírásait, sőt új összefüggésekre is ráirányítják figyelmünket.

A továbbiakban a falukönyvi bejegyzések főbb csoportjait mutatom be, kiemelem és idézem a falu idejét, a gazdálkodás rendjét, a közösségi magatartás alakulását jelző szövegeket, adatsorokat. A kifejtett vagy csak közvetett időjelzetek alapján megállapíthatjuk, hogy milyen időrendek szerint zajlott a falu élete.

A faluközösség történeti ideje – a falu és lakói

A faluközösségben az idő dimenzióihoz – múlt-jelen-jövő – való viszony különböző társadalmi és gazdasági időrendeket alakít ki. Az egyik a lineáris időfelfogás, mely szerint az idő szigorú rendben halad a múltból a jelenen keresztül a jövő felé. A másik a ciklikus időfelfogás, aminek az ismétlődő évszakok és a gazdasági tevékenységek ciklusos jellege adja az élményhátterét.

A múltkép, múltszemlélet szorosan összefügg az azonosságtudattal. Amint az egyes ember a saját személyes történelmének tudatától individuum, úgy a falu története – annak a faluközösség által való ismertségén keresztül – adja a falu önazonosságát.

A történelmi szakaszokat a közösség egészét érintő jelentősebb események szabják meg (háborúk, súlyos járványok stb.) – ilyenek azonban nem szerepelnek a falukönyvben, legfeljebb utalásokban ezek következményei, kísérőjelenségei. Ami a múltat illeti, amennyire képe van a faluközösségnek a múltjáról, úgy annak megfelelően vesz analóg időperiódusokat a jelenhez.

A 18. század végén egész Bukovina gazdasági és társadalmi képe átalakul, s ez meghatározta az 1776–1786 között telepített öt magyar falu életét is.

A korabeli jelentésekből megtudjuk, hogy Hadikfalva alapító ünnepe 1785. június 4-én volt, s ekkor „140 család bírja a falu egy négyzetmérföldnyi határát. A telepesek még földkunyhókban laknak, de a határ kétharmad részét már megművelték." (Kis-Várday 1933:135.)

A falu alapításáról a következőket jegyezték fel a Historia Domus lapjaira:

> „Hadikfalva magyar telep Enzenberg alatt 1785 alapíttatott, ki akkori időben az egész Bukovinának hadi kormányzója volt; a dandárságnak pedig Gróf Hadik vala, ki II. József császár őfelségétől kieszközölte, hogy a magyar telep Hadikfalvának neveztessék el.
> Hadikfalui lakosok öt éven át minden adó- és uradalmi munkától szabadok voltak és mindenki az ő állása szerint katonai fizetésben részesült.
> A lelkészi gondot főtiszt. Mártonfi Móricz ferenczrendi misszionárius viselte egészen 1790-ig, mely időben főtisztelendő Deák Orbán adminisztrátornak neveztetett ki és 1794-ig ugyanott működött. Mártonfi halála után pedig istensegitsi plébánosnak neveztetett ki; helyébe jött Stoffer Tóbiás, karmelita atya Lembergből, ki 1796-ig megmaradt. Utána újra Deák Orbán helyettesített Hadikfalvát, kit Cseke Juvenális atya Erdélyből 1807–1811-ig követett.
> 1811-ben gróf Nitzki József választatott hadikfalvi plébánosnak, aki 1822 ugyanott működött és aki halála után a falu közepén az ugynevezett Pusztán temettetett el.
> 1817-ben I. Ferencz osztrák császár meglátogatván Bukovinát Hadikfalván is volt."[4]

A falu megalakulásától kezdve birtoklási, gazdálkodási és teherviselési közösség. A telepítéskor osztott telkeket a családok birtokolták, a föld fölött teljes örökhagyási joguk volt. Bár közjogi szempontból szabadok voltak, saját gazdaságuk megművelése mellett úrbéri szolgáltatásokat is teljesítenek (vö. Sántha 1942:61). Az agrártermelésre alapozott faluban önellátó gazdálkodás folyik. A falu határának nagyságáról számol be az alábbi, 1838-as adóösszeírás:

> „Csiszla 1838.ra
> 18dik Januariusban fel Csiszláltuk az Nagy adot faltsa Szám Szerint, de aval a Kondigtzioval hogy 53 emberek NB vadnak hogy ha az falu jövendőben az földjeiket ujra fogja méretni és az után alája lesznek vetve az megérdemlet büntetésnek az hamis feladását mindez Dominium és az Krajzomt hirivel eset 1 faltsára 14 kr és az Kertekre eset egy prazsinára 2 kr ez *Summa ado* 426 ft 16 kr. Tsiszlába eset 1523 faltsa, az Kertekben találtatot 2657 prazsina az kertek fel emeltek 88 ft 34 kr ez fenirt *Summábol.*
> Melj ado tsiszlálásban Jelen levő emberek Magok nevekel erősitik.

Domokos István Bíró, Domokos Ferentz, Salamon Joseph, Iljes Gergé, Hermán László, Amborus Albert Kajtár István major, Tamás Gerge, Kondrat Joseph, Galambos István *mi*, Ohrban István, Máté Ferentz, Guzorán Antal, Dani Ferentz, Basa Joseph, Marton Ferentz major, Sorban István, Nisztor András, Kosán Antal mi, Amborus Mihái. Én általam iratott Salamon János."

A település szerkezetét, a telepesfalu egységes külső képét a telepítő hatóság határozta meg. A falu két részből áll: 1. „a camorális részen levők", „Hadikfalvi község" – határozottan alszegi gazdáknak mondják magukat, külön is hoznak határozatot (például nyomás és csordatartás dolgában); 2. „Dornesti részen levő község" (ez települt később), a felszegi falu. A falurészek további igazgatási egységei a tízesek. Ez a települési rend – tizes, alszeg, felszeg – a nemzetségek, a népes rokonsággal rendelkező családok szerint és köré szerveződött. A falu megalapítása után a népesebb családok erősödnek meg, főleg azok, akiknek megmaradtak rokoni kapcsolataik Moldva és a Székelyföld irányában (lásd például az 1800-ban kiadott bizonyságleveleket). A székely származás minden bizonnyal előjognak számít. A lakosság összetételében számuk meghatározó. E rétegnek – önértéktudatukon túl is – társadalmi hátteret, biztonságot adott a rokonság tudata idegen földön is, szemben a Magyarország más tájairól származó katonaszökevényekkel.

A falu lakóterülete telkekre volt felosztva. A belső telek – házhely és kert általában félfalcsás nagyságú (1 hold) –, a rajta lévő építményekkel, házzal, gazdasági épületekkel együtt több néven is említődik a falukönyvben: „élet, házhely, belsőség, belső jószág". A telepítéskor osztott telek – „örökség, numerus" – jogosít a közös javakból való részesedésre (közföld, legelő), a falu közföldjeinek használatára; a közös teherviselés alapját is ez szabja meg (adó, utak karbantartása, őrködés stb.), s végül ez biztosítja a családok fennmaradását nemzedékeken át (vagyis a családi hosszú időtartamot).

A falu lakóterülete a népesség számának emelkedésével párhuzamosan növekszik. A visszaemlékezések szerint a telepítés utáni évtizedekben a megházasuló, új családot alapító fiataloknak a falu adott házhelyet, a házat pedig kalákában építették fel. Faluhelye a lakóterületen is volt, például Porond, Kicsi puszta, Nagy Puszta. A jegyzőkönyv adatai arról vallanak, hogy az 1830-as években már két-három lakóház is áll egy-egy lakótelken a „kiszállott raj" miatt, a megházasodott fiúk részére. A belső telkek megoszlanak, s a külső jószágból is vásárolnak, cserélnek házhelynek való földet. Ház és kert az öröklés rendje szerint a legkisebb fiúé maradt, de az örökségek elosztásáról szóló kontraktusok általában kikötik a testvérek házhelyhez való jogát. Az 1860-as évek csere- és adásvételi szerződései mutatják, hogy a „külső jószágból" is adnak el házhelynek való földet. Néhány esetben a „falu földjéből" is juttatnak házhelyet – a falunak tett szolgálatért például a kántornak – az arra érdemes rászorulóknak.

A határ nagysága alig változik a közel 100 esztendő alatt, a művelés alá vett területek azonban gyarapodnak, mégpedig a kaszáló- és legelőterületek rovására. A határ birtokbavételének folyamatát a szövegekben felsorolt helynevek alapján követhetjük nyomon. Bővül a falu lakóterülete is, a kertek és közeli szántókból véve el értékes területeket.[5] A lakosság vagyoni rétegződése is jelentős, s ez csak fokozódik az öröklés során felaprózódó földbirtokok miatt (lásd osztozólevelek, cserék, adásvételek).

A falu közéletének legfontosabb fórumai: a falugyűlés és a falutörvénye. A falugyűlésen a közügyekkel foglalkoztak, a falutörvénye pedig (a választott testület: „bíró és

hitesek") biztosította a köz- és magántulajdon védelmét, a gazdálkodás rendjét és a közrendet; közvetített a község és a „felsőbbség" (földesurak, bérlők, adószedők, bank és egyéb kerületi hatóságok) között.

A testület tagjait falugyűlésen választják és számoltatják el. Ugyanitt választják a falu alkalmazottait: vatomán, sulditer, pásztor, nótárius, kántor, megyés deák, postás, bába, koromseprő. A megbízatások általában egy esztendőre szólnak.

A falukönyvben 1799-1874 között 52 esztendő adatai maradtak fenn. Ez idő alatt 23 bírója, de csak két nótáriusa volt a falunak: Bíró István és Salamon János. A tisztségeket esztendőnként megerősíti a falugyűlés. A bírói hivatal viselése különböző időtartamokat mutat. Van aki csak egy hónapig, fél évig, 9 hónapig tölti be a bírói tisztet, s van, aki 2-5 éven keresztül. Megfigyelhető az is, hogy a bírói hivatal „apáról fiúra száll", az új nemzedékek 15 évenként váltják egymást (például a Domokos [3], Kis [2], Barabás [2], Jakab [2], Csobot [2], Márton [2] családok).[6]

A falu kiterjedt ügyintézésének írásos anyagát a „falu ládájában", a bíró házánál őrizték. Az őrzött iratok értékét, fontosságát és megbecsülését jelzi, hogy a falukönyvbe is feljegyzik. Az írások a község státusát jelképezték és biztosították.

A falu ládáját levelekkel az 1803-as bírói számadás említi először:

„Anno 1803-dik Die 12-dik Januarius
Kis Márton volt Falusi Biro ő kegyelmétől által vett, az Falusi Biro nagyobb Keresztes Antal őkegyelme az maga Hitesseivel együtt mindeneket, ugymint az Falu pénzit huszon hét forintokot id est Rft 27 melj is volt Czulag pénz 1802-dik esztendőre valo, ameljről tartozik Számot adni. Hitesek jelenlétiben ugymint, és Falu ládáját levelekkel együtt. Csernik Josef főeskütt, Ambarus Antal, Gáspár Ignátz, Nagy Péter, Bodo Mihálj, Guzorány Imreh, Sebestény Josef, Biro Istvány Falu Notáriussa előtt."

1807. december 12-én az új bíró az alábbi iratokat veszi át:

„Anno 1807. Die 12 x-bris.
Én Salamon György uj biro által vettem Specificatio alat, Het obligatoriat, Tizenhet gostina Dészetina Táblát, Kilentz Contributio Táblát, egy protoculamot, Tizenkilentz qvietantiat. Egy ládát zár nélkül. Illyes Joseff Esküt, Ambrus András Esküt, Ambrus Albert Esküt, Biro Ferentz, Biro István – Ezek jelen létekben. Kerekes István s.k. Cántor."
Csobot György 1820. november 26-án tett számadása után külön nyilatkozatban adja át az új bírónak a falu iratait:
„Én Csobot György aki Biro voltam 820-dik Esztendőben es által atam Küs Ferentz ő kegyelmének 7 Obligátzi Levelet es ez protukulomat egy Erdőről valo Kontraktus es Urbalial patentum Küs Ferentz Biro, Kajtár István hites, Nagy Péter, Sebestén Antal, Pál Joschep, Salamon János Notarius, Domokos Ferentz, Ambarus Albert."

Domokos Ferenc számadása 1819-ben már csak a falukönyvet említi, megtudjuk azonban, hogy a tételes számadásokat is beírták a falukönyvbe:

„Én Domokos Ferentz Számot vetem az Becsületes faluval. Uogy hogy amit bévétem es ki atam 1819-be betsületesen Emberek Jelen Létekben Számot atam. Ugy hogy Semi pretenziojak az

Betsűletes falunak 819-re Én velem Semi nem lészen. Uogy hogy mivel ezen feneb meg ir[t] dolgokral az falu Protukulomjában bé iratatot mindenek Nagyob hitelere hogy Bétsűletesen Számot vetem. Ezek Jelen létekben Csobot György Biro, Nagy Márton hites, Jakab Joschep hites, Gegő Péter, Foraji Jakab, Fazakas Joschep, Bogos Joschep, Barabás Joschep, Sebesten Antal, Ambarus Albert, Miklos Joschef, Beke Mihaj, Kajtár István, Szabó István, Vatamán Pál Antal, Domokos István, Domokos Antal. Én általam iratatot fel Salamon János Notárius.
Én Salamon János mikor az 1918 Notáriussa voltam, az Betsűletes Hadikfalvának Ugy hogy Számot adván ez mit bévetem mindenből Ugy hogy Semivel sem maratam adosa melj az feneb megirt Emberek Jelen Létekben eset meg megmásodhatotlanul."

A közösség kialakulásának folyamatát befolyásolta a tágabb világ, az állami, a földesúri hatalom és a falu közötti kapcsolatrendszer. Jól érzékeltetik ezt a hivatalos rendeletre kiadott bizonyságlevelek, hivatalos körlevelek és kérelmek szövegei (20 db). Csak olyan parancsok kerültek be a falukönyvbe, amelyek betartása az egész közösség számára kötelező volt (például parancs az őszi vetés kijelöléséről, az idegenek elszállásolására és bejelentésére való kötelezettség, intézkedés a falusi lovak megbélyegzéséről, a pénzhasználatra vonatkozó utasítások, a pipázás tilalma, csavargás büntetése stb.). Néhány kérelem a földesúrhoz továbbított ügyekben való kezességvállalásról szól (lopás, verekedés). A kereskedelmi útvonalakról tájékoztatnak a bizonyságlevelek, igazolások (a vásárokon való részvételre jogosítottak, s egyúttal igazolták, hogy saját tulajdonát adja el az egyén). Bizonyítékul szolgálnak arra is, hogy a kivándorlók kapcsolata a korábbi hazával – a Székelyfölddel, Moldvával – nem szűnt meg. 1800-ban kiadott „Attestimoniális levelek" szerint a hadikfalviak állatállományuk egy részét Csíkszereda, Gyergyószentmiklós vásárain értékesítik, kereskednek háromszéki (Szentlélek) gazdákkal, csíkszépvizi örmény kereskedőkkel, máramarosi gazdákkal. A moldvai munkavállalások első említése is 1800-ból származik. Sokan visszaköltöznek Moldvába vagy a Székelyföldre – erre a testamentumok szövegeiben találunk utalásokat.

A kérelmek közt két kiemelkedő jelentőségű irat van. Az első 1814-ből származik, amelyben a császárnak ajánlja fel katonai szolgálatát a communitás. A levél fontos bizonyítéka, megnyilvánulása a telepesfalu kifelé való egységes fellépésének, kifejezi a közösség császárhoz való viszonyát, tükrözi a közösség előző, szabad székely státusa, történelmi múltja által meghatározott magatartását, sőt történelmi hivatástudatát. A felajánlás nagy jelentőségű a közösség életében, a perifériára szorult, elzártságban élő magyarság ezzel kapcsolódik az országos eseményekhez. A szövegben a konkrét előző alkalomra csak az évszám utal, a jelen eseményeket pontos dátum jelöli; s végül, bár bizonytalan a jövő megjelölése a hadba vonultak hazatérésével kapcsolatban, mégis határozott elvárást fejez ki.

„Felséges Romai Második Ferentz Császárunk és kegyes Atyánk!
Mü Bukovinaban, also Galitziában a Kutsur Márei Dominiumhoz tartozando rész Hadikfalvában lako közönségek, és Székely Magyarok, vévén a Felségnek Mostani Szükségében hozánk ki botsátott kivánságát, /:a Mint az 1809dik Esztendőben is, Kivánt jelentéseinek, elöljároi által, Szamoson a Lengyel Revolutioban is eleget kivántunk tenni; meg mutatot Magyar hivségünkel, Felséges Urunknak:/, most ugyan ezen folyjo 1814dik Esztendőre jutván Januárius folyjo holnapnak 16dik napján, [...] Krais Commissarius, Csiba kapitány, és a Szereti Plebánus Fő Tisztelendő Pater Nitzki Joseff Urak által meg magyarázot, Felséges Urunk Szükséges állapottyát

előnkbe adák, hogy telyyes tehetségünk Szerént alázatos Fő hajtással eleget tennénk, a mig Felséges Urunknak országaiban folyjo hadakozásai meg Szűnnek, és Csendes békességre jönek, Mostani gyermekeink, insurectiojok meg határozot űdőkor haza jőhessenek. Ezennel kegyes rendeléseinek utána, hiv Szolgai vagyunk őnként szabad akaratunkbol kivántunk meg jelenni. Sig Hadikfalva Die 17 Januarij 1814. Kis Ferentz helység Birája. Galambos István első esküt, CsernikJoseff Tizes Biro, Forrai András Tizes Biro, Biro István s.k. helység Birája [megye bíró, egyházi elöljáró]"

A másik kérelem, egy 1861-ből való panaszlevél arról tudósít, hogy a falu lakói letelepítéskor az ígért egyenlő nagyságú földet nem kapták meg.

1. lap

„Egy Felséges Cs. es K. Szereti Betzik Foster Urunk kérjük Hadik falui község, hogy agya fel az Mü panasz Levelünk, Meljet az Cserna loza aránt bé mutatunk

Mikor Eö Felsége Hadik falui postára Gyenerál pordonna, az apájinkot le heljeztete, Minden Ember ki numerust es házat kapot es Csinált kelet hogy kapjon 14 fáltsa joszágot Szántot es kaszálot egyik ugy mind a másik.

A Szerént Mérni is kezték es Mikor az Csernalozához ment az méres békövetkezet az Nagy Tél félben maradot az méres az Más Esztendőben az Cserna lozát elveték igy tsak 32 Gazda kapta vala telin az 14 fáltsát az töbijeknek meg mind hija vala kinek töb es kinek igen kevés de föképen 18 Nro igen keveset kapot vala Meljet keresék fel az Katesztrál Fermeszung protokolok meg bizonitnak, hogy azon okbol, hogy az Uraságok fel fogták tölünk az Joszágot az után anyi Nro Szegénségben mindég várták hogy viszaadgyák es Mindenik kikapja az 14 fáltsát egyaránt. Ezért panaszt tett az falu es rendeltek Comisiot az meg vizsgálta, hogy ugyan kevés kapta ki egészen it aláb fel tegyük hogy

az 3dik Conskriptzio Nro tsak 4 faltsát és 48 prazsinát kapot vala az

30dik Conskriptzio 2 f 55 pr	112 dik Nro	2f 54 pr	
az 115 Nro	1 f 70 pr.	127 Nro	2 f 60 pr
az 129 Nro	4 f 45 pr.	130 Nro	4 f ——
131 Nro	2 f 67 pr.	132 Nro	2 f 66 pr.
133 Nro	4 f ——	136 Nro	3 f 6 pr.
141 Nro	2 f 7 pr.	154 Nro	2 f 25 pr.
165 Nro	2 f 75 pr.	169 Nro	2 f 20 pr.
171 Nro	2 f 24 pr.	174 Nro	3 f 25 pr.
209 Nro	2 f 52 pr.		

Ezek legsérelmesebek ezeken kivül az töbi is az 32 gazdán kivül egynek sintsen teli az 14 fál. Ezt hogy az Comisio megvisgálta Szabadságot adot hogy az kijé hibázik Mérjék egy aránt."

2. lap

„Ha Comisio Lészen Az Falu eszt tartsa hogy az igazat adgya ki az töbit az Uraság birja békével, de immán 63 esztendeje, hogy az Falujét birta az Uraság es anak az Fruktusssát is mindég kel az Comisionál emlegetni es mindadig nem kel fizetésnek álani mig az Falu egyaránt 14 fáltsát ki nem kap.

NB az Uraság tudom hogy aszt álitsa az Comisioba, hogy nem gyült elégséges Gazda es az kik voltak akor Gazdák azok Kikapták es az ki fen maradot az Uraságé nem az Falujé araKél felelni keressék fel az Katesztrál protokolom az meg bizonitsa, hogy az Falu nem kapta ki, mert épen Mikor az felosztás Szám Szerént ment volna az Tél közben volt es az Uraság Más nyáron belé lépet es az Mit hogy talált Őszi es Tavaszi vetéseket elvete es amijért kételenek voltunk hogy keresük az mijenket.

Nem Keresük mü az Uraságét, hanem az mijenket, hogy egy aránt jöjön ki mindennek egynek ugy mind a másnak. Mint az Császár egyet vagy többet nem vet nagyob kegyelembe, mind az mást es akor megnyukszik az Falunk. es az Uraság is adgya fel, hogy mi fele igazsággal rékurált az előbi Comisiok elen hogy az Falu Szenved anyi Esztendőtől es Sokat költőtünk az iránt."

3. lap – utólagos kiegészítés

„Mindig azt kél felelni, ha Komisio is lészen, hogy ha az Falu károsnak nem üsmérte volna magát, Nem Kereste volna, hogy adgyák ki, mire az Császár mindennek 14 fáltsát adot vala, hogy kapjon, de épen Mikor Szám Szerint Osztoták es az Tél bejöt Más Esztendőben elfoglalta az Uraság és adig ki mit kapot vala még májig aval vagyon.

Soha az Falu mig mindenik ki nem kapja, hogy egyaránt légyen, adig meg nem szünik jőjőn meganyi Comisio menyi volt Mindég az Falunak lesz igazsága, hogy 1799 től az Uraság az Falujét adogálta el anak meg ha igaz Comisio lészen az Fruktusát is meg kell fizetni az Falunak.

Mind az két Nagy Comisiot is aval nyert az Falu, hogy Nintsen ki az hogy az Császár kiadta volt, hogy 14 fáltsát kap minden Nro. Eszt tartsák meg es Jövendőben is nyerni fog evel az Mi jó Eböl irasanak most ha ez nem segélt az Falun más semi sem fog segélleni. Agya az Isten hogy használjon. Irtam Salamon János 1861.

Aszt is hozá kel iratni, hogy ha minden ember megkapta volna az maga igazát ki meg maradot az nem a Falujé az az Uraságnak van igaza hozá.

Őrők Emlékezetre Legyen az falu Könyviben."

A levél első és második lapja egy levélmásolat (a dátum és aláírás hiányzik), amely – a szöveg adatai alapján – valószínűleg 1848-ban fogalmazódott. A falu úrbéres pere indult meg ezzel. A csernalozai határ ugyanis a falu földje, a falu tulajdona volt. A dominium már a telepítést követő évben megnyirbálja földjeiket, és mértéktelen robotot, dézsmát vesz rajtuk. A falu „igazságának" érdekében sok kérvényt írtak a hatóságokhoz korábban is. Két évvel korábban, 1846. szeptember 26-án a falu hasonló panaszlevéllel fordult Széchenyi Istvánhoz, amelyben a földesúri túlkapások, úrbéri szolgáltatások miatt kérik Széchenyi közbenjárását, segítségét. E levélben a „Csernaloza igazságot" is elpanaszolja a falu nevében levelet író Ferencz János minor.[7] A bemutatott szöveg harmadik lapja a korábbi fogalmazvány lapjai között található. A kiegészítő megjegyzéseket Salamon János 1861-ben jegyzi fel, s az írás még mindig indulatokból szövődik; ennek oka, hogy évtizedeken keresztül, írásba foglalt joga ellenére sem juthat a falu jogos tulajdonához. Az eseményeket, adatokat azonban a falu szóbeli és írott emlékezete és az érintettek egyéni emlékezete is számon tartja. A falu életét, gazdasági és jogi helyzetét tehát még az 1860-as években is befolyásolta a határát uraló nagybirtok, az uradalom.

Hétköznapi idő – közösségi, családi és egyéni idők

A jegyzőkönyvben „esztendő szám szerint", naptári rendben jelölik az események időpontját, latin dátumozást használva. *A gazdasági év* azonban egyáltalán nem egyezik a naptári évvel, nem januártól december végéig tart, hanem a termelési rend, határhasználat által meghatározott éves időtartamokra, szakaszokra tagolódik. A kétfordulós mezőben (szántó, kaszáló, nyomás/ugar) ugyanis kétéves periódusokban cserélik a nyomást. A földhasználatot szabályozó határozatok tehát kettő esztendőre érvényesek. A nyomásos rendszer 1831-ben veszélybe kerül, majd 1833-ban helyreáll a régi rend.

A kétéves időtartamok ritmusa 1863-ig fennmaradt. A ciklust a naptári év szezonális feltételeihez igazodó mezőgazdasági munkák időrendje tagolja. A közmunka idejét éves rendben, tízesek szerint határozzák meg. A határ tilalmas tavasztól őszig, ezt a rendet a nyomás megszüntetése után is fenntartják. Ehhez kapcsolódik a határhasználat tárgyában tartott falugyűlések ideje is: tavasszal Szent György nap előtt és ősz elején, augusztus 30.–szeptember 2. között tartják, ez alatt az idő alatt a határ legeltetési tilalom alatt áll.

Falugyűléseket még bíróválasztás és elszámoltatás, valamint adókivetés ügyében tartanak. Az időpontok igen változatosak, legsűrűbben január-március és szeptember vége-december közötti időpontokra vannak példák a bejegyzésekben (vetés előtt, betakarítás után, aratás előtt általában csak adóügyekben, télen gyakrabban). Dologidőben tehát ritkán volt falugyűlés. Ugyanezt az időrendi megoszlást tapasztaljuk a falutörvénye ítélkezéseinél is. A falukönyv bejegyzéseinek egyharmada a falugyűlésekről tudósít. „A falu egyezett akaratát" kifejező határozatok (90 db) szabályozzák a közügyeket: itt választják és számoltatják el az elöljáróságot, tisztségviselőket és alkalmazottakat; megszabják a gazdálkodás, a határhasználat, az állattartás kereteit; döntenek az adó, a közterhek (közmunka, falu költségei, strázsa, út- és hídjavítás, orgonaépítés stb.) viselésének arányairól, a közföld használatáról, a közpénzek felosztásáról és felhasználásáról. A döntéseket, határozatokat – „legyen úgy, mint régen volt", „mint atyáink régentend végeztek" – az elődök gyakorlata, a régi tudás szerint alkotják meg, a végrehajtás pedig a tízesek és az elöljáróság tiszte. Ezek a határozatok pontosan tükrözik, hogyan formálta a múlt a jelen eseményeit, s mennyiben befolyásolta a jövő terveit az egész közösség szempontjából. A termelés rendjét kijelölő határozatok megvilágítják a gazdálkodási rendszer felbomlásának okait, folyamatát:

a) „Kötés" (szerződés, mely hivatkozik örökös egyezésre) a „cárina" (szántó) és „nyomás" (ugar) dolgában:

„Falu egyezése 1831-ben
Elsöbször Mű az Dornesti részen levő Község az Nyomásbol melj örökös egyezésböl az Hadik falui Községvel közös volt 1831-ben az Dornesti rész tulajdon maga heljikből fel szántotak egy Darab heljet és azbol az okbol az Camaralis részin levő kozség Külön akarván venni az Nyomást de iljen Condiktzioval békeséget tsináltunk, es Kötést, hogy Jövendöji Üdökben Felsö részen lévö község az Kamarális részén lévö község Nélkül es rendelése nélkül nem tsinállunk. Igy megerösitsük.
2-tum Az Camorális részen lévők is kötelezük magunkot hogy az mi az Carina es Nyómás dolgát ileti az felső részen lévő Gazdaság hire nélkülnem tsinálunk ezt hogy az Jövendőben egyik rész ne légyen Szabad felbontani. Törvénnyes dolog alá légyen vetve Meljik rész felbontaná ezen egyezést. Es hogy Többet mi most történt asz nem teszik meg hogy az Nyomásbol Cárinát fogjanak.
Szignátum Hadikfalva Die 24-dik Április 1831
Sebestén Antal Biro, Guzorán Antal Tizes, Máté Mihaj, Salamon Joseph Guzorán István Ferencz Joseph mi. [minor], Balog János, Erdős Joseph, Pál Antal, OrbánAntal, Thomás Gergé. Fazekas István Salamon Dávid, Kerekes András, Kajtár Joseph, Kajtár István, Nagy István, Pál Antal Nro 44, Bagos Ferentz, Domokos Ferentz, Foraji András hites, Foraji Jakab, Miklos András, Beretzki Ferentz, Kováts István, Galambos István, Nagy Ferentz, Sándor Joseph, Erős Péter, Sándor János

Beke György, Galambos János Fazekas István, Foraji András mi[nor], Beke Miháj, Csiki István, Iljes György. Salamon János Notárius."

b) „Mind az atyájink régentend végeztek" – határozat a csordatartásról:

„Pro Anno 1833-ba Eszejőtünk az Comorális es Dornesti részin lévő Gazdák oljon formán, hogy az mi az Nyomás résziről ileti Mindaz két kősség meg *kőtőtük oljan formán*, hogy Soha töbet Nem kűlőnőzűnk mind 1831-be es 1832-tőbe volt, hogy külön csordánk légyen egymástól azon okbol hogy az Dornesti község az Nyomás részt nem szántsa fel, hanem mind az atyájink régentend végeztek azon szerint Mind az Két rész megelégedünk vele es ezen fenirt egyezést mind a Két rész erösitsűk. Szignatum Hadikfalva Die 8-ik Április 1833. Domokos István Biro, Beke Miháj hites, Tsiki István Tizes, Galambos István minor, Fazekas István minor, Kajtár István, Beke György, Foraji Jakab, Szabó Joseph, Iljes Gerge, Pál András, János Joseph, [Hét]falusi János, Kováts István, Sándor János apa, Tseke Tamás, Galambos János, Foraji Joseph, Benkő István, Dolha György, Erős Ferentz, Sándor Joseph, Nagy István, Márton Ferentz, Pál Ferentz, Timár Antal, Csibi István, Kajtár Joseph, Fazekas István minor, Guzórán Antal, Ferentz Joseph major, Salamon Joseph, Erős Péter, Keresztes János, Salamon János Notárius."

c) Őszi mezőt csak az uradalom parancsára jelölnek ki:

„Egyezés egész falu akarattya.

Mivel parantsolatot kaptunk az Mondátor Úr kiadta az Felsőség rendelésit, hogy Minden Nomerusos Gazda es Burdés kinek fölgye van hogy minden hátramaradás nélkül az Biro es Tizesek erős vigyázat átol Ősz vetésre porontsalják az maguk Tizikben es ezen okbol tartoztunk hogy őszi mezőt válaszszunk es választotunk az Kitsi mezőt az Ruda patak az határa es az Szutsáva vizig es minden két Esztendőre az Rupturát es Pelesént Nyomásnak hadgyukigy erősitsük magunk Szabad akaratunkbol. Szignátum Hadikfalva Die 2-ik Szeptember 1834. NB. az Kerekes István Joszágából Pál Ferentz minden két Esztendőben mikor Pelesén Nyomás. Márton András, Fodor János, Gegő Péter, Basa Joseph, Biro János, Domokos Ferentz, Iljes Antal
Domokos István Biro, Tsernik János hites, Mezeji János major, Jakab Joseph, Kajtár István major, Antal János major, Betze András major, Csobot Antal, Bogos Joseph major, Ferentz Joseph minor, Nisztor András, Küs Joseph, Biro Péter, Guzorán Antal, Biro Ferentz, Beke Miháj, Pál Antal, Deják Joseph, Salamon Joseph, Salamon János általam iratatot."

d) Az alszegi gazdák külön jelölnek vetéskertet:

„1860 - 2 Szeptemberbe vot a falu gyűlése az alszegi gazdák a nyomás állapootya felől hogy az Vetés Kert fog menni Amboruzs Péter felöl a Küsök borozdáján es az Erdősökén lefordúl az Kender főldek végéjig bé az Kerekes földijig az Két Esztendőre vón le kötve hogy álondos Nyomás fog maradni igy megerösitsük jelen lévők Gazdák. Ferentz Márton Tizes, Pál Antal, Küs János, Antal Ferentz Ferentz János minor, Iljes IstvánTizes, Ferentz Joseph minor, Márton István, Salamon János irtam, Kajtár Joseph. Balogh Antal falusi biro, Keresztes István Tizes, Kerekes András, Kajtár Márton, Máté András, Iljes Joseph major, Illgyes István, Páál János, Jakab András, Benkő István, Bonis Joseph, Kerekes János, Fazakos István major, Fazakas Antal."

e) Az alszegi gazdák megszüntetik a közös nyomást:

> „Falu Egyesége a Nyomás eránt igy eset meg 1863 30 Augusztusba az alszegi Gazdák ily végzést tetünk hogy 1864 nem hagyunk nyomást Semi képen, hanem kiki hagyon magának nyomást a Maggájébol és Elégegyék meg a magájéval. Mert meg vagyunk szaporodva. És ez es hogy meg jegyezve legyen hogy Tavaszal Szent György napjától fogva egyik a máséra Nem lesz Szabad menni Senkinek. Es mü alszegi gazdák ezt megerösitsük magunk Kezünk Keresz[t] nyomásunkval. Bogos Márton Biro [...] [aláírta 54 alszegi gazda]."

A családi gazdaságok apró birtokainak eltartóképessége csekély. A falu határa azonban adott, eltartóképességét csak a technológiai váltással és új növénykultúrák termesztésével lehet javítani. Az 1830-as években csak a kevesebb földdel rendelkező felszegiek, az 1860-as években pedig a nagyobb határral bíró alszegiek is a nyomás feladásával kényszerülnek bővíteni földjeiket. Ez utóbbi feljegyzés mutatja, hogy a kétéves ciklus egészen a nyomás megszüntetéséig tart (tehát 1864-ig), azután a gazdálkodás időrendje is „esztendő szám szerint" alakul. A falu gazdasági életében a hangsúly nem a szántóföldi növénytermesztésen van (a parcellaméretek sem teszik lehetővé), az állattartás a meghatározó.

A közösség kialakulásának folyamatát, a társadalmi élet kezdeti éveinek nehézségeit, *a köz- és magánélet rendjét* veszélyeztető hibák, vétségek kivizsgálását, büntetésének mértékét megismerjük a falutörvénye ítéleteiből (71 darab). A falu új, egységes magatartási, alkalmazkodási normái lassan alakulnak ki. A rendbontások az új környezethez való alkalmazkodás nehézségeit tükrözik. A magatartási zavarok egy emberöltő múlva már nem tapasztalhatók, legalábbis nem jegyzik fel azokat, csak 1832-ig szerepelnek ilyen feljegyzések a falukönyvben. Az ügyek többsége állatlopás és verekedés; a határkár, a tilalmas határ megszegése csak öt alkalommal fordul elő; van példa az elöljáróság szidása miatti büntetésekre, istenkáromlás, paráznaság és családi veszekedések ügyében hozott ítéletekre is. A vétkesek büntetése pénzbírság és pálca- vagy korbácsütés – innen a mondás: *„hátára verték az emlékezetet"*. Az esetek többségében azonban békéltető szerepet tölt be a falutörvénye.

A családok fennmaradását, a magántulajdon védelmét biztosítják a hitesség előtt kötött és szentesített szerződések, egyezések, kötések (79 darab), amelyekben az egyének (mindig a férfiak, családfők vagy a família öregjei) rendelkeztek a „tiszta örökségről", a fekvő jószág és a felkelő vagyon, az apai juss, a numerusos jószág öröklésérőI, cseréjéről, adásvételéről, a leányrész kiadásáról, a tutorságról. A kötések mindig a család, a rokonság és a szomszédság hírével történnek, a „família öregje" jóváhagyásával.

Összegzés: az idő általános, hétköznapi érzékelése

„Alig van a kultúrának paramétere, amely jobban jellemezné lényegét, mint az időfelfogás. Ebben testesül meg, ezzel függ össze a kor világérzékelése, az ember – az emberi magatartás, tudat, életritmus – viszonya a különböző dolgokhoz." (Gurevics 1974:80)

A bejegyzések tanúsága szerint a falu élete – fennállásának 1785–1874 közötti éveiben – lineárisan felfogott időrendek szerint, egy-két éves termelési ciklus időtartamai

váltakozásának megfelelően telt. Az idő az emberi élet szervezőereje. Az ember minden fontos tevékenységében igazodott a természet által diktált menetrendhez. Az alapvető tevékenységek a gazdálkodás köréből származnak. A gazdálkodás szükséges és lehetséges tevékenységeit pontosan behatárolja a naptár és az évszakok rendje. A tavaszi munkákat, amik éppen azért „tavasziak", mert tavasszal kell őket elvégezni, télen nem lehet, nyáron meg már értelmetlen elvégezni. A tavaszt is tovább osztotta az ember, és termelési tapasztalatból tudja, hogy melyik munkát melyik hónapban célszerű vagy szükséges elvégezni. Az idő egyik megnyilvánulása az éven belüli változások rendje, illetve az évek egymásra következése. Az emberi élet minden eseménye jószerivel valamilyen gazdasági célszerűség által behatárolt idősávba kerül, amennyire az emberek ezt megszabhatják.

A korabeli emberi élet időbeli szervezését az egyház a maga fix idejű szertartásaival szintén éves ciklusba rendezte (a falukönyv a közösség egyházi, vallásos életének eseményeit nem rögzíti, az egyháznak külön írásos ügyintézése van). Ezt természetesen a még korábbi időkből származó gazdasági tevékenységek „pogány rendjéből" vette át. A termelési technológia fejlődése; a nyomásos rendszer például a földhasználatban kéteves ciklust eredményezett, amit a parlagon maradt terület legelőként való hasznosításának keretében az extenzív állattartás is átvett. Ezek az időciklusok a falu egészére (úgy, hogy minden egyes tagjára külön-külön is) vonatkoztak.

A falu – még ha nem is úgy fogjuk fel, mint „élőlény" – mint élő közösség időbeni létezése, sok hasonlóságot mutat az emberi élettel. Kialakul: „születik"; fejlődik: „növekszik", szaporodik: „csoportokat bocsát ki"; megöregszik: „elöregszik" (a fiatalok nem laknak tovább a faluban), meghal: „kihal" vagy a lakossága áttelepül. A kialakulás és kihalás közötti meglehetősen kötött eseménysor „időben lineárisan megy végbe". A lineáris idő minden szakaszában jelen vannak a termelés (gazdaság) és így a hétköznapi élet éves tagolódású ciklikus eseményei.

A család ugyancsak hasonlóan, a lineáris időben létezik. Az időskála azonban átlagosan valamivel rövidebb. Egy-egy nem is különleges (talán csak kicsit szerencsés) falu elélhet akár ezer évig is, míg átlagosan a családok családként – néhány különleges kivételtől eltekintve – legfeljebb néhány évszázadig élnek.

Az egyes ember léte jelenti a legrövidebb szakaszt az idő folyamatában. Az analógia az előbbiekkel megtartható, rövidebb időtartamú eseménysorok egyénenkénti lejátszódása bizonyos mérvű és fajtájú integráció révén „családi", több családra vonatkozó integráció révén közösségi, azaz „falu"-eseménnyé válnak. Az egyéni „személyes" idők a születéstől a halálig folyamatosan egymásra épülnek, miközben minden pillanatban jelen van az éves ciklus az időjáráson, az elvégzendő munka jellegén és az aktuálisan használandó ruházaton keresztül.

Az elemi *időérzékelés* az események megtörténtének sorrendjén alapul. Minden „időben" történik! Az ilyen módon megfigyelt egymásutániság egyúttal oksági viszonyt eredményez a hétköznapi szemléletben, azaz két nem független esemény közül amelyik hamarabb történik, az az ok, a későbbi az okozat (a következmény). Az egyidejűség elég pontatlanul (tágan) meghatározott időkeretek között viszonylag könnyen értelmezhető: „még aznap", „ugyanabban az évben" stb.

Az idő általános hétköznapi érzékelése és észlelése annak múlásából, végső soron az elfogyásából ered. A mai ember számára az idő az, amiből mindig kevés van.

Az *időfelfogás* nem az érzékeléssel, hanem az értelmezéssel függ össze. Az idő értelmezése, felfogása az emberek hit- és hiedelemvilágával szoros kapcsolatban alakul ki (e világi élet: átmeneti, véges – másvilág: állandó, örök stb.).

Az érzékelt világ eseményei mind időbeli folyamatok, amiknek az időrendje minden eddigi tapasztalat szerint szigorúan lineáris. Az érzékelésen túli dolgoknál az idő rendje nem feltétlenül lineáris, és ez a terület már szorosan összefügg a hiedelmekkel és a hittel. Az idő szót gyakran időtartam értelemben használják: mint (valamire) fordított időt. Az egyéni idő értelmezései között is jelentős szerepet játszik az az idő(tartam), ami az egyénnek teljesen szabad rendelkezésére áll. Ez az úgynevezett privát idő. Az idő(tartam) fontosságát általában az adott idő(tartam) alatt elvégezhető, elvégzendő hasznos tevékenység szerint mérik, érzékelik. („Az idő pénz".) A közösségi idő az egyéni időkből a közösség tagjai által a közösség céljai érdekében végzett tevékenységekre fordított privát idők összege. Ez legnyilvánvalóbb akkor, amikor valamilyen természetes (az év haladtával bekövetkező) esemény egyesíti ezeket a ráfordításokat, s sokan egyszerre fordítják közösségi célra privát idejüket: ilyen például a közmunka, ahol a részvétel gazdasági státus, települési rend, nem és életkor szerint szabályozott. A másik példa az ünnep, ahol az időráfordítást a korábban kialakult funkciónak megfelelő részvétel jelenti. Mindenesetre régi emberi tapasztalat, hogy mindennek eljár az ideje előbb vagy utóbb, és ezzel a lejárt idejű dolog elmúlik.

JEGYZETEK

1. Az eredeti kézirat 117 folio, az Országos Levéltárban található. Jelzete: P. 992. A kézirat ajándékként jutott a levéltár tulajdonába. Az ajándékozást tanúsító levél (588/1959. szám alatt) szerint dr. Dőry Endre budapesti lakos az örményesi Fiath családra vonatkozó iratanyaggal együtt, 1959-ben ajándékozta a levéltárnak. Dőry Endre azonban közvetítő volt csak az ajándékozásban, ugyanis a kéziratból előkerült kis papírszeleten az alábbi információ állt: „Sárdy Károly és neje Pásztor Enikő Hadikfalváról szóló kézirat ajándékát a levéltárba továbbítás végett átvettük." A feljegyzésen sem név, sem dátum nem található. Pásztor Enikő a kézirat mellé két újságlapot is átadott: Az Est 1913. június 14-i és június 20-i számaiból. A lapokban Pásztor Árpád, kiküldött tudósító bukovinai beszámolói olvashatók: *Hadikfalva hétköznap*, majd *Hadikfalva vasárnap* címek alatt. Tudósításában említi, hogy „A kántornál kutatgatok öreg, régi-régi írások után." Ebben az időben Pál Gergely volt a deák Hadikfalvában (1885–1973, Kéty). 1927-ben is átutazott Bukovinán. Tartotta a kapcsolatot a faluval, levelezett a hadikfalvi plébánossal, Kubassek Jánossal. Pásztor Árpádnak köszönhető tehát a falukönyv megmaradása.
2. A múlt eseményeit keservesek, bujdosóénekek, mondák, egyéni és családtörténetek, a hajdani események igaz történetei, krónikák őrzik. A dalokban és történetekben a szegénység, moduvázás, katonaság, robot, a telepítések általánosított tapasztalatai, a bujdosás, idegenség, hazavágyódás érzései fogalmazódnak meg. Vö. Belényesy 1958; Dégh 1955; 1960; Andrásfalvy 1973; Forrai 1986; 1987.
3. A földet az 5,7 m hosszú prosina – magyar átvételben parazsina – rúddal mérték; a 4 parazsina széles és 80 m hosszú földszalag neve a falce – fácsa, fálcsa –, kb. 1 hektár. A hosszmérték alapja

a sukk. 2 sukk 55 cm. Űrmérték a fluska 1 dl, súlymértékként szolgált a petráj, ez 25 literes faedény, ennek négyszerese a korec.

4. Kubassek János, hadikfalvi plébános másolta és fordította az idézett szöveget, és küldte meg Pásztor Árpádnak – valószínűleg 1913-ban, a következő levél kíséretében: „Tekintetes Pásztor úr! Annyit tudtam most lefordítani latinból; később csak papok következnek, ami hogy gondolom, nem oly fontos; de kívánatjára azt is megküldhetem. Nálam a reparációk még mindig folyamatban vannak és nem is tudom, mikor végződnek. Az időjárás esős és hűvös; utolsó két nap valamivel szebb volt. Ez alkalomnál édes felesége kezét csókolván és Önt üdvözölvén maradtam mély tisztelettel Kubassek János rk. Plébános."
5. A határnak ez a kiterjedése csak a 20. században módosul, illetve bővül: az 1920. évi földosztás alkalmával mintegy 800 kh földet osztanak szét a nagybirtokok földjeiből. A határnagyságra vonatkozóan lásd Sántha 1942:61.
6. Az anyakönyvi bejegyzésekből tudjuk, hogy a falu első bírója, Antonius Domokos 15 évig viselte hivatalát. A család mai napig számon tartja származását, vezeti családfáját.
7. A levél MTA Könyvtára K 204/161 jelzet alatt található.

IRODALOM

ALBERT GÁBOR
1983 Emelt fővel. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.

ANDRÁSFALVY BERTALAN
1973 A bukovinai székelyek kultúrájáról. Népi kultúra – Népi Társadalom 7:7–13.

BELÉNYESY MÁRTA
1958 Kultúra és tánc a bukovinai székelyeknél. Budapest: Akadémiai Kiadó.

CSUPOR TIBOR
1987 Mikor Csíkból elindultam. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.

DÉGH LINDA
1955, 1960 Kakasdi népmesék. Budapest: Akadémiai Kiadó.

FORRAI IBOLYA
1986 A bukovinai székelyek kéziratos irodalma. *In* Az én szülőföldem a bukovinai Istensegíts. Gáspár Simon Antal, szerk. 1–123. Budapest: Akadémiai Kiadó.
1987 Népi írásbeliség a bukovinai székelyeknél. Budapest: Múzsák Közművelődési Kiadó.

GEGŐ ELEK
1838 [1987] A moldvai magyar telepekről. Budapest: Kossuth Nyomda.

GUREVICS, ARON JAKOVLEVICS
1974 A középkori ember világképe. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.

IMREH ISTVÁN
1973 A rendtartó székely falu. Bukarest: Kriterion.
1983 A törvényhozó székely falu. Bukarest: Kriterion.
1994 Látom az életem nem igen gyönyörű. A madéfalvi veszedelem tanúkihallgatási jegyzőkönyve 1764. Bukarest: Kriterion.

JANCSÓ ELEMÉR
1938 A bukovinai magyarság. Korunk (1):46–52.

JERNEI JÁNOS
1851 Keleti utazás. Pest: Szerző.

KIS-VÁRDAY GYULA
1933 A bukovinai székely falvak. Ethnographia 64:131–139.

MIKECS LÁSZLÓ
1941 Csángók. Budapest: Bolyai Akadémia.

OBERDING JÓZSEF GYÖRGY
1939 A bukovinai magyarság településtörténeti és társadalomrajzi vázlata. Hitel 3–4:1–36.

ŐSI-OBERDING JÓZSEF
1967 A bukovinai székelyek letelepítése a Dunántúlon. Agrártörténeti Szemle 9(1–2):183–194.

SÁNTHA ALAJOS
1942 Bukovinai magyarok. Kolozsvár: Szőcs Lajos könyvnyomdájában.

SZÁDECZKY LAJOS
1908 A székely határőrség szervezése. Budapest.

TALPASSY TIBOR
1945 A föld gazdát cserél. Budapest: Sarló.

GRANASZTÓI PÉTER

Munkaidő, szabadidő, szórakozás

A társadalmi idők átalakulása a 19. században és a 20. század első felében

A társadalmi idők közül a szabadidő elsődlegessé, meghatározó jelentőségűvé vált az emberek mindennapi életében a 20. század végére, a munka, a munkával eltöltött idő viszont egyre inkább már csak egy fajta szükségesség. Ezt bizonyítja többek között, hogy a heti munkaidő egyes nyugat-európai országokban (például Franciaországban) napjainkra annyira lecsökkent (35 óra), hogy az alkalmazottak háromnapos hétvégével rendelkeznek vagy 60 nap szabadságuk van. Az 1980-as évek második felében már naponta négy-öt órát töltöttek szórakozással az emberek a legiparosodottabb országokban (Pronovost 1996:100). Ha mindezeket az adatokat összehasonlítjuk a száz vagy akár az 50-60 évvel ezelőtti helyzettel, azt tapasztaljuk, hogy a nem munkával eltöltött idő mennyisége példátlan mértékben nőtt meg. Tanulmányunkban ennek a nagy átalakulásnak a kezdeteit kívánjuk bemutatni nyugat-európai és magyarországi példák alapján. Azt a nagy ipari forradalom által elindított változást, ami átalakította az emberek hagyományos időérzékelését és időfelfogását, teret adva teljesen új tevékenységeknek.

A szabadidő-munkaidő és általában a társadalmi idő problematikája csak az utóbbi évtizedekben vált a szociológia meghatározó kutatási területévé, míg a történeti kutatásokban csak elvétve bukkanunk ebben témában született tanulmányokra (Pronovost 1996). Ez utóbbiak többsége is a munkaidő csökkentéséért vívott harc történetét dolgozta fel, míg alig rendelkezünk adatokkal arról, hogy a különböző társadalmi rétegek hogyan érzékelték az időt, illetve mennyire határozta meg a társadalmi idő felfogásukat például a munkával és a nem munkával eltöltött időszakok hosszúsága és váltakozása.

A társadalmi idők differenciálódása nem az iparosodással, a manufaktúrák és a gyárak megjelenésének idején kezdődött. Jacques Le Goff (1977) például egy kereskedő társadalmi időfelfogását elemezte, bemutatva két különböző jellegű idő egymásra épülését, a profán üzleti vagy kereskedőidőt és a szakrális vagy vallási időt. Mind a kettő a kereskedő életének két elkülönülő idejét jelentette, amiben hivatását végezte, nem volt egyenlő azzal, amiben a vallásosságát élte meg.

A társadalmi idők nyugati társadalmakban megfigyelhető nagy átalakulását és törését E. P Thompson mutatta be az angol ipari forradalom eredetét elemző tanulmányában (Thompson 1990). Thompson megkülönbözteti a tradicionális közösségek idejét, ahol az idő mérését az elvégzendő feladat alakítja. Ez az idő kvalitatív, és az elvégzendő cselekedetek strukturálják, mint például a vadászat vagy az aratás. A munkaidő nem folyamatos, az iparos vagy a munkás a feladatát végezve beszélget, iszogat, dohányzik, a munkát gyakran abbahagyják, az iparos elmegy aratni, Franciaországban hétfőn nem

dolgoztak. A munkával töltött és a nem munkával töltött idő között nem létezett komoly különbség. Keveredtek egymással a családi élet, a földművelés és a háztartási feladatok vagy tevékenységek.

Az ipari társadalmakban egy kijelölt feladat, a munka mérése történik az idővel, és már nem maga a feladat a fontos, hanem a pénzzé alakított időbeli értéke. Az idő pénzzé, a munkaidő pedig egyre jobban szabályozottá és számon tartottá vált. Ezzel a folyamattal párhuzamosan az otthon és a munkahely egyre inkább eltávolodott egymástól, a nap és a hét sajátos és jól elkülöníthető szakaszokká alakult. A változások nem mentek végbe az egyik pillanatról a másikra. A manufaktúrákban kezdődtek a protoiparosztrializáció korában, de még a gyárakban sem sikerült hosszú ideig szabályozni a munkaidőt. A bányászok gyakran elhagyták a bányát, hogy megműveljék földjeiket, a munkások hazamentek befűteni lakásaikba. A gyárakban a munka intenzitása sokáig egyenetlen volt. A munka megszervezése és szabályozása is sok nehézségbe ütközött, hiszen nehéz volt folyamatosan megszervezni a nyersanyagellátást, biztosítani az energiaforrásokat, munkába állítani a változó szakképzettséggel rendelkező munkásokat. Sok késést okoztak a gépek technikai problémái és a kereslet felmérésének hiánya is. Mindezen okokból voltak periódusok, amikor a munkások pihenés nélkül állandóan dolgoztak, míg előfordulhatott, hogy pár nappal később már munkanélkülivé váltak. A munkaidő kezdete és vége is változó volt, szabályozása nagy nehézségekbe ütközött, különösen télen, amikor a közlekedés nehézségei alapvetően befolyásolták a munkások gyárba való eljutását. Nehezen sikerült a hagyományos társadalmi időszemléletet és a hozzá kapcsolódó tevékenységeket, szokásokat átalakítani. Több évtizednek kellett eltelnie, míg teret nyert a munka idővel való mérése, valamint a munka ritmusa által szakaszolt idő. Az új munkaszervezet, a munkaidő egyre pontosabb mérése a társadalmi idők teljes átstrukturálódásához vezetett. Az egész társadalom életének a ritmusa is átalakult, ideértve a családi és vallási életet is. Az alvási szokásokat átalakította az éjszakai műszak, a szakrális időt pedig például a vasárnapi munka. Az önálló és szabályozott munkaidő elvált a személyes időtől. Ennek a folyamatnak a vége a nagy gazdasági válság után záródott le, amikor a munkáltatók teljesen kivonultak az alkalmazottaik szabadidejének szervezéséből. Korábban részt vettek munka utáni időszakok tevékenységeinek a megszervezésében, futballklubokat alakítottak, munkásegyesületeket támogattak, nyaralást szerveztek stb. Összefoglalóan megállapítható, hogy az ipari társadalmak kialakulása idején a munkaidő határozta meg az alapidejét az emberek többségének.

Munkaidő a tizenkilencedik század végén és a huszadik század elején

A munkaidő és a nem munkával töltött idő határozott elválása egymástól hosszú idő alatt játszódott le. A végeredménye a mai társadalmi érzékenységünkkel szemlélve a 19. század végére nehezen elviselhető viszonyokat teremtett, hiszen a modern ipari nagyvárosokban a munkások és más alkalmazottak napi munkaideje minimum 10-12 órát tett ki. Az ipari termelés első időszakában minimálisra csökkentek vagy teljesen eltűntek a nem munkával töltött napok vagy órák. Az egyházi tiltakozások ellenére nagyon sok

helyen vasárnap is dolgoztak. Az Angol Nemzeti Bank még a 18. század végén negyvenhét napig tartott zárva, 1834-ben már csak négy napot (Porter 1995:25).

A munkaidő vagy a munkával eltöltött idő mennyisége és szabályai országonként, sőt városonként is különböztek. Nehéz egy egységes rendszert megállapítani. De az is nyilvánvaló, hogy a 10 vagy 12 órás munkaidő nem volt szokatlan a hagyományos paraszti közösségekben sem, ott is általában kora hajnaltól késő estig tartott a munka. A városi munka is gyakran reggeltől estig tartott. Például 1849-ben a pesti szabócéh panasszal élt, mert a forradalmi kormányzat két órával lerövidítette a legények munkaidejét. Kérték, hogy a munkaidő télen reggel héttől este hétig, nyáron reggel hattól este hétig tartson (BTB 1965:295).

A munkaidő mennyisége a 19. század második felében is nagyon hosszú volt. 1860-ban a fővárosi nyomdákban a heti munkaidő hatvan, de nem ritkán kilencven órát tett ki. 1886-ban a Wolfner-féle bőrgyárban a napi munkaidő még tizenegy óra volt (BTB 1965:295–296).

Az óbudai hajógyár munkásainak egy 1887-es statisztikai vizsgálat alapján (Az óbudai hajógyár... 1971) élet- és munkakörülményei a legjobbnak számítottak (például egészségügy, lakásviszonyok), de a rendes munkanap itt is 10 órát tett ki. Nyáron a munkanap hatkor kezdődött, és délután fél hatkor végződött. Déli munkaszünet is volt tizenkettőtől fél kettőig, de más munkaszünet nem volt a nap folyamán. Télen reggel hétkor kezdtek, és délután öt órakor végeztek (ez összefüggésben volt a téli kevesebb munkával). A vasárnapi és éjjeli munkát csak sürgős esetben vették igénybe. A hajógyári munkások helyzete jól tükrözi az iparosodás korának átmeneti időszakát, amikor a munka intenzitását és mennyiségét külső tényezők erőteljesen befolyásolták. A munkásoknak csak kb. öt százaléka kapott havibért, a többséget idő vagy darabszám alapján fizették. Az idő szerint fizetettek napibért kaptak, ami miatt helyzetük kiszámíthatatlan volt, hiszen napibérük az évszakok szerint változott (télen kevesebb volt), és a napi akár kilencórás leállások idején sem kaptak fizetést. Ez a példa arra is rávilágít, hogy mennyire más és új lehetett egy vidékről érkező munkás számára, hogy nem egy feladat elvégzése után kapja meg a bérét, hanem – rajta kívül álló okokból változó – rövid ledolgozott időszakok után.

A kereskedelmi alkalmazottak a nyomdászokkal együtt különösen rossz helyzetben voltak, hiszen napi 17 órákat dolgoztak még a huszadik század elején is. A boltok 9 óra tájban zártak, amin a tulajdonosok nem akartak változtatni. Hasonló volt a helyzet a vasúti dolgozókkal is, akik nem ritkán 21-24 órát voltak szolgálatban (BTB 1965:296–297).

A vasárnapi munkaszünet sem létezett sok helyen, bár igyekeztek a hatóságok azt előírni. Pesten például rosszallóan állapították meg 1844-ben, hogy a kézművesek és a lakatosok vasárnap is nagy lármával dolgoztak (BTB 1965:296). A vasárnapi munka később is, még a nagyobb gyárakban is általános volt. Előfordultak olyan speciális szakmák is, amelyek viszont kifejezetten harcoltak a vasárnapi munkaszünet ellen. A borbélyok még 1920-ban sem fogadták el a vasárnapi munkaszünetet, sőt reggel héttől este hétig kívánták üzleteiket nyitva tartani (BTB 1965:298–299).

A példák alapján is megállapítható, hogy a munkával eltöltött idő teljesen uralta még az alsó társadalmi rétegek hétköznapjait a 19. század második felében.

A preindusztriális közösségekben még sokkal több lehetőség volt a tétlenségre, ami-

nek egyik legfőbb okozója a téli időszak munkára való alkalmatlansága volt. De az iparosoknak is sokkal több lehetőségük volt a munka abbahagyására, mint a gyárakban a gépek mellett dolgozó munkásoknak. A gyári munka heti hat-hét nap és napi tíz-tizenkét óra állandó figyelmet és nagyobb intenzitást is kívánt. Szabadidő alig volt, a hagyományos munkaszünettel járó ünnepnapok már nem léteztek, de nem is vetődött fel a közvéleményben annak szükségessége. A nem munkával eltöltött időt veszélyesnek tartották, a tétlenséggel azonosították. A nem munkával eltöltött idő egyetlen funkciójának a pihenést (alvást), a fizikai regenerálódást tartották. De még a pihenés szükségességét is sokan kétségbe vonták a 19. század folyamán, a munkaidő csökkentése állandó viták tárgya volt. Végül hosszú viták és harcok árán kezdődött meg a munkaidő – máig tartó – csökkenése, amelynek első eredménye egy szabadnap, általában a szabad vasárnap törvényileg rögzített megadása volt. Ennek a folyamatnak, a munkaidő csökkentéséért vívott harcnak a történetét nem célom bemutatni, csak jelezni akarom néhány fontosabb és elsősorban magyarországi állomását, ami nélkülözhetetlen a társadalmi időfelfogások és időhasználat átalakulásának a megértéséhez. A munkaidő csökkenése ugyanakkor nem volt természetes folyamat, a szabadidőért meg kellett harcolni a munkásrétegeknek.

A korszak legiparosodottabb országában, Angliában valósult meg legteljesebben a munkaidő-csökkentés és ugyanitt fogalmazódik meg először a munkaidő csökkentésének céljaként a szórakozás, a tanulás, a pihenés biztosítása a munkásság számára is (Porter 1995). A szabadidő növelése két módon volt lehetséges, a napi munkaidő csökkentésével, valamint a heti szabadnap, majd pedig az utolsó fázisként a fizetett – általában nyári – szabadság bevezetésével. A vizsgált időszakban elsősorban a heti egy szabadnap, a szabad vasárnap valósult meg, míg a napi munkaidő a munkáltatók felvilágosodottságától függően csökkent fokozatosan a 20. század elejéig. A nyolcórás munkaidő csak a második világháború után válhatott általánossá. A napi munkaidő csökkenése – különösen a vizsgált periódusban – még nem alakította át annyira a tömegek életének ritmusát, társadalmi idejét, mint a heti egy szabadnap, illetve a később megadott néhány munkaszünettel járó ünnepnap.[1]

Az első államilag garantált szabadnapot, egy augusztusi hétfőt, a *Bank Holiday*t 1870-ben vezették be Angliában. A vasárnapi munkaszünetet általában betartották, sőt az egyik angol nemzeti sajátosságnak tekintették. A napi munkaidő azonban még az első világháború után is kilenc óra volt. A nagy változást az 1930-as években a nyári egyhetes fizetett szabadság fokozatos bevezetése jelentette. Angliában hamar felfogták az új társadalmi idők logikáját, éppen ezért igyekeztek ezeket a lehető legjobban megszervezni, tartalommal kitölteni (ilyen volt például a vasárnapi iskolák hagyománya). Franciaországban ezzel szemben csak 1906-ban írták elő a heti egy szabadnapot, ami a leggyakrabban a vasárnap volt, míg a többi déli országban, mint Spanyolországban vagy Olaszországban a huszadik század elején vált kötelezően szabadnappá a vasárnap. A közép- és észak-európai, elsősorban protestáns hagyományokkal rendelkező országokban viszont a 19. század második felében mindenütt törvény adta jog volt a szabad vasárnap (Corbin 1995; Porter 1995).

Magyarországon a munkások számára 1891 óta munkaszüneti nap a vasárnap, és ekkoriban lett a Szent István-nap is szabadnap. Ennek betartása és általánossá válása azonban nem ment könnyen a gazdaság minden szektorában. 1901-ben például a pékek törvényellenesen dolgoztatták alkalmazottaikat, de a húsipari munkások is dolgoz-

tak még vasárnaponként 1928-ban (BTB 1965:298–299). A munkaidő hosszúsága tehát gyáranként, foglalkozásonként változott, a fővárosi rézművessegédek csak 1908-ban harcolták ki a napi kilencórás munkaidőt (Források ... 1971:246).

A munkaidő szabályozása – mint ahogy már említettem – a legnehezebb a kereskedelemben volt, hiszen a boltok este kilenc órakor zártak. A kereskedősegédek csak hosszas harc után érték el a vasárnapi zárva tartást, míg csak 1943-ban sikerült megállapodni abban, hogy a május 15-től augusztus 15-ig tartó nyári periódusban szombaton kettőtől kezdődik az üzletzárás[2] (BTB 1965:299). Mindezek ellenére 1929-ben, Budapesten a munkások nyolcvannyolc százalékának már szabad volt a vasárnapja. A napi munkaidő csökkenése sokkal lassabban haladt, hiszen még 1910-ben is az ipari munkásság hetven százaléka tíz óránál többet dolgozott, de már 1923-ra megváltozott a helyzetük, hetvenkét százalékuknak csak nyolc óra volt a munkaideje (Magyarország története 1978:510).

A nyári fizetett szabadság az 1930-as évek végén megjelent Magyarországon is. Weisz Manfréd gyárának tizenötezer munkása volt nyári szabadságon 1939-ben, augusztus 14. és 21. között. A tulajdonos az IBUSZ-on keresztül nyaraltatásukat is megszervezte (BTB 1965:300).

Ezek a változások valóban új társadalmi időt teremtettek, a szabadidőt, amely alapvetően átalakította a tömegek mindennapi életét, életritmusát, céljait és gondolkodását.

Alain Corbin (1995:288) publikálta a következő Franciaországra vonatkozó táblázatot, amely jól érzékelteti, hogy milyen jelentőségűvé vált az új társadalmi idő, a szabadidő, ami széles rétegek számára megszületett a 19. század végén.

	Az éves munkaidő hosszúsága	Munkaidő hosszúsága egy ember életében	A munkaidő aránya a nap ébren töltött időszakában (%)
1850	5000 óra	185 000 óra	70
1900	3200 óra	121 000 óra	42
1980	1650 óra	77 000 óra	18

Az itt bemutatott változások szinte kizárólag városi tömegeket érintettek. A heti egy közös szabadnap, néhány ünnepnap, majd pedig a fizetett szabadság számukra teljesen új helyzetet teremtett. Azonban a társadalom más, felsőbb – polgári és arisztokrata – rétegei sok szabadidővel rendelkeztek, sőt a 19. századi polgári életforma és általában a társadalmi presztízs egyik kifejezői voltak a mai értelemben „szabadidős tevékenységeknek" nevezhető elfoglaltságok. A polgári lét egyik legfontosabb eleme a függetlenség mellett az idővel való szabad rendelkezés volt. Ez a fajta szabadidő alapvetően különbözött az alsóbb rétegek nem munkával eltöltött idejétől. Az időnek nem léteztek általában olyan kitüntetett, feladattal és kötelezettséggel járó pillanatai, mint amilyen a vasárnap vagy egy-egy ünnepnap volt például a munkások számára. De ugyanakkor ez a fajta szabad rendelkezés az idővel nem eredményezett semmittevést. Az igazi polgárnak állandóan voltak elfoglaltságai, amelyek szakmájával függtek össze, önfejlesztését, művelődését vagy a szociabilitását biztosították (Sombart 1966). Az orvosok, ügyvédek, katonák és más szabadfoglalkozású rétegek mindemellett sok szabadidővel rendelkeztek. De hasonlóakat lehet elmondani a vagyonukból élőkről is, akiknek rengeteg szabadidejük volt, és szórakozási szokásaik miatt máig a társadalom egyik legirigyeltebb csoport-

jának számítanak. Nagyon kevés adatunk van ezeknek a rétegeknek a társadalmi időfelfogásáról, de még az időhasználatáról is. Például a budapesti nagypolgári rétegeknél szokás volt egy zöldövezetben található villát (például Budán vagy a Városligeti környékén) is fenntartani, ahová nyáron a család kiköltözött. Ennek az életmódnak a ritmusa egyedi időmegélést is jelentett, amit Láng Panni (1986:89) visszaemlékezése is megerősít: „A hétköznapok téli és nyári életmódja annyira különbözött egymástól, mintha nem is ugyanazon család napirendje lett volna, hiszen színtere is egészen más volt. Ősztől tavaszig-nyár elejéig a Deák Ferenc utcában, azután pedig a Labanc úti villában éltünk." Arról sincs sok adatunk, hogy hogyan zajlott egy-egy napja, mennyi szabadideje volt a középosztályhoz tartozó rétegeknek. Gyáni Gábor (1999:56–62) elemezte például a mindennapjait egy, a középosztály alsó fokán álló ügyvédjelöltnek, Csorba Gézának és feleségének Táncsics Eszternek az 1870-es évek végén Budapesten. Gyáni elemzésének megállapításai teljesen összecsengenek a fentebb elmondottakkal. A középosztály alsó rétegébe tartozóknál az idő nem vált ketté a munka által dominált hétköznapokra és a különleges, a ritka ünnepnapokra. A vasárnap, az ünnepnap vagy a hétköznap teljesen hasonló tevékenységekkel telt el. Sőt, Csorba Géza ünnepnap is, ha napirendje úgy engedte, a munkahelyére ment dolgozni (például március 15-én, húsvéthétfőn vagy vasárnaponként). A munkaidő tehát – hiszen Csorba Géza hivatalnok volt – nem határozta meg a mindennapok idejének ritmusát. Saját elhivatottsága, lelkiismerete, ambíciói és kedve alakította az idő folyását. Reggeli után sem vezetett mindig első útja a munkahelyére, ebédelni is hazajárt, ebéd után még gyakran olvasott, sőt sokszor vissza se ment délután a hivatalába. Nem volt napi mérhető munkaidő, és közvetett megjegyzéseiből az is kiderül, hogy a munkaintenzitása se volt nagy, a munkahelyén pipázgattak, beszélgettek (Búza 1994).

A szabadidejüket Csorbáék is – csak talán nem annyira intenzíven –, mint általában a polgári rétegek, saját művelődésükre (például sokat olvastak) vagy szociabilitásukra fordították. A közép- vagy a felső rétegek társadalmi ideje tehát alapvetően különbözött az alsóbb társadalmi rétegek idejétől, aminek következtében két vagy inkább több teljesen más társadalmi időben élő réteget lehetett megkülönböztetni a 19. század végén Budapesten. A polgár ideje nem volt ugyanaz, mint az arisztokratáké, a munkás ideje nem volt ugyanaz, mint a kisiparosoké vagy az alkalmilag Budapesten dolgozó napszámosoké vagy cselédeké (a cselédeknek az 1920-as években egy, ritkábban két szabadnapjuk volt).

A tanulmányunkban az iparosodás hatására megváltozó időfelfogásokat, a munkaidő és a szabadidő elválását vizsgáljuk elsősorban. A hagyományos vagy tradicionális időszemlélet, ami a falusi-paraszti közösségekre volt jellemző, nem tárgya elemzésünknek. Érdemes azonban – miután ismertettük a munkás- és a polgári rétegek munkával és nem munkával eltöltött idejének sajátosságait – egy példa erejéig betekinteni egy paraszti közösségben élő család idejébe is. Kevés tényszerű és aprólékos adattal rendelkezünk a paraszti közösségek hétköznapjainak lefolyásáról és általában az időről alkotott elképzeléseikről. Fél Edit 1943-ban megfigyelte egy Komárom megyei községben élő nagycsalád mindennapjait, részletesen leírta egy-egy napjukat a reggeli felkeléstől az esti lefekvésig (Fél 1944). Megfigyelései összecsengenek a hagyományos időszemléletről és munkaidőről eddig elmondottakkal. A huszonkilenc holdon gazdálkodó marczelházai Rancsó-Czibor család minden felnőtt tagja nagyon korán kelt, hajnali 5 óra tájban. „A regge-

lizés előtti munkájuk vagy legalábbis annak egy része állandó napról napra, évről évre. Ha az állandó munka nem töltené be az egész napszakot, önként dönthet az időről birtokosa, hogy mire fordítsa" – írta Fél Edit (1944:15). A napi munkát a reggelinél vagy az előző esti vacsoránál megbeszélt feladatok strukturálják. A levélfeladástól a kenderrel való munkáig a feladatok változó típusúak és hosszúságúak. A napi munka a vacsoráig tartott általában, este fél tizenegykor feküdtek le (ekkor már mindenki nagyon fáradt volt). Az asszonyok is egész nap dolgoztak, mindig volt valamilyen elvégzendő feladat. Fél Edit tett egy érdekes megfigyelést a munka intenzitásával kapcsolatban is: „Meg kell azonban jegyeznem, hogy a polgári viszonylatban hihetetlen lassúsággal végzik a házimunkát. Egy krumplilevesből és túróstésztából álló ebéd elkészítéséhez két asszonynak három és fél óra idő szükséges; de ugyanakkor így vannak a takarítással, vagy bármi más házimunkával." (Fél 1944:17–18.) Egy paraszti közösségből a gyári futószalag mellé került ember számára teljesen új ritmusú időt jelenthetett a sokkal nagyobb munkaintenzitás, a pontosan meghatározott és mért munkaidő által strukturált napszak.

Télen a paraszti közösségekben megváltozott, még inkább lelassult az idő ritmusa. De ekkor is megvoltak a napi feladatok. Mindenki igyekezett gyorsan elvégezni a kinti munkákat, hogy minél előbb a meleg szobában legyen. A nők varrtak, a férfiak fúrtak, faragtak, beszélgettek és - Fél Edit leírása szerint - „pihengettek". Ezek a tevékenységek manapság – mint majd később látni fogjuk – kifejezetten szabadidős tevékenységeknek is számítanak (barkácsolás, otthoni munka), amelyek azonban semmiképpen sem nevezhetők szórakozásnak. A vasárnap sem telt fizikai munkával a megfigyelt családnál. Sokat üldögéltek a „két templom között", a heti elszámolást intézték, beszélgettek a ház előtt a szomszédsággal.

A paraszti közösségekben tehát nem beszélhetünk arról a típusú munkaidőről, mint ami kialakult Magyarországon is a nagyvárosokban a 20. század közepére. Nem vált el egymástól a munkával eltöltött idő a nem munkával töltött időtől. Az emberek urai voltak a saját idejüknek, mindenkinek megvolt a saját ritmusa. A munkát gyakran megszakították étkezésekkel, beszélgetésekkel. Gyakoriak voltak, sok időt vettek igénybe a helyváltoztatások, a kisebb utazások is. Modern szabadidőről nem beszélhetünk ezekben a közösségekben, mindig volt valamilyen elvégezendő feladat. A vasárnapokat, valamint az ünnepnapokat, mint példából is látszott – ha nem munkával teltek –, a szociabilitás és a szakrális idő töltötte ki. Azonban a falusi közösségekben is meghatározták a társadalmi különbségek az időhöz és főleg a munkával eltöltött időhöz való viszonyt. Különösen kisebb földekkel rendelkező rétegek számára volt a munka az elsődleges, a legfontosabb, ami hajnaltól késő estig kitöltötte mindennapjaikat. A nagygazdák, főleg idősebb korukban kevesebbet dolgoztak, például kiadhatták bérbe földjeiket, mint ahogy tették a kun tanyásgazdák (Erdei 1977:181–186).

A munkaidő elemzése alapján megállapítható, hogy a teljesen eltérő tevékenységek, aktivitások határozták meg és alakították ki az egyes társadalmi rétegek társadalmi idejét, életének ritmusát. A társadalmi idők függetlenek a fizikai vagy a pszichológiai időtől, viszont jól tükrözik az adott közösség társadalmi jellemzőit, működésének sajátosságait.

Szabadidő és szórakozás

A szociológiai megközelítésekben többféle társadalmi időt különítenek el (munka, iskola, vallási kötelezettségek), de közülük csak egyetlen idősávot neveznek szabadnak, azt, amelyik a különféle kötelezettségeken kívül megmarad, rendelkezésre áll. A szabadidő az ipari társadalom kialakulása óta állandó módosuláson, specializálódáson megy keresztül. Egyik eredménye volt azoknak a korábban bemutatott változásoknak, amelyek a munkán kívüli idők átalakulásához, átstrukturálódásához vezettek. Történetileg a szabadidő a munkán nyert idő, ami később egyre sajátosabb tartalommal töltődött fel. A szabadidő növekedése mellett a munkaidő és az otthoni háztartási munkák ideje sem nőtt. Eredetileg a fizikai fáradtság regenerálására szolgáló időként fogták fel, míg később és főleg a huszadik század második felére egyre nagyobb fontossággal és egyedi értékekkel rendelkező idővé vált. Az igény a szabadidő után folyamatosan növekszik, ami, mint ahogy a bevezetőben már jeleztük, átbillentette a munka, a család és a szabadidős tevékenységek közötti viszonyt és a közöttük korábban kialakult egyensúlyt. Ezek a változások történetileg alig dokumentáltak. Több generáció idejének kellett eltelni, hogy a munka ne a legfontosabb és az egyedüli értékkel bíró tevékenysége legyen az alsóbb rétegek, a tömegek felfogásában. Ebben a felfogásban sokáig az állandó munka számított értékelendőnek, például sokszor megfogalmazott vágy volt munka közben, állva meghalni. A városi munkás vagy más szegényebb rétegek visszaemlékezéseiben a nem munkával eltöltött időről alig esett szó, sőt kifejezetten tagadták: „nem volt időnk nekünk szórakozni, állandóan dolgoztunk" (Thiesse 1995:318–321). A valóságban a szórakozás jelen volt a tömegek életében, csak annak a percepciója hiányzott még kb. az első világháborúig.

Tanulmányunkban továbbra is szabadidő és a szabadidős tevékenységek, ez utóbbiak között is elsősorban a szórakozási szokások kialakulását és annak 19. századi és 20. század első felére jellemző sajátosságait kívánjuk tanulmányozni. Ehhez azonban nélkülözhetetlen rendszerezni a nem munkával eltöltött idő alatt végzett tevékenységeket és megállapítani azok sajátosságait, funkcióját.

A szociológiai vagy történeti megközelítések gyakran nagy terminológiai összevisszaságot mutatnak. A szórakozás és a szabadidő két állandóan összekevert fogalom, miközben sokszor teljesen más típusú tevékenységeket takarnak. Norbert Elias és Eric Drunning (Elias–Drunning 1989) éppen ezért a modern szabadidős tevékenységek értelmezéséhez nélkülözhetetlennek tartotta egy tipológia megalkotását, amelyet kivonatosan az alábbiakban ismertetünk.

A szabadidő alatt végzett tevékenységek rendszere

1. Rutin szabadidős cselekvések
   a) Biológiai szükségletek kielégítése, testápolás
   b) Háztartási és családi rutincselekvések
2. Önfejlesztés, örömszerzés időszakos szabadidős tevékenységei
   a) Társadalmi munka

b) Komoly otthoni munka (tanulmányokat is folytat a gyakorlásához, például asztronómia, rádióamatőr)
c) Hobbiszerű otthoni munka (fotózás, bélyeggyűjtés)
d) Vallási tevékenységek
e) Esetleges, önkéntes tájékozódási és ismeretszerző tevékenységek (újság- és folyóirat-olvasás, politikai műsorok hallgatása, ismeretterjesztő előadások hallgatása)

3. Szórakozási tevékenységek
a) Tisztán a szociabilitást szolgáló tevékenységek (esküvő, temetés, bankett, baráti társaság, asztaltársaság, családi összejövetelek)
b) Mimetikus és játéktevékenységek (szervezett vagy kevésbé szervezett tevékenységek résztvevője vagy nézője: színház, futball klub, tánc, hegymászás)
c) Multifunkcionális, kevéssé specializálódott, rutinmentes tevékenységek (utazás a szabadság alatt, napozás, sétálás stb.)

A felsorolás természetesen elsősorban a 20. század második felére kialakult és a nyugati társadalmakra jellemző szabadidős tevékenységekből indult ki. Az egyik legfontosabb jellemzője ennek a listának, hogy elválnak benne a rutinszerű szabadidős tevékenységek, amelyek erősen szabályozottak, érzelmileg kontrolláltak. A munkához hasonlóan idővel ezek is rutincselekvésekké váltak, mint például az 1. pont alá tartozók, ritkábban a második pont alá tartozók és nagyon ritkán a harmadik csoportba tartozók. Főleg ez utóbbiak tesznek lehetővé olyan érzelmi, érzéki tapasztalatokat, amelyeket a rutinná vált munka alatt egyáltalán nem lehet átélni. A szórakozási tevékenységek alatt lehet például csak nyíltan felszabadulni.

Sokféleképpen értelmezték a szabadidős tevékenységek és főleg a szórakozás funkcióját az emberek életében. A szabadidő, illetve a szórakozás kutatóinak nagy többsége Norbert Elias és Eric Drunning (1989) szerint téves előfeltevésből indul ki, aminek következtében alig vizsgálták meg objektíven annak tulajdonságait, funkcióját és természetét. Mindig a munkából kiindulva elemezték, funkciójának pedig a munkavégzés alatti feszültségek levezetését, az egyén munkakapacitásának növelését tartották. A szórakozást olyan tevékenységnek tekintették, mint ami csekély vagy semmilyen értékkel sem bír. Ugyanakkor senki sem tudja – folytatja Elias és Drunning –, hogy a melyek is azok a feszültségek, amelyek a munkavégzés során keletkeznek az egyszerű fizikai fáradtságon kívül. Ez utóbbi legyőzése érdekében sokkal inkább az ágyba kéne bújni, mint színházba, moziba vagy futballmeccsre menni. Végképp nem tartható a szórakozás feszültségoldó funkciója, ha figyelembe vesszük azt a tényt, hogy a szabadidős tevékenységek többsége maga is óriási feszültséget gerjeszt az egyénekben. Mivel nem ismerjük a munka alatt képződött feszültségeket és nyomásokat, azt sem tudjuk, hogy hogyan szabadítanának fel ezek alól a szabadidős tevékenységek. Elias és Drunning szerint a szabadidős tevékenységeket társadalmi jelenségekként kell kezelni, amelyek szoros összefüggésben vannak a nem szabadidős aktivitásokkal, de nincsenek annak alárendelve.

A szabadidős tevékenységek és azon belül is a szórakozási szokások különösen jelentőssé és fontossá az ipari társadalmakban váltak. A 19. század folyamán megnövekvő szabadidőt különösen a nem rutinszerű szórakozások töltik ki. Olyan szabadidős tevékenységekhez, mint a barkácsolás, kertészkedés vagy más otthoni hobbik, ebben a korban a tömegeknek még nem volt elég szabadideje. A szórakozási szokások jelentőségé-

nek megnövekedése feltehetően szorosan összefügg a gyári és más, például a hivatali munka intenzív, de monoton és főleg teljesen rutinszerű jellegével is. De nemcsak a munka intenzitása és monotonsága vált általánossá, hanem annak szabályozottsága is. A társadalmi és az önkontroll a modern ipari társadalmakban nagyon erőssé, sokszor nehezen elviselhetővé vált. A szerzők szerint a szórakozások a kontroll elviselhetőségét hivatottak elősegíteni. A felgyülemlett és állandóan lappangó – sokszor érzelemi – feszültséget más típusú érzelmi feszültséggel egyensúlyozzák ki. Ezekben egyszerre keveredik a félelem (veszély) és az öröm érzete, általában rövid ideig tartanak, és mentesek minden elkötelezettségtől. Az elfojtott érzelmek, például a gyönyör megélésének is teret adnak ugyanúgy, mint az önkontroll lazításának vagy elhagyásának. Nagyon megszaporodtak az ilyen típusú szórakozások a 19. század végi nagyvárosokban, amiket különösen vasárnaponként vagy ünnepnaponként vettek igénybe a tömegek. Teljesen új rendje alakult ki a szórakozásnak, hiszen egyre nagyobb tömegek engedhették azt meg maguknak. Ugyanakkor új típusú szórakozásokat is ki kellett találni, hiszen a munkások vagy más alsóbb, általában városi rétegek nem tudták lakhelyükön megfelelően eltölteni a szabadidejüket. A tömegek belépése a szórakozók közé a közép- és felső rétegek szokásainak utánzásával is járt, ami ez utóbbiak egyfajta rosszérzését is kiváltotta.

Jó példa az imént elmondottakra az Angliában 1870-ben bevezetett nyári, augusztusi és általában egy hétfőre eső szabadnap, a Bank Holiday (később akár egyhetes nyári szabadsággá is fejlődött). Nagyon sok városi szegényebb ember csak ezen a napon hagyta el városát, hogy kimenjen a tengerhez. Ezt a gyakran csak félnapos utazást a vasútvonalak fejlettségén kívül a kedvezményes jegyek is lehetővé tették. A Bank Holiday hamar a városi tömegek egyik legnépszerűbb napja lett, az utakat elözönlötték a kerékpárosok, és megteltek a londoni parkok. Blackpool népszerűsége az 1930-as években ért a csúcsra, évente ötmillióan töltöttek el itt egy éjszakát. 1937-ben a Bank Holiday napján, egy hétfői napon ötszázezer vonaton érkezett látogatót fogadott a tengerparti fürdőhely. Brightont és Bath-t már az 1840-es években, a „plebs" tömeges megjelenésétől fogva elhagyták a felső rétegek, főleg az arisztokraták. 1860-ban húsvéthétfőn harmincezren, 1900-ban már háromszázezren utaztak ki egy-egy napra. A szórakozási szokások tömegessé válása elképzelhetetlen lett volna a szórakoztatóipar gyors kialakulása nélkül, ami a szórakozási szokások alakulására is nagy befolyással volt. Az egyik legjobb és legkorábbi példa erre Thomas Cook tevékenysége, aki, kihasználva a vasúthálózat növekedését és lehetőségeit, óriási tömegeket utaztatott a 19. század közepén. Az 1851-es londoni világkiállításra például több mint ötszázezer látogatót szállított, köszönhetően a szerény részvételi díjaknak is. Cook másik nagy sikere a külföldi utazások megszervezése volt először Franciaországba (például az 1855-ös világkiállításra), majd egy kicsivel később Itáliába. Az 1878-as párizsi világkiállításra már hetvenötezer angolt szállítottak különvonatai. Ezeket az utazásokat, amelyek négy napig tartottak, és a szerény árba az utazás és a szállás is beletartozott, általában már a középrétegek vették inkább igénybe (Porter 1995).

Hasonló szórakozási szokásai például a budapesti tömegeknek még nem voltak, bár a nagy országos vagy a millenniumi kiállítások nálunk is nagy és főleg vidéki tömegeket mozgattak meg. A kirándulás, egy teljes nap eltöltése a természetben a budapesti munkásoknak is egyik kedvenc szórakozási szokása volt. Ilyenkor elmentek a legközelebbi zöld területekre vagy a valamivel messzebb található helyekre: pesti parkokba, a budai hegyekbe,

Zugligetbe, az újpesti Duna-partra, Mátyásföldre, Pécelre, Horányba, Gödöllőre stb. A szabadidő, a városi idő átalakulása a hagyományos pesti kirándulási szokásokat is megváltoztatta, amit a kortársak is érzékeltek. 1928-ban például az Új Időkben (1928. június 24., 26. szám:781) a következőket olvashattuk a pestiek kirándulási szokásairól: „Ma már leszoktunk a zöld emlegetéséről. Ma kirándulunk, strandolunk, teniszezünk, golfozunk, bridge-ezünk. Ma már nem húzzuk alá, hogy mindez a zöldben történik. A haladás hozta így, évszaktól függetlenül rándulunk ki télen is." A régi Pest idejét az év első nagy megmozdulása, a húsvéthétfő és május 1. ütemezte. A kirándulás Békés István (1973) – „Szegény ember" mindennapjait elemző könyve – szerint is csak a század végén, a munka vasárnapi szüneteltetésétől (1891) vált tömeges jelenséggé, ekkortól gyors tempóban megélénkültek a távoli kirándulóhelyek.

A legtöbb ember számra maguk a nagyvárosok nyújtották a legtöbb szórakozási alkalmat. Ugyanakkor ezek a nagyvárosi szórakozási szokások tartalmukat tekintve nagyon heterogének voltak, egyaránt keveredtek bennük a modern nagyvárosi (mulatók, színházak, mozi) és a falusi tradicionális elemek (népünnepélyek, búcsúszerű látványosságok). A nagyvárosi szabadidő-eltöltési, szórakozási szokások részletesebb vizsgálata azért is érdekes, mert jól tetten érhetők segítségükkel a különböző társadalmi rétegek (az arisztokratáktól a középpolgári rétegeken keresztül a munkásokig, a frissen vidékről érkezőkig) egymástól elkülönülő társadalmi idői.

A nyugat-európai nagyvárosok ritmusát kifejezetten a különböző időhasználatok adták. Az új időbeliségek a városi teret is átalakították. Ezek kialakításában, a városi terek megszervezésében a városvezetésen kívül egy ideig maguk a gyártulajdonosok is részt vettek. A parkok, a kertek, a sugárutak, a sportpályák kialakításakor egyaránt figyelembe vették a sok esetben újdonságnak számító szabadidős tevékenységeket.

Az egyik esemény, amely a századfordulós Budapest közép- és felső rétegeinek ritmusát, idejét alakította, a lóverseny volt. 1898-ban a következőket írták ezzel kapcsolatban a Hét című újságban (1898. május 29.:343): „Alig változott Budapest. Megmaradtak régi mulatságai, hű maradt spiszburgeres szokásaihoz...Csak két dolog változtatott életmódján, a lóverseny és a bicikli." A tavasszal kezdődő lóversenyszezon adta a legtöbb európai nagyváros közép- és felső rétegének újszerű napi ritmusát. A lóverseny és főleg az odavezető Sugár út és Stefánia út tavasszal egyre élénkebb lett Budapesten is. Például már hétköznap kora délutántól megjelentek első kocsik, a „fiatal dzsentrik fogatai" pedig du. ½ 4 felé. A kocsikorzó fénypontját a lóversenyt megelőző hét jelentette. Résztvevői pedig a lóversenypálya tribünjének közönsége, vagyis a főváros és az ország legelőkelőbb rétegei, a „társaság" (főurak, a közélet ismert alakjai stb.) voltak. A Stefánia idejéről a következőket írták 1893-ban (Fővárosi Lapok 1888. június 14. 164. szám: 1205): „Reggelente kellemes a Stefánia: néhány olvasgató öreg, tanulgató diák, egy-két szégyenlősebb lovas, a szomszédos villák apróbb gyermekei kisérőikkel. Délután elevenedik a világ – a »társoság« – ha nem Nizzában, Monte Carlóban vagy a Práterben van, itt van". A kocsikorzó közönsége csak tavasz végéig, nyár elejéig korzózott, utána elhagyta Budapestet, a tengerparton vagy gyógyfürdőkben töltötte szabadidejét. A korzózást – hétköznap – az esti szórakozások követték, amelyek sokszor hajnalig tartottak. Láng Panni (1986) visszaemlékezéséből kiderül például, hogy egy nagypolgári családban szinte minden estére jutott valamilyen szórakozás. Az otthoni vacsorák mellett például nagyon gyakran jártak operába.

A középrétegek számára is a korzó jelentette az egyik szórakozási és egyben fontos szociabilitási formát. A belváros inkább a közép- és felső rétegek által látogatott. Csorba Géza és Táncsics Eszter sajátos, a tömegektől teljesen különböző társadalmi idejének használatáról már szóltunk. Szabadidős tevékenységeik általában hétköznap délután zajlottak. Ők is például előszeretettel látogattak, pontosabban kocsiztak ki a Városligetbe, a Drótszigetre, kávézni, süteményeket enni (Búza 1994). A délutáni uzsonnázás és kávézás sokáig a pesti polgárok egyik kedvenc hétköznapi elfoglaltsága volt.

A nagyvárosi tömegeknek a hétköznapi szórakozásra ritkán adódott lehetősége. (Kivételt esetleg a szabadnapos cselédek és bakák esete jelenthetett.) Az ő idejüknek a vasárnapi szabadnapok adták a ritmusát. Ekkor a közép- és főleg a felső rétegek kifejezetten elkerülték a tömegek által látogatott helyeket. Ez utóbbiak kialakítása elengedhetetlen volt a szabadidős tevékenységek ellenőrzése és kordában tartása céljából. A nagyvárosban különösen szembetűnő volt, ahogy az alsó rétegek másolták, imitálták a felső rétegek szórakozási szokásait. A legjobb példa erre a korzó, ami minden európai nagyvárosban az egyik legdivatosabb szabadidős tevékenység volt. Vasárnap a Városligetben „a körönd körül nincs nagyúri hintó, amelyet közönséges napok délutánján lehet látni. Van sok bérkocsi, polgár családját, munkás kedvesét kocsikáztatja körbe, ahol a királyné és a miniszterek szokták." (Vasárnapi Újság 1868. június 14.:311.) Elias és Drunning (1989) szerint mások társaságában lenni minden kötelezettség nélkül az egyik legfontosabb jellemzője a modern kori szórakozásoknak. Még a vacsorának is fokozza a gyönyörét, ha azt mások társaságában fogyasztjuk el. Ilyen helyzetekben mások jelenléte meleg biztonságérzetet ad, fokozza a sikeres társadalmi integrálódás érzését.

Az első világháborúig a nagyvárosi tömegeket a hagyományosabb szórakozási formák mozgatták meg, mint amilyen a városligeti vagy a népligeti vurstli is volt. A vasárnapi szabadidő eltöltése ilyen felfokozott szórakozásokkal vált igazán különlegessé, egyedivé. Ennek a különleges időnek a megélése más viselkedést, öltözéket is kívánt. A már többször idézett forrásokból egyértelműen kiderül, hogy a nagyvárosi tömegek számára a vasárnap valóban ünnepnap volt, amire kettőzött szorgalommal készültek, az egész család együtt ment el a zöldbe, a parkokba vagy a városligeti vurstliba. A legtöbben kiöltözve, legszebb ruháikban pompázva költötték megspórolt pénzüket, keresték a szédületet, a színes és borzalmas látványosságokat, mint ahogy azt tették a falusi búcsúk idején is. A szabadidő ilyenkor teljesen elvált a hétköznapi időtől. Nehéz azonban megbecsülni, hogy a munkásság hány százaléka vette igénybe a nagyváros adta szórakozási lehetőségeket, mennyien voltak azok, akiknek társadalmi idejét ennyire ütemezték a munka és a szabadidős tevékenységek. A statisztikák egy-egy vasárnap tízezres tömegekről számolnak be a városligeti vurstliban, és az állatkertet is kb. 200 ezres munkástömegek keresték fel az 1890-es évek végén a nyári hónapokban (Budapest Székesfőváros Statisztikai Évkönyve 1895-1898). De a tömegek is elsősorban a nyári hónapokban jártak el szórakozni, télen már alig. Az előbb idézett statisztika szerint a munkások egy százaléka volt a vizsgált időszakban telente szórakozóhelyen. A hagyományosabb szórakozási formák az első világháború után már vesztettek népszerűségükből. A mozi vált a tömegek legkedveltebb szabadidős tevékenységévé. Az 1900-as években hétvégén és hétköznap is naponta több mint százezer nézőt vonzott a 80-90 budapesti mozi (Pásztor 1926). A moziba látogatók társadalmi jellemzőiről és élményeiről semmit sem tu-

dunk. De a hétköznapi mozi, az előadások állandó kezdő időpontja biztos sok embernek ütemezte az idejét, a mindennapjait.

A munkaidő csökkenésével, az életszínvonal emelkedésével párhuzamosan számtalan új szórakozási szokás és alkalom jelentkezett. A színházak,[3] orfeumok, mulatók, sportrendezvények megjelenése mellett az egyik újdonság az olvasás népszerűsége volt, ami otthon is kizökkenthette a hétköznapi munkával eltöltött időből az embereket. A jelenség egész Európában megfigyelhető volt. A La Croix című francia katolikus egyházi napilapban egy pap a következőket írta 1912-ben: „Több fiatal lányt ismerek, akik miután szombat este megvettek egy regényt 65 centime-ért, egész vasárnapjukat az ágyukon elterülve, ezeknek erkölcstelen sorait olvasva töltötték. Elhanyagolják a tisztálkodást, az egészséges sétákat és a misén való részvételt is. Másnap pedig a műhelyben hosszú beszélgetések tárgya az előző napi olvasmány élménye..." (Thiesse 1995:303.)

Budapesten is hasonló jelenségekkel találkozunk. A hajógyári munkások idézett, 1887-es felméréséből az is kiderült (Az óbudai hajógyár... 1971:220), hogy „a munkások között számosan szorgalmas újságolvasók és különösen a képes napilapok örvendenek kivált vasárnap nagy kelendőségnek. Könyvek olvasására nem igen érnek rá a munkások, bár gyakran találkozunk a munkáslakásokban azokkal a füzetekben megjelenő »érdekfeszítő« regényekkel."

Az előzőekben megemlített szórakozások más tulajdonságokkal rendelkeztek, mint a korábban bemutatottak, mint amilyen a korzó is volt. Norbert Elias és Eric Drunning (1989) mimetikus jelzővel illeti ezt a csoportot, amelynek fő jellemzője, hogy olyan érzelmeket (gyűlölet, szeretet, félelem, gyönyör stb.) hívnak életre, amelyre a hétköznapi életben csak ritkán és elfojtottan nyílik mód. Ezek a típusú szórakozások is a teljes ellentétét jelentik rutinszerűvé és monotonná vált hétköznapi időnek és életnek.

A heterogén és esetleges példákból is látható, hogy a különböző társadalmi rétegeknek az idő felfogása és időhasználata óriási eltéréseket mutatott a 19. század végén, 20. század elején. A szabadidő megjelenése a tömegek idejében szembetűnő átalakulásokhoz vezetett, teljesen új vagy a felső rétegeket imitáló tevékenységeknek adva teret. Ezeknek a tevékenységeknek sajátosságai, ritmusa alakítja ki egy-egy társadalmi csoport sajátos idejét, ami ugyanúgy jellemzi, mint például térhasználata, iskolázottsági és műveltségi szintje vagy életkörülményei.

JEGYZETEK

1. Például a vasárnapokat a pesti városligeti Vurstlit elözönlő tömeg „kifáradva egész heti fárasztó munkájában nyugtalanul, epedve várja" (Hazánk és Külföld 1867. június 6.:4), vagy kettőzött szorgalommal dolgoznak, hogy kijuthassanak a ligetbe és egy víg napot töltsenek" (Vasárnapi Ujság 1868. június 14.:311).
2. Ez a példa is jelzi a városi idő és a városban élők idejének átalakulását és különbözőségét a hagyományos időfelfogáshoz képest. A nyár teljesen más időt jelent a városban, mint például falun. Nyáron a városban lecsökken a munkaidő, vagy meg is szűnik, hiszen például a felső vagy a középrétegek „elköltöznek".

3. A színházak minden réteg számára hozzáférhetőek volt. A szegényebb és munkásrétegek adták vasárnaponként a színkörök közönségét, a drágább belvárosi színházakban legfeljebb a karzati jegyeket tudták megfizetni.

IRODALOM

BÉKÉS ISTVÁN
1973 Szegény ember gazdag városban. Budapest: Kossuth.

BTB
1965 Budapest történetének bibliográfiája IV. 1686–1950. Zoltán József, főszerk. Budapest: Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár.

BÚZA PÉTER, szerk.
1994 Táncsics Eszter és Csorba Géza naplója. Budapest: Széphalom Könyvműhely.

CORBIN, ALAIN
1995 La fatigue, le repos et la conquête du temps. *In* L'avènement des loisirs 1850–1960. Alain Corbin, ed. 275–299. Paris: Aubier.

ELIAS, NORBERT – DRUNNING, ERIC
1989 Les loisir dans le spectre du temps libre. *In* Sport et civilisation, la violence maitrisé. Norbert Elias – Eric Drunning. 123–171. Paris: Fayard.

ERDEI FERENC
1977 Futóhomok. Budapest: Akadémiai Kiadó.

FÉL EDIT
1944 Egy kisalföldi nagycsalád társadalom-gazdasági vázlata (A marcelházai Rancsó-Czibor család élete). *In* Kisalföldi közlemények I. sorozat 3. szám 3–24. Érsekújvár: A SZMKE Kisalföld-Kutató Intézetének kiadása.

FORRÁSOK
1971 Források Budapest múltjából II. 1873–1919. H. Kohut Mária, szerk. Budapest: Budapest Főváros Levéltárának Kiadványa.

GYÁNI GÁBOR
1999 Az utca és a szalon. Társadalmi térhasználat Budapesten (1870–1940). Budapest: Új Mandátum.

ILLYEFALVI I. LAJOS
1930 A munkások szociális és gazdasági viszonyai Budapesten. Budapest: Székesfőváros Statisztikai Hivatala.

LÁNG PANNI
1986 Egy budapesti polgárcsalád mindennapjai. *In* Történelmi Szemle 29 (1):80–94.

LE GOFF, JACQUES
1977 Au Moyen Age: Temps de l'Église et temps des marchands. *In* Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident. Jacques Le Goff. 46–65. Paris: Gallimard.

Magyarország Története
1978 Magyarország története 1890–1918. Hanák Péter, főszerk. Budapest: Akadémiai Kiadó.

PÁSZTOR MIHÁLY
1926 Budapest zsebe. Budapest.

PORTER, ROY
1995 Les Anglais et les loisirs. *In* L'avènement des loisirs 1850–1960. Alain Corbin, ed. 19–55. Paris: Aubier.

PRONOVOST, GILLES
1996 Sociologie du temps. Paris-Bruxelles: De Boeck Université.

SOMBART, WERNER
1966 Le bourgeois. Paris: Payot.

THIESSE, ANNE-MARIE
1995 Organisation des loisirs des travailleurs et temps dérobés (1880–1930) *In* L'avènement des loisirs 1850-1960. Alain Corbin, ed. 299–323. Paris: Aubier.

THOMPSON, EDWARD P.
1990 Az idő, a munkafegyelem és az ipari kapitalizmus. *In* Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok. Gelléríné Lázár Márta, vál. 60–116. Budapest, Akadémiai Kiadó.

AZ ÓBUDAI HAJÓGYÁR
1971 Az óbudai hajógyár munkásainak élet- és munkakörülményei az 1880-as években. (Az 1887-es statisztikai vizsgálat alapján.) *In* Források Budapest múltjából II. 1873–1919. H. Kohut Mária, szerk. 215–221. Budapest: Budapest Főváros Levéltárának Kiadványa.

SZELJAK GYÖRGY

Az összetorlódott idő

Tradíció és modernizációs változások egy mexikói indián közösségben[1]

A tapasztott falú, földpadlós, egyosztatú indián kunyhóban apró széken ült a nagymama, a háziasszony és néhány rokonságba tartozó asszony és fiatal lány. A forrásnál történő mosást befejezve éppen kukoricát morzsoltak, amiből másnap hajnalban elkészítik majd a tortillalepényeket. A döngölt földpadlón kisebb gyermekek játszadoztak, időnként egy-két tyúk is betévedt az udvarról. A kunyhó egyik falánál a múlt évben betakarított kukoricacsövek feküdtek egymáson, a mellettük lévő zsákok babot és csilipaprikát rejtettek. A bejárattól balra alakították ki a nyílt tűzhelyet. A tűzhely környékén kobaktökből készült vízmerők, agyagedények és piacon vásárolt műanyag vödrök álltak. A bejárattal szemben a ház szakrális pontját, a házioltárt helyezték el, rajta a katolikus szentek képeivel, a Guadalupei Szűz faszobrával, gyertyákkal, a tér megszentelésére használatos kopált őrző agyagedénnyel és az orvostól kapott gyógyszeresdobozokkal. A ház falaira a gyermekek iskolában készített rajzait rögzítették. A gerendákra kifeszített kötélen az asszonyok által hímzett viseletek mellett lógtak a piacon vásárolt bálás ruhák. Így nem volt a kunyhóban, a család tagjai a kunyhó közepén a földre leterített gyékényszőnyegen aludtak egymás mellett.

Kint esteledett, a tradicionális fehér vászonruhába öltözött férfiak beszélgetése hallatszott be, akik a ház előtti padon ülve, a napi munka után cukornádból készített pálinkát iszogattak, és a következő eső időpontját latolgatták. Este hét óra volt, az asszonyok csendre intették a gyerekeket, mivel a kunyhó oltárasztalára elhelyezett tévében elkezdődött a népszerű teleregény következő része. A „nagyfiú" által a városból hazahozott kisméretű televízió hangyás, fekete-fehér képernyőjén éppen egy mexikói, felső osztálybeli fehér bőrű lány szerelmi problémáit követhették nyomon. A népszerű teleregényt úgy tízpercenként reklámok szakították meg. A tágas fürdőszobában, a mosógép mellett feltűnt a mosolygó, elégedett háziasszony, aki pont akkor döbbent rá, hogy mégsem a hagyományos mosópor az igazi. Aztán egy államilag szponzorált reklám Mexikó különböző tájait és etnikumait mutatta be, a narrátor pedig büszkén kijelentette: „mindannyian mexikóiak vagyunk". A teleregény végén rövid híradó következett, feltűnt Belgrád, az éjszakai városra bombák hullottak.

Mindez 1999-ben történt Mexikóban, egy hegyek között megbúvó kis nahua indián faluban, Pachiquitlában.[2] Ez a nap semmiben sem különbözött a korábbiaktól, amióta három évvel azelőtt bevezették az áramot, a falubeliek esti időtöltésének fontos eleme lett a tévénézés és egy számukra addig idegen világ megismerése. Az áram és a televízió megjelenése azonban csak egyike volt a külvilágtól addig nagyrészt elzárt falut érintő,

az 1980-as évek második felétől elkezdődő változásoknak. A falu földproblémái és az államilag irányított modernizációs politika egyszerre ösztönözték a tradicionális életmód fokozatos átalakulását. A falubeliek létszáma az 1990-es évek elején elérte az 1000 főt, a falu a fiataloknak már alig tudott művelésre alkalmas földterületet biztosítani.[3] Mindez egyrészt a föld aprózódásához vezetett, másrészt beindított egy intenzív, máig tartó migrációs hullámot. Az elvándorlást elősegítette a faluban az iskolai oktatás széles körűvé válása is. A hatosztályos általános iskola mellett (ahol főként nahuatlul oktatnak) felépült egy háromosztályos spanyol tanrendű középiskola is.[4] Egyre több fiatal tanult meg spanyolul, főként ők vágtak útnak. Az első városi környezetet megismerő fiatalokat követték a rokonok, barátok. Az elvándorlás mértékére jellemző, hogy az utóbbi években évente 20-30 falubeli fiatal indul el munkát keresni a mexikói nagyvárosokba.

1996-ban egy kolerajárvány után a kormányzat először egy hegyek között kanyargó földutat építtetett a faluhoz. A száraz évszakban járható úton kereskedők érkeztek a faluba, és hamarosan kialakult egy kis hetipiac. Még ugyanabban az évben felépült egy orvosi rendelő is. Az orvos és két asszisztense megjelenésével széles körű felmérés és egészségügyi felvilágosítómunka vette kezdetét, mely maga után vonta a tradicionális vallási elképzelések és a nyugati orvosi ellátás betegségekről és az életút minőségéről kialakított szemléletének konfliktusát. A következő nagy változás a falu életében az elektromos áram már említett bevezetése volt, három évvel később már a házak 60 százaléka rendelkezett világítással. Az áram megváltoztatta a napi rutint, egyre több család jutott hozzá kis fekete-fehér televízióhoz, a világ elkezdett tágulni. 1998 óta egy telefon is található a közösségben, melyen keresztül a városba vándorolt családtagokkal lehet kapcsolatot tartani.

A faluban élő nahuáknak rendkívül rövid idő alatt kellett/kell szembesülniük egy számukra idegen világgal, saját kulturális koncepcióik alapján értelmezniük a bekövetkezett változásokat. Ezek számos, egymással összefüggő értelmezési keretben megvizsgálhatók: így például a tárgyi kultúra átalakulása, a fogyasztási szokások megváltozása, a társadalomszervezetben végbemenő módosulások vagy a vallási képzetek szemszögéből. Elemzésemben a kulturális változásokat – az előzőleg felsorolt szempontok segítségével – igyekszem a hagyomány és a modernitás időfelfogásai mentén megvizsgálni. Elsősorban az érdekel, hogy az egyéni életút idejéről és szakaszairól, illetve a jövőről kialakított tradicionális elképzelések és az ezeket döntően megalapozó vallási képzetek hogyan kerülnek konfliktusba a modernitás szemléletével.

Tradicionális életút és társadalmi státus

A nahuáknál az életút egyes szakaszait külön terminussal jelzik. A megszülető csecsemő neve *pilkonetl*, a már felállni képes kisgyereké *konetl*.[5] A hattól tizenkét éves fiúé *okichpil*, a lányé *siuapil*. A kamaszkorba ért fiú és lány elnevezése házasságukig *telpokatl*, illetve *ichpokatl*. A felnőtt házas férfiakat *tlakatl*, az asszonyok *siuatl*, a megközelítőlegesen ötven év feletti idős embereket halálukig *ueuejtlakatl* és *ueuejsiuatl* elnevezéssel illetik.

A tradicionális nemi szerepek szerint tagolt társadalomban az életút minden egyes szakasza kijelöli az egyének közösségbeli státusát is. Okichpilnak vagy siuapilnak attól

kezdve nevezik a fiatal fiúkat és lányokat, amikor a szülők már elvárják, hogy hozzájáruljanak a család fenntartásához. Ennek szimbolikus mozzanata, amikor a fiú megkapja apja egyik bozótvágó kését, és vele együtt megy ki a szántóföldre dolgozni, az anya pedig hagyja, hogy lánya egyedül készítse el a kukoricából a tortillalepényt, vizet hozzon a forrásról, vagy kimossa a család ruháit. A lányok feladata a kisebb testvérek gondozása is. Ennek következtében a serdülőkor beköszöntével a fiatalok már elsajátítottak minden olyan tradicionális ismeretet, amely szükséges egy önálló háztartás és gazdasági egység vezetéséhez.

A kamaszkorba ért, menstruáló, de még szűz lányok életében a házasság előtti státus jelzője, hogy *virgencitává* (szüzecske), a legfőbb nahua termékenységi istennő, Tonantzin (a mi anyácskánk), illetve a szinkretizációval kialakult katolikus megfelelője, a Guadalupei Szűz táncosaivá válnak (Sandstrom 1982). Ekkorra kell elkészülnie fehér vászonból a virágokkal hímzett tradicionális ruhájuknak. Feladatuk, hogy a legfontosabb katolikus ünnepeken a falu templomában az oltár előtt egész éjjel táncoljanak, így fohászkodva a jó termésért és a gyermekáldásért. Ha egy lány megházasodik, kikerül az adott státusból.

A fiúknál a kamasszá válást nem jelzi ilyen éles határ. A kamaszfiú közösségi státusát az jelenti, hogy apjukat, illetve nagyobb, de már független testvéreiket helyettesítve részt vehetnek a férfiaknak a faluért végzett heti közösségi munkájában *(komuntekitl)*. A munka során őket is megkínálják pálinkával, és helyet kapnak a munka utáni szórakozásokon is.

A hagyományos nahua felfogás szerint a fiatal fiúknak 16–18 éves koruk körül, a lányoknak pedig 14–16 éves koruk között kell megházasodniuk. Ettől kezdve a feleség nem táncolhat nyilvánosan, és a férfiak is csak a rituális táncokban vehetnek részt. A korai házasságnak számos oka van. Egyrészt a felnőtt státusába lépés legfontosabb bizonyítéka a házasság. Ezután a közösség a fiatalokat már *tlakatl*nak és *siuatl*nak tekinti, a férfi önálló házat építve függetlenné válhat, a nő pedig gyermekeket szülhet. A korai összeházasodást a közösség erkölcsi és szexuális szokásai is elősegítik. A vallási koncepciók között és a betegségek magyarázatában különösen fontos szerepet kapnak a tradicionális erkölcsök fenntartását kontrolláló elképzelések: így például a *maseual ajakatl*nak (emberszél) nevezett betegség. Kiváltó oka, hogy ha valaki nem a házastársával él szexuális életet, akkor az aktus napján lázzal, hányással, fejfájással járó, akár halálos betegséget is átadhat a vele találkozóknak. A nahua közösségekben a lányoknak szűzen kell férjhez menniük, ezért a kamaszkorban felbukkanó szexuális vágyak szintén ösztönzik a korai házasságokat.

Fontos megjegyezni, hogy a házasságok az utóbbi időkig elsősorban nem szerelemből, hanem a közösségi státus megszerzéséhez szükséges önálló gazdasági egység létrehozásának céljából köttettek. A fiú maga kérte meg anyját, hogy a forrásnál mosva beszéljen az eladósorban lévő lányok anyjával, és válasszon ki egy dolgos lányt számára, a fiúnak pedig a lány apjának földjén való munkával kellett bizonyítani jártasságát. A fiatalok összeköltözése a faluban már a katolikus házasságkötés előtt megtörténik, sőt gyakran egy-két évet is várhat magára az egyházi szentesítés. Sokan csak az első gyermekük megszületése után házasodnak meg, hogy utódukat a katolikus szokások szerint megkeresztelhessék.

A házasság után a fiatalasszony státusát termékenysége, minél több életképes gyer-

mek szülése, később nagyszülővé, dédnagyszülővé válása jelöli ki. Mire a lányok elérik a húszéves kort, már legalább két-három gyermeknek életet adtak. A férfiak esetében szintén nagyon fontos a gyermekek száma, ugyanakkor meghatározó a közösség társadalomszervezetében (az úgynevezett cargorendszerben) betöltött pozíció is. Pachiquitlában a közösséghez tartozás feltétele, hogy az iskoláit befejező és önálló lakóhelyre, közösségi földre igényt tartó férfinak kötelessége tisztségeket vállalnia a közösségben, illetve részt vennie az általában szombatonként megtartott közösségi munkán. A falu megházasodott férfiai közül kerül ki a három politikai vezető, akik a falu érdekeit képviselik a járás állami vezetői előtt *(jueces auxuliares)*, azok segítői *(vocales)*, a falu rendjének őrzői *(polícias)* és a közösség pénzügyeiért felelős személyek *(tesoreros)*. Külön tisztségviselő őrködik a közösségi föld felett *(comisariado)*, akinek szintén segítői vannak, mások az iskola fenntartásával kapcsolatos feladatokat végzik el *(escolares)*, vagy az orvossal együttműködve ellenőrzik a falu egészségügyi állapotát *(comite de salud)*. 1999-ben a falu mintegy 300 felnőtt férfija közül 45-en töltöttek be tisztségeket. A comisariado kivételével a tisztségviselők egy évig látják el feladatukat. Ezután 2-3 évig megbízatás nélkül maradnak, majd újabb tisztségbe választják őket.

A közösségen belüli egyre magasabb státus eléréséhez elengedhetetlen, hogy valaki betöltse az összes tisztséget. Bár azok nem kapcsolódnak merev sorrendhez, a fiatalabbak először segítőként tagozódnak be, és csak miután minden tisztséget betöltöttek, 45-50 éves koruk után lehetnek a falu politikai vezetői. A vezetők kiválasztásakor nem egyfajta „menedzserszemlélet" (spanyol nyelvtudás, a járás állami vezetőivel való jó kapcsolat) az alapfeltétel, hanem a közösség etikai normáinak betartása. Csak olyan embert választanak vezetőnek, akiről feltételezik, hogy a közösség rovására saját egyéni érdekeit nem helyezi előtérbe. A különböző tisztségek elnyerése anyagi hátránnyal is jár. Abban az évben a tisztséget betöltőknek kevesebb idejük van saját termőföldjük művelésére, házuk javítására. Kevesebb a szabad idejük is, mivel hetente négy-öt alkalommal, a napi munka után össze kell gyűlniük, hogy döntsenek a falu ügyeiben. Emellett nekik kell szponzorálniuk a közösségi ünnepeket is. Különösen a bírói tisztség jár nagy anyagi ráfordítással, mivel a falu védőszentjének, Szent Péternek az ünnepén az ő kötelessége, hogy itallal és étellel ellássa a falu lakosságát és a más falvakból érkezetteket. A leírt zárt struktúrára jellemző, hogy a faluban dolgozó, a cargorendszerbe be nem tagozódó tanároknak és az orvosnak kevés beleszólásuk marad a falu ügyeibe. Így például amikor az egyik tízéves gyermek meglopta osztálytársait az iskolában, a fiatalok nem a tanárokat, hanem a falu vezetőit keresték meg panaszukkal, és a felnőttek szokása szerint pálinkát és cigarettát ajándékoztak nekik, hogy azok meghallgassák a kérésüket.

A férfi- és öregkor közötti szimbolikus átmenetet jelzi, hogy ha valaki minden tisztséget betöltött, akkor tagja lesz az öregek tanácsának *(ueuejtlakamej)*, és ha megközelítőleg elérte a 60 éves kort, már nem kell részt vennie a közösségi munkán. Az idősek általában legfiatalabb fiukkal, annak feleségével és unokáikkal élnek közös háztartásban, de a patrilokális elhelyezkedés következtében a többi fiuk is a közelükben építi fel a házát. A családnak erkölcsi kötelessége ellátni őket. Amíg egészségük engedi, részt vesznek a munkában, az asszonyok vigyáznak az unokákra, dédunokákra, az idős férfiak pedig kijárnak dolgozni a termőföldre.

A tradicionális életút közösségileg meghatározott folyamata egy előre rögzített, zárt struktúrát biztosít a közösség tagjainak. Az egyén státusváltása a társadalmi rendszer

kikövezett útján zajlik, viszonylag konkrét életkorokhoz kötődik, a csoport tagjai pedig előre láthatják, hogy egy adott életkorban – ha nem halnak meg idő előtt – hova érkeznek el, és milyen státust birtokolnak majd. A zárt közösségen belül az emberélet iránya és a választási lehetőségek előre rögzítettek, a jövő ebben az értelemben nem elsősorban feltárandó lehetőségeket rejteget, hanem egy múltban meghatározott és a jelenben is érvényes, közösségileg szabályozott életminta jövőbeli beteljesítését.

A zárt struktúra arra is lehetőséget nyújt, hogy az emlékezést elősegítő írott dokumentumokkal nem rendelkező, többségükben írni-olvasni sem tudó falubeliek[6] a saját vagy közvetlen (maximum 3-4 generációval előttük élt) elődeik idejében történt esemény időpontjának meghatározásához leginkább a közösségi státust használják fel. Ezt köthetik az életút egyes szakaszaihoz (például amikor az édesanyám virgencita volt) vagy a cargorendszer hierarchiájában betöltött szerepéhez (például amikor comisariado volt a férjem, amikor már részt vettem a közösségi munkán, vagy amikor bekerültem az öregek tanácsába stb.). Az idő múlása ebben az esetben úgy értelmeződik, mint az egyén életútjának és státusváltásainak lenyomata. Mivel egy zárt közösségről van szó, ahol az emberek ismerik egymást, együtt nőttek fel, egy ilyen utalás már elég ahhoz, hogy az esemény megközelítőleges időpontját bárki be tudja határolni.

Életút és modernizációs konfliktusok

Az életút egyes szakaszairól, illetve a jövőről kialakított tradicionális nahua szemlélet az utóbbi időkben konfliktusba került a falu életét érintő modernizációs változásokkal.

1995-ben Pachiquitlában felépült egy orvosi rendelő és a Mexikó egyik távoli részéből odaérkező, hely- és kulturális ismerettel nem rendelkező orvos és két asszisztense felmérte a falu egészségügyi állapotát. Eszerint a faluban élő 5 év alatti gyermekek döntő többsége alultáplált volt, fehérje- és vitaminszegény táplálkozásuk – miután anyjuk már nem szoptatta őket tortillalepényt, babot, chilipaprikát ettek, kávét ittak, húshoz csak ünnepnapokon jutottak – semmiben nem különbözött a felnőttekétől. Az orvos igyekezett arra ösztönözni a faluban élőket, hogy járjanak orvosi rendelésre, gyermekeiket oltassák be a fertőző betegségek ellen, jobban táplálják őket, építsenek latrinát házuk közelében, és változtassanak higiéniai szokásaikon.

Az orvos számára az élet minőségének és az életút biztonságos bejárásának legfontosabb eleme a prevención és a gyógyszereken, injekciókon alapuló orvosi kezelés volt. A nahuák esetében azonban a betegségek nem a test, hanem a lélek integritásával kapcsolódtak össze. A test betegsége csak következménye a lélek meggyengülésének, utóbbi pedig a társadalmi és természetfeletti kapcsolatok rendszerén belül értelmeződött. Nem a rossz táplálkozással, higiénés gondokkal függött össze, hanem az emberek egymás közötti és természetfeletti lényekkel kialakított viszonyainak függvénye volt (Szeljak 1999). Az emberélet meghosszabbításának legfontosabb eszköze ezért nem az orvosi ellátás gyakori igénybevétele, a változatos táplálkozás, hanem a tisztelet *(tlaltepanilistli)* komplex fogalmába tartozó erkölcsi normák megtartása volt. Mindez a természetfeletti lényekkel való harmonikus kapcsolat kialakítását, azaz a vallási specialisták által vezetett rítusok elvégzését jelentette a házioltárnál, a forrásoknál és a falu környéki szent hegyek tetején. Mindehhez a múlt nyújtott igazolást. *„Én is így nőttem fel, a nagyszüleim*

is, sőt még az övéké is. Sosem jártunk orvoshoz. Kukoricát ettünk, csak az ünnepnapokon jutottunk húshoz, mégsem haltunk meg" – érvelt egy adatközlőm. A család múltjáról és kontinuitásáról való emlékezés empirikusan alátámaszt és szentesít egy adott életvitelt és táplálkozási formát, mely összhangban van a közösség által közvetlenül elérhető természeti forrásokkal. A földművelési ciklusban elvetett minden egyes élelemnövény termesztését mitológiailag meghatározott viszony igazolja, a növényeket a prehispán istenek és katolikus szentek ajándékozták egykor a nahuáknak. A korai halálesetek a tradicionális képzetek szerint sosem a rossz táplálkozással kapcsolódnak össze, hanem ártó lelkek, főként a rossz szelek *(ajacatl)* okozzák.[7]

A lélek integritásának hagyományos elképzelései kerültek ellentétbe az orvos azon próbálkozásaival is, amelyek arra irányultak, hogy az asszonyok inkább a steril orvosi rendelőben adjanak életet a gyermeküknek, és ne otthon a bábaasszony segítségével a döngölt földpadlón szüljenek. A gyermek születése azonban az életút legfontosabb átmeneti rítusa a nahuák között, amelynek mindig a férj és a nőrokonok jelenlétében, az otthon szakrális terében, a házioltár előtt, a vallási specialista bábaasszony *(tetejketl)* jelenlétében kell történnie. Az orvosi rendelőben ezzel szemben nincsen oltár, illetve az orvos nem tudja elvégezni azokat a rituális aktusokat (imák, ártó szellemeket elűző növények gyűjtése és elhelyezése a házban, az anya és az újszülött ruháinak rituális kimosása), amelyek biztosítják az újszülöttnek és anyjának egészségét (Hooft 1994:57). Emellett a nahua közösségekben nem szokás, hogy egy idegen férfi az asszonyokat ilyen intim helyzetben lássa. Az asszonyok és gyermekek szülés közbeni esetleges halála is vallási magyarázatot kap, őket rossz szelek támadták meg, vagy éppen a prehispán esőistenek *(tatamej)* hívták el, hogy ezután velük éljenek. Ilyenkor a halott asszony ruháját, háztartási eszközeit a családtagok egy sámán *(tlamatijketl)* vezetésével felviszik az Ixmikapa szent hegy tetejére, hogy a falut felhő és villám képében meglátogató esőistenek a tárgyak esszenciáját magukhoz véve elvigyék azt a halott asszonynak.

Az orvos hároméves ott-tartózkodása alatt mindannyiszor visszautasításra talált, amikor a várhatóan nehéz szülésen részt akart venni. Tevékenysége csupán arra szorítkozhatott, hogy a kevés biológiai ismerettel rendelkező bábaasszonyoknak steril eszközöket adott. Bár számos fiatalasszony visszatért a városból, hogy a faluban adjon életet a gyermekének, ők is elsősorban a rítus által akarták bebiztosítani saját és gyermekük jövőjét, és nem kérték az orvos segítségét.

A szülés biztonsága, a családba születő egészséges gyermekek száma és a biztonságos jövő megteremtése szoros kapcsolatot mutat a fogamzásgátlás körül kibontakozott konfliktusokkal is. Az orvos ingyen osztott fogamzásgátló tablettákat, óvszereket, és igyekezett rávenni a családokat, hogy kevesebb gyermeknek adjanak életet. A nemzeti társadalom által képviselt modernizációs terv lényege, hogy az ország legnagyobb problémáját, a túlnépesedést és az ebből következő szegénységet, illetve a migrációt leginkább a születésszabályozás elterjesztésével lehet megoldani. Következésképpen így lehet biztosítani az egyes családok és a nemzet jövőjét is. A kevés gyerek az indián falvakban is esélyt nyújt a korlátozott felhalmozásra, a család generációkon át tartó lassú anyagi és társadalmi felemelkedésére. A modernizáció gazdasági szempontú érvei és jövőképe azonban ellentétbe került a tradicionális nahua vallási elképzelésekkel. Az orvosi ellátás hiánya és a tápanyagban szegény ellátás miatt megszokott dolog volt, hogy egy családban általában 1-2 gyermek 5 éves kora előtt meghalt, így a munkaképes utódok – akik a

családapának segítenek a föld megművelésében – és a család jövőjének biztosításához sok gyermek nemzésére volt szükség. A szemlélet megerősítést nyert mind a prehispán vallási képzetek, mind a katolikus egyház részéről. A termékenység átfogó nahua koncepciója nem különíti el egymástól a természet, a család által megművelt földterület és a családanya termékenységét. A férj részéről a föld minél gondosabb megművelése és a rituális felajánlások elhelyezése, az anya esetében pedig a minél több gyermek szülése egyszerre jelenti a Földanya iránti tiszteletet. A megszülető gyermekek köldökzsinórját a családapa a szántóföldön ássa el – visszaadja a földnek, amely mindannyiukat táplálja –, majd fölé egy banánhajtást ültet.

A fogamzásgátlás körüli konfliktus azonban nem csupán a hagyományos vallási képzetek puszta szembekerülése az állam által képviselt racionális gazdasági szemlélettel – mint ahogyan azt a járás mesztic elitje előszeretettel magyarázza. *„Ezek az indiók nem törődnek a jövőjükkel, nem érdekli őket, mit esznek a következő évben, csak szülik egymás után a gyerekeket"* – hallhattam gyakran a pejoratív etnikai kategorizálásra és saját hatalmi törekvéseik legalizálására alkalmas érveket. A gyermekszülés a falubeliek számára nemcsak vallásilag megalapozott engesztelő rítus, hanem a jó termés érdekében elvégzett gazdasági aktus is, a jövő biztosításának kulturálisan meghatározott, racionális eszköze. Ha az asszony tudna, de mégsem szül sok gyermeket, akkor az ellentétbe kerül a prehispán rituális koncepciók központi fogalmaival: a tisztelettel és a reciprocitással. Ezáltal a föld sem lesz termékeny, és a család képtelen lesz a jövőjét biztosítani. A jövő biztonsága a tradicionális gazdasági szemlélet szerint – mint később még utalunk rá – nem a puszta anyagi felhalmozás, hanem a gyermek nemzése és a természettel kialakított harmónia által nyeri el értelmét. Ahogy Sandstrom elemezte, az élelem biztosításának fizikai és szimbolikus tevékenységei ugyanannak a gazdasági stratégiának az egymástól elkülöníthetetlen részei, melyek célja a család integritásának biztosítása (Sandstrom 1991).

A családtervezéssel szembeni ellenállás megerősítést nyer a helyi katolikus egyház tiltakozása által is, mivel a gyermek isten ajándéka, és nem szabad visszautasítani. Az anyaság legfőbb értékét jelzi – ahogy azt Eric R. Wolf és Ena Campbell megemlíti –, hogy a mexikói katolikus vallásban a Guadalupei Szűznek a növények és az asszonyok termékenységéhez köthető alakja jóval hangsúlyosabban van jelen, mint Krisztusé (Wolf 1972; Campbell 1982). A pachiquitlai házioltárokon látható vallási képeken Krisztus elsősorban mint Mária kezében ülő védtelen gyermek jelenik meg.

A családtervezés modernizációs érvei ezért csak lassan kezdenek tért hódítani a faluban. 1999-es adatok szerint a családok húsz százaléka – kivétel nélkül a családok női tagja – használt fogamzásgátlót. Főként a városból visszatért fiatalokat tudta meggyőzni az orvos. Mindez számukra nem a tradicionális világképből való teljes kilépést jelentette, mivel a család biztonságával kapcsolatos rítusokat továbbra is elvégezték. Viszont fokozatosan átvették a modernizációnak az anyagi jólétről és a gazdasági felhalmozásról kialakult érvelését. Ezért vállalták a generációs konfliktusokat, és közösségen belüli státusukat egyéb módon igyekeztek megszerezni.

Az életút jellegéről kialakult elképzelések lassú megváltozása összefügg a televízió megjelenésével is. Pachiquitlában 1996-ban jelentek meg az első kis fekete-fehér használt készülékek, és 1999-ben már 15 családnak volt televíziója a faluban. Döntő többségüket a mexikóvárosi migráció során megspórolt pénzükből a családtagok vásárolták.

A televízió nem az elszigetelődés, hanem a közösségi szórakozás egy újabb változataként jelent meg a falubeliek életében. Elsősorban a rokonaik házában összegyűlő fiatalok és az asszonyok körében lett rendkívül népszerű, mivel a férfiak a napi munka után a barátaikkal a kocsmában vagy a házak előtti padon pálinkát iszogatva, beszélgetve töltik el az idejüket.

A legnézettebb műsorok – az említett kereskedelmi televíziók esti műsorstruktúrája alapján – az este öttől éjfélig óránként egymást követő, reklámokkal, híradókkal megszakított folytatásos teleregények, melyek rövid idő alatt a nők mindennapi beszélgetésének fontos témáivá váltak. A társadalmi osztályokról, etnikumokról, a férfi- és női szerepekről kialakított narratíváikkal a filmek egyre inkább befolyásolják a falubeliek világról kialakított elképzeléseit. Szembesülnek saját városi tapasztalataikkal, mivel a teleregényekben az indiánok, feketék – főként a városi, modern házak konyháiban játszódó jelenetekben – mint a család szolgálói jelennek meg, vagy egzotikus, tiszta, de a városi világ forgatagában és erkölcsi értékrendjében eligazodni képtelen kiszolgáltatott lényekként ábrázolják őket.

A populáris mitológia elemeit felhasználó melodramatikus tanmesék központi témái a szerelem, a család és a párkapcsolati problémák; a karakterek megformálásakor fontos szerepet játszik a vágy és a szexualitás. A főként felső és felső középosztálybeli fehér bőrű családoknál játszódó történetekben bemutatott nőalakok életmódja éles ellentétbe kerül a faluban élők megszokott világával. Olyan emancipált női szereplők jelennek meg, akik nem akarnak kamaszkorban férjhez menni, kevés gyermeket szülnek, nem hajlandók arra, hogy a nők tradicionális szerepkörébe helyezkedjenek. Párkapcsolataikban függetlenek, döntéseiket a szerelem és nem egy közösségi szabályok által megkövetelt hagyományos minta irányítja. A testi érintkezés formái is eltérőek, a párok nyíltan megölelik, megcsókolják egymást, míg a faluban az erkölcsi normákkal ellenkezik az udvarlás gesztusainak nyilvános kifejezése.

A teleregényekben bemutatott modern életútmodellek lépcsőfokai is ellentétesek a Pachiquitlában elfogadott közösségi mintákkal. A férfiak társadalmi tekintélye nem a sok gyermektől vagy egy hagyományos cargorendszerben történő előrehaladástól, hanem az életút során elérhető anyagi felhalmozástól és annak nyilvános reprezentálásától függ. A választási lehetőségek kevésbé rögzítettek, a jövő nem elsősorban a hagyomány „előrevetülése", hanem bizonytalan, ugyanakkor feltárandó, meghódítandó lehetőségeket rejt magában. A nők esetében pedig hangsúlyossá válik a szépség, a fiatalosság minél tovább tartó megőrzése, mely segíthet abban is, hogy saját társadalmi osztályukból kiemelkedjenek, és előnyös házasságokat kössenek. A kamaszkor kezdete és a házasság közötti időszak a fiatalok számára nem egy gyorsan múló állapot, amelyből egy kulturális tradíció alapján minél hamarabb át kell lépni a nagyobb társadalmi tekintélyt jelentő felnőttstátusba. Inkább a szabadság és a szabad választás időszaka, mely időszak alatt „meg lehet alapozni" a jövőt.

Hasonló szerepük van a teleregényeket megszakító reklámoknak is. Egyrészt a nemzeti társadalom kódolt üzeneteit közvetítik. Épp a faluban tartózkodásomkor vetítettek egy állami intézmény által szponzorált reklámot, ahol egy fiatal pár egymást biztatta, hogy előbb fejezzék be az iskolát, találjanak munkahelyet, majd csak azután házasodjanak össze, és nemzzenek gyerekeket. Másrészt a reklámok és a filmek új fogyasztói vágyakat is teremtenek a közösségben. A modern városi környezettel és életstílussal való

szembesülés rámutat az életkörülmények közötti különbségekre. A szegénység, elmaradottság fogalma, a fogyasztási javakhoz való hozzájutás lehetősége már nemcsak egy zárt közösség viszonyai között, hanem a megszokott és a városi életforma, illetve a társadalmi osztályok közötti különbség által értelmeződik.

Az új életútminták elsősorban a fiatalokra hatnak. Ők kaphatók leginkább az elvándorlásra, kikerülve a közösség kontrollja alól, és gyakran végleg feladva a közösség által elvárt életút követését. 1999 júniusában a helyi iskolát befejezett tizenhét fiatalból augusztusra már csak nyolc maradt Pachiquitlában, a többiek elindultak Mexikóvárosba, Guadalajarába és Pachucába szerencsét próbálni. A lányok cselédnek álltak, a fiúk az építkezéseken és a gyárakban próbáltak szakképesítést nem igénylő munkát találni.

Időszakos, néhány hónapos mezőgazdasági munkára a már családot alapított férfiak is elhagyják a falut, de több évig tartó vagy végleges migrációra főként a fiatalok vállalkoznak. Elvándorolni a faluból nem veszélytelen döntés, az erkölcsi szokások máig mérséklik a fiatal lányok városba tartó migrációját. Ha egy lány elmegy, akkor kiesik a közösség látóköréből, bármilyen szexuális kaland megtörténhet vele, úgymond „bepiszkolódik", és visszatérve nagyon nehéz párt találnia magának. Ha viszont visszatér, de férj nélkül marad, akkor a szüleivel kell továbbra is együtt élnie, és az életút adott szakaszához rögzített közösségi státust nem tudja elérni. Mindez arra ösztönzi a szülőket, hogy támogassák lányaik minél hamarabbi házasságkötését, ezáltal akadályozva meg végleges elvándorlásukat.

Az elvándoroltak a migráció legfontosabb veszélyei közé a falu szolidaritási hálójából való kikerülést sorolják. *„Itt senki sem hal éhen, mindig van mit enni. A városban viszont ki ad neked egy tortillát, ha nincsen pénzed?"* – válaszolták az elvándorlás veszélyeit firtatva. Az endogám házasodási rendszernek köszönhetően a falu szinte minden egyes családja vérségi vagy rituális rokonságban áll egymással. A szolidaritási háló fontos pontjai a szülők, a testvérek és családjuk, illetve a keresztapák. Az életút egyes szakaszainak átmeneti rítusaikor (keresztelés, első áldozás, katekizmus, az iskolából történő ballagás, házasság) a gyermekek újabb és újabb – általában nem a rokonsághoz tartozó – keresztszülőket választanak maguknak, a keresztapa és a gyermek szülei pedig rituális keresztszülői kapcsolatba lépnek egymással. Gyakrabban látogatják egymást, ha a család szűkös helyzetbe kerül, a keresztapának erkölcsi kötelessége lehetőségeihez mérten támogatni a keresztgyerekét. Egy életút során a gyermek körül kialakul egy szolidaritási háló, ami azonban csak addig létezik, amíg a fiatal a faluban marad.

A végleges elvándorlást fékezi a haláltól való félelem is. Ha valaki a városban, a rokonaitól távol hal meg, akkor fennáll a veszély, hogy elhamvasztják, és ismeretlenül temetik el. Ezáltal nem nyugodhat rokonai körében, hozzátartozói nem tudják felajánlani neki halottak napján az ételt, így a lelke nem nyugodhat meg.

Amíg a falut elhagyó lányok többsége végleg elkerül a faluból, és később csak a falu ünnepeire tér vissza (halottak napja, húsvét, ballagás, a falu védőszentjének ünnepe), a fiatal fiúk többsége többévnyi távollét után megspórolt pénzzel, a városokban szerzett kulturális ismeretekkel, illetve az anyagi jólétről és az elérendő vágyakról kialakított új elképzelésekkel együtt tér vissza a faluba.

Gazdasági szemlélet, tervezés és a jövőképek megváltozása Pachiquitlában

Az utóbbi évek változásai jórészt önellátó, létező, de korlátozott gazdasági, életszínvonalbeli és értékrendbeli különbségek mellett élő pachiquitlai családokhoz érkeztek el, akiknek gazdálkodása eltérő jellegű a mexikói nemzetgazdaság kapitalista szektoraiban uralkodó normáktól. A megélhetést a falu családjainak kizárólag a földművelés és a néhány háziállat nyújtotta, mivel a terület közelében az ásványi anyagok, a távolság és a közlekedési nehézségek miatt egyetlen gyár vagy nagyobb tömegű bérmunkás alkalmazására képes munkahely sem volt található. Az apró, néhány hektáros földterületek, az irtásos égetéses váltógazdálkodás jellege és különösen a földtulajdonlás közösségi módja nem adott lehetőséget a családoknak az anyagi felhalmozásra. A földművelés jó termés esetén is általában csak annyi felesleget nyújtott, amelyet a piacon elcserélve vagy eladva biztosíthatták az általuk nem készített, elsődleges szükségleteket kielégítő földművelési eszközök, vásznak, a piacra érkező „bálás ruhák", szandálok, zöldségek, só megvételét. A családok a tulajdonukban lévő néhány tyúkot, pulykát a családi ünnepekre vagy rituális felajánlásokra tartogatták, esetleg rossz termés esetén elcserélték kukoricára vagy babra.

Mindez azonban Pachiquitlában sem jelentette azt, hogy a falubeliek ne lettek volna képesek az előttük álló időszakot megtervezni és ennek érdekében saját jövőbeli gazdasági céljaikat megfogalmazni. A jövő azonban mindenekelőtt – ahogy Pierre Bourdieu megfogalmazta – „a közvetlenül észlelt, jelenben lévő lehetőségek átlátása" volt (Bourdieu 1990:56). A tradicionális gazdasági gondolkodás mintái és a konkrét lehetőségek miatt elsősorban nem egy meghatározott pénzösszeg összegyűjtését, majd annak évekre előre megtervezett hosszú távú befektetését, több föld, jobb művelési eszközök, luxusjavak megvételét jelentette. Inkább egy adott életmód generációról generációra történő hagyományozódását, ahol a biztos jövő és jólét legfontosabb ismérve a család biztonságát szolgáló élelem ciklikus, évről évre történő termelésének tudatos megtervezése, majd a termény beosztása volt, mely szoros kapcsolatban állt a betegségek és a halál elkerülésével.

Ezt jól mutatja, hogy az életét a faluban leélő idősebb generáció körében a mindennapi beszélgetések legfontosabb témái az éves földművelési ciklusokhoz kötődtek, központi témái pedig az eső várása, mennyisége, a növényi kártevők elleni harc, a területre a Mexikói-öböl felől érkező hurrikánoktól való félelem, a jó termésben való bizakodás, illetve az ezért elvégzett rituális felajánlások voltak. A tradicionális értékszemléletet tükrözik az általam készített családfotók is. A családfők általában azt kérték, hogy a családot az abban az évben termett kukoricával, babbal közösen fényképezzem le. Mindez szimbolikus kifejezése volt annak, hogy a családfő arra az évre gondoskodott a család „jövőjéről".

A gazdasági tervezés nem hosszú távra, hanem a termények éves megtermelésére és ésszerű beosztására, főként a legfontosabb növény, az étkezések alapját adó kukorica biztosítására irányult. Az esős évszakban termelt kukorica betakarítása után decemberben a család a terményt három részre osztotta. Először is kiválasztották és felkötötték az oltár fölé a legegészségesebb csöveket, amelyekből majd a következő vetéskor elvetették a kukoricát. Ezeket megszentelték, és semmiképpen nem fogyasztották el az év során. Ezután elkülönítették a család táplálásához szükséges mennyiséget. Ha maradt fe-

lesleg, azt értékesíthették a piacon. Ezt azonban sosem egyszerre adták el, éppen csak annyit vittek belőle a piacra, amennyi a közvetlen szükségleteket kielégítő piaci áruk megvételéhez kellett. A jövő biztonsága megkívánta a tartalékolást, mivel a következő évi rossz termés esetén a feleslegre voltak rászorulva. Amíg nem vált teljesen biztossá a következő évi kukoricatermés mennyisége, mindenképpen igyekeztek tartalékolni az előző éviből.

Az anyagi gyarapodáshoz való viszonyt és a gazdasági tervezés általános szemléletét jól mutatja a következő példa is. A járásközpontban egy indián származású család a földművelés mellett kereskedni kezdett, és évek hosszú során sikerült a helyi körülmények között nagyobb vagyonra szert tennie. Anyagi felemelkedésüket azonban a közösség tagjai nem a hosszú távú tervezéssel, a sok munkával vagy a racionális gazdasági döntésekkel magyarázták, hanem azzal, hogy titokban kincset találtak a földben. A „kincsmotívum" (az egykori aztékok aranya, melynek helye az év utolsó napján felizzik, vagy éppen kakasok jelzik) illetve a boszorkányság minden esetben feltűnik a nagyobb mértékű anyagi felemelkedés magyarázatánál.

A tervezés és a kukorica biztosítása szorosan összefügg a test integritásának, az erő és egészség megőrzésének a problémájával is. Az évenkénti termést, azaz a közvetlen jövőt csak úgy lehet biztosítani, ha a házigazda és fiai elég erővel rendelkeznek, hogy a hegyeken át vezető ösvényeken kimenjenek a falutól gyakran kilométerekre levő termőföldre, majd a tűző napon, gyakran 35-40 fokos melegben, kezdetleges szerszámokkal napi 8-10 órán keresztül megfeszítetten dolgozzanak. A munkához való erőt a kukorica fogyasztása biztosítja. A vallási képzetek szerint a testi gyengeség és a betegségek legfőbb oka, hogy a beteg lelke meggyengül. A lélek ereje leginkább a szakrális növény, a kukoricából készült ételek fogyasztásával biztosítható. Minden kukoricaszemben a növényt az embereknek ajándékozó kultúrhérosz, Chikomexochitl életenergiája található, amely a testbe jutva erővé, energiává válik *(chikaualistli)*, ez pedig alapvető feltétele a lélek, ezáltal a test erejének (Szeljak 1999). A falu orvosi rendelőjében ma is gyakoriak azok a viták, amikor az orvos a betegséget a rossz táplálkozással indokolja, miközben a beteg váltig állítja, hogy ez nem lehet betegségének oka, mivel minden nap elég kukoricát fogyaszt. A család jövője – az élelem nélkül maradás, a betegségek és a család szétthullásával járó migráció elkerülése – csak addig biztosítható, amíg a család megfelelő mennyiségű kukoricát tud termelni. Többek között ezért vallott kudarcot az orvos azon törekvése is, hogy a kukorica termőterületének rovására a faluban addig nem termelt zöldségek, gyümölcsök termesztését népszerűvé tegye, amelyet a környékbeli piacon értékesítve anyagi haszonhoz juttathatta volna az indiánokat.

Ha jó termés esetén egy család nagyobb felesleghez jutott, akkor is csak óvatosan fordította azt a közvetlen szükségleten kívüli javak beszerzésére, a helyi körülmények között luxuscikknek számító áruk vásárlására (például jobb cipő, ruha, akár egy főleg mesticek által hordott drágább szalmakalap) vagy nagyobb ház építésére. Mindennek legfőbb oka, hogy a betegségek és halálesetek általános magyarázatában máig fontos szerepet tölt be az irigység fogalma és a boszorkányságban való hit (Wolf 1957; Montoya Briones 1971; Hernández Cuellar 1981). A tradicionális magyarázatok szerint ha valaki relatíve gazdagabbá válik, és luxuscikknek tekintett tárgyakat, eszközöket halmoz fel, akkor jogosan félhet attól, hogy valaki irigy lesz rá, és felbérel egy boszorkányt *(tetlachiuijketl)*, aki betegséget küld az illető családjára.

Az 1990-es évek közepétől kezdve, amikor a mexikói gazdasági válság miatt egyre nehezebb volt munkát találni, számos fiatal visszatért a faluba. Közülük többen a családjukat is bevonva kereskedni kezdtek, apró vegyesboltot nyitottak, vagy a környékbeli piacokon kezdtek el árulni. Törekvéseiket elősegítette, hogy ugyanebben az időszakban olyan kormányzati projektek indultak el a területen (Procampo, Progresa), amelyek célja a marginalizáció és az alultápláltság felszámolása volt, és korlátozott, de szabadon felhasználható pénzhez juttatták az indiánokat.

Kereskedni kezdtem, mert a földből nem lehet meggazdagodni. Nagy házat akarok, színes tévét és hűtőgépet, azt akarom, hogy a gyerekeimnek mindene meglegyen – mondta az interjú során egyikük. A változás egyik fontos jele, hogy számukra a jövő biztonsága már nem volt azonos az élelem évről évre történő, rövid távú biztosításával és annak racionális beosztásával. Hosszú távra terveztek, összespórolt pénzüknek a földművelési ciklus idejétől független befektetésében, megforgatásában gondolkodtak. A városi munka során a fizetésüket pénzben kapták, és a faluban az 1990-es évek kezdetéig általános közvetlen árucserével szemben elsajátíthatták, hogyan kell ésszerűen gazdálkodni egy olyan eszközzel, amely „ránézésre már nem árulja el lehetséges használatát", viszont „bárhol bárki által bármilyen cselekvésre felhasználható" (Bourdieu 1990:52).

A városból visszatért fiatalok és családjuk anyagilag fokozatosan kezdett kiemelkedni a többi család közül. A faluban addig szokatlan luxusjavakat vásárolhattak (televízió, magnetofon, hűtőgép), a tradicionális viselet helyett modern cipőkben és ruhákban jártak, az esti együttlétek alatt pálinka helyett a boltban vásárolható és a meszticek italának számító drága sört ihattak. A betegségek azonban még esetükben is a mágikus támadások keretén belül interpretálódnak. Mindez azonban egyre kevésbé korlátozza őket a modern eszközök megvételében, melyek egyre inkább presztízsjavaknak kezdenek számítani a közösségen belül. Védekezésképpen azonban ugyanúgy elvégzik a rítusokat, és egyéb módokon – pénzbeli felajánlás a falu ünnepeinek megtartásához, a többiek meghívása a falu kocsmájában – igyekeznek elkerülni a mágikus támadásokat.

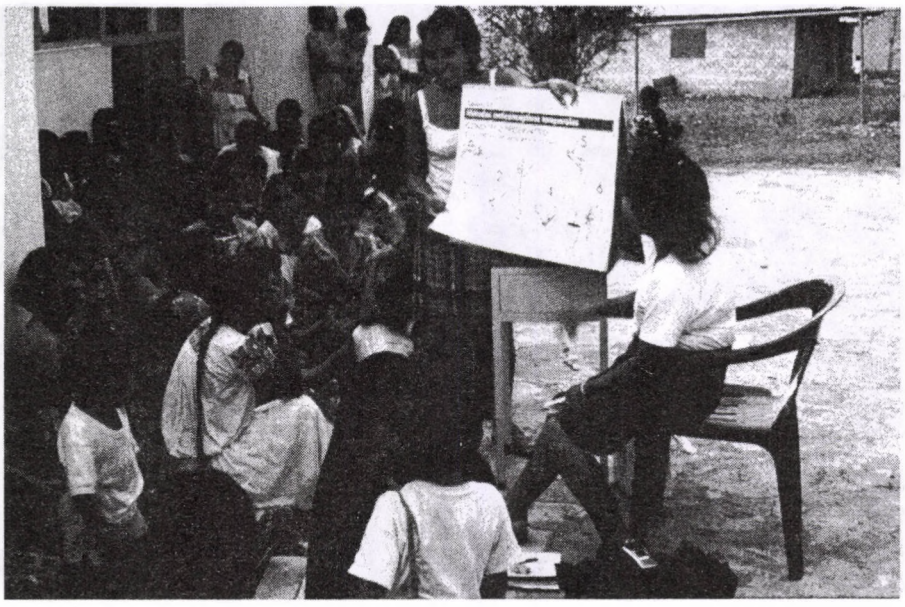
Egymás közötti beszélgetéseik nyelve a spanyol lett. Családjuk földjét már nem a hagyományos kalákában művelték meg a nagyobb munkák (vetés, gazolás, aratás) során, hanem napszámosokat alkalmaztak, akiknek napibért fizettek. Korábban a faluban a munkaidőt csak viszonylagosan, a nap állásából számították ki. Az olcsó karórák megjelenésével és a bérmunka kialakulásával egyre szorosabb kapcsolat alakul ki a napi munkáért járó bér (férfiak esetében 20 peso, mintegy 2 USA-dollár) és az elvégzett munka ideje között. A gazdák pontosan megkövetelték a reggel 8-tól este 5-ig tartó munkaidőt, az idő számukra egyre inkább pénzt jelentett.

A változás következtében kialakuló generációs problémák legfontosabb eleme a társadalomszervezetben betöltött szerepekhez kötődik. Mivel a visszatért fiatalok többsége a húszas éveiben jár, nincs esélyük, hogy a falu felnőtt férfiait összefogó cargorendszer hierarchiájában vezető pozícióra tegyenek szert, és ezáltal befolyásolni tudják a falu életét. Sőt gazdagodásukat látva az idősek igyekeznek is meggátolni ebben őket. Ennek következtében a falubeli döntéshozó szerepüket a cargorendszer megkerülésével próbálják növelni. Jó kapcsolatokat alakítottak ki a járásközpont mesztic elitjével, csatlakoztak a járás politikai vezetői által is támogatott kormánypárthoz, és „etnikai vállalkozóként" képviselik az indiánokat a pártban és a különböző regionális kon-

ferenciákon. Míg saját közösségükben már egyáltalán nem viselik a tradicionális viseletet, a különböző rendezvényeken ebben jelennek meg. Egyre nagyobb befolyásuk lett a közösség életében, némelyikük számára lehetővé vált, hogy állami megbízatást és fizetést kapjon.

Zárszó

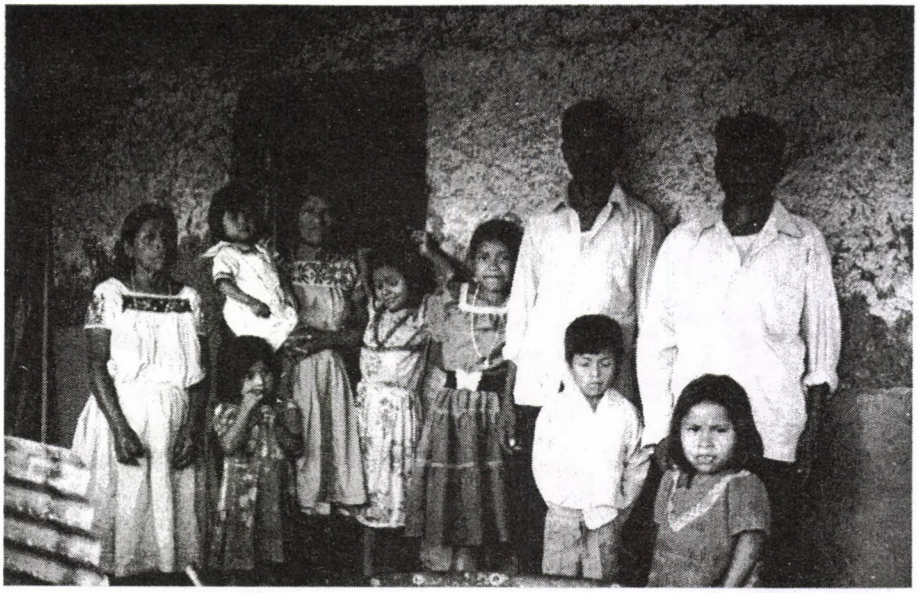
Különösebb bátorság nélkül megjósolható, hogy alig egy évtized múlva Pachiquitla iskolájában már számítógép és internet lesz, bár lehet, hogy az ott élők még mindig az évezredek óta használt tradicionális szerszámokkal fogják művelni a földet. A falubelieknek képletesen nem néhány évtized fejlődési különbségeinek problémájával kell megküzdeniük, hanem szinte egyik évezredből a másikba kell lépniük. A világról szóló alapvető – és egyre inkább ellentmondásos – ismereteket ma már egyszerre határozza meg a hagyomány, a mítoszok, a lokális tapasztalat, illetve a televízió és az iskolai tankönyvek üzenetei vagy a városi munka során szerzett ismeretek. A falu múltja, jelene és jövője betagozódik a nemzet és a globalizálódó világ idejébe és történelmébe, új értelmezési lehetőségeket nyújtva az ott élőknek. A nahuák nem „hagyományőrzők", de nem is „elszenvedői" a végbemenő változásoknak. Egyszerűen igyekeznek felhasználni a modernizáció számukra kedvező hatásait, ugyanakkor saját kulturális ismereteik, vallási koncepcióik szerint megpróbálják értelmezni a kialakult konfliktusokat, és irányítani a bekövetkező változásokat.



1. A fogamzásgátlás módjainak bemutatása pachiquitlai asszonyoknak a falu orvosi rendelője előtt
Fotó: Szeljak György, 1999

2. Férfiak közösségi munkája (komuntekitl)
Fotó: Szeljak György, 1999





3. Háromgenerációs család
Fotó: Szeljak György, 1999



4. Az életút állomásai: dédnagymama és dédunokája
Fotó: Szeljak György, 1999



5. Gyógyító rítus
Fotó: Szeljak György, 1999

JEGYZETEK

1. A tanulmány az 1998 decemberétől 1999 augusztusáig elvégzett antropológiai terepmunkámon alapul, melyet a Magyar Ösztöndíj Bizottság és a mexikói Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropologia Social ösztöndíjának segítségével volt lehetőségem elvégezni. Ezen a helyen is szeretném megköszönni a támogatásukat.
2. Pachiquitla Mexikóban a La Huasteca hidalguense területén, Xochiatipan járásban, a Sierra Madre Oriental észak–déli irányú hegyvonulatai között, 700 méter magasan fekszik. A falunak 1999 márciusában 1240 lakosa volt, akik az endogám házasodási rendszernek köszönhetően közel 290 egymással különböző szintű rokonsági kapcsolatban álló családot alkottak. A nahua családok létfenntartását az irtásos égetéses gazdálkodással megművelt 1–2 hektáros földterületen termesztett kukorica, bab, csilipaprika és cukornád biztosítja. A termőföldet máig a tradicionális eszközökkel, a szúróbottal, a bozótvágó késsel és a gazolásra alkalmas sarlóval művelik meg. Az itt élők mindennapi kommunikációjának nyelve a nahuatl. A falu vallási életét – melyet az ott élők *costumbrének* (szokás) neveznek – egyszerre határozzák meg a prehispán isteneket, természetfeletti lényeket is magukban foglaló vallási képzetek és a keresztény térítés hatására elterjedt katolicizmus. Az állandó nahua lakosokon kívül csak a falu mesztic, önálló lakhellyel nem rendelkező állami alkalmazottjai, a tíz tanár, az orvos és két asszisztense tartózkodik hétfőtől péntekig a faluban.
3. Pachiquitlában a környék más indián falvaihoz hasonlóan nincs földmagántulajdon. A termőföld a faluközösség tulajdonában van, melyet szétoszt a faluban lakóhellyel rendelkező és a közösségi munkán részt vevő megházasodott férfiak között (ejidorendszer). A földet a családapa örökítheti gyermekeire, de a közösség más tagjának vagy a falun kívülinek nem adhatja el. Ezáltal a földből élő családok nagyobb földterületet nem tudnak felhalmozni, sőt a szűkös földterület és az utóbbi évtizedek népességrobbanásának következtében a parcellák egyre osztódnak. Az ejidorendszer a mexikói polgárháború után jött létre, célja az indián közösségek földjének megóvása volt.
4. A mexikói oktatási rendszer alapján az általános iskola (primaria) 6–12 éves, a középiskola (secundaria) pedig 13–16 éves korig tart. A képzés semmilyen képesítést nem ad, a szakirányú érettségihez még további három évet kell tanulni.
5. A nahuatl szavak leírásánál a nahuatl iskolai oktatásban használatos új ortográfiát használom. Dőlt betűvel emelek ki olyan spanyol eredetű szavakat is, amelyeket a nahuák is ilyen formában használnak mindennapi beszélgetéseik során.
6. 1997-ben a lakosság 60 százaléka írástudatlan volt (Hernández – De La Cruz – Torres 1998).
7. A La Huasteca területén élő nahuák vallási képzeteiről részletesebben lásd Montoya Briones (1981), Hernández Cuellar (1981); Sandstrom (1991); Hooft (1994).

IRODALOM

BOURDIEU, PIERRE

1990 Gazdasági gyakorlat és idő. Az algériai parasztok időkezelési attitűdjei. *In* Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok. Gelléríné Lázár Márta, vál. 48-59. Budapest: Akadémiai Kiadó.

CAMPBELL, ENA

1982 The Virgin of Guadalupe and the Female Self Image: A Mexican Case History. *In* Mother Worship: Theme and Variations. Preston, James J., ed. 5-25. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

HERNÁNDEZ CUELLAR, ROSENDO

1981 La religión nahua en Texoloc, Municipio de Xochiatipan, Hgo. Cuadernos de información y divulgación para maestros bilingües. Etnolinguística 51. México: Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública.

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, PRÓSPERO – MAGDALENA DE LA CRUZ MARTÍNEZ – EVA TORRES ONTIVEROS

1998 Diagnostico de la salud de la comunidad de Pachiquitla, Mpio. de Xochiatipan, Hgo. Tesis para obtener el título de profesional tecnico en atención primaria a la salud. Pachuca de Soto.

HOOFT, ANUSCHKA VAN'T

1994 Tradición oral en una comunidad nahua de la Huasteca hidalguense. Tesis de maestría. Leiden: Universidad de Leiden.

MONTOYA BRIONES, JOSÉ DE JESÚS

1971 Estructura y función de la brujería. América Indígena. Vol. XXXI. No. 3.

1981 Significado de los aires en la cultura indígena. México. /Cuadernos del Museo Nacional de Antropología e Historia, 13./

SANDSTROM, ALAN R.

1982 The Tonantsi Cult of the Eastern Nahua. Mother Worship: Theme and Variations. Preston, James J., ed. 25-50. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

1991 Corn is our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village. University of Oklahoma Press: Norman and London.

SZELJAK, GYÖRGY

1999 „A kukorica a lélek ereje". Az egészség és betegség értelmezése egy nahua indián közösségben. *In* Menyeruwa. Szimbiózis 8. Kézdi Nagy Géza, szerk. 131-138. Budapest: ELTE Kulturális Antropológia Tanszék.

WOLF, ERIC R.

1957 Closed Corporate Peasant Comminities in Mesoamerica and Java. Southwestern Yournal of Anthropology 13:1-18.

1972 The Virgin of Guadalupe. A Mexican National Symbol. *In* Reader in Comparative Religion. Lessa, William A. – Vogt, Edward, eds. 149-153. New York: Harper and Row.

SZEKERES ANDRÁS

Az idő urai?

Történészek és időstruktúrák

„... a történelem könyve minden jelenkor
számára homályban végződő töredék"

Hans-Georg Gadamer

Európában jó kétszáz éve a *történetiség* egy meghatározott *rendjében* élünk: noha akár azt a kérdést is megvizsgálhatnánk, hogy vajon a máig történettudományként ismert diszciplína kimunkálása volt elsődleges ennek a horizontnak a kiemelkedésében, vagy pedig a történeti tanulmányozásának meghatározott módja azért vált egyáltalán elgondolhatóvá, mert időfelfogásunkban gyökeres változás következett be, bizonyosnak tűnik, hogy a „modern idők" *(Neuzeit, Temps modernes)* beköszönte – s ez minden bizonnyal a francia forradalom tapasztalatával vált nyilvánvalóvá – olyan gondolkodástörténeti fordulatot jelent, amelynek máig érezzük a hatását. Az alábbiakban e kétszáz éves gondolkodási keret mindenképpen egyik legmarkánsabb manifesztációját, a történettudományt, illetve ennek néhány mozzanatát vizsgálva arra szeretnék rámutatni, hogy a megszerezhető történeti ismeretek jellegét tekintve milyen következményekkel járt az idő modern felfogása. Vajon alapfeltevéseiben – és ami a *történetiség rendjét* illeti, itt bizonyosan olyan meggyőződésekről beszélhetünk, amelyek alapjaiban befolyásolják a történeti vizsgálódást – még mindig 19. századi-e a tudományunk? Van-e ilyen értelemben inerciája a gondolati sémáknak? Mennyire hajlékony e gondolkodási keret?

Miben lehet segítségünkre ez az első pillantásra homályos fogalom, a történetiség rendje *(régime d'historicité)?* A kifejezést François Hartog dolgozta ki körülbelül egy évtizeddel ezelőtt (Hartog–Lenclud 1993; Hartog 1996), mindenekelőtt azért, hogy az antropológia és a történettudomány között a történelem kérdéséről folytatott párbeszédet fogalmi keretbe terelje. E fogalom különbözik a korszakétól: az nem több egy törésnél az idő linearitásában (amelyről persze csak utólag szerzünk tudomást). Ezzel szemben a *történetiség rendje* ama viszony jellegének megragadását szolgálná, amelyet minden egyes társadalom saját múltjával tart fenn; annak a módnak a leírását, ahogy kezeli és él saját múltjával. Jóval aktívabb fogalom tehát: a cselekvés és a gondolkodás lehetőségét nyitja meg és keríti körül egyszerre. „A múlt kezelésében megvalósuló aktivitás növekedő sorrendjében", írja Hartog, a történetiség rendje jelentheti „azt a módot, amint egy társadalom rendelkezik azon kulturális keretek felett, amelyek elrendezik a múlt hatásának útvonalait; annak módját, ahogy a múlt jelen van egy adott társadalom jelenében; mindazokat a módozatokat, ahogy kultusszal övezi vagy fátylat borít rá, helyreállítja, létrehozza vagy mobilizálja múltját". A nyugati társadalmakban a múlttal fenntartott viszony egyik formája a történetírás, és ez mint műfaj szimptomatikus eleme az őt hordozó rendnek. Azt is látnunk kell azonban, hogy a történetiség egy adott rendje folyamatosan megkérdőjeleződik, próbának vetik alá, támadják. Hartog hipotézise szerint a

történetiség modern rendje egy-két évtizede nagyon komolyan megrendült: a történészek körében tapasztalható zavarodottság többek között ennek tulajdonítható.

Mielőtt szemügyre vennénk, hogy a modernitás gondolkodói miképpen is gondolták el saját viszonyukat a múlthoz, egy megjegyzés a bejárandó útvonalról. A történelem mint tudomány problematikájában az idő, a perspektíva, az elbeszélés és a sajátosan történeti tárgy létrehozásának kérdése olyannyira egybefonódott, hogy nehezen képzelhető el szétválasztásuk. Mégis kísérletet teszek arra, hogy csupán az első kettővel foglalkozzam, és a narráció, a történeti objektivitás és maga a történeti tárgy felvetette problémákra csupán utalni fogok. Továbbá mivel most kizárólag a modern értelemben vett történettudományt jellemző időkonstrukciókkal foglalkozom, a diszciplína kialakulását megelőző történetiség rendjét csak röviden érintem, amennyiben az eltérések szempontjából ez szükségesnek látszik.

A kereszténység korai századai után, Eusebius történeti munkáiban és Augustinus filozófiájában kialakul az a történetiségfelfogás, amely több mint ezer évig uralkodó lesz nyugaton (tudjuk, az ágostoni filozófiának kellett szembenéznie a parúzia elmaradásával). Az időfelfogás szempontjából Augustinus követői a megváltásra váró kereszténység elé olyan képet állítottak az emberiség sorsáról, amelyben tagadták az egyes korok közötti különbségeket. A középkori elképzelés a múlt jelenvalóságának misztikus kinyilatkoztatásával valójában a változás lehetetlenségét állította, és ezzel tagadta az idő létezését. Fejlődés és *telosz* nélküli e világi történelemmel van dolgunk. A megváltás perspektívája, noha minden keresztény életének horizontját alkotja, az emberiség sorsának nem ad lefolyást.[1] Az első repedések a 14. században mutatkoztak ezen a gondolati építményen. Két momentum bizonyult döntőnek: egyrészt a pápa azonosítása az Antikrisztussal, amit az eretneknek nyilvánított gondolkodók tettek meg szívesen, illetve a *translatio imperii* gondolatának elutasítása – legalábbis e mellett érvel Anthony Kemp egy érdekfeszítő könyvében (Kemp 1991). (Kérdés persze, hogy Kemp miképpen vet számot Joachim működésével, amely az „üdvtörténet szekularizálásának nyitányaként" is értelmezhető.) Vélekedése szerint Luther, aki Augustinus és a 18. század történetfilozófusai között a legfontosabb figura, munkáiban már lerakta a modern gondolkodás alapjait, éppen a múlt eltávolításával. Ehhez pusztán teológiai kérdések vizsgálatával jutott el: az állítás, mely szerint az eredeti tanítás igazságát még a korai kommentárok is csupán elfedni tudják, evidensen vezet a tradíció s ezen keresztül a változás problémájához – ez a történelem már dinamikusnak tekinti az időt (valódi rendszerré protestáns történészek, mint például Foxe, dolgozzák a későbbiekben; Kemp 1991:83 skk.).

A kozmológiai idő és a történeti idő szétválása a 18. század közepére tehető. A Koselleck által bevezetett fogalompárra, a tapasztalati mező és az elvárási horizont egymásra vonatkoztatott fogalmaira támaszkodva érzékeltethetnénk a változást: soha még a kettő között nem nyílt akkora rés, mint éppen a 18. század utolsó évtizedeiben. A társadalom a jövőre nyitott, nem akar többé a múltból „tanulni". Ezt a tapasztalatot – mikor a történelem megszűnik az élet tanítómestere lenni – talán Tocqueville egy megjegyzése közvetítheti legjobban: „Ha a múlt már nem vet többé fényt a jövőre, a lélek sötétben botorkál..." – írja (idézi Koselleck 1990). Két tartalomnak kellett megváltoznia ahhoz, hogy a múltunkról kialakított kép azzá legyen, amit ma is ismerünk – egyrészt kialakult az idők folyamatosságának fogalma, s ezzel egyszerre az idők másságának képzete is. Az előbbi egy kapitális jelentőségű nyelvi-szemantikai változással kapcsolódik össze: a

történelem fogalma elfoglalja a történetek helyét. A nyitott jövő felé tartó fejlődés jellemzi ezt a képet, a történeti idő magában hordozza dinamikáját. „Az újkor profán fogalma azt a meggyőződést fejezi ki, hogy a jövő már megkezdődött: azt a korszakot jelöli, amely a jövőre nyitottan él, amely megnyílik az eljövendő új előtt." (Habermas 1998:10.) A történeti jelenségek nem az időn keresztül zajlanak, hanem az időben. Az utóbbi, az idők mássága vonatkozó változás pedig éppen a történettudomány szempontjából elsőrendűen fontos. A múltat azután lehet kutatás tárgyává tenni, ha mássága, tőlünk – a történészektől – való elválasztottsága nyilvánvaló lesz. (Ezzel a gesztussal a történettudomány komoly lépést tesz annak irányába, hogy felszámolja a valódi, mindennapjainkat és léthelyzetünket átszövő történetiséget – mondják sokan, köztük Benjámin.[2])

Kérdésfeltevésünk szintjén e folyamatnak az a következménye, hogy a korábban „spontán" követett kronologikus időképhez társított gondolati tartalom megváltozik. A természeti vagy kozmikus idő mellett, amelyet a newtoni fizikai világkép értelmében objektív entitásként képzeltek el, meglepő gyorsasággal kristályosodik ki a sajátosan történeti idő gondolata. Ez persze nem jelenti azt, hogy az eseményeket ettől fogva ne lehetne az abszolút kronológiában elhelyezni, sőt egy adott interpretációnak továbbra is ez jelentheti a minimális feltételét. A történeti kutatás gyakorlata mind történetileg, mind konceptuálisan továbbra is kötődik a newtoni felfogáshoz (annyiban persze eltérő ettől, hogy a newtoni mechanikában az időnek nincs iránya, s ebben az értelemben múlt és jövő között nem tehetünk különbséget). Az idő jellemzői, kontinuitása és univerzalitása tették lehetővé, hogy a valóság fundamentális összetevőit ne folyamatként, organikus egészként gondolják el, hanem egymástól elválasztott, diszkrét elemek sorozatának tekintsék, amely könnyedén elhelyezhető az idő „vonalán" és a tér egy meghatározott pontján.[3] A premodern történetfelfogás az adott esemény lefolyását abszolutizálta, a jelentől teljesen különállóként, függetlenként kezelte, és az időbeliség paramétereit csak annyiban hozta játékba, hogy elhelyezte őket a természetes kronológiában. Mivel hiányzott a történelem fogalma, ennek helyén különálló történetek pluralitása állt. A különböző események példaadó elbeszélések tárgyát képezhették: azért lehetett tanulni az elmúlt korok eseményeiből, mert a jelen sem különbözött ettől alapjaiban, sőt a jövőtől sem volt nagyon mit várni. E logika szerint ami megtörténik, csupán azt ismétli, ami már egyszer megtörtént. Mivel az elvárások az Isten Országára vonatkoztak, ezen a világon nem volt mit remélni.

A történeti értelemben vett idő ezzel szemben a megélt időn alapszik, generációs tapasztalatokon vagy az egyéni életút tapasztalatain. A történetei idő tehát egy történeti „mi" által egy történeti szituációban megtapasztalt idő, amelyet eleve időbeliségként értenek, vagyis időfogalmakon keresztül magyarázzák és interpretálják. Itt válik láthatóvá, hogy a történeti idő sajátos összefüggésben áll a perspektívával: új értéket tulajdonít ennek, a történeti helyzetnek és az időbeli távolságnak. Ezek ettől fogva nem képeznek akadályt az események azonosítása és a történeti megismerés előtt, sőt annak lehetőségfeltételévé lesznek. Mint láttuk, a felvilágosodás filozófiája kialakította az önmagáért és önmagában álló történelem gondolatát. Ez másképpen nem ment, mint hogy nézőpontot jelölt ki a történelem mozgásán belül. Chladeniusnál érhető tetten a leginkább a változás – ő ugyan még azt gondolta, a történelem egy, de a róla adott reprezentációk mindig változnak. A perspektíva temporalizálásához jelentősen hozzájárult a francia

forradalom tapasztalata is, amellyel a múlt és a jelen közötti szakadék korábban soha nem tapasztalhatóan megnyílt. Egyetlen másik forradalom sem lépett fel azzal az igénnyel, hogy kezdetként tekintsen magára. Az „előtte – utána" tudat innen datálódik.[4]

Nemrégiben Carlo Ginzburg szentelt egy tanulmányt a perspektíva kérdésének, ahol az őt jellemző hatalmas erudícióval historizálja a jelenkori történeti vitákban is fontos szerepet játszó fogalmat (Ginzburg 1998). Augustinusnál talál rá ennek a kognitív eszköznek a gyökereire; az Ószövetségről állítja egy helyütt a filozófus, hogy az egyszerre igaz és meghaladott. Olyan állítás, amely csak egy keresztény számára értelmezhető, mindenki más számára abszurditás. Az elképzelés aztán később a hegeli *Aufhebung* fogalmán keresztül egészen máig hat: arról van szó, hogy a múltat kétféleképpen kell megértenünk – a saját terminusaiban, másrészt egy olyan lánc szemeként, amely a mi kezünkben végződik. Augustinus azonban még a szonorikus metaforával élt, és ebbe a képbe sűrítette az új világértelmezést: „az évszázadok egymásra következése olyan ének, amelyet a maga teljességében senki sem hallgathat meg" (*De vera religione*, XXII, 44; Totum audem ordinem saeculorum sentire nullus hominium potest, idézi Ginzburg 1998:180). A metafora a ma is ismert vizuális formát a reneszánsz idején ölti, méghozzá Machiavelli *A Fejedelem* című művének előszavában. Itt kapcsolódik össze a festészetben kimunkált perspektíva és a múlttal szemben tanúsított kritikus magatartás.[5] A Descartes-ot olvasó Leibniz a következő állomás; Hegel, Marx és Nietzsche pedig a perspektíva értelmezését illetően megfelelőképpen Augustinus, Machiavelli és Leibniz örökösei.

Kialakul tehát a *történelem* fogalma; iránya, dinamikája van, az időben valósul meg, és az emberiség fejlődésének hite kapcsolódik hozzá. Ami a történeti iskolát, a német historizmust illeti: tudjuk, hogy a világtörténet hegeli, priorisztikus konstrukciójának elutasítása – Gadamerrel szavaival – „úgyszólván a születési bizonyítványa" ez utóbbinak. Mármost a kérdés az volna, vajon változott az időkép a teleológia elvetésével?

Már Herder számára azt jelentette a történetiség, hogy minden történeti korszaknak elismeri a létjogosultságát. Azt is tudjuk, hogy a történeti iskola az általa elismertnél jóval több filozófiai előfeltevést őrzött meg: mindennek az alapja a világtörténelem fogalmának megőrzése. A kontinuitás tudata az, amely betölti a hegeli világszellem szerepét: noha száműztek belőle minden apriorisztikus feltételezést a világtörténet lefolyását illetően, maga az, hogy fennáll a nyugati kultúrvilág egysége (ami újra meg újra csodálattal töltötte el Rankét), elegendő az idő modern koncepciójának fenntartásához. Arról sem szabad megfeledkeznünk, miként értékelte fel Ranke a politikatörténetet – és ennek milyen mögöttes tartalma volt a porosz állam aktuális helyzetét tekintve (Iggers 1983:102–140).

Lássuk mármost, hogy milyen következményekkel járt a történetírás gyakorlatára nézve a lineáris időkonstrukció, a tartalommal „feltöltött" kronológia. Annál is inkább foglalkoznunk kell a kérdéssel, mert bizonyosnak látszik, hogy a pozitivizmus és később még a huszadik századi társadalomtudományos történetírás művelőiek többsége, tudatosan vagy öntudatlanul, ezt az időfelfogást teszi magáévá. Említhetnénk például Marc Blochot is, aki úgy határozta meg a történelmet, mint az ember tudományát az időben; ám egy általános és kontinuus időt értett ezen (Bloch 1996).

A homogénnek tételezett, feltartóztathatatlanul haladó idő érzékeléséhez szükségünk van az eseményre: az időnek egyedül az éppen őt szakaszoló, feltördelő események biztosítanak felbukkanást, viszont ennek következtében nehezen gondolható el másképpen,

mint éppen homogénnek és egyenes vonalúnak, mivel a benne felbukkanó diszkontinuitások egyedüliségük folytán semmihez sem mérhetőek. S valóban, csak „dolgoknak" elképzelt eseményeket helyezhetünk el az ekképp értett időben: az a feltételezés, hogy az adott időben jelentkező események között igen szoros kapcsolat van, egymásra következésük, a kialakított szekvenciák között felállított kontinuitás képezi a történetet és egyben az oksági magyarázatot, a *post hoc ergo propter hoc* logikáját víve győzelemre. Vajon helyesen járnánk el, ha azt mondanánk ezek után,[6] hogy tehát az események felfogása – és ezzel együtt a történeti tény fogalma – a kronologikus gondolkodás velejárója csupán? Mielőtt válaszolnánk a kérdésre, érdemes felidéznünk P. Munz klasszikus érvelését (Munz 1977). A következőre mutat rá: mivel minden, már eseményként érzékelt entitás a végtelenségig tovább bontható kisebb eseményekre, ezért leírásuk s egyben időbeli elhelyezésük soha nem lehet komplett. (Tekintsünk például egy csataleírást. Nyilvánvaló, hogy bármilyen részletes legyen is, soha nem adhat számot az aktuális valóság totalitásáról. Mindig adhatunk pontosabb és aprólékosabb leírást arról, „ahogy az valójában történt". Természetesen most visszaélünk Ranke szavaival – minden bizonnyal a német historizmus teológiai megalapozásához kellene visszanyúlni e rengeteget citált félmondat értelmezéséhez, amint arra Gadamer is rámutatott.) Munz következtetése egyértelmű: nem az idő jelenti azt a kapcsolatot, amelyet a történész felállít. A történeti idő nem identikus az időbeli szukcesszivitással. Válaszunkat tehát legalábbis árnyalnunk kell: a folyamatosan, egyenesen haladó idő képzete nem enged más jellegű eseményeket felbukkanni, olyanokat, amelyek sajátos időbeliséggel rendelkeznének.

Vegyünk szemügyre még két lehetséges problémát, amelyet a modernitás időkoncepciója implikál. Az idő irányának és homogenitásának következménye lehet, hogy egy intézmény vagy népcsoport történetét figyelve a történész elkerülhetetlenül relevanciát tulajdonít azon események szimultaneitásának, amelyek ezt a szekvenciát alkotják. Ennek mélyén az az elképzelés is felbukkan, hogy ezeknek saját életük és individualitásuk van. A kronológia nem tudja reprezentálni a történeti idő társadalmi természetét, ezt az emberiség evolúciójának és eme evolúció objektivált lefolyásának kettős fikciójával helyettesíti.

Láthattuk, a múltról kialakított képünk a perspektíva temporalizált felfogásának funkciójában keletkezik. Mivel ez a lehetőségfeltétele, a képet nem tudjuk elválasztani ettől. Mármost a történészek egyre gyakrabban bizonyos szempontból naiv vágyat éreznek arra, hogy megfeledkezzenek az időről s arról, amit magával hozott, merthogy az idő unilineáris felfogása igen gyakran teleologikus történeti magyarázatokhoz vezet. Paradox módon a modernitás alapító eseménye, a forradalom esik legtöbbször áldozatául saját „leleményének": a francia ancien régime korát kutató tanulmányok százai végződnek ebben a perspektívában. Az idő csapdájának működésére jó példát hoz Arlette Farge (1994) francia történész, Foucault közeli munkatársa.

A Damiens-ügyet (a merénylő késével megsebesítette a királyt) sokáig úgy értelmezték, mint az uralkodó deszakralizációs folyamatának kezdő eseményét. Éppen Farge hívta fel a figyelmet egyik könyvében arra, hogy valójában semmi különbség nincs az 1757-es „mauvais discours" és a korábbiak között. Ma már úgy látjuk, ez az ügy nem kezdete semminek, csupán egy olyan gesztus beteljesítése, amely lehetőségként adott volt a társadalmi klímában.

A történetiség modern rendjének több krízissel kellett szembenéznie: közülük most

figyelmen kívül hagyom azokat a kritikákat, amelyek a filozófia felől érkeztek. Általában tapasztalható, hogy a filozófia területén kimunkált időkoncepciók nem gyakorolnak igazán jelentős hatást a történészmesterség „kézműveseire". Nietzsche, Walter Benjamin téziseinek értelmezése nem lehet feladatom; nem foglalkozom továbbá sem Peguy, sem Valéry kiábrándult szemrehányásaival, nem foglalkozom Prousttal és az időregényekkel, noha ezek mindegyike a történetiség rendjének mély válságáról tanúskodik. Írásom elején magam szabta korlátok között maradva két fontos pillanatra mégis szeretném felhívni a figyelmet. Az egyikre azért, mert a fentebb említett gondolkodóknál valamivel kevésbé ismert, a másik pedig a diszciplína alakulástörténetének egyik különösen jelentős állomása.

A kronologikus gondolkodás problematikus természetére világít rá a 20. század egyik igen eredeti művészettörténésze, George Kubler (1992). *Az Idő formája. Megjegyzések a tárgyak történetéről* című munkája a történészek számára is megfontolandó tanulságokat hordoz. „A történész sajátos feladata az idő sokrétű formavilágának feltárása" – kezdi Kubler, hiszen a történeti idő távolról sem az a folyamatosság, amint a 18. század óta – többek között a művészettörténetben is – használatos biológiai metafora ábrázolja ezt. (Kubler egyébként is úgy tartja, szerencsésebb volna a biológiait fizikai, mindenekelőtt elektrofizikai metaforákkal helyettesíteni: ezzel megszabadulnánk a „kezdet – virágkor – hanyatlás" képzettől, másrészt attól, hogy ezeket az egymás után következő megnyilvánulásokat egy mindvégig azonos és változatlan szerveződési alapelvre vonatkoztassuk. Jobb lett volna, ha „bizonyos energiák átadásával, impulzusokkal, energiaközpontokkal és reléállomásokkal, az átadás közbeni energia-összeadódással és -csökkenéssel, az áramkörben fellelhető ellenállásokkal és transzformátorokkal foglalkozunk" (Kubler 1992:23–24). Tehát Linné helyett Faraday. Egy tudományterület metaforáinak megismerésbeli szerepét igen nehéz volna túlbecsülni: gyakori tapasztalat, hogy az első pillantásra meghökkentő képek korábban nem is sejtett belátásokhoz vezethetnek (vö. Ricoeur 1975). A műalkotások vagy még gyakrabban ezek összetevői inkább *szekvenciák* formájában jelentkeznek (formai szekvenciának tehát nem annyira a „katedrális" tekinthető, inkább a „bordázott boltíves osztott szerkezet"). Egy szekvencia, amennyiben problémák egymásra következő megoldását értjük rajta, egymással szoros kapcsolatban álló jelenségekből tevődik össze. Az adott válaszok sora kirajzolja a probléma milyenségét, és a rá adható válaszok körét: fontos azonban, hogy minden szekvencia matematikai meghatározása szerint nyitott végű. A tény, hogy e szekvenciák egyes elemei a kronologikus időben egymástól teljesen elválasztva fejlődnek, arrafelé mutat, hogy mindegyiknek sajátos időbelisége van, temporális görbéik különböznek. Azt is könnyen beláthatjuk továbbá, hogy a kronologikusan szimultán dolgok a saját temporális görbéjükön eltérő ponton foglalnak helyet. Ezzel Kubler felszámolni látszik az egyébként is önkényes történeti korszakok bármilyen jelentésegységének elképzelését: „a pillanat keresztmetszete, az adott helyen egyetlen adott pillanat teljessége a különböző fejlettségi állapotban lévő, különböző korú darabok mozaikját mutatja, nem pedig a középpontból minden alkotóelemre szétsugárzó szerkezetet" (Kubler 1992:50). Függesszük fel ezen a ponton a kubleri elmélet olvasását; a következtetések levonását későbbre halasztjuk, miután szemügyre vettük egy szigorúan a diszciplínán belülről érkező kezdeményezés hozadékát.

Az utóbbi években egyre többen és gyakrabban igyekeznek rámutatni arra, hogy az

Annales felbukkanása Franciaországban korántsem jelentett akkora újdonságot, illetve nem volt annyira egyedülálló, mint ahogy a jórészt Febvre által a háború után kialakított mitológia ezt retrospektíve elmesélni szándékozott, s amint az örökösök, mindenekelőtt Braudel, de így vagy úgy a harmadik nemzedék is, történetként továbbörökítette.[7] A kérdés érdemi tárgyalása messze túlfeszítené e cikk kereteit; nem is szándékozom állást foglalni. Egy dolgot azonban leszögezhetünk: történészek eladdig ilyen komolyan még soha nem vetettek számot az idővel mint a történeti magyarázat egyik alapösszetevőjével. Az érdem elsősorban Braudelé és Labrousse-é.

Braudel egy igen szuggesztív mondatában írja: az idő úgy hozzátapad a történész gondolkodásához, mint a föld a kertész ásójához. Másrészt a társadalmak is olyannyira hozzátapadnak az időhöz, hogy nem is lehet elválasztani őket egymástól. Éppen ezért érezhetjük, a datálástól nem várható, hogy a történeti idő jobb megértését biztosítsa. Braudel ezzel számot vetve valamiképpen lényegiséggel akarta ellátni a lefolyások eltérő tartamait. A diszciplína történetén belül újfent találhatunk támpontokat a problematika historizálásához.

A 19. század végétől a történelmet már nem azonosítják csupán az érzékelhetővel, vagyis a múlt jelként felfogható nyomaival. A kutatási technikák és módszerek alakulása a múlt egyre újabb és újabb szeleteit vonja be a történeti stúdiumok körébe. A századfordulós vitákban a történettudomány esetében a tudományosság a tét, erről mi sem tanúskodik jobban, mint François Simiand (1987) 1903-as *Méthode historique et sciences sociales*-ja (röviden: ha az idő valóban egyenes vonalú, és halad, akkor semmiképpen sem lehetséges ismétlődés, márpedig kizárólag egyedi eseményekkel tudomány nem foglalkozhat). Néhányakban kialakul a meggyőződés, miszerint a történeti megismerés konstruált jellegű: elsősorban a gazdaságtörténet területén statisztikákat alkalmaznak, olyan vizsgálatokat végeznek, amelyek különböző jellegű, összegyűjtött forrásokon alapulnak (eleinte a kvantitatív vizsgálatok kizárólag ártörténetiek: ennek a dokumentáltságban rejlő gyakorlatai okai vannak).[8] A sorozatokba rendelésnek (és később a hosszú időtartam használatának) köszönhetően a történész olyan tárgyat alakít ki magának, amelynek egyáltalán nincs megfelelője a történeti cselekvők által megélt tapasztalatban. Ezeknek a tulajdonságait tanulmányozza: állandóságukat; azokat a tényezőket, a melyek fenntartják ezeket a struktúrákat, vagy éppen ellenkezőleg, a rejtett mechanizmusokra utaló oszcillációkat. Ha közvetített ismeretekkel helyettesíti a múlthoz korábban közvetlennek tételezett hozzáférés, ez arra indítja a történelemtudományt, hogy elvesse az egyetlen – mindent, a társadalom és a történelem szintjeit magába ölelő – idő képzetét, s hogy helyettesítse ezt a sajátos ritmussal rendelkező temporalitások egymásra épülésének gondolatával. Ne szaladjunk ennyire előre: lássuk elemeiben, milyen „építményt" húztak fel a francia történészek.

Módszerük alapvető eszköze a történelem idejének dekomponálása: Labrousse-nál a struktúrakonjunktúra fogalompár szolgálja az elemzést, Braudel pedig háromféle időről beszél. Az időhármasság tárgyalását (akár a *Mediterráneum* [1996], akár az *Ecrits sur l'histoire* címen [1969] összegyűjtött elméleti írások alapján értelmezzük) célszerű talán a rövid időtartammal kezdeni; ennek braudeli elutasítása nyilvánvalóvá teszi, mit *nem* szándékozik művelni a történész. A rövid idő a tradicionális történelem, a politikatörténet eseményes ideje, a történeti cselekvők életideje. Braudel viszonya ambivalens ehhez: hol teljesen leértékeli, a „felszín fecsegésének" nevezi, ám mégis ennek szenteli a

Mediterráneum harmadik kötetét. Mit fed ezzel szemben a hosszú időtartam? A struktúrák lassan előrehaladó, „majdnem mozdulatlan" idejéről van szó. Braudel mindenekelőtt azért valorizálja ez utóbbit, mert az általa a történeti kutatás elsődleges fogalmi eszközévé avatott vagy avatni szándékozott struktúra és a modell – a két kulcsszó – ehhez a tartamhoz rendelhető hozzá. Tudjuk, az antropológiával folytatott vita végigkíséri ezeket az évtizedeket az *Annales* történetében, éppen ezért mondja Braudel, hogy „számunkra, történészek számára a struktúra kétségkívül szerkezet, építmény, de még inkább olyan valóság, amivel az idő rosszul bánik, és amit igen sokáig hordoz". Más szerzőktől hozva példát, és mindkettőt a „harmadik szintről", a mentalitásokéról: struktúrának tekinthető Febvre-nél a hitetlenség vagy Duprontnál a keresztes hadjárat mítosza. Braudel persze elsősorban geográfiai, antropológiai és gazdasági struktúrákat vizsgált, és olyan modelleket, mint a „kereskedői kapitalizmus". Braudel egyébiránt a történelem társadalomtudományok között elfoglalt vezető szerepét is a hosszú időtartamra alapozta: „ha a történelem természeténél fogva arra hivatott, hogy különleges figyelmet szenteljen az időnek és *valamennyi* olyan mozgásnak, amelyre az idő felbontható, akkor ezen a skálán számunkra a hosszú időtartam látszik a leghasznosabbnak a társadalomtudományok közös megfigyelése és reflexiója számára, de ez csak egyike a lehetséges közös nyelveknek". Harmadjára lássuk a konjunktúrát: elsősorban gazdasági ciklusokról van szó, amelyeknek a tartama változhat a rövidebb, hat-tizenkét esztendős Juglar-ciklusoktól (ez a legkorábban „azonosított" ciklus, hiszen Juglar 1860-ban tette közzé munkáját) egészen a fél évszázados (vagy akár 60 éves) Kondratyev-ciklusig. Braudel azonban átemeli ezt a fogalmat, és úgy véli, alkalmazható a tudomány- és technikatörténet, a mentalitástörténet és a politikai intézmények történetének területén is. Szemben a struktúrák lassú, de irreverzíbilis idejével, a konjunktúrákat változó gyorsaságú ciklikus idő jellemzi, ez azonban semmiképpen nem zárja ki a lineáris fejlődést. A szintézis pillanatában az elemzés szükségletei szerint szétválasztott időtartamokat újból összeilleszti a kutató. A tartamok hierarchiájának minősítése a különböző, egymás mellé helyezett jelenségeket jellemző eltérő ritmusok azonosításán nyugszik. Ezzel az idő a valóság egyes részeinek meghatározó és identifikáló eszközévé lesz. Ennek egyik leghíresebb példája Labrousse elemzése a forradalom kitöréséről: ebben az esetben egy évszázados tendencia, egy évtizedes ciklus és a szezonális ingadozások hatásai egyszerre jelentkeznek, mintegy „egymásra rakódnak" (Labrousse 1933; vö. továbbá Grenier–Lepetit 1989).

A „hosszú időtartam történésze" azzal vet tehát számot, hogy az effektív fizikai idő a történelem magyarázó struktúráiban nem elegendő: a tér és az idő új koordinátatengelyeit és ezzel az észlelés újabb formáit kialakítva egy csapásra – akaratlanul is – új oksági formákat hoz létre. A Labrousse-Braudel-féle történeti kutatás a mérhető nagyságok tanulmányozásán alapul, ezeknek sorozatokba rendezésén, amelyek végül megadják a tanulmányozott folyamat jellegzetességeit. Ennek következtében a kvantitatív történetírás diskurzusa olyan alapvető jelzőpontok mentén szerveződhet, mint a „szinkrónia", a „diszkordancia", a „szukcesszivitás" fogalmai, amelyek a sorozatok elemzésén túlmutatóan, általánosabb módon a történeti anyag valódi interpretációs hálózatává válnak. Azt is látnunk kell azonban, hogy mivel az elképzelt temporális struktúra elsődlegesen befolyásolja a történeti tény kialakítását (konstrukcióját), ezért aztán a későbbiekben egyáltalán *elgondolható* okság fajtáit is körülhatárolja. Ilyen jellegű elemzés ma-

gától értetődően csak akkor végezhető, ha az időt természeténél fogva dekomponálhatónak gondolja el a történész, és ezáltal „objektív" temporalitások kidolgozására képes. Mondhatjuk-e azt, hogy amennyiben ezt a kutató elutasítja, az általa alkalmazott modell analitikus ereje csorbát szenved? Inkább úgy fogalmaznék: mindig szem előtt kellene tartani, hogy egy meghatározott megismerésbeli eszköz milyen céllal jött létre. A „szeriális" történelem *(histoire sérielle)* sem kivétel: a követők igen gyakran megfeledkeztek arról, milyen sajátos körülmények alakították a kvantitatív történetírás kialakulását, s arról is, mire lehet alkalmas.

Braudelhez visszakanyarodva: mindezek ellenére időfelfogása egészen hagyományos marad. Híressé vált cikkéből *(Történelem és társadalomtudományok: a hosszú időtartam)* is világossá válik, hogy vélekedése szerint a kozmikus idő az egyedül valóságos, a többi csak a megismerő szubjektum analitikus eszköze. Az időhármasság „a bemutatás eszköze", ahogy Braudel megjegyzi a *Mediterráneum* 1946-os kiadásának előszavában, a már említett cikkében pedig a következőt írja: „De végső soron e szakadatlan menekülések [arról a hátrálásról van szó, amellyel a történész rálátást próbál szerezni – Sz. A.] sem vetik ki a történészt a világ idején kívülre, a történelem idején kívülre. E történeti idő parancsoló, mivel visszafordíthatatlan és mivel ugyanolyan ritmusra fut, ahogyan a föld forog. Az általunk megkülönböztetett idők valójában egymással szolidárisak: nem maga az idő, hanem csak ennek az időnek a feldarabolása a szellemünk terméke." (Braudel 1972:1008.) Annak lehetünk tanúi a *Mediterráneum*ban is, hogy Braudel némiképpen megkerüli a gondolkodását meghatározó és fogva tartó problematikát azzal, hogy az egész építményt mintegy rábízza a kozmikus, fizikai időre. Ezzel a lépéssel a hosszú időtartam egyikévé lesz csupán a lehetséges utaknak, amelyek a történeti időt visszavezetik a fizikai időhöz. Elveszíti azt a benne rejlő lehetőséget, hogy megsokszorozza a tartamokat és az ezeket jellemző sebességeket.

Eddig tehát a modell. A későbbiekben ennek elterjedését hatékonyságán túl éppen Labrousse és Braudel elképesztően erős hatalmi pozíciói is siettették: doktori értekezések százai készültek az adekvátnak tekintett monografikus-regionális keretben.[9] Az időtartamok logikájának előnyben részesítése azonban nem jelenti azt, hogy az *Annales*-iskola teljes egészében megfosztaná szerepétől a jó öreg kronológiát. Nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy Georges Duby, a nemrégiben elhunyt kitűnő középkorkutató milyen nagy fontosságot tulajdonított a minél finomabb kronológiának (vö. Duby–Lardreau 1993:53–62).

Két kísérletet láttunk az *időtartam* konceptualizálására: a kublerit és a braudelit. A történeti kutatásban mutatkozó lehetséges következményeik eltérőek (a kubleri modell esetében egyelőre még alkalmazásról sem tudok), noha bizonyos szempontból megegyeznek: sorozatok kialakítására törekednek, ezzel próbálva kidolgozni az idő humán tudományok számára releváns fogalmát. Mégis arra a megállapításra juthatunk, hogy éppen a szintézisben mutatkozó módszerbeli szükségszerűségek miatt a braudeli idők nem hagyták el a modernitást jellemző történetiség rendjét. A kubleri elemzésnek – ha komolyan vesszük következményeit – jelentős hozadéka lehet. Az egyidejű egyidejűtlenségek tapasztalata felszámolhatja az idő homogén folyamának képzetét. Vélekedésem szerint a relémetafora még arra is alkalmas lehet, hogy számot adjon arról: létezésünk keresztül-kasul történeti, és ez alól a történelmi megismerés sem lehet kivétel.

Befejezésként néhány szót. A történetiség modern rendjének minden korábbinál

jelentősebb krízise – mert most valóban a „társadalom egészét" érintő gondolkodásbeli váltásról beszélhetünk – a prezentizmus előretörésével egyre nyilvánvalóbbá lesz. Egyetlen szimptómát emelnék ki, hiszen a történetírás jelenlegi, az utóbbi két évtizedben kidolgozott és alakulófélben lévő időkonstrukcióinak elemzéséhez ezen írás keretei között nem foghatunk hozzá: a francia „emlékezet helyeit" és az „örökség" *(patrimoine)* fogalmának hihetetlenül gyors karrierjét. A „minden a jelenben történik" tudata, vagy mikor az emlékező kisközösség ünnepeit és ezzel valójában saját múltját alakítja ki, arról árulkodik, hogy a korábbi kidolgozott időkonstrukciókat egyfajta *helyi idő* váltja fel, amely persze továbbra is a jövő felé forduló elvárások mentén szerveződik.[10] Kérdés, hogy a történeti diszciplína miképpen nézhet szembe – többek között – ezzel a kihívással. Egy lehetséges válasz alapkövetelményét villantanám fel. Ha elfogadjuk, hogy a múlt csúszásban lévő jelen, akkor a történésznek fel kell törnie ennek az elmúlt jelennek a burkát. Le kell számolni azzal az elképzeléssel, hogy a jövő teljes egészében nyitott és kontingens, míg a múlt zárt és szükségszerű: „elvárásainkat meghatározottabbakká kell tennünk, tapasztalatainkat pedig kevésbé meghatározottakká" (Ricoeur 1985:31).

A történészek csak annyiban lehetnek „urai az időnek", amennyiben függnek is tőle: úgy alakíthatják, szabdalhatják és gyúrhatják, hogy tudatában kell lenniük, tevékenységük nem esetleges. És így ki vannak szolgáltatva a múlt történéseinek, végső soron az időnek.

JEGYZETEK

1. A kereszténység eredendő ahistorikusságára Löwith is felhívja a figyelmet, a következő paradoxon felállításával: a világtörténelem eszméje bibliai eredetű, de forrásával összeegyeztethetetlen; vö. K. Löwith 1996.
2. A benjamini kritika instrumentalizálásához vö. Fekete 1992.
3. Az idő térmetaforával való leírását, vonalszerű képzetét a görögöktől örökölte a nyugati civilizáció, vö. Starr 1966.
4. A perspektíva kérdéséhez R. Koselleck 1990 V. fejezet.
5. Ginzburg, mint a Warburg-intézet egykori ösztöndíjasa, természetesen Panofsky megjegyzéseire támaszkodik, vö. C. Ginzburg 1986; Panofsky 1984.
6. Furet ezt állítja méltán híres cikkében, amely alighanem a „legjobb, amit valaha írtak a kvantitatív történetírásról"; Furet 1974.
7. Az *Annales* eredetiségét megkérdőjelező írások az Henry Berr-féle *Revue de synthése*-t valorizálják; említhetnénk G. Noirielt (1996) is, aki hosszan értekezik arról, milyen újraírási technikákkal élt Febvre az Annales-mítosz kialakítása során; De elég csupán arra a címre gondolnunk, amit Febvre adott a háború után megjelenő első Annales szerkesztőségi beköszöntőjének: *Face au vent. Le nouvelle Annales*. Az újdonságokat általában megkérdőjelezi Ignacio Olábarri, aki a német historizmus és az „új történelmek" közötti kontinuitás mellett érvel (Olábarri 1995).
8. Ezekhez a változásokhoz vö. Pomian 1984.
9. A braudeli modell utóéletéhez vö. Leduc 1999:33–54.
10. Az örökség fogalmához K. Horváth 2000.

IRODALOM

BLOCH, MARC
1996 A történész mestersége. Budapest: Osiris.

BRAUDEL, FERNAND
1969 Ecrits sur l'histoire. Paris: Flammarion.
1972 Történelem és társadalomtudományok: a hosszú időtartam. Századok 106(4–5):988–1012.
1996 A Földközi-tenger és a mediterrán világ II. Fülöp korában 1–3. Budapest: Akadémiai Kiadó – Osiris.

DUBY, GEORGES – LARDREAU, GUY
1993 Párbeszéd a történelemről. Budapest: Akadémiai Kiadó.

FARGE, ARLETTE
1994 Le temps, l'événement et l'historien. L'inactuel, no. 2.

FEKETE LÁSZLÓ
1992 Módszer, történelem és dialógus. Magyar Filozófiai Szemle 5–6:898–931.

FURET, FRANÇOIS
1974 Le quantitatif en histoire *In* Faire de l'histoire I. Nouveaux problèmes. J. LeGoff - P. Nora, ed. 69–94. Paris: Gallimard.

GINZBURG, CARLO
1986 Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia. Torino: Einaudi.
1998 Distanza e prospettiva. Due metafora. *In* Occhiacci di legno. 171–193. Milano: Feltrinelli.

GRENIER, JEAN-YVES – LEPETIT, BERNARD
1989 L'Expérience historique. A propos de C.-E. Labrousse. Annales ESC 44(6):1337–1360.

HABERMAS, JÜRGEN
1998 Filozófiai diskurzus a modernségről. Budapest: Helikon.

HARTOG, FRANÇOIS
1996 Time, History and the Writing of History: the Order of Time. KVHAA Konferenser 37, Stockholm.

HARTOG, FRANÇOIS – LENCLUD, GERARD
1993 Régimes d'historicité *In* A. Dutu - N. Dodille, ed. L'Etat des lieux en sciences sociales. 18–38. Paris: l'Harmattan.

K. HORVÁTH ZSOLT
2000 Elképzelt múlt, felidézett jövő. Három séta az „örökség" erdejében. Múltunk (3):178–200.

IGGERS, GEORG.G.
1983 A német historizmus. A német történetfelfogás Herdertől napjainkig. Budapest: Gondolat.

KEMP, ANTHONY
1991 The estrangement of the past. A Study in the Origins of Modern Historical Consciousness. New York : Oxford University Press.

KOSELLECK, REINHART
1990 Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques. Paris: EHESS.

KUBLER, GEORGE
1992 Az idő formája. Megjegyzések a tárgyak történetéről. Budapest: Gondolat.

LABROUSSE, C. - ERNEST,
1933 Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle. Paris: Dalloz.

LEDUC, JEAN
1999 Les historiens et le temps. Conceptions, problématiques, écritures. Paris: Seuil.

LÖWITH, KARL
1996 Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei. Budapest: Atlantisz.

MUNZ, PETER
1977 The Shapes of Time. A New Look at the Philosophy of History. Middletown: Wesleyan University Press.

NOIRIEL, GERARD
1996 Sur la „crise" de l'histoire. Paris: Belin.

OLÁBARRI, IGNACIO
1995 New New History : A Longue Durée Structure. History and Theory 34 (February): 1–29.

PANOFSKY, ERWIN
1984 A perspektíva mint szimbolikus forma. *In* A jelentés a vizuális művészetekben. Tanulmányok. 170–248. Budapest: Gondolat.

POMIAN, KRZYSZTOV
1984 L'ordre du temps. Paris: Gallimard.

RICOEUR, PAUL
1975 La Métaphore vive, Paris: Seuil.
1985 Temps et Récit III. Paris: Seuil.

SIMIAND, FRANÇOIS
1987 Méthode historique et sciences sociales *In* Méthode historique et sciences sociales. 113–169. Paris: Ed. des Archives contemporaines.

STARR, CHESTER. G.
1966 Historical and Philisophical Time. History and Theory 5 (Beiheft 6):1–23.

Képzetek

BEKE LÁSZLÓ

Idő, sebesség, „pace"

A közelmúltban zajlott le Londonban a XXX. nemzetközi művészettörténeti kongresszus (C.I.H.A), mely teljes egészében, 24 szekcióban az időnek szentelte előadásait. Én a *Speed and Pace* című (22.) szekciót vezettem, melynek bevezető előadását az alábbiakban adom közre, megjegyezve, hogy míg a *speed* (sebesség) fogalmát illetően a résztvevők között nagyjából egyetértés volt megfigyelhető, addig a *pace* értelmezésében eltértek a vélemények, sőt – mivel ez utóbbinak nincs egyértelmű magyar megfelelője – számomra ez a negatívum egyenesen új összefüggések feltárását tette lehetővé.

Nem véletlen, hogy a kongresszus helyszínén, Londonban – helyesebben Greenwichben, az idő egyezményes központjában – időben felépült az Évezredcsarnok *(Millennium Dome)*, Londonban pedig forogni kezdett a Millennium Wheel, mely szekciónk emblémája lehetett volna. Alelnökünk, Paul Overy stílusosan neki szentelte előadását. Az viszont már merő véletlen, sőt koincidencia (mégpedig a gonoszabb fajtából), hogy miközben az előadására készült, az utolsó pillanatban meg kellett operálni a jobb szemét. A kerék hivatalos neve pedig stílusosan *The London Eye!* Paul Overy barátom gyógyulásának tiszteletére bemutattam Caspar David Friedrich *Önarcképét*, amely néhány évvel ezelőtt Londonban is kiállításon szerepelt. A rajzon a művész fél szeme egy kendővel (a térbeli látvány két dimenzióra redukálását elősegítő úgynevezett *Visierklappéval*) be van kötve, mely körülmény számunkra azért is fontos, mert az egy szemmel való nézés, a hagyományos lineáris perspektíva szoros kapcsolatban áll az idővel s különösen a gyorsulással (akcelerációval).

Még egy személyes megjegyzés: én magam is egyre érdekeltebbé váltam Paul Overy témájában, így a következőkben többek között a magyar *Időkereket* is szeretném bemutatni, mely ugyan nem tudott elindulni a tervezett időpontban, 1999. december 31-én, pénz hiányában (és mint tudjuk, *time is money!*), de remélhetőleg az avatásra ez év szilveszter éjszakáján sor fog kerülni.

Magáról az időről Szent Ágoston óta vagy legalábbis a millennium egy éve tartó bűvöletében már szinte lehetetlen újat mondani. Az idő és a művészet kapcsolatát illetően is oly nagy mennyiségű kiállításra, eseményre és publikációra került sor,[1] hogy számunkra alig marad más, mint a már elmondottak rendszerezése és összegzése. Megkockáztathatjuk munkahipotézisként, hogy az idő mint olyan nem is létezik, vagy legalábbis nem lehet róla beszélni. A hivatkozott Szent Ágoston-idézet: „Mi az idő? Ha senki sem kérdezi tőlem, akkor tudom. Ha azonban kérdezőnek kell megmagyaráznom, akkor nem tudom, mégis nagy merészen állítom: tudom, ha semmi el nem múlnék, nem beszélhet-

nénk múlt időről, ha semmi nem következnék, nyomát sem lelnénk jövő időnek, és ha semmi sem volna jelen, hiányoznék akkor a jelen idő." (Augustinus 1982:358–359.) Hozzátehetném: tudom, mi a tér, de nem tudom, mi az idő. (A tér alkalmas közeg a vizuális művészetek számára, mert vizuális érzékelésünk során szemünkkel érzékeljük a teret, ám „időérzékelésünk" nem a láthatóságon alapul.) Hasonlóképpen: tudom, mi az a sebesség, de nem tudom pontosan, mi az, amit angolul 'pace'-nek neveznek. A fizikában a sebesség az idő és az út vektorok eredője, mely a mozgáshoz (angolul: 'movement', 'motion', 'locomotion') kapcsolódik, ennek pedig megjelenési formái a gyorsulás (akceleráció), a lassulás, a tehetetlenség, a gravitáció, a szabadesés, a lengés (ingamozgás) stb. Ha azonban a sebességet lingvisztikai szempontból próbáljuk megérteni, azaz szemantikai vagy etimológiai szempontból vizsgáljuk, a következőket mondhatjuk:

„**sebesség** fn **1.** Vminek sebes volta, gyorsasága. *A szél ~e.* **2.** *Fiz* Ennek mértéke: egységnyi idő alatt megtett út. *~ óránként 100 km.* | *Műsz* Mozgó szerkezet, jármű sebességének szabályozható mértéke. *Harmadik ~.* [...]" (MÉK 1978:1198.)

A Webster-szótár (1993:991) szerint:

„ [1]**speed** *n* 1 *archaic*: prosperity in an undertaking, SUCCESS **2a**: the act or sate of moving swiftly: SWIFTNESS **b**: rate of motion: VELOCITY **3**: swiftness of rate of performance or action: QUICKNESS **4a**: the sensitivity of a photographic film, plate, or paper **b**: the light-gathering power of a lens expressed as relative aperture **5**: a transmission gear in automotive vehicles (shift to low *speed*) **6**: **METHAMPHETAMINE**; also: a related drug [...]"
Ugyanitt a [2]**speed** mint ige egyik alapjelentése a 'gyorsul'.

Megfigyelhető, hogy mindezek a definíciók idiómák, helyesebben metaforák vagy metonímiák. Kijelenthetem, hogy a radar nem más, mint egy „fénycsapda" (speed trap), vagy hogy egy mozgójárda „gyorsjárda" (speedwalk az amerikai angolban). Elmondhatom, hogy „régi történetekkel múlattuk (?) az időt" (we sped the time with old stories), vagy „kilőttem egy nyílvesszőt az íjról" (I sped an arrow from the bow).[2]

Az idő és a sebesség metaforák, vagyis a költészet – és a művészet – tárgyai. Lingvisztikai utópiák.

Ha az imént elárultam, hogy nem tudom pontosan, mi az a „pace", ennek ugyancsak lingvisztikai okai vannak, de más szempontból: nem vagyok angol vagy amerikai. Ugyanis a „pace" fogalma csak ezeken a nyelveken egyértelmű – németben, franciában vagy olaszban jóval kevésbé. A magyar nyelv csak a pacemaker jövevényszót ismeri.

Hívjuk ismét segítségül a Webstert (1993:720):

„[1]**pace** *n* 1: rate of moving or progressing especially on foot **2a**: a manner of walking: TREAD **b**: GAIT; *esp* : a fast 2-beat gait of a horse in which the legs on the same side move in pairs and support the animal alternately on the right and left **3**: a single step or measure based on the lenght of a human step [old French *pas* „step", from Latin *passus*, from *pandere* „to spread"]
[2]**pace**: *vb* **1a**: to walk with slow measured steps **b**: to walk along: PROCEED **2**: to go or cover at a pace – used of a horse **3**: to measure by paces [...] **4a**: to set or regulate the pace of **b**: **PRECEDE 2, LEAD – pacer** *n*"

„**pacemaker** *n* **1**: one that sets the pace for another **2a**: a bodily part (as of the heart) that serves to establish and maintain a rhythmic activity **b**: an electrical device for steadying or establishing the heartbeat"

Az *Angol-magyar nagyszótár* (Országh 1980:98) ugyancsak megerősíti, hogy a keresett fogalom elsősorban 'lépés', a ló egyfajta járásmódja (a 'poroszkálás'), 'iram', távolságmérés lépéssel, míg a „pacemaker", illetve a „pacer" lehet iramot diktáló versenyző vagy akár (normát beállító) előmunkás is, a már ismert 'szívritmusszabályzó' mellett.[3]

A *pace* tehát mindenekelőtt az idővel és a térrel, a mozgással és a sebességgel, a szabályossággal és a folytonossággal kapcsolatos. A kérdés tehát filozófiai: tényszerű-e a *pace*, vagy jelenség? Elv, módszer vagy szabályozó elv?

Induljunk ki abból, hogy a *pace* (és tulajdonképpen a sebesség is) a járásra vonatkozik, pontosabban a térbeli előrehaladásra *(progress)*, az ember kulturális fejlődésének egyik első lépése pedig a *kerék* bevezetése ebbe a mozgásba. Már ebben a néhány gondolatban érdemes felfigyelnünk azokra a fogalmakra, melyek átvitt értelemben vonatkoznak általános emberi megnyilvánulásokra: a haladásra/fejlődésre, vagy a lokomotív-mozdony szóban megjelenő motívumra/mozgatóra.

„Az ember utánozni akarta a járást, és feltalálta a kereket" – a szellemes mondás talán legadekvátabb művészi megjelenítése a szlovén Saba Skaberne *Leszállás* című szobra. A kerék lényege a folyamatos forgó és lineáris mozgásformák összekapcsolása. A legkülönbözőbb munkavégző gépek alapulnak ezen az elven, például a *malom* (melynek primitív formájánál az őrlőköveket forgató főtengely mozgását egy körbe-körbejáró ló biztosítja, míg a vízimalomnál a lapátkerekeket a lezúduló víz vagy a folyó folyamatos lineáris áramlása mozgatja) vagy a *mozdony*, melynek kerekeit a dugattyú vízszintesen előre-hátra mozgó karjai késztetik folyamatos forgásra. Haraszty István magyar szobrász megkonstruálja az *Időmalmot*, melynek belsejében – ezek szerint – őrlik az időt.

Mi az összefüggés a kerék és az idő között?

A fizikából tudjuk, hogy a teljesítmény bizonyos idő alatt elvégzett munka, a munka pedig felfogható bizonyos útszakasz megtételének. Ez az az összefüggés, melynek révén Étienne-Jules Marey vagy Eadweard Muybridge korai kronofotográfiai kísérletei nemcsak a mozgófilm megszületéséhez vezettek, a művészet terén felkeltették Marcel Duchamp és másfelől az olasz futuristák érdeklődését, hanem a gyárban dolgozó munkás mozdulatainak tudományos mérési módszerét, a taylorizmust is előkészítették. A taposómalom, majd a *futószalag* baljós vagy kétértelmű metaforái után ma a *mókuskerék* vált az örök körforgásból kiszabadulni nem tudás jelképévé. Krzysztof Wodiczko lengyel származású művész, aki ma utazókocsikat tervez New York-i hajléktalanok számára, 1973-ban olyan kerekes járművekkel állt elő, melyekhez a meghajtó energiát a platóján elhelyezett futószalagon sétáló vagy terhet cipelő utas mozgása adta. E „műfajba" sorolhatók Lakner Antal fitneszgépei is, melyek talicskázást és más munkafolyamatokat szimulálnak. A közelmúltban egy munkaközvetítő ügynökség kettős hirdetése jelent meg az egyik magyar hetilapban: igazi mókuskerék igazi mókussal látható az egyik képen, „Ideje továbblépni?" felirattal. És a válasz: a következő képen eltűnt a mókus, és csak a kerék, valamint a „Keress jobban!" felirat maradt.[4]

Körforgás és előrehaladás – e két fogalom társul az időmérés legtöbb hagyományos eszközében. E mozzanatok még a legősibb órákban is jelen vannak, még ha nem is forgó

kerék formájában. Így a homokórák kerek alaprajzában vagy a napórákban, melyek számlapján az árnyék körívet ír le. A vízóránál a lefolyó-lezúduló vizet egy periódus után vissza kell cirkuláltatni kiindulópontjára. Az ősi kínai tűzórák labirintust képeztek, melyekben az időtartamot egy gyúlékony por lassan előrehaladó égése (a megtett út) jelenítette meg.[5] Még a metronóm is, ez a zenészek számára készült rafinált „pacemaker", lineáris „tik-tak" ingamozgásával együtt tartalmaz mechanizmusában egy körkörös elemet: egy *spirálrugót*.

Az órakészítés történetében éppenséggel ez volt a döntő fordulat: a mechanikus mozgás szabályozása. Jacob Zech óraszerkezetében (16. század) megfigyelhetünk egy kiegyenlítő csigát, azaz egy spirálrugót, mely megteremti az átmenetet, egyszersmind a folyamatos megszakítást a lineáris és a körkörös mozgás között. *Ebben a szabályozó funkcióban ragadhatjuk meg a pace, a paceing, a pacemaking lényegét.*

Egyenes irányú és forgó mozgás egyesítésének szép és abszurd példáját lásd a Finnegan's Wake-et író James Joyce egyik levelében: „Most egy olyan gépen dolgozom, amelynek csak egy kereke van, természetesen küllők nélkül." Majd hozzáteszi: „A kerék egy tökéletes négyzet."[6]

A londoni kilátókerék nem az idő mérésére, hanem ünneplésére szolgál – a Millennium idejének megünneplésére.[7] Vele egy időben épült a Millennium Dome. A dóm mint építészeti forma ugyancsak kör alaprajzú, hagyományosan összefüggésben a(z uralkodói) koronával. Egy másik óriáskerék a párizsi „La foire du Thrône"-on szerepel Paul Virilio (1990), a „dromológia" vagyis sebességtudomány megalkotója egyik újabb könyvének, a *L'intertie polaire*-nak címlapján. 1999. december 31-én Párizsban a Champs Élysées-n 20 hasonló kerék ünnepelte a 2000. év beköszöntét.

Budapesten a millennium köszöntésére Herner János irodalomtörténész és Janáky István építész megtervezte az *Időkerek*et. Ez egy 8 méter átmérőjű gránitkerék és a belsejében elhelyezett, pontosan egyéves időtartamú homokóra kombinációja. Egy év „leforgása" után a kereket át kell fordítani, így az évek során a kerék kb. 50 év alatt eljut tervezett kiindulópontjától a Műcsarnoktól a felvonulási útvonal másik oldalára. Nem elhanyagolandó körülmény, hogy a homokóra egyszersmind Stephen Hawking univerzális múltat-jelent-jövőt kifejező időkoncepciójának grafikai sémája is. Így e rendkívül komplex, archaikus utalásokkal is teljes (az idő múlása, visszatérése, illetve körforgása stb.) artefactum magában foglalja korunk legaktuálisabb tudományos hipotézisét a világegyetemről, nem feledkezve meg az emberi test energiájáról sem, mely a kerék évenkénti átfordításához szükséges (Herner–Janáky 1988).

Hasonló romanticizmus vagy még inkább szentimentalizmus jelenik meg az úgynevezett *„Long Now" millenniumóra* feltalálójának, Danny Hillisnek a gondolkozásában is. Ez az óra szintén monumentális lesz, 20 méter magas, tervezett élettartama 12 millennium, valószínűleg egy nehezen megközelíthető sivatagban állítják majd fel, és minden ezredik évben Brian Eno e célra komponált zeneművét fogja eljátszani. Minden évben kézzel fogják felhúzni, mert – amint Hillis kifejtette – ez az aktus aláhúzza az óra történelmi jelentőségét. Amennyiben emberi beavatkozás nélkül működne, az emberek egy idő után elfelejtenék (Szentgyörgyi 1999).

Mindezekben a „long term" elképzelésekben megfigyelhető egyfajta transzcendentális spekuláció, mely a rohanás, a gyorsaság lefékezésére irányul, s ezt a kontrolláló és szabályozó mozgást ugyancsak *pacemaking*nek nevezhetjük. Az *Időkerék* feltartóztat-

hatatlanul az enyészpont felé halad (itt a kapcsolata a lineáris perspektíván keresztül a térrel), és ily módon az idők vége felé is. Az időt az emberiség megpróbálja elfelejteni (!). Hillis számára egy egység egyenlő 1000 évvel. A Swatch óragyár konstruált egy internetórát, melyen egy nap egyenlő 1000 egységgel. Szent Pál szerint Isten számára egy nap egyenlő 1000 évvel (és megfordítva).

Waliczky Tamás kompjúterművész írja: „Mi, emberek, az időt egydimenziós létezőnek fogjuk fel, ráadásul ezen egydimenziós koordinátának mentén is csak egy irányba, előre tudunk közlekedni. Ha a jelenlegi pillanatot kinevezem origónak, a negatív számok jelentik majd az emlékezés, az elmúlt dolgok birodalmát, és én csak a pozitív számok, az eljövendő történések irányába vagyok képes haladni. Egy olyan, időtlen és térben végtelen létező számára azonban, mint az Isten, az idő és a tér minden pontja egy időben és egyszerre szemlélhető. Az Ő feltételezett szempontjából tehát nincs különbség az egy másodperc és az ezer év között, és nincs értelme helymeghatározásoknak sem..."[8] Waliczky egy olyan kompjúteres videofelvételi és -vetítési rendszert fejlesztett ki, melyben az emberi mozgás időbeli változásai új térformákat hoznak létre. „A *Szobrok* alapötlete a következő. Minden egyes, a munkában szereplő virtuális szobor egy idő-kristály: saját mozgásomról készült egy-két másodperces videofilm hordozója. A videofelvételek fázisai nem a film- vagy videotechnikában szokásos módon, időben egyhuszonnegyed vagy egyhuszonötöd másodpercenként követik egymást, hanem térben egymás elé helyezve. Ezek a kétdimenziós mozgásfázisok, mint a hajó bordái, tartják a rájuk feszített háromdimenziós felületet, a szobrok burkolatát. Ily módon a szobrok felülete a mozgás háromdimenziós lenyomata, az olasz futuristák egyes szobraihoz hasonlóan. Ezek a szobrok az idő megfagyott darabjaiként lebegnek a térben..."[9]

Waliczky *Szobrait* futurista alkotások helyett egy századfordulós fotószekvenciával érdemes összehasonlítani. A Loïe Fuller liliomtáncát bemutató képsorának[10] azonban hasonló az ismeretelméleti jelentősége: Waliczky munkájához képest egy olyan állapotot képvisel, melyben a tér-idő vektor új, de mozdulatlan kétdimenziós formákat eredményezett, míg a mai kompjúteres beavatkozás még tovább deformálja (a mozgó) alakzatokat. Hasonló a jelentősége a sporteseményeknél alkalmazott célfotókamera által létrehozott képtípusnak, különösen, ha mozgókép készítésére használják. E fényképezőgépek a pályára merőlegesen a célvonalra vannak állítva, így az objektívjük előtt folyamatosan elhaladó filmtekercsen pontosan regisztrálni tudják a sorban beérkező atlétákat vagy versenylovakat. Ha azonban a ló megállna a fényképezőgép előtt, a filmen folyamatosan elhúzódó látványa keletkeznék. Ezt a lehetőséget felhasználva Császári Gábor és Jno Cox *L. S. D.* című alkotásukban mozgóképkameraként alkalmazzák a célfotót, és egy mozgó autóból fényképezik a körülöttük elhaladó forgalmat. A különböző sebességek más és más torziós formákat hoznak létre. „Kontrollként" az autóban párhuzamosan alkalmazott, körben svenkelő mozikamera szolgál. A közönség párhuzamos vetítésen láthatja a két kamera felvételeit.

Az *Időkerék* az enyészpont felé gurulva virtuális spirált ír le. Vajon ez a fizikai előrehaladás fejlődés-e, vagy hanyatlás? A *spirál* mindenesetre a fejlődés jelképe, és ugyanakkor a folytonosságé (a genetikai információt hordozó DNS-molekulák kettős spirálja!). A *csavar* spirálisan behatol az anyagba, és szilárd kapcsolatot teremt. A *rugó* – mint spirál – tökéletes pacer: feszültsége dinamizmust kölcsönöz az előrehaladásnak. Ez a *loco-motion motívuma* (!). A *vortex* (örvény) – mint spirál –, mely a vorticista festők és

költők központi gondolata, egyszersmind Erdély Miklós festészetének eredete is (az úgynevezett *Gombócképek* létrejötténél). Erdély a ceruzát és az ecsetet nemcsak körkörös formák létrehozására használta, hanem fekvő 8-asokat vagy Möbius-szalagokat is létrehozott, a végtelen jelképeként. Gémes Péter, aki a forgásban lévő mágikus négyzetből indult ki („sator arepo tenet opera rotas"), eljutott abba a stádiumba, melyben a vortex nemcsak négyzetet teremt (Joyce tökéletes körét!), hanem egy keresztet is.

Mint ahogy a reneszánsz idején Giovanni di Dondi órája megteremtette az idő homogenizálását az asztronómia analóg ábrázolásával, hasonlóan a lineáris perspektíva megteremtette a tér homogenizálását a látható világ optikai ábrázolásával (Couchot 1985:41).

Napjainkban a sebesség és a *pace* szintén dialektikus kapcsolatban áll egymással. A sebesség természete szerint a gyorsaság/sebesség felé törekszik, a fény abszolút sebessége felé. A *pace* természete szerint a sebesség kontrollálására törekszik, a lassúságot és nyugalmat volna hivatva megteremteni az ember számára. Miközben a céziumkamrában végzett legújabb lézerimpulzusos kísérletek meghaladni látszanak a fénysebességet (Lijun Wang, NEC, USA), addig más tudósok a Harvardon az abszolút 0 fok körüli hőmérsékelten lelassították a fényt egészen 1 km/mp sebességig. Az órakonstruktőr, Hillis kijelentette, hogy készülékével a lehető leglassúbb folyamatot kívánja létrehozni. A művészet terén Bill Viola vagy Douglas Gordon olyan videókat és filmeket készítenek, melyekben a mozgóképek állóképekhez közelítenek.

Előrehaladni a lehető leggyorsabban vagy a lehető leglassabban az időben és térben az enyészpontig annyit jelent, mint elérni a fénysebességet és ugyanakkor eltűnni. E folyamat motívuma, kezdeményezője, szabályzója a *pacer*.

JEGYZETEK

1. Az újabb kiállítások sorát a *Die Zeit* nyitotta meg (*Die Zeit. Die vierte Dimension in der Kunst*, Kunsthalle Mannheim – Museum moderner Kunst, Wien, 1985), majd a *Vitesse* következett (Paris, Fondation Cartier, 1991, aztán *Sprung in die Zeit* Berlinische Galerie, 1992 és a számunkra különösen fontos *Speed - Visions of an Accelerated Age* (kurátorok: Jeremy Miller és Michiel Schwarz: London, Photographers Gallery/Whitechapel Gallery, 1998). 1999-ben a budapesti Műcsarnokban megrendeztük *A Dátum* című kiállítást, a kasseli Museum Fridericianum a *Chronos – Kairos. A Die Zeit in der zeitgenössischen Kunst* című (1999) időkiállítást rendezett a kremsi Kunsthalle. Idén a párizsi Centre Pompidouban volt látható a *LE TEMPS, vite...*, a londoni Maritime Museumban most tiszteleg a téma előtt, és hamarosan nyílik a londoni National Gallery kiállítása is. A kiadványok közül kiemelném az egyik legrégebbit, a német *Magazin KUNST Idő* különszámát (Nr. 49.1973), Margharete Jochimsen tanulmányával, és végül az egyik legújabbat, a *Kunstforum* különszámát (*Dauer. Simultaneitat. Echtzeit*, Bd. 151 Juli – September 2000).
2. A példák Országh László (1980:614–615) *Angol-magyar nagyszótárának speed* szócikkéből valók. – Ami a nyíllövést és a Zénon-paradoxont illeti, ennek ugyancsak lingvisztikai feloldását ismertette Tóth Imre matematikatörténész egyik budapesti előadásában: a görög eredetiben a nyílvessző nem „repül", hanem „repülés állapotában van".
3. A mechanikus fizikai munka szabályozásának tudományos megalapozása, a taylorizmus a kapitalizmus egyik diadala.

4. Jobline hirdetés, HVG 2000. 08. 19., 35., 37. p. – Figyelemre méltó többlet az idő fogalmának metaforikus verbalizációja („ideje").
5. A rendkívül „időtudatos" magyar performance-művész, Hajas Tibor fényképeit és akcióit olykor ugyancsak a lassan égő, majd hatalmas villanásban kihunyó magnéziumfény világította meg – villám az „elfolyó" időben.
6. Az idézetet Sigfrid Zielinskynek köszönöm.
7. A londoni CIHA-konresszuson Paul Overy elemezte.
8. Walicky Tamás: *Szobrok*, 1997/1999. Videoprojekció, bemutatva a Műcsarnok *Perspektíva* című kiállításán, 1999. Kísérőmegjegyzések.
9. Uo.
10. Théodore Rivière: *Loïe Fuller bemutatja a liliomtáncot*, 1896 körül, fénykép (La Passion... 1991:153).

IRODALOM

AURELIUS AUGUSTINUS
1982 *Vallomások*. Budapest: Gondolat.

HERNER JÁNOS - JANÁKY ISTVÁN
1988 Időkerék. Leírás egy Budapesten felállítandó műtárgyról. Budapest: Khronosz

LA PASSION DU MOUVEMENT AU XIXE SIÈCLE
1991 Hommage à Etienne-Lules Marey. Baune: Musée Marey.

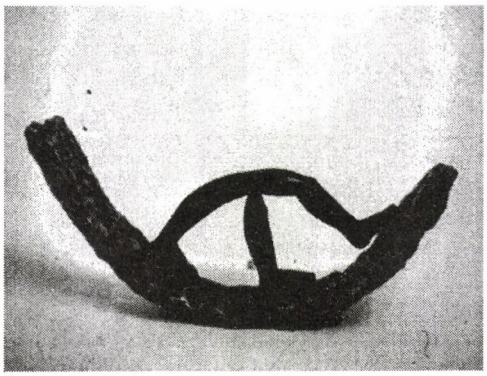
MÉK
1978 Magyar értelmező kéziszótár. Juhász József szerk. Budapest: Akadémiai Kiadó.

ORSZÁGH LÁSZLÓ
1980 Angol-magyar nagyszótár . Budapest: Akadémiai Kiadó.

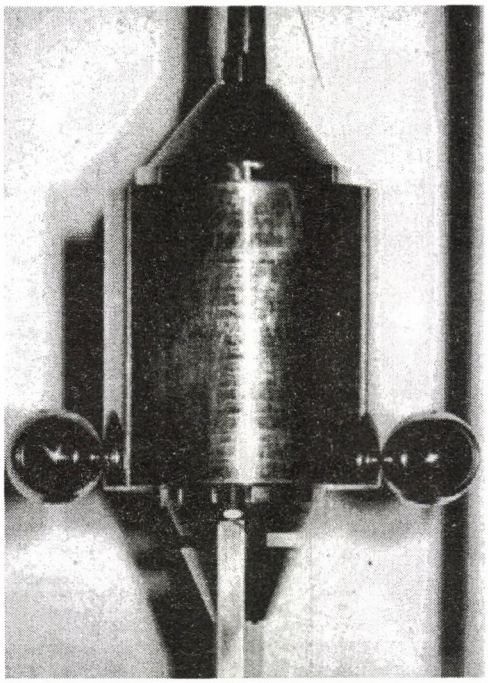
SZENTGYÖRGYI ZSUZSA
1999 A hosszú jelenkor órája. Magyar Hírlap, március 12.

VIRILIO, PAUL
1990 L'inertie polaire. Paris: Christian Bourgois Éditeur.

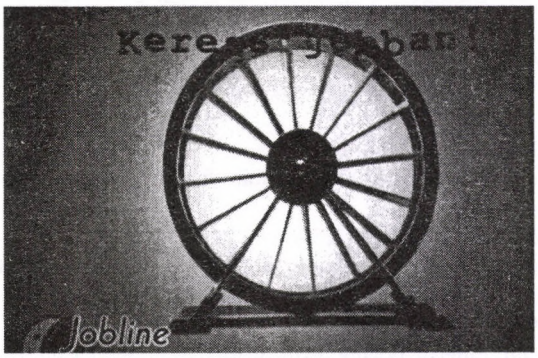
ALAPÍTVÁNY.
Webster's New Encyclopedic Dictionary
1993 New York: Black Dog & Leventhal Publishers Inc.

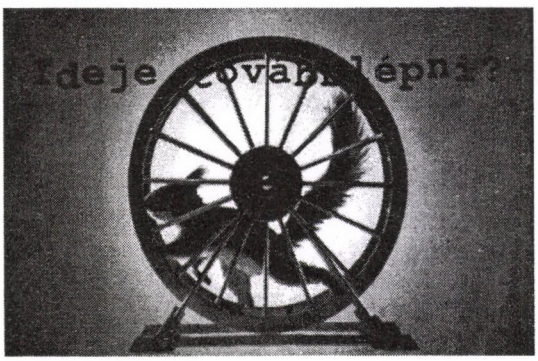


1. Saba Skaberne: Leszállás, 1998 körül, égetett agyag, 40 x 12 x 20 cm. Sculpture Exhibition of Ljubljana Artists „Speed, Space", Városháza, Ljubljana, 1998, kiállítási katalógus.



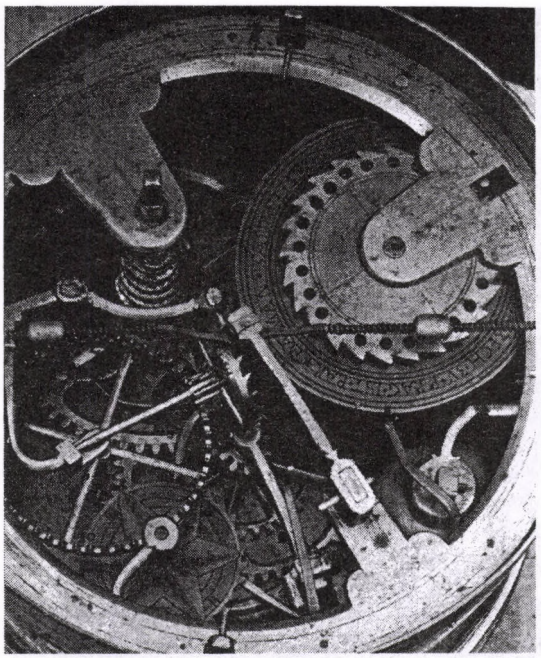
2. Haraszty István: Időmalom, Tavaszi Műhely, Pécs, 1997. április 1-4. Koncepciók, megérzések a művészetben és a tudományban, Pécs, 2000: 127.





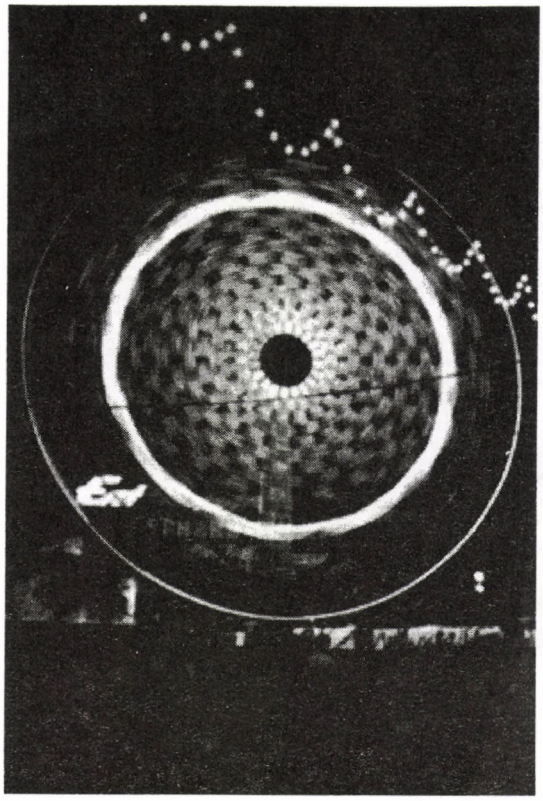
3-4. Mókuskerék. Hirdetés. HVG: 2000. 08. 19., 35., 37.

5. Jacob Zech: Rugós óraszerkezet kiegyenlítő csigával, Prága, 1525. Samuel A. Goudsmit – Robert Claiborne: Az idő. Műszaki Kiadó, Budapest, 1975: 94.

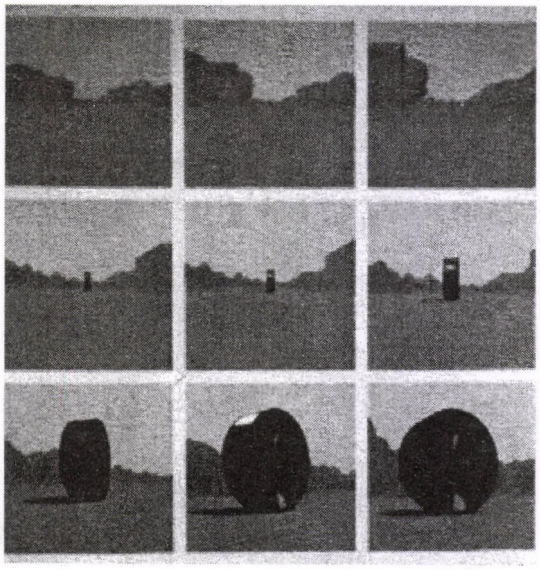


6. „The London Eye", millenniumi óriáskerék, London (Beke László felvétele).



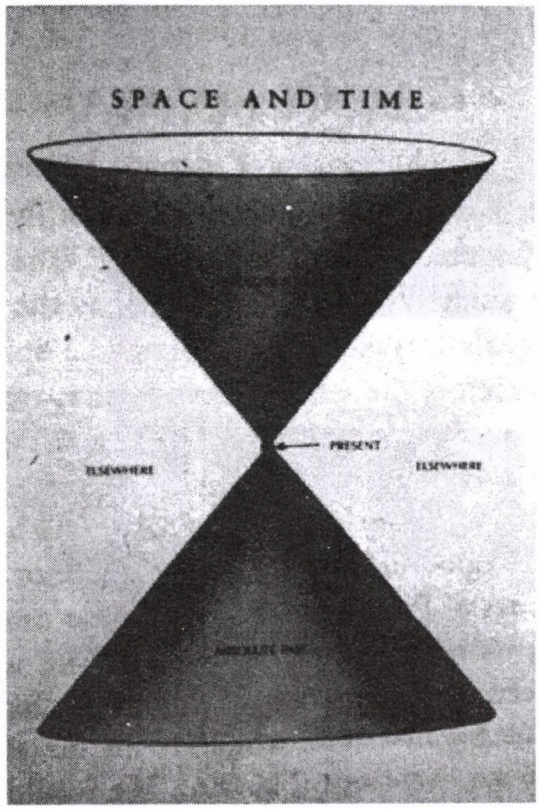


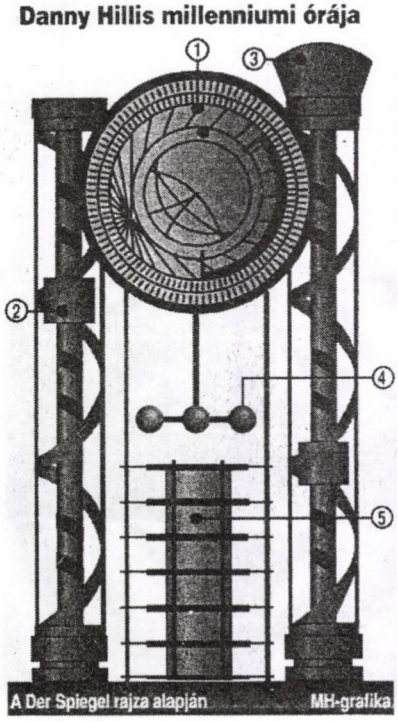
7. Sophie Virilio: Paul Virilio (1990) L'Inertie polaire című könyvének címlapja.



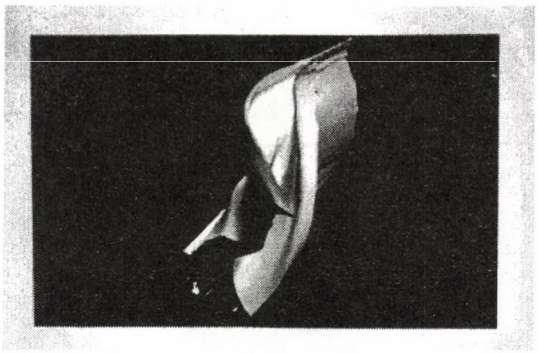
8. Herner János – Janáky István: Időkerék (1998).

9. Stephen W. Hawking: Múlt-jelen-jövő ábra. Stephen Hawking: A brief history of time. Bantam Books. Toronto – New York – London – Sydney – Auckland, 1988: 27.

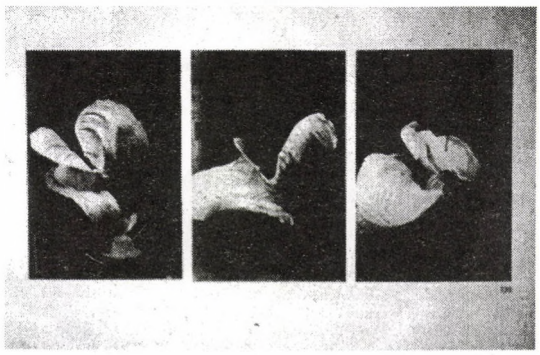




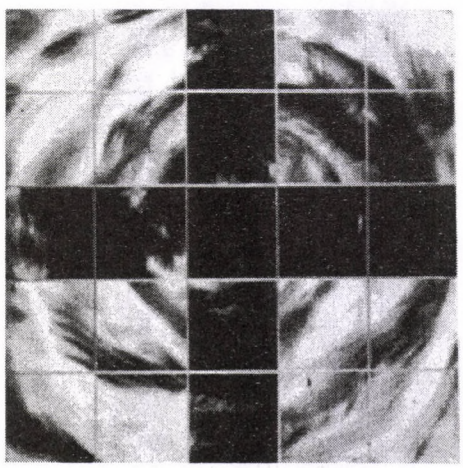
10. Danny Hillis: Millenniumi óra. Magyar Hírlap, 1999. 03. 12.



11. Waliczky Tamás: Szobrok, 1997/ 1999, videoprojekció.



12. Théodore Rivière: Loie Füller bemutatja a liliomtáncot, 1896 k. (3 fénykép). La passion du mouvement au XIXe siècle: Hommage à Etienne-Jules Marey. Musée Marey, Beaune, 1991: 130, kiállítási katalógus.



13. Gémes Péter: Fekete négyzet, 1993, fotó, papíron, 120 x 120 cm (a művész hagyatékában).

JUHÁSZ ILDIKÓ

A zenei idő

A „zenei idő" a zenetudományi és zeneszerzői gondolkodásban a technikai eszközök elterjedésével párhuzamosan megjelenő konkrét kategória, mely a zenemű összes objektív időszerveződését magában foglalja, s bármely zene vizsgálatára és értelmezésére alkalmas. A fogalmat az elektronikus zene elterjedése hívta életre, hiszen ott az európai klasszikus zenében kialakult ritmus- és formatani kategóriák használhatatlanokká váltak. A zenei idő fogalma az etnomuzikológián belül is jól alkalmazható, segítségével az úgynevezett klasszikus zenén kívül eső, eddig nehezen megragadható zenei folyamatok is elemezhetővé és összehasonlíthatóvá válnak (például dzsessz, világzene, pop-, rock-, beatzene, computerzene, kísérleti zenék, Európán kívüli népek különféle zenéi).

Általános megjegyzések a zenei időről

A címben megadott „zenei idő" mint konkrét zenetudományi kategória egyben utalás az 1950-es évektől megjelenő szemléletmódváltásra,[1] mely a zene idődimenzióinak felfogásában történt. Az idő több szerveződési szinten valósul meg a zenében, illetve a zenéhez kapcsolódóan, s ezek együttesen alkotják a zenei idő fogalmát. A 20. századi zene sokszínűsége és technikai lehetőségei, az Európán kívüli népek és a populáris zenei anyagok széles körű elterjedése és vizsgálata, a zenei stílusok és műfajok keveredése, tehát a zenetudomány kutatási területének és témájának kiszélesedése szükségessé tette a hagyományos ritmikai és formatani kifejezések módosulásait is. Az európai klasszikus zeneművekre alkalmazott elemzési és értelmezési módszerek és fogalmak (például ütembeosztás, metrum, hangsúlyok eloszlási rendje, tempó) szűknek, sőt gyakran elégtelennek bizonyultak, az ott kialakult és használatos kategóriák határai kezdtek kitágulni. Így egyre inkább a zenei idő szerveződéséről, annak különböző belső rétegződéséről kezdtek beszélni. Megjelent egy sokkal általánosabb kategória: a zenei idő fogalma, melyben az elemi hang keletkezésén keresztül a tágabb értelmű ritmus, az artikuláció, a tagolás, a metrum, az ütem, a hangsúlyozás, a forma egysége jelenik meg. Ebben döntő szerepe volt az elektronikus zenéknek, illetve a kezdetben mechanikus, elektromos és mágneses gépekkel, majd az elektronikus digitális berendezésekkel végzett zenei elemzéseknek (ezekről részletesen ír Pintér 1999). Ez természetesen még mindig csak a zenén belüli, a zeneműben konkrétan fellelhető idő, mely önmagában is többszintű és összetett jelenség a zenei hangtól a zenei formáig terjedően, a zene összes paramété-

rében jelen levő és meghatározó, amelyet további zenéhez kapcsolódó idődimenziókkal lehet bővíteni.

Az az általánosan ismert és közhelyszerű megállapítás, miszerint a zene időbeli művészet, időben zajló folyamat, túl általános és semmitmondó. (Nyilván a művészetek elkülönítésének és besorolásának szándéka hívta életre ezt a leegyszerűsítést.) Minden cselekvés, történés időben végbemenő, ezért ez nem elégséges és kizárólagos meghatározója a zenének. Másrészt a téridő egysége, mint minden létezőnek, a hangzó folyamat létrejöttének is elemi feltétele, hiszen a direkcionális paraméterek (hangirány térben), a hanghullámok terjedése és visszaverődése nélkül nem létezik hang. A különféle emberi és zenei mozgásokról, az akusztikai jelenségek sokaságáról, a hang hangforráson kívüli életéről nem is beszélve, melyek a térbeliség nélkül nehezen képzelhetők el. Így a zene létrejöttének is elengedhetetlen feltétele mind a tér, mind az idő. Mivel zenei hangok rendezetlen tömegét még nem nevezzük zenének (bár nyilvánvalóan azok is időben zajló folyamatok), pontosan meghatározva és megkülönböztetve a többi művészettől a zene sajátossága az, hogy az idő benne a fő szervezőerő. Az idő itt nemcsak mint létfeltétel jelenik meg, hanem az szervezi és rendezi alkotássá, általa válik művészetté a zene. Az előzőekből következően a zenei struktúra nem statikus és nem reverzíbilis.

E tanulmány keretén belül az idő különféle szerveződési szintjeit járjuk körül. A zenei időt működésében, létrejöttében, folyamatában próbálom megragadni, úgy tekintem, mint egy eseményt. Ebből következik, hogy az adott zenét nem a kottaképben rögzített jelrendszerek összességeként kezelem, hanem mint folyamatában megvalósuló hangzóeseményt. Ennek megfelelően a dolgozat első felében több kapcsolódási ponton keresztül igyekszem szemléltetni a zenei idő sokszínű megjelenését és egymásba fonódását, nemcsak az európai klasszikus, hanem bármely zenére vonatkozóan.

Először a zenén belüli idő szerveződésével foglalkozom, az egyes zenei hangok összetevőitől a megszólaló zenei formáig vagy teljes szerkezetig, a fő hangsúlyt az időszerveződés konkrét megjelenési formájára, a ritmusra téve.[2]

Másodszor a zene és ember közötti történéseket, kapcsolódási pontokat veszem sorra, hiszen ha a zenét hangzó folyamatként kezeljük, ezek elengedhetetlen feltételei a megszólaltatásnak, hangzásnak. Idetartozik a zenei észlelés, befogadás, hallás, a zeneszerzés körülbelüli vagy pontos ideje és körülménye (ami szorosan kapcsolódik a társadalmi meghatározottsághoz is), illetve az előadás, a megszólaló mű ideje. Ez utóbbi a legproblematikusabb és legviszonylagosabb része a témának, ezért ezzel külön kiemelve is foglalkozom. A zene és a biológiai idő viszonyát is e témán belül említem meg.

Harmadszor nagyobb keretekbe helyezve a zenei időt, utalni kell a társadalmi/kulturális idővel való kapcsolatára, azonosságára, illetve elkülönítettségére. Evidencia a zenének és megértésének kor- és kultúrafüggősége. Mivel az észlelés irányultságát és tartalmát határozza meg a kulturális tapasztalat, ezért szorosan kapcsolódik a társadalmi idő az egyén szintjéhez, az alkotás, előadás, befogadás eseményéhez. A társadalmi idő ezeken keresztül jelenik meg egy-egy konkrét zenealkotáson belül. Ebben a részben foglalkozom az idődimenzió történeti síkjával is (diakronikus vizsgálat), mivel az erősen kötődik a zenei idő társadalmi meghatározottságához.

A zenei idő objektív és szubjektív időkonstitúcióinak leírása után a dolgozat befejező

részében a zenetudomány, illetve az etnomuzikológia néhány sarkalatos és máig vitatott problémájára mutatok rá, melyek szorosan kötődnek a zenei idő értelmezéséhez.

A zenei idő szerveződésének fent felsorolt vonatkoztatási pontjain (akusztikai, biológiai és társadalmi jelenségek) s néhány szemléletes példán keresztül szeretném bemutatni annak sokrétegűségét és sokszínű megjelenését, így utalva a kutatási területek és témák sokféle lehetőségére.

A zenei idő két fő sajátossága a folytonosság és a periodikusság. A zenei folyamat nem megszakítható, illetve csak addig a pontig, amíg a folyamatosság érzékelhető. Nyilvánvaló, hogy nem tekintünk egységesnek egy zeneművet, ha az például több óra vagy nap kihagyása után folytatódik. Ezzel összefüggésben a hangzó folyamat mindig a pillanat időmezejében történik. A befogadás során is igen korlátozott a hangesemények múlt-, illetve jövőbeli tárolási, valamint előlegezési ideje. (A közeli múlt, a közeli jövő, a rövid távú memória kategóriáival a hallásészlelésnél foglalkozom részletesebben.) Így a hangzófolyamat a mindenkori pillanatok állandó változásainak egyfajta átélési lehetősége. Ez egyben egyfajta esztétikai élményt is nyújt, melynek vizsgálata már átvezet a zeneesztétika területére.

Bármilyen zenei minőség másik kitétele a periodicitás (ennek hiányában zörej vagy zaj keletkezik), így e nélkül nem beszélhetünk a zenei idő szerveződési szintjeiről sem.

A zenei időt nem lehet azonosítani a zenei folyamattal, mivel az előbbi a zene normatív rendje és nem maga a zene. Zenei folyamatokban lehet vizsgálni az idő szerveződését.

A zenei idő nem egy önálló, egyedi időtípus, amelyet a zene hoz létre. Valójában itt is a fizikai és a szubjektív idő egyfajta állandó kölcsönhatása jelenik meg, nem azoktól független, megmagyarázhatatlan idődimenziókról van szó.

Az idő jelentősége a zenében az, hogy mérhetővé teszi a zenei paramétereket, érzékelhetővé, felfoghatóvá teszi a zenei folyamatot, általa tudunk tájékozódni és eligazodni benne.

A zenei idő akusztikai alapjai és a ritmus

Az idő szerveződésének konkrét megjelenési formája maga a ritmus, annak több vagy kevesebb paramétere minden zenében megtalálható. A ritmust tág értelemben használom, a hang rezgésének periodikus mozgásától a formarészek ismétléséig, beletartozik a metrum, ütem, hangsúlyeloszlások, tempó- és mozgáskarakterek. Mivel a ritmus különféle összetevői nem minden zeneműben vannak jelen egyformán, illetve csak nagyon korlátozva használhatóak, ezért nyilvánvaló, hogy a ritmus szűkebb kategória, mint a zenei idő. (Vagyis minden ritmus zenei idő, de nem minden zenei idő ritmus.) Vannak törekvések, hogy a zenei idő fogalmát a ritmus kategóriájával helyettesítsék, annak jelentését totálisan kiszélesítsék (ezekről részletesen ír Holopova 1975:14–16). Így a ritmus teljesen értelmezhetetlen kategóriává válik az elemzés során, s elveszíti sajátosságait. Megfelelőbb, objektívebb kategóriának tartom a zenei idő fogalmának használatát. Egyrészt a kialakult hagyományok egyes jól bevált jelentéseit fölösleges elvetni vagy összezavarni. Másrészt a zenei idő kategóriája a konkrét zenei mérések során is jól alkalmazható s valós dolgot fedő, hiszen a zenei folyamatok mindig az idő tengelye mentén

történnek. Mára természetesen nyilvánvalóvá vált, hogy az európai klasszikus zeneelmélet szűk ritmusfogalmát (különböző hangok jelölt hosszúsága és azok meghatározott viszonya) történeti és földrajzi okok miatt is, a zenetudományon és főképp az etnomuzikológián belül módosítani kell. Mind az ókorból ránk maradt zenei lejegyzésekben, mind a középkori menzurális hangjegyírás különböző változataiban csak relatív hanghosszt jelöltek. A ma használatos ütemvonal csak a 17. századtól jelenik meg, a Mälzel-féle metronómot 1816-ban szabadalmaztatták.[3] Így a korábbi európai zenére vonatkozólag sem tudhatjuk a biztos hangsúlyozási és tagolási rendet, illetve az abszolút tempót. Az Európán kívüli lejegyzési rendszerekben is a hangok hosszússága viszonylagos, gyakran nincs is jelölve a kottaképben, vagyis nem a hangok pontos hossza a meghatározó, hanem a hangcsoportokon belüli relatív hosszúsági viszonyok (Kaufmann 1967). Ennek megfelelően értelmét veszti a ritmus szűk, csak a konkrét időtartamok viszonyára vonatkozó definíciójának használata. Mivel az idő és a ritmus eltérően hangsúlyos és kidolgozott a különböző zenekultúrákban, a konkrét elemzés során az adott zene természetétől és a kutató szándékától függően bizonyos ritmusváltozók válnak dominánssá. Például Mantle Hood etnomuzikológusoknak írt alapkönyvében a jávai *iramák* (körülbelüli tempóelőírások), valamint ghánai zenei együttesek vizsgálata nyomán a tempó helyett a sűrűség *(density referent)* fogalmát ajánlja az Európán kívüli zenék tanulmányozásához, mivel ott a tempó kevésbé fontos tényező, és esetleges (Hood 1971). Hervé Rivière pedig az afrikai poliritmika tanulmányozása kapcsán a hangsúly helyett megfelelőbbnek tartja az intenzitás fogalmának használatát (Rivière 1993:247).

Valójában tehát a zene valamennyi paramétere ritmikusan szervezhető, de nem szükségszerűen ritmikusan szervezett (Maróthy–Batári 1986:42).

A zenei idő szerveződése mikroszinten maga a zenei hang. Az egyes hangokat a bizonyos időegység alatt végzett rezgésszámok mennyisége és minősége határozza meg. Nyilvánvaló, hogy minden rezgés időtől függő periodikus pulzáció. Ezek a frekvencia (hangmagasság), amplitúdó (hangerősség, hangnyomás), a részhangok eloszlási rendje (hangszín), melyek a fizikai idővel mérhetőek. Közismert tény az 1939. évi londoni akusztikai konferencián megállapított hangolási alap, mely a normál *a* hang esetén 20 °C foknál 440 Hz, vagyis az adott hangkeltő közeg másodpercenként 440 rezgést végez és ad át a levegőnek (Maróthy–Batári 1986:41; Székely 1994:232; Pongrácz 1980:138; Enders 1987:86). Ezzel a hangolási alapelvvel nemcsak az együttjátszást könnyítették meg, hanem az összemérhetőséget is.

Az időegység alatt végzett kitérések nagysága az amplitúdó, melynek lényegi meghatározója az az idő, amely alatt ez a kitérés eredeti helyére visszatér. A teljes amplitúdó eléréséhez szükséges időt berezgési időnek, a nyugalmi állapotba térés idejét csillapodási időnek nevezzük. Ezek a hangminőség és annak felismerésének szempontjából nagyon fontosak.

A fizikai hangerőt watt/m^2 egységben mérjük, tulajdonképp egységnyi felületen egységnyi idő alatt áthaladó energia, mely szintén az idő függvényében történő esemény. A hangerőt befolyásoló egyik tényező még a hangsúlyok periodikus váltakozása, mely nem minden zenére jellemző, de például az európai klasszikus zenénél fontos időbeli meghatározó a hangsúlyok eloszlási rendje.

A hangszín fontosságára csak az újabb időkben figyeltek fel, de még most sem eléggé. A különböző zenekultúrák és zenei stílusok közötti eltérések egyik fő meghatározó-

ja a hangszínek, vagyis a megszólaltatások és a hangadásmódok sokfélesége. Az énekesek és hangszeresek sajátos, egyedi hangzásvilágáért is a hangszín, azon belül a vibráto és tremolo jelensége a fő felelős. Már 1932-ben Seashore felhívja a vibráto jelenségére a figyelmet, melynek két fontos elkülönítő jegyét határozza meg: a frekvenciasáv szélességét és az időegységet (Seashore 1932). Nála, mint később másoknál is, a vibráto és tremolo fogalma egybemosódik, holott a kettő merőben más akusztikai jelenség. Mindkettő idő függvényében végzett periodikus pulzáció, melyek sajátos lebegő hangzást eredményeznek. A vibrato lényegileg frekvenciamoduláció, amennyiben a névleges frekvencia kismértékben és periodikusan állandóan változik, de a rezgések amplitúdója mindvégig azonos marad. Ezzel szemben a tremolo amplitúdómodulált, vagyis az alaprezgés marad változatlan, miközben a rezgések amplitúdója gyors ütemben és periodikusan állandóan változik. Mindkét jelenséget alacsony frekvenciájú rezgés indítja el (Pongrácz 1980:168). A szólóénekesek hangjának is éppen ez a jelenség adja a szépségét és egyéni jellegét, melyet hangszínképelemzéssel lehet kimutatni és láthatóvá tenni (Tarnóczy 1984:196; Székely 1994:89–91). Ha a különböző hangszereken megszólaltatott hangok felcsendülési szakaszát *(attack)* elnémítjuk, elveszítik azon hangszínjellegzetességüket, amely alapján a hangszerek könnyen azonosíthatóak voltak, sőt ennek hiányában jellegtelenné és összetéveszthetővé válnak (Pintér 1999:195).

A hangszínképet (spektrumot) a hangmikroszkópia vizsgálja. Jelenleg hangkártya, illetve A/D átalakító és számítógép segítségével történnek az elemzések. A spektrumanalízis tehát az egyes hangösszetevők amplitúdójának ábrázolása a frekvencia és idő függvényében. A hang spektrális szerkezete a másodperc töredéke alatt állandóan változik, így értelmezni csak rövidebb-hosszabb időintervallumon, úgynevezett időablakon belül lehetséges (például 1 ms-os időlépésekben). Ezekből tevődik össze a spektrogram, melyen egy-egy zenei hang fizikai összetevőinek paraméterei jelennek meg. (A témáról részletesen ír Pintér 1999.) Így a zenei idő megléte és megjelenése már mikroszinten (hangmagasság, hangerő, hangnyomás, hangszín) is jól nyomon követhető.

Az időszerveződés lehetőségeinek további különböző szintjeivel egy-egy zeneművön belül nem foglalkozom részletesen, hiszen a klasszikus forma- és ritmustan bő anyagot szolgáltat hozzá. A következőkben a ritmus néhány aspektusát emelem ki. Az ütem, a hangsúlyok elfogadott rangsora, a metrum (a nem jelölt folyamatos lüktetés), a formává szerveződés mind egyfajta időbeli ritmikusságot igényel, bár nem minden zenére jellemző meglétük (például elektronikus zene). Eszerint a zenének nem szükséges feltétele a ritmus összes paraméterének megléte, de legalább egy eleme elengedhetetlen a zene létrejöttéhez (például a hang periodikus rezgése). Az egyszerű gyakorisági viszonyoknak alapvető szerepük van a zenében, de például nincs jelentőségük a festészetben. Így minden zenére jellemző a ritmikusság, periodicitás és ismétlés különböző mértékének megléte. Az ismétlés, mint a ritmikusság és az időbeli áttekinthetőség és értelmezhetőség egyik formája szintén jelen van valamilyen formában a zene összes paraméterében. Az ismert és ismeretlen, a várható és nem várható elemek aránya stílusmeghatározó lehet. A zenei időszerveződés legkiterjedtebb szintjén a formává vagy szerkezetté válás során is időrendben követik egymást a zenei elemek, csoportok, gondolatok. Nyilvánvalóan csak akkor érzékelünk formát, ha bizonyos szintű ismétlődés van benne. A zene klasszikus formatana is erre épül, például a háromszakaszos dalforma (A B A), a rondóforma (A B A C A D A), vagy a szonátaforma (expozíció-kidolgozás-repríz) szerkezete. (Az

ismétlődésről mint formaalkotó elemről és az ismétlődés különböző formáiról, például a ritmusról ír részletesen Szegedy-Maszák 1980.)

Összegezve az előbbieket, az időszerveződés megjelenésének konkrét formái, a ritmikusság, periodicitás és ismétlődés bizonyos mértéke minden zene meghatározó kitétele.

Az elektronikus zene kiváló példája az időszervezés másfajta lehetőségeinek, a klasszikusnak számító idő- és ritmuskategóriák értelemvesztésének, a zenei paraméterek hangsúlyeltolódásainak. Itt a zenei folyamatot nem az egyes hangok egymásutánjából létrejött dallamok, hanem a szürkétől a legkáprázatosabb színekig terjedő hangszínskála, hangtömbök időbeli egymásutánja biztosítja. Ez az időbeli egymásutániság azonban nem a régi, kötött hangsúlyrendű ritmikán nyugszik, hanem másodpercekkel mérhető időarányokban valósul meg. A kontraszthatásokat a jellegzetes hangzások statisztikai mennyisége, a zenei szövet sűrűsödése és ritkulása, valamint a zenei akcióknak gyorsabb vagy lassabb tempója, illetve hosszabb vagy rövidebb időbelisége jelzi. Minden régebbi zenemű egy-egy téma vagy témák története volt. Az elektronikus zene atematikus. Benne a hangzással történik valami, s ez az újfajta történéssorozat újfajta formavilágot teremtett magának. Átértékelődött a szünet, a csend és hangzás értelmezése. Az úgynevezett régi zenékben a szünet alatt az elhangzott zenei akciók lélektani hatása tovább fokozódott. Az elektronikus zenében a szünet azonos a csenddel, s annak túlnyomórészt nem lélektani, hanem formaképző szerepe van (Pongrácz 1980: 30, 38).

Minden kor és zenestílus kedvelte a ritmusvariációkat, de a 20. századi úgynevezett modern zenében kiemelt szerepet kap az idő és annak érzékeltetése, egyfajta játék az időmegvalósulások lehetőségeivel. Döntő szerepe volt ebben az Európán kívüli népek zenéjének megismerése és elemeinek felhasználása, amelyeknél köztudott, hogy jóval erősebb a ritmikai és más időtényezők szerepének a dominanciája. Az egyik ilyen jellegzetes időjáték séma a poliritmika (különböző ritmusok egyidejű megszólaltatása) alkalmazása Indiában, Afrika nagy részén vagy a beat- és dzsesszzenében. Például az 1780-as évektől elterjedő ragtime (*ragged time*: szétszakított idő) már nevében jelzi a szólamok egyidejű időeltéréseit, azaz míg a bal kéz egyenletes 2/4-es ütemben játszik, addig a jobb kéz szinkópás dallama szól a zongorán. Egy másik gyakorlat az izoritmika (azonos ritmusrend) alkalmazása, ahol az egyik szólamban azonos ritmusok térnek vissza, míg vele párhuzamosan a dallam állandóan változik. A 14. században, az ars nova idején használták előszeretettel ezt a megoldást (például Machaut izoritmikus struktúrái), melyet később sokan alkalmaznak, többek között Stravinsky is idősebb korában (lásd az 1952-ben írt Cantatát). Az izoritmika is a zenei idő érzékeltetésének egyfajta lehetősége. A modern zenében központi szerepet kapnak a különféle ritmusostinátók és modális ritmusok, talán legismertebbek Carl Orff és Bartók Béla művei, melyekben ezek jól nyomon követhetők. Az időbeli folyamatok hangsúlyozásának és a ritmus kiemelt szerepének természetes velejárója, hogy az ütőhangszerek vagy az annak használt más hangszerek főszerephez jutnak. Sőt sok zenemű csak ezekre íródik. Ilyen például Bartók 1936-ban komponált négytételes zenekari műve, a *Zene húros hangszerekre, ütőkre és celestára* vagy az 1968-ban bemutatott Láng István darab, a *Concerto xilofonra*.

A zenei idő kötött előírásainak feloldását szolgálják a klasszikus zenében is megjelenő szabad ritmusképletek. Ilyen elgondoláson alapul Jeney Zoltán 1968-ban írt *Aritmie – Ritmiche* című triója fuvolára, brácsára és gordonkára, amelyben a kötetlen ritmusú

(aritmie) és a meghatározott ritmikájú *(ritmiche)* szakaszok váltakozása alkotja a forma tagolódását.

Érdekes kísérlet az idő és a tér érzékeltetésére Karlheinz Stockhausen és a kölni elektronikai stúdió munkatársainak alkotása 1968-ból *Musik für ein Haus* címen. Ez tulajdonképp egy sétakoncert, ahol minden teremben más zenei és hozzá társuló képi anyag fogadja a sétáló közönséget, akár egy múzeumban.

Az elektronikus zenében, hangszalagon megjelenő irányzat a momentform, ahol a most forma és a végtelen forma kategóriáját használva az idő már nem ütemmetrika szerint lineárisan fut le, hanem szinte térbelileg, többdimenziósan. Ezek a lazán kapcsolódó csoportosulások az úgynevezett momentumok, amelyekben az idő átélhetőségére törekedtek, a kezdet és a vég, a pillanat és az örökkévalóság megjelenítésével. Az idő és a tér kibővítésére törekedett John Cage (Schönberg híres tanítványa) is, aki távol-keleti és popzenei hatásokra a zörejekkel való játékot, a nyitott formát, spontaneitást, az aleatóriát (véletlenszerűség) alkalmazta műveiben erre a célra. Cage az 1950-es években új grafikus lejegyzési módszerekkel is kísérletezett: olyan idő- és térnotációt dolgozott ki, amelyben egy bizonyos távolság a papíron azonos időmennyiségnek felel meg. Így próbálta meg áthidalni a hangzófolyamat és a kottakép időegységeinek eltéréseit.

Az 1960-as évektől megjelenő kísérleti zenékben tendenciává vált a ritmikai szabadság, az ütemvonal nélküliség a többszólamúság esetén is, illetve az, hogy a különböző hangszerek számára csak körülbelüli időtartamot jelölnek meg (lásd például Witold Lutosawski műveit). Ezeknek a partitúrája már szinte képzőművészeti alkotásként hat. Magyarországon is ismert az *undisturbed* játék, ahol több előadó egymásra való tekintet nélkül adja elő a saját szólamát (például Jeney Zoltán darabjai). A teljes időbeli és ritmikai szabadságot valósította meg az Új Zenei Stúdió, akik több kollektív darabjukat egymástól függetlenül komponálták meg, s csak az előadáson derült ki, hogy ezek a szólamok milyen viszonyba lépnek egymással. Itt az egységet más koordináta-rendszer jelenti, vagyis a zeneértés más dimenzióiban kell gondolkodni. A zenei idők sokféle egymásmellettisége és esetleges találkozása sajátos zenei élményt jelent a beavatottak számára.

A konkrét idősorok variálásával találkozunk a szeriális zenében, melyben az ismert *reihe* sorokat az időtartamra is kiterjesztették. Egy-egy sort négy egyenértékű formában variálnak, alapforma (A), rákfordítás (R), tükörfordítás (T) és a tükörrák (TR) mintában.

Az új technikai eszközök segítségével az idődimenziók kiemelése szinte komponálási elvvé vált korunkban.

Az észlelés és más biológiai folyamatok szerepe

A zenetudomány egyik problémája, hogy a zeneelemzések java része a kottaképre irányul. Ez alapján maga a hangzó zenei folyamat, a mű megvalósulása nem írható le. Nyilvánvaló, hogy a zene nem egyenlő a papírlapra írt ábrákkal, a zenekutatáshoz így hozzátartoznak az észlelési, halláselméleti, akusztikai ismeretek is. A hang nemcsak fizikai jelenség, amely a fizikai időben történik, és annak mértékegységeivel mérhető, hanem egyben pszichológiai jelenség is, hiszen minden téridőélmény az ingerészlelés meghatározott módja. A zenei hang alapvető feltétele, hogy észlelhető legyen. A szá-

munkra nem hallható hangok nem képezhetnek zenei folyamatot. Az érzetnek szintén vannak mértékegységei, melyek például az intenzitás esetén bonyolult összefüggésrendszert alkotnak, ezek a decibel, a phon és a son.[4] A hangmagasság-érzékelés mérésére is külön mértékegységet vezettek be: a mel-skálát.

Nagy jelentősége van a hallásban azoknak az időbeli folyamatoknak, amelyek során a hang különféle tulajdonságait az agy feldolgozza. Idetartozik a fül tevékenysége, az idegszálak elektromos impulzusai, a neuronok periodikus jellegű kisülései, az idegrostokban kiváltott hatások, az azonosító rendszerek működése, vagyis a zenei információk hallás és más érzékszervek után történő felvétele és értékelése.

A zenei idő szempontjából ezek a szubjektív időfolyamatok alapvetően meghatározóak. A fizikai külső halláson kívül létezik egy pszichikai belső hallás, amely a képzeleten és emlékezésen alapul, és gyakran a külső hallás megszűnésekor is funkcionál. (Így tudhatott Beethoven és Smetana süketen is komponálni.) Ez a belső hallás nagy szerepet játszik zenei élményünk létrejöttében. Ezt befolyásolja még az a szubjektív jelenség is, hogy a fül saját mechanizmusával termel belső felhangokat. Ha ugyanis egy folyamatosan egyenletes szinuszos fizikai jel (azaz melynek csak alaphangja van, nincsenek felhangjai) gerjeszti azt, saját válaszában a szinusz amplitúdója fokozatosan növekszik, ami annyit jelent, hogy a hang többé nem tiszta szinuszos, hanem felhangösszetevőkkel fog rendelkezni (Tarnóczy 1984:142). Az agy kiegészít bizonyos zenei folyamatokat is.

A köznapi értelemben az érzékelhető zenei ritmus a perc mezejében helyezkedik el, percenkénti 8–800 metronómütés között (Maróthy–Batári 1986:118). Általánosan elfogadott tény, hogy egy zenemű középtempójának érzékeljük a szív működésének megfelelő percenkénti 70–80 ütést. Az ettől a normától való eltérést mindig lassú vagy gyors mozgásként vesszük tudomásul (Hood 1971:18; Holopova 1975:36). Ez nyilván nagyon hasonló az ingerészlelés feldolgozási idejével, mely nem elhanyagolható mint időt meghatározó tényező.

A hangidőtartam érzékelési küszöbe 1/15–1/20 mp. 1/10 mp (vagyis 0,1 mp) alatt a periodicitás folyamat lesz, 5–10 mp-en felül pedig már nem érzékeli azt, tehát a zenei folyamatnak e két szélső időhatár között kell meghúzódnia. A pillanatnyi érzékelés időtartama 0,1 mp, az időbeli struktúrák érzékeléséhez viszont 1–10 mp szükséges. Az azonos frekvenciájú hangok 1 ms alatti időkülönbségét úgy tudjuk érzékelni, ha a két hang két különböző fülünkben jelentkezik, ezért ennek a kis időköznek a hallásunk irányérzékelésében van szerepe.

Az idegimpulzusok becsült teljes átfutási ideje a (fül)csigától az agyig 2 ms, a dobhártyától az agyig pedig nagyjából 3–6 ms. A fül időállandója[5] mély hangokra 50 ms, normál magasságú zenei hangok esetén 200 ms időtartamra tehető. Az időállandóból következtethetünk a megfigyelhető jelsebességre is. Ez zongorán például másodpercenkénti 12 leütés, ezenfelül már nehezen tudjuk a hangokat megkülönböztetni.

Minden érzékszervnek van egy rövid *(akkomodációs)* és egy hosszú *(adaptációs)* alkalmazkodási ideje, melyek szintén hatnak az észlelési folyamatra. Így például a hosszú ideig szóló hang veszít a hangosságából. Két perc után a hangosság 10 dB-lel csökken az adaptáció jelensége miatt (Tarnóczy 1984:140–143).

A zenei szünetek lehetséges hosszúságait megszabja, hogy a csend meghallásához 0,14 mp időre van szükség, tehát ennél rövidebb szünetek nem fordulhatnak elő zenei műben.

A felsorolt adatok értelmezéséhez tudni kell, hogy jelen időn egyezményesen a 2–3 mp időközt értjük. Ezzel az általánosan használt időintervallummal számolva a fenti adatok alapján megerősíthető a bevezetőben leírt megállapítás, hogy a zenei idő a jelen pillanatában zajló esemény, mely szorosan kapcsolódik a közeli múlt és a közeli jövő idejéhez.

A zenei észleléshez kapcsolódóan meg kell még említeni néhány fontos adatot, hiszen mint láttuk, a hangmagasság, hangintenzitás és hangszín is a zenei idő egy-egy megjelenési közege. Az emberi fül 1000–1500 hangmagasságot ismer fel, és körülbelül 300 hangerősségszintet tud elkülöníteni. A hallásterület mintegy 10 oktáv terjedelmű, tehát zenei minőségről csak ezeken az észlelési határokon belül beszélhetünk.

A hangközöket körülbelül 6000 Hz-ig képes megkülönböztetni az ember, efölött már csak azt tudjuk meghallani, hogy melyik hang magasabb vagy mélyebb, de annak a hangköztávolságát már nem tudjuk megmondani. Ahhoz, hogy a hangokat meghalljuk, azoknak bizonyos számú mikrobar (a bar egymilliomod része) nyomást kell elérni. Ez frekvenciatartományonként változik, a legérzékenyebb a fülünk a 800 Hz–4000 Hz közötti zónában, az idetartozó hangokat már 3000–10 000 mikrobar légnyomás esetén is meghalljuk. (Mélyebb és magasabb zónákban 10 mikrobar ez az érték.) Ebből következik, hogy a középfekvésű hangoknál szélesebb dinamikai skálát lehet használni, míg a mély és egész magas hangoknál nagyobb hangerő szükséges ahhoz, hogy hangérzet jöjjön létre (Pongrácz 1980:164–165). Ezeknek a hangjelenségeknek főleg az elektronikus és a kísérleti zenékben van nagy szerepük. Ilyen például a mesterséges időeltolódás egy jelensége: az interferencia, mely akkor keletkezik, ha két azonos hanghullámot valamilyen késleltetőberendezéssel egymás után indítunk (fázisban késleltetünk és összegzünk), ilyenkor a hullámvonal eltorzul. Ha pedig két azonos hullámhosszú hanghullámot ellenfázisban összegzünk (180 °C fáziseltolás), a két hullám kioltja egymást, vagyis a hang megszűnik (Pongrácz 1980:161).

A hangérzetek manipulálásának igen nagy a tárháza, melyeket mind a zeneszerzők, mind az előadók, ha nem is mindig tudatosan, de előszeretettel használnak. Így ha a hang frekvenciáját növeljük, nő a hangmagasság érzete, és fordítva. Már rövidebb időtartamú hang is hangérzetet eredményez, ha a hang erőssége nagyobb. A magas frekvenciájú hangok hamarabb váltanak ki hangérzetet. A hangmagasságérzet a rezgés berezgési és csillapodási ideje miatt is viszonylagos.[6] Bizonyos kísérleteket végeztek, melyekben minden esetben a változó hang befejező szakaszának hangmagassága szerint állapította meg a kísérleti személy a hang magasságát (Pauka 1980:47), vagyis a hangmagasságot a mindenkori leghosszabb rezgés határozza meg.

Nézzük meg, mi történik, ha a hangok időtartamát szélsőségesen megváltoztatjuk. Ha a hangok időtartamát fokozatosan növeljük, a hang hangossága egy ideig állandónak tűnik, majd fokozatosan ismét csökken. Ennek oka a hangérzetet továbbító idegek fáradása. Ha a hangok időtartamát fokozatosan rövidítjük, a hangossági érzet elvesztése még nem jelenti a hangérzet elvesztését is, ennek elérése előtt a hang kattogásszerű érzetet vált ki. Ezt az időtartamot a hang kattogási küszöbének nevezzük (Pauka 1980:47).

Legújabban a neurológia és a neurobiológia is sokat foglalkozik a zenei észleléssel, a zenehallgatás folyamatával. A 1990-es évektől EEG-vel (elektroenkefalográf) vizsgálják az agyban végbemenő folyamatokat, az agyféltekék működését a zenei ritmus kapcsán is. Az eredmények azt mutatják, hogy igen összetett és sokrétű a két félteke működése, így nem lehet a ritmus feldolgozását csak a bal féltekéhez kapcsolni, mint azt régebben

feltételezték. A zenehallgatásban valójában az egész agykéreg részt vesz, nemcsak a temporális lebeny és a limbikus rendszer, ahogyan az akusztikai ingerek esetében várható lenne. Ennél jóval több a zenei befogadás. Különösen a zeneileg képzett személyek agyában alakul ki bonyolult kapcsolódás a látórégióban és a hátsóagyban. Ezért is alakul ki a színes hallás jelensége, ezek a hangérzettel egyidejűleg fellépő másodlagos színérzetek a fotizmák.[7] A tudatos zenehallgatás nem csupán az akusztikus érzékenységen múlik, hanem a térbeli képzelőerő is szerepet játszik benne. Ez esetben az abszolút teljesítmény az agyi anyagcserétől függ, és a figyelem növekedésével csökken. Nemcsak az agy közvetlenül szomszédos területei között állapítottak meg koherenciát, hanem a bal és jobb agyfélteke között is. Érdekes jelenség, hogy zenehallgatás közben a nők bal és jobb agyfélteke lényegesen intenzívebb kapcsolatba kerül, mint a férfiaké. Más gondolkodási stratégiához folyamodnak a nők, melynek nincs köze az intelligenciához.

A zenepszichológia foglalkozik az észlelés során keletkező protenzió (előfeszültség) és retenció (visszatartás) mechanizmusával, melyek a hallási folyamat fontos időösszetevői. A percepció komplex folyamat, melyet igen sok tényező befolyásolhat: a környezet, az információs megterhelés, a fizikai állapot, az érzelmi állapot és más személyek jelenléte. Így például eltérő jellegű a funkcionális zenehallgatás (autórádiózás, áruházi zene), és más egy kifejezetten esztétikai igényű, előre eltervezett koncertlátogatás a zenei befogadás szempontjából.

A zenei idő kapcsolatrendszerén belül az egyik végpont a befogadó ember, a másik a zenét megalkotó vagy előállító ember. Ez nyilvánvalóan több szempontból vizsgálható, egyrészt mint biológiai, másrészt mint társadalmi lény. A zenei idő kontextusfüggőségéhez nemcsak a pszichoakusztikai jelenségek, hanem az ember tudatos vagy öntudatlan alakító tényezői is hozzátartoznak. A zenei időt létrejöttében és megvalósulásában erősen befolyásolja maga az emberi mozgás is, mely a konkrét előadás során történik. Ilyen például bármely énekes vagy hangszeres hangindításának és elengedésének egyéni módozata, a különféle légzéstechnikák. Az emberi affektusok mimikával, gesztusokkal, különféle taglejtésekkel való kísérése, amelyek kihatnak a hangzó folyamat megszólaló idejére. Az újabb kutatások műszeres vizsgálatai kimutatták, hogy az emberi tényezők milyen, a fülünk számára esetleg alig hallható eltéréseket okoznak. Ezek igazolják, hogy nincs két egyforma előadás, s előadott zenemű. Például egy dobos előrehátra mozgása azt eredményezi, hogy a dobfejet más és más helyeken üti meg. Ennek megfelelően eltérések mutatkoznak a számunkra egyenletesnek ható időértékek között. Olavo Alén a kubai *tumba francesa* együttesek alapritmusait *(toque)* mérte, majd táblázatokban és grafikonokon összehasonlította azokat. A statisztikai adatok alapján megállapította, hogy a grafikon bizonyos devianciái a dobos testmozgásának következményei (Alén 1995).

A kottakép sematikus szimbólumai mögött, amelyet mi egyenletes negyed-, nyolcadhangoknak hallunk, valójában a zenei idő apró kis eltérései és végtelen sokfélesége rejlik. Az európai klasszikus zenén belül is megfigyelték már ezt a jelenséget, így például a hármas időbeosztású bécsi valcer kíséretében, ahol a negyedhangok eltérései jól mérhetőek (Ingmar Bengsston 1972-ben végzett vizsgálata, lásd Alén 1995:60). A hangjegyírásban jelölt egyenletes időértékek megvalósulásai igen differenciált képet mutatnak, valójában minden hanghossz relatív. A megszólaló mű időegységei így nem egyeznek

meg a kottában előírt időtartamok pontos hosszával. Nincs időben mérhetően kétszer egyformán elhangzó darab.

Az alkotáslélektan és a zenetörténet foglalkozik az alkotó és alkotás egyéni idősíkjaival (például a zeneszerző életkora, a zeneszerzés időhossza), melyek nem kapcsolódnak szorosan a zenei idő kategóriájához. A zenéhez kapcsolódó általános időaspektusok kutatási lehetőségeként említem meg.

A zenei idő társadalmi meghatározottsága

Ha a zenei időt folyamatként, eseményként fogjuk fel, akkor annak természetes megjelenítőközege a társadalmi és kulturális gyakorlat. Az etnomuzikológusok megfigyelték, hogy eltérő társadalmi és kulturális közegben a zenei idő észlelése és értelmezése is eltérő. A zenei időstruktúra, maga a zenei folyamat is tehát kulturálisan meghatározott. A fizikai időaspektusok szükségszerűen a mindenkori társadalom normáihoz igazodnak a zenén belül is. Az etnomuzikológia hatáskörébe tartozik annak vizsgálata, hogy a különböző társadalmak hogyan ragadhatók meg, írhatók le a zenei észlelésükön keresztül. Az idő kulturális meghatározottságával, illetve az idő észlelésének kulturális előfeltételezésével az 1980–1990-es években kezdtek el komolyabban foglalkozni az etnomuzikológusok.[8]

Néhány, a zenei anyagban direkt módon megjelenő példát szeretnék bemutatni, melyek a kor szellemét híven tükrözik. Az ókori görögöknél minden későbbi időre vonatkozó elképzelés már csírájában megtalálható. Arisztotelész (i. e. 384–322) az esztétikával, Platón (i. e. 427–347) dialógusaiban az etikával párosítja a zenei időrendet is. Náluk a zene az ember harmonikus felépítésére és az emberi szenvedélyek megnyugtatására való, így azokat a hangszereket, dallamokat és hangfajtákat, amelyek nem ezt a célt szolgálják, szerintük ki kell zárni. Minden dallam, hangnem, ritmus, hangszer más és más hatást gyakorol az erkölcsökre (éthosz elmélete). Püthagorasz (i. e. 582–500 körül) és tanítványai a zene és ritmus matematikai alapjait teremtik meg (1:2 = oktáv, 2:3 = kvint, 3:4 = kvart és így tovább). Arisztoxenosz (i. e. 354–300) alapvető zeneelméleti tanulmányában (Harmóniák címen) már hallási tapasztalatokra hivatkozik. A ritmus elméleti rendszerezése ugyancsak az ő nevéhez fűződik. Mesterétől, Arisztotelésztől átvett tudományos módszerrel határozta meg a legrövidebb tartamú időegységet *khronosz prótosz* néven, és abból vezette le a ritmikus alakzatokat, közöttük aszimmetrikus képleteket (5/8, 7/8) (Darvas 1977:60–61). Alexandriai Eukleidész (i. e. 300 körül) akusztikai törvénytárában szintén behatóan foglalkozik a ritmussal. Ezek az elméletek és munkák a középkori Európa zeneelméleti alapjait teremtették meg, melyeket időről időre feleelevenítettek.

A középkori zeneelmélet erős szabályozottságáról tanúskodnak Arezzói Guido (995–1050 körül) fennmaradt művei, melyekben a zenei idő szigorú előírásaival is találkozunk: „A muzsikus már előre döntse el, milyen hangköz és időmértékben futtatja dallamát; mint a verscsináló, aki a verslábakat kiválasztja..." (Barna 1977:43.)

Közismert az ars nova (1322–1380-ig Párizs központtal) egyházi zenéjében a szentháromság és az erősen kedvelt hármas osztás kapcsolata. A középkori egyházi élet szabályozottságával párhuzamosan már az ars antiqua (1240–1310 körül) idején megjele-

nik a *cantus menzurabilis* elve, amely a hangok időtartamát szabályozza megfelelő számarányokkal. Eleinte csak az egyértékű (brevis) és a kétértékű (longa) hangjegyértékeket tartalmazta, az ettől eltérő időértékek mértéken túlinak *(ultra mensuram)* számítottak. A 16. és 17. század az intonáció- és a proporciótanra (viszonyszámok) épült. A kor szellemének megfelelően a vonatkoztatási pont az alaphang, a számsor és a hangsor első hangja. Ez szimbolizálta az egységet (unitas), az istent. Minél egyszerűbb volt egy számarány, annál nemesebbnek és morálisabbnak számított (4:5:6 =dúr hármas volt a tökéletes). A francia forradalom idején a Conservatoire mesterségesen kiagyalt pedagógiai programja popularizálni és uniformizálni igyekezett a zenét, benne a zenei tempót és ritmust. A bécsi klasszikában (1750–1820 körül), a többi művészeti ághoz hasonlóan, a szimmetrikus felépítés a közkedvelt (például menüett), központi helyet kap a szonátaforma, amely az 1840-es években jelenik meg a drámaelméletből átkerülve. A zenében is érvényesül a klasszikus kompozíciós elv, az állandó variálás.

Itt kell megemlíteni egy fontos kapcsolatot, melyet a zene és a nyugati időfogalom kialakulása között feltételeznek Általánosan elterjedt az a vélekedés, miszerint a nyugati időfogalom gyökereit a középkori zenében kell keresni, pontosabban a zenészeket a polifónia (egyenrangú dallamok egyidejű mozgása) létrejötte kényszerítette a különböző dallamok időbeli szerkezeteinek leírására. „A zene érzékelése döntő szerepet játszott a klasszikus fizika absztrakt időfogalma útrabocsájtásában és fejlődésének irányításában." (Szamosi 1991:266.) Ezt a folyamatot a 12. században, a párizsi Notre Dame körül tömörülő elméleti szakemberek indították el (itt volt a többszólamúság első csúcspontja az európai zenében), s Vincenzo Galilei munkájában teljesedett ki (1578-ban Párbeszéd a régi és új zenéről címen).

A kottaírás egységesítésének kialakulásában is megfigyelhető az időszámítási rendszerek vonatkoztatási sokaságának összehangolási tendenciája. Szükségszerűen nő az általánosítási és pontossági fokozat. Az ókori lejegyzésekben csak jelzések történnek az időtartamra, inkább a különféle mozgásformák kifejezésére szolgálnak a jelek. A 13. századtól kezdve a ritmus differenciálódik, feloldják a ligatúraláncokat (több hang összekötése), meghatározzák az egyes kottafejek viszonylagos időtartamát. A középkori, menzurális hangjegyírásokban a hang hosszúsága a szomszédos hangok időtartamától függött. Az 1600-as évektől alakul ki az ütemvonal, a mechanikus és kötött időrendű beosztás. Bach még nem írt tempóutasításokat, elsőként Beethoven használja a ma ismert M. M. (a metronóm pontos tempó meghatározása) jelzéseket. Bartók már percekben és másodpercekben adja meg az előadás időtartamát. Ez valószínű a fonográf feltalálásával, vagyis felvételek rögzíthetőségével és visszahallgathatóságával függ össze. Így órával mérhető pontossággal határozzák meg a hangzó folyamat idejét.

A 20. századi zenei gondolkodásra rányomja bélyegét a tudományos eredmények és a technikai eszközök rohamos fejlődése, s azok alkalmazása a zene időmenzióiban is. Stockhausen a matematikai és fizikai időpillanat fogalmát használja fel műveiben. Xenaxis az épülettervezésből mintázza zenei struktúráinak szerkezetét. Honegger Pacific 231 című művében a gőzmozdony iránti elragadtatását fejezi ki szimfonikus formában.

A történelmi események erős hatása mutatkozik meg Krysztof Penderecki 52 vonós hangszerre írt művében, Threnos – Hirosima áldozatainak címen (1959–1961). A mű azért érdekes számunkra, mivel eredeti címében a mű konkrét időhosszát meghatározza a szerző, mely 8'37 perc, mint az 1945. augusztus 6-i hirosimai támadás időtarta-

ma. A darab időtartamadattal ellátott négyszögekben van lejegyezve (clusterszerű mű), vagyis a zeneművet paramétereit az órával mérhető fizikai idő adja meg, és nem a klasszikus zenéből ismert ritmuskategóriák.

A második világháború borzalmai után új szeriális kórusstílus jelenik meg, melyben az idő szétszakítottságát próbálták meg érzékeltetni a szavak szillabikus éneklésével, hangtól hangig, szótagtól szótagig tartó időegységekkel (lebegő ének).

A magnetofonszalag feltalálásával egyidejűleg, az 1950 körül alakul ki az elektronikus zene (elsők között 1951-ben a Westdeutscher Rundfunk kölni stúdiója). Az időt itt hangszalaghosszban mérik és adják meg, vagyis az időértékeket bizonyos hosszúságértékekkel feleltetik meg. A milliméterből milliszekundumot, a centiméterből másodpercet számolnak ki.

A technikai fejlődés tette lehetővé az idő lassulásának és gyorsulásának konkrét bemutatását egyazon zeneművön belül, a felvett anyag kétszeres vagy többszörös gyorsítását és lassítását, illetve a már említett zörejek és különféle hangeffektusok zenei felhasználását hanggenerátorok segítségével. A természet közvetlen hangjai is megjelennek a zenei anyagban, így például madárhangok különböző lassításban szerepelnek egy-egy művön belül. Olivier Messian (1908–1992) pedig már ornitológiailag pontos módon kottázza le azokat. Messian az eltérő idősíkok egyidejű megszólaltatásával az idő megragadására és érzékelésére 12 különböző időértékekből álló sorokat alkalmazott műveiben, melyek fekvésenként más alapértékekkel rendelkeztek (például középfekvésben tizenhatodok, basszusban nyolcadok, diszkantban harminckettedek). Az elektronikus és a konkrét zene találkozásából jött létre az egyik legújabb irányzat: *soundscape* néven. Ennek a lényege, hogy az embert térben és időben körülvevő akusztikai jelenségeket minél természethűbben használják fel, és azokat új, szokatlan viszonylatokba állítsák egymással. Másik hasonló irányzat a *landscape*, amelyben egy meghatározott környezetnek (például lakás, kert) meghatározott időben hallható hangzásait igyekszik zenei formába ölteni (Pongrácz 1980:14). Mindkét előbbi irányzat az idő széttördelésével annak egyfajta megragadására és átélésére törekszik a technikai berendezések segítségével.

A filozófiai iskolák hatására a 20. században az idővel mint megélt realitással és ennek szemléltethető megvalósításával, érzékelhetőségével foglalkoznak a zeneszerzők is. A minimálművészettel (minimal arttal) párhuzamosan az 1960-as évek közepétől, főképp az Amerikai Egyesült Államokban, megjelenik a minimálzene (minimal music) irányzata. Ebben az idő érzékeltetésére egy hosszú hangzásfolyamatot hallunk, kisszámú konkrét ritmikai és dallamfordulatokkal állandóan ismételve (például La Monte Young darabjai).

A zene idődimenziói nemcsak a technikai lehetőségekkel, hanem a művészetek szinkretizmusának új igényével együtt is nagymértékben kitágulnak az 1920-as évektől kezdődően. Ilyen Németországban az Orff-Schulwerk iskola, ahol a zene, a mozgás, a tánc és a szóbeli kifejezés egységére törekedtek vagy a Jean Dalcroze (1865–1950) euritmika névre keresztelt módszere, mely a testmozgás elméletén alapul (szinkrónban a behaviorizmus térhódításával a tudományokban).

Jelenkorunk tartozéka az úgynevezett funkcionális zene, a rádióban, televízióban, áruházakban, munkahelyeken szóló stimuláló zene, melyek gyakran az időeltöltés megkönnyítését és gyorsítását szolgálják. Külön téma a tömeg- és populáris zenék politikai

mozgalmakkal való kapcsolata, a pop- és rockzenék nagy hullámai, beatmozgalmak, az 1968-1969-es tömegfesztiválok (lásd Szemere Anna tanulmányát a magyar helyzetre vonatkozóan Szemere 1983).

A zenei jelenségek makroidejének a zenetörténet tekinthető, mely mint tudomány (a történettudományokhoz hasonlóan) egy gondolati modell, egy interpretatív séma, amelyben elrendezzük a zenei múlt eseményeit bizonyos kritériumoknak és korszellemeknek megfelelően (Tarasti 1994:66).

A tágabb (mind történeti, mind földrajzi értelemben) idősíkhoz kapcsolódik még a zene időtállóságának kérdése: örök érvényű-e, illetve egyetemes nyelvezet-e a zene? Természetesen ma, amikor a tömegkommunikációs eszközök segítségével úgymond házhoz jön a világ, igen sokféle zenével találkozunk. Így zenei ízlésvilágunk is jóval szélesebb, mint bármely kor emberének lehetett. Mégis számunkra akkor élvezhető és érthető egy zene, ha az szervesen illeszkedik a mi kulturális tapasztalatvilágunkhoz, vagy sokféle információval rendelkezünk róla. Például Orlando di Lasso motettái (16. század), John Cage művei vagy egy kínai tradicionális zene nem tartoznak a mindennapos zenehallgatásunk körébe, az átlagos zeneértő számára nehezen befogadhatóak, mivel eltérnek megszokott hangzásvilágunktól. Egy kínai ember számára Beethoven zenéje általában érthetetlen, és borzalmas élményt jelent végighallgatnia. Ismert tény, hogy a legtöbb európai klasszikus zeneszerzőt nem ismerte el kora, vagy legalábbis nehezen fogadta el (például Mozart, Wagner, Verdi, Bartók). Tehát szinkrón időben sem egyetemes nyelvezet a zene (a mindenkori társadalmi rétegzenékről nem is beszélve). Idővel elavulnak a zeneművek, nagy részük ismeretlenné válik még a zenetudósok körében is. Így a zene történeti ideje és földrajzi hatóköre véges, illetve igen szűk. Nem örök érvényű és nem egyetemes egyetlen zenei alkotás sem.

Problémák a zenei időszemlélet kapcsán

A zenei időt formáló akusztikai, biológiai, társadalmi tényezők vázolása után dolgozatom befejező részében néhány, az etnomuzikológiában általánosan elterjedt kérdéskörre térek ki a zenei időszemlélettel kapcsolatban.

Mint minden egyes bonyolult jelenséget, a zenét is idők sokasága alkotja, így nem lehet kizárólagossá tenni ezen időfelfogások vagy időmegjelenések egyikét sem. A kutatás szempontjából szükségszerű valamely időaspektus kiemelése, körbejárása, de ezt nem szabad összetéveszteni a valóságban megjelenő összetett folyamatokkal. Fenn vázoltam az időészlelést befolyásoló fizikai, biológiai, kulturális tényezőket, az erős szituációfüggőségét. Egy-egy zenei kultúrát, régiót alaposan szemügyre véve azt tapasztaljuk, hogy az időszemlélet és -felfogás sokféle változata megtalálható ott, szituációtól függően súlypontozva azt. Így véleményem szerint helytelen egyes zenekultúrákat csak ciklikus vagy csak lineáris időszemléletűnek tekinteni, mely az etnomuzikológiában is túl könnyen kezelhető általános sémává és magyarázattá lett (főleg az ógörög, az ázsiai, és az afrikai zenék értelmezése kapcsán). Ennek iskolapéldája az állandóan hivatkozott José Macedatanulmány (Maceda 1986), melyben igen egysíkú filozofikus magyarázatát adja a délkelet-ázsiai időszemlélet és zene kapcsolatának (főképp Jávára és Kínára vonatkozóan). A ciklikus időszemlélethez a monoton, állandóan ismételgető, visszatérő zenei formát

kapcsolják, holott teljesen nyilvánvaló, hogy ezek a világ minden részén megtalálhatók (például európai gyermekjátékok, altatók, siratók, klasszikus zenei anyagban a különféle variációs formák, hídszerkezetek). Illetve az ázsiai zenei anyagban is éppúgy találkozunk ettől eltérő zenei szerkezetekkel (így a nagyobb hangterjedelmű, például pentaton, pentachord vagy hexachord dallamoknál hiányzik a monoton ismételgetés).

Egy másik, az etnomuzikológiában elterjedt értelmezési mód az összeadódó *(additive)* és osztódó *(divisive)* időbeosztás fogalma (például olyan alapkönyvekben, mint Sachs 1943:122, 124, 326; Hood 1971:34–36).

Az összeadódó (additív) ritmus, amelyben kis időbeli egységek összegezve alkotják a zenei folyamatot, ezzel ellentétben az osztódó (divizív) ritmusban az idő nagyobb ívű megragadása és annak egyenlő részekre osztása történik. (A két megközelítési mód hasonló az induktív és deduktív gondolkodásmódhoz a filozófiában.) Gyakran még a páros és páratlan ütembeosztást is azonosítják velük. A szerzők szeretik csak divizívnek vagy csak additívnak tekinteni az adott zenekultúrát. Ez a másság megragadásának egyfajta lehetősége az Európán kívüli népek zenéjében. Holott teljesen nyilvánvaló, hogy az összegzés és osztódás nem a hang belső tulajdonsága, nem a zenei folyamat sajátossága. Valójában a hallgató és az előadó kulturálisan meghatározott tapasztalatától, gyakorlatától és az adott helyzettől függő komplex eljárásmód. Egyfajta zenei gondolkodásmód és értelmezési lehetőség, mely az előállítás és befogadás során jön létre. Erősen szituációfüggő, mivel azonos zenei darabokat észlelhetünk összeadódó vagy osztódó módon is, sőt pillanatról pillanatra változhat ez. Az értelmezés miléntje függ az előadó vagy hallgató ismeretanyagától, zenei iskolázottságától, állapotától, szándékától és egyéb körülményektől. Így a divizív, illetve additív időértelmezés nem kizárólagosan sajátja egyetlen zenei kultúrterületnek sem, hanem mindkettő együtt létező és alkalmazott (Berger 1997; Becker 1968).

Az előzőekhez kapcsolódik a páros vagy páratlan időbeosztási séma kizárólagossá tétele egy-egy régióban, amely Curt Sachs nyomán terjedt el és vált általánosan elfogadottá az etnomuzikológiában (Sachs 1943). Egyes zenekultúrákat (például Ázsiában) szeretnek kikiáltani csak páros lüktetést alkalmazóknak, melyet a konkrét anyag szűk és egyoldalú ismerete eredményez. Alaposabb vizsgálat és ismeretanyag után kiderül, hogy mindkét időbeosztási mód ismert és használt egy-egy területen belül is. Sőt egyes konkrét ritmusképletek gyakran páros és páratlan formában is megtalálhatók, a szituációtól függően alkalmazzák őket (lásd Becker 1968; Rivière 1993). Például az indiai tálák (ritmusképletek), ahol kettes és hármas ütemek alkotnak 2–4 ütemes kombinációkat, vagy a közismert a 7/8-os bolgár ritmus négyes és hármas csoportjainak váltakozásai. A volta ritmus 3+2 tagolódása lehet páros vagy páratlan ütemű, de előfordul 4+1 tagolódású alakban is. (A volta ritmus ismert példája az „Elment a két lány virágot szedni" kezdetű népdal; Dobszay 1984.)

Így itt az ideje, hogy az előbb felsorolt, zenei időre vonatkozó közhelyeket ne fogadjuk el kritikátlanul, és módosítsuk azokat.

Zárszó

A zene paradoxona, hogy csak hangzó folyamatként valósul meg a pillanat idősíkján, állandó változásában, megismételhetetlenségében. Ezzel szemben folyamatosan kísérletet tesznek mulandóságát maradandósággá változtatni, időben megőrizni, rögzíteni. Erre szolgálnak a különféle rögzítőeszközök, a zenei lejegyzések, a hangjegyírás, az újabb technikai berendezések, magnószalag, hanglemez, CD, melyek az egyszerit, a megismételhetetlent próbálják időtállóvá tenni, a pillanat idejét leküzdeni. Nyilvánvalóan a megszólaló mű és a rögzített anyag nem azonos. Dolgozatomban vázoltam a zenei folyamat komplexitását és összetevőit, a zenei időfolyamat aspektusait és meghatározóit. A tudományos vizsgálat problémája az elemzés és értelmezés során ez a paradoxon, egyfelől a merev, rögzített jelrendszerek, másfelől a pillanat szintjén állandóan változó, megismételhetetlenül felhangzó zenei folyamat.

JEGYZETEK

1. A témáról bővebben olvashatunk Frigyesi Judit (1981) tanulmányában.
2. Az idő és a zene problémájával, illetve a ritmussal mint a zene legfontosabb időtényezőjével részletesen foglalkozik Mehner–Hager (1983).
3. A ma is használatos ingás metronómot Dietrich Winkel fedezte fel 1812 körül. Johann Nepomuk Mälzel szabadalmaztatta Párizsban. A metronóm a zeneművek pontos tempóját határozza meg. M.M. ♩ = 60 azt jelenti, hogy egy percre 60 negyednek kell esnie, vagyis az ingát a 60-ra kell beállítani. Ma már gyakran elektromos metronómot használnak az abszolút tempó méréséhez.
4. A szubjektív hangerő mértékegysége a phon, amely a tényleges hangerő logaritmusával egyenesen arányos.
   A szubjektív hangosságérzékelés lineáris mértéke a son. 40 phon = 1 son (1kHz esetén).
   A decibel a hangteljesítmények logaritmikus aránya. 1 dB 1000 Hz-nél megfelel egy phonnak. 0 dB = $10\ W^{-12}$.
5. A teljes hallókészüléknek bizonyos berezgési időre van szüksége, hogy a fizikai adatoktól függően elérje végállapotát. Az átmeneti időben általában bonyolult függvény szerint változik a rezgéskép, exponenciális matematikai összefüggés írja le ezeket a viszonyokat. Azt az időértéket, amely alatt a megközelítés 63%-ra teljesül, a rendszer időállandójának hívjuk (Tarnóczy 1984:141).
6. A hangforrás berezgési folyamata 40–100 ms ideig tart, eközben gyors átmenetekkel óriási hangszínváltozásokon megy át, végleges információtartalma lassan alakul ki. Közben már az első 1–5 ms alatt átadja rezgéseit a környező közegnek, s a hullámok pedig átadják első impulzusukat az embernek. Ezek a megszámlálhatatlan számú impulzusok folyamatosan ismétlődnek és módosulnak a hallási folyamat során (Tarnóczy 1984:425–426).
7. A jelenség oka, hogy a hallószervet érő ingerek a látószervet is ingerlik. A fotizmák nemcsak a hangzásokkal adekvát színeket, de a melodikus-ritmikus mozgásoknak megfelelő geometriai és absztrakt figurák rajzait is felidézik a hallgatóban. Ezt újabban az elektronikus multimédiák is felhasználják, amikor a felhangzó zenéhez különféle színeket és grafikus ábrákat társítanak (Pongrácz 1980:158).
8. Lásd például Maceda (1986), Stone (1985) tanulmányait. Az egyén szociális akciójával az idősík mentén a fenomenológiai módszer követői foglalkoznak, például Berger (1997).

IRODALOM

ALÉN, OLAVO
1995 Rhythm as Duration of Sounds in *Tumba Francesa*. Ethnomusicology 39(1):55–71.

BARNA ISTVÁN, SZERK.
1977 Örök muzsika. Zenetörténeti olvasmányok. Budapest: Zeneműkiadó.

BECKER, JUDITH
1968 Percussive Pattern in the Music of Mainland Southeast Asia. Ethnomusicology 12(1):173–191.

BERGER, HARRIS M.
1997 The Practice of Perception: Multi-Functionality and Time in the Musical Experiences of a Heavy Metal Drummer. Ethnomusicology 41(3):464–488.

DARVAS GÁBOR
1977 A totemzenétől a hegedűversenyig. Budapest: Zeneműkiadó.

DOBSZAY LÁSZLÓ
1984 Adatok az úgynevezett volta-ritmus történetéhez. Magyar Zene 25(1):14–23.

ENDERS, BERND
1987 Lexikon Musikelektronik. 2. Auflage. Mainz: Schott.

FRIGYESI JUDIT
1981 A ritmus szerepe a 20. század második felének elemző irodalmában. *In* Zenetudományi dolgozatok 1981. 151–159. Budapest: MTA Zenetudományi Intézete.

HOLOPOVA, VALENTYINA
1975 A 20. századi zene ritmusproblémái. Budapest: Zeneműkiadó; Uzsgorod: Kárpáti Kiadó.

HOOD, MANTLE
1971 The Ethnomusicologist. Los Angeles: McGraw-Hill.

KAUFMANN, WALTER
1967 Musical Notations of the Orient. Bloomington-London: Indiana University Press.

MACEDA, JOSÉ
1986 A Concept of Time in a Music of Southeast Asia. A preliminary account. Ethnomusicology 30(1):11–54.

MARÓTHY JÁNOS – BATÁRI MÁRTA
1986 A zenei végtelen. Budapest: Zeneműkiadó.

MEHNER, KLAUS – HAGER, MARGRET
1983 Rhythmus und Metrum in der Musik. Ein Lehrbuch zur Musiktheorie. Leipzig: VEB Deutscher Verlag für Musik.

PAUKA KÁROLY
1980 Hallászlélektan: a beszédmegértés alaptényezői. Budapest: Tankönyvkiadó.

PINTÉR ISTVÁN
1999 A hangmikroszkópia története a 20. században. *In* Zenetudományi dolgozatok 1999. 193–208. Budapest: MTA Zenetudományi Intézete.

PONGRÁCZ ZOLTÁN
1980 Az elektronikus zene. Budapest: Zeneműkiadó.

Rivière, Hervé
1993 On Rhythmical Marking in Music. Ethnomusicology 37(2):243–250.

SACHS, CURT
1943 The Rise of Music in the Ancient World. East and West. New York: Norton and Company.

SEASHORE, CARL E., ED.
1932 The Vibrato. Iowa City: The University Press.

STONE, RUTH M.
1985 In Search of Time in African Music. Music Theory Spectrum 7:139–148.

SZAMOSI GÉZA
1991 A polifon zene és a klasszikus fizika, a newtoni időfogalom eredete. Fizikai Szemle 41(8):266–275.

SZEGEDY-MASZÁK MIHÁLY
1980 A művészi ismétlődés néhány változata az irodalomban és a zenében. *In* Ismétlődés a művészetben. Horváth Iván – Veres András, szerk. 77–159. Budapest: Akadémia Kiadó. /Irodalomelméleti tanulmányok, 5./

SZÉKELY VLADIMÍR
1994 Képkorrekció, hanganalízis, térszámítás PC-n. Gyors Fourier transzformációs módszerek. Budapest: Computer Books.

SZEMERE ANNA
1983 A magyar popzene szociológiájához. *In* Zenetudományi dolgozatok 1983. 197–207. Budapest: MTA Zenetudományi Intézete.

TARASTI, EERO
1994 A Theory of Musical Semiotics. Bloomington: Indiana University Press.

TARNÓCZY TAMÁS
1984 Hangnyomás, hangosság, zajosság. Budapest: Akadémia Kiadó.

WILHELM GÁBOR

Sámánidő

Ez a tanulmány a sámántransszal foglalkozik, mint a transz egyik legismertebb kulturális megjelenési formájával. Az idő és a sámántranszviszonya legalább két szálon vizsgálható meg. Egyrészt igyekszem a transz közbeni időészlelést, időélményt bemutatni a folyamat hátterében feltételezhető pszichobiológiai mechanizmusok vázolásával együtt, továbbá bemutatni a sámántranszbelső struktúráját, időbeli szakaszait. Másrészt a sámánszertartás időstruktúrájával foglalkozom, mely a sámántranszköré szerveződik. Utalok továbbá a sámántransznak arra a szerepére is, amelyet egy-egy személy, a sámán életében játszik. Az első fajta megközelítés a sámánnak a transz közben megváltozott tudatállapotából indul ki, és ennek az idő észlelésével kapcsolatos hatását értelmezi. Ebben az esetben a transzba kerülő személy egyéni észlelése a lényeg, és a társadalmi környezet csak áttételesen, mint ennek az élménynek a viszonyítási kerete jelenik meg. A sámántranszszerkezete és a visszatérő szakaszai részben még mint sztereotip egyéni élmények írhatók le, részben azonban már átmenetet képeznek az időkezeléssel foglalkozó bemutatásokhoz. Ez a másik fajta elemzés tehát a társadalmi időkezelésre összpontosít, vagyis a sámántranszotugyanúgy kezeli, mint bármilyen más emberi, társadalmi viselkedést. Itt az a fő kérdés, hogy milyen más társadalmi cselekvésekkel vagy jelenségekkel hozható időbeli, illetve oksági kapcsolatba közvetlenül vagy közvetve. Kézenfekvő, hogy mindegyik esetben a viszonyítást a hétköznapi időélmény és annak pszichobiológiai mechanizmusa szolgáltassa, illetve a sámánok időgazdálkodásában az alternatív tevékenységek a nem transztevékenységek közül kerüljenek ki.

A bemutatás során igyekszem az általam leginkább ismert és máig élő himalájai sámánizmusra koncentrálni, melyben a sámánok részidejű specialisták, ugyanakkor a sámántranszáltalános vonásainak bemutatásához némi összehasonlító anyagot is segítségül fogok hívni. A leírásokkor egyaránt támaszkodom a saját megfigyeléseimre, valamint a hivatkozott szakirodalomra.

A sámántranszismertetése előtt célszerű röviden foglalkozni a transz, illetve sámántranszés a tudomány kapcsolatával, ennek időbeli alakulásával.

A transzkutatás

A 19. század második feléig – a pszichológia mint tudomány létrejöttéig – az emberi tudattal foglalkozó elmélkedések részben Descartes-nak a test-lélek kapcsolatáról alkotott dualisztikus felfogásához kapcsolódtak, részben a newtoni fizika alapján létrejött mechanisztikus modelleket igyekeztek követni, és ennek segítségével felderíteni a lélek alkotóelemeit, valamint megmagyarázni működésüket. Ebben a korszakban csupán kétfajta tudatállapotot különítettek el: a tudatos hétköznapit és az alvás közben tapasztalhatót, mely öntudatlannak számított, és amelyet ez okból kihagytak a kutatásra érdemes területek közül. A 20. század elején azután William James először tűzte ki célul az emberi tudat hétköznapitól eltérő állapotainak a tudományos vizsgálatát. James funkcionális megközelítésének igazából csak a 20. század második felében akadtak követői, így a 20. század első felében a pszichiátriából kifejlődő freudi pszichoanalízis néhány évtizedig egyedül maradt a nem hétköznapi tudatállapotok – a tudattalan és a tudat alatti – tanulmányozásával, mindezt elsősorban az álmok elemzésével próbálván megvalósítani.

Az 1960-as években az Egyesült Államokban – nem utolsósorban a beatmozgalom hatására –a hallucinogének intenzív kutatása és a módosult tudatállapotok vizsgálata kezdődött el. Az endorfinoknak, azaz a szervezetben található morfium típusú anyagoknak az 1975-ös felfedezése számos további kutatót vonzott erre a területre. A módosult tudatállapotok legnagyobb gyakorlati múltú kutatási irányzata, a hipnóziskutatás szintén az 1960-as évektől erősödött meg módszertanilag.

Az Európán kívüli népek körében járó európaiak számára a módosult tudatállapotoknak a legegzotikusabb és leggyakrabban megfigyelt megjelenési formáját kétségtelenül a sámántransz jelentette. Szórványos 13. századi beszámolók után a 17. századtól folyamatosan születtek a sámánok transzállapotait szemléletesen érzékeltető írások. A tudományos igényű értekezések azonban a 19. század végéig várattak magukra. Ettől kezdve a sámántransz értelmezései elválaszthatatlanokká váltak az adott kornak a módosult tudatállapotokról kialakított pszichológiai vagy pszichobiológiai elképzeléseitől.

A transz és az idő

Módosult tudatállapotok természetes módon vagy akaratlagosan jöhetnek létre. Minden esetben szubjektíven jól megkülönböztethetők a hétköznapi tudatos állapottól. A módosult tudatállapotokban az agy működése számos vonatkozásban megváltozik, bizonyos fajtáiban több inger éri, másokban kevesebb, mint a normális állapotban. A két dolog között ráadásul kölcsönhatás tapasztalható: a normális tudatállapot fenntartásához megfelelő, optimális mennyiségű inger jelenléte szükséges. Ha ennek a mértéke radikálisan megváltozik, akkor a tudatállapot is könnyen módosul. A hétköznapi tudatállapot megváltozásával módosul a figyelem, az észlelés, az érzelmi állapot, a gondolkodás, a memória működése. Ezek hatására szubjektív szinten megváltozik a tér, az idő és az önkép észlelése. Ezek a változások a kognitív struktúrák működésének átalakulására utalnak. Az 1980-as évektől végzett kutatások szerint a különböző technikákkal kiváltott módosult tudatállapotok, transztípusok döntő többsége közös biokémiai mechanizmuson nyugszik, és a szervezetben található biogén aminoknak (főképpen a szeroto-

ninnak) egyfajta egyensúlyzavarával áll összefüggésben (Mandel 1980). Ez a változás a temporális-limbikus rendszerben lassú, szinkronizált hullámokat vált ki, és paraszimpatikus túlsúllyal jár együtt a szervezet izgalmi állapotát tekintve. Az egyes módosult tudatállapotok határai ugyanakkor nem élesek, egymásba átfolyóak, és egy személy pillanatnyi pontos állapotát ráadásul igen nehéz objektív módszerekkel meghatározni. Ami világosan megjelenik, az a mentális működésben tapasztalható minőségi változás.

A módosult tudatállapot közben tapasztalható észlelés változásaira jellemző, hogy a módosulások egyszerre jelentkeznek, akármilyen típusú transzról van szó, a mértékük azonban igen különböző lehet. Nincs tehát olyan transz, melyben csak az idő- vagy csak a térészlelés változik meg, és más nem, az azonban, hogy mennyire radikálisan eltérő ez a változás a hétköznapi tapasztalathoz képest, már a transz milyenségétől, illetve mélységétől függ. Ennek a mélységnek a növekedésével a memória hatékonysága gyengül, és ezzel párhuzamosan a valóság megítélése is. A külső ingerek egyre jobban háttérbe szorulnak a belsők erősödésével (Hilgard 1979:48). A képzelet eközben könnyen hallucinációk, látomások formájában jelenik meg – éppen a kritikai képesség gyengülésével.

Transz közben a szervezet izgalmi szintje megváltozik, és a szimpatikus vagy a paraszimpatikus túlsúly kezd uralkodóvá válni. Mivel a külső világ állandó vonásait normális, vagyis kiegyensúlyozott izgalmi állapotban ismertük és tanultuk meg, az izgalmi szint módosulásával ezek is megváltoznak. A transzállapotokban a központi idegrendszert egyszerre érik gátló és izgalmi hatások, így gyakran élnek át személyek transz közben úgynevezett szinesztéziát. Ez azt jelenti, hogy színes hangokat vagy ízletes színeket észlelnek. Az észlelések érzelmileg színezetté válnak, erősebbek, telítettebbek lesznek. A tér lassan összezárul, a vízszintes vizuális tengely függőlegessé fordul. Az eredmény: a horizont felemelkedése (Fischer 1971:899). A kronológiai idő fokozatosan eltűnik, az időészlelés torzul, vagyis az időhosszak becslése vagy túl hosszúvá, vagy túl röviddé válik. Ez együtt jár az idő múlásának szubjektív lassulásával, illetve az időn kívüliség élményével („megáll az idő"), vagy éppen fordítva: az időmúlás gyorsulásával („egy pillanatba sűrűsödik minden"). A fizikai idő jelentősége egyre kisebb lesz. Gyakorivá válnak a „déjá vu" – valahonnan ismerős – vagy a „jamais vu" – minden újszerű – élmények. A testtudat és ezzel együtt az önkép is radikális változáson megy keresztül: a testkép észlelése módosul, az ego határai kiterjednek, elmosódnak, ennek következtében deperszonalizációs jelenségek, testen kívüli élmények tapasztalhatók.

A hétköznapi időkonstrukció

Idő- és térélményeink mentális konstrukciók, melyek az ingerészlelés módja, a memória működése és mozgásunk révén válnak olyanná, ahogyan tapasztaljuk őket. Ezeknek az összetevőknek a kapcsolata alapvetően meghatározza ilyen jellegű élményeinknek a struktúráját, így ezek függetlenek a kulturális értelmezésektől. A kulturális szint az ezekhez társított jelentésekben, jelentőségekben jelenik meg.

Hétköznapi élményeink a három fenti összetevő kényszerű szinkronizálásából következik. Az ingerészlelés esetében ez azt jelenti, hogy az optikai információ ingerként való továbbítása lassabb (20/1000 s), mint az akusztikai információé (1/1000 s). Ezzel

szemben a hang térbeli terjedése (a földön) lassabb, mint a fényé. A „közeli" eseményekről tehát a hang előbb éri el az agyat, mint a fény. A „távoliaknál" viszont a fény előzi meg a hangot. Ha a különböző ingerek tehát a fizikai időnek megfelelően dolgozódnának fel, akkor a hatás olyasmi volna, mint az elcsúszott szinkronizáció egy hangosfilm esetében. Ahhoz, hogy az agy az összetartozó fény- és hangingereket valóban együtt, egy forráshoz tartozóan, egy állapot jellemzőiként tudja kezelni, szüksége van olyan időszakaszokra, periódusokra, amelyeken belül minden információ egyidejűnek számít, vagyis integrálódik (Pöppel 1998:29–30). A szubjektív időészlelés ily módon pulzáló jellegű, és nem folyamatos, mint a fizikai idő. Ezeknek a periódusoknak az átlagos időtartama 30 ms.

Ezeket a szinkronizált periódusokat a rövid távú memória azután továbbszerkesztgeti. Ennek megfelelően a 2-3 másodperces időszakaszban lejátszódó eseményeket jelenként kezeli, az ennél hosszabb szakaszok esetében megjelenik a közelmúlt mint viszonyítási keret. Ez a két mechanizmus felelős tehát azért, hogy időbeli élményeket – egyidejűséget, egymásutániságot, időtartamokat – élünk át.

Fontos megjegyezni, hogy a transz, narkózis, álom ezt a hétköznapi időélményért felelős, integrált agyi mechanizmust klinikailag igazolhatóan megváltoztatja. Azaz mind az egyidejűség, mind az egymásutániság és az időtartamok észlelése jelentősen módosul.

A sámántransz időélménye

Az utóbbi évtizedekben egyfajta egyetértés kezd kirajzolódni a kutatók között abban a kérdésben, hogy valóban létezik egyetemes időészlelés az emberi kultúrákban, és az időbeli tevékenységek, jelenségek leírására a fizikai idő alkalmas (Gell 1996). A kultúrák közötti változatosság tehát nem ezen a szinten, hanem az idővel való gazdálkodásban és az idővel kapcsolatos ideológiákban, értelmezési sémákban érhető igazán tetten. Mindez igaz a sámántranszra is, egy kivétellel. A sámántransz azok közé a ritka emberi tevékenységek közé tartozik, melyek közben a hétköznapi időészlelés jelentős mértékben és radikális formában módosul.

Mindannyian jól ismerjük a világot a maga hétköznapiságában: háromdimenziós terével, időben zajló eseményeivel, múltbeli tapasztalatainkkal, jövőbeli terveinkkel, többé-kevésbé rögzült önképünkkel. Emellett azonban akaratunktól függetlenül nap mint nap átéljük az álomvilágot is, különös, olykor félelmetes történéseivel. Az álmok azonban nem az éber állapotunk részei, hanem az öntudat nélküli alvás közben jelentkeznek. Az összes ismert társadalom túlnyomó része (90 százalékában) az álmon és a hétköznapi tudatállapoton kívül további, úgynevezett módosult tudatállapotokat ismer és alkalmaz (Bourguignon 1979:245). Az éber állapotban kiváltott módosult tudatállapotokat hívjuk transznak is.

A sámántransz – egyelőre az egyszerűség kedvéért kezelhetjük egyetlen típusként – ezek közé az úgynevezett módosult tudatállapotok közé tartozik egy sor egyéb transztípussal, például az eksztatikus, meditatív, halálközeli, drog által kiváltott vagy bizonyos patologikus tudatállapotokkal együtt. Ezek mindegyikének a közös jellemzője, hogy a hétköznapiként ismert, a gyakorlati életvitelünk alapját képező tudatállapottól radikáli-

san eltérnek több szempontból is, mind a szubjektív élmény, mind a pszichofiziológiai háttérmechanizmusuk tekintetében. A megváltozott szubjektív élmények közül a legfontosabbak a tér-, az időélmény és az énkép.

A sámántransszal kapcsolatos időszintek közül talán éppen a megváltozott időélményt a legnehezebb módszertanilag megközelíteni. Mivel a sámántranszt mint élmény a külső megfigyelő számára szinte teljes mértékben hozzáférhetetlen marad, a vele kapcsolatos ismereteink a sámánok utólagos élménybeszámolóiból fakadnak. Ráadásul ezek az ismeretek több szempontból hézagosak és nem túl bővek. Részben a nyelvi és kulturális ismeretek különbsége miatt kevés kutatónak sikerült ezekről hosszabban beszélgetnie sámánokkal, részben az élményeknek a természetéből is adódik, hogy a hétköznapi nyelvi eszközök csupán korlátozottan alkalmasak ezek leírására (Ohnuki-Tierney 1981:76–77). Előfordul, hogy maga a sámán is bizonytalan az élményeinek a minőségében, valóságában (Holmberg 1980:278). Az a nehézség, korlát azonban, hogy a transzélmények privát jellegűek és csak emlékek felidézése révén hozzáférhetőek, az 1970-es és 1980-as években több kutatót arra ösztönzött, hogy a mélyebb megértés és átélés kedvéért egyfajta transz-, sámánképzésben vegyenek részt (Peters 1981:37–54; Katz 1982a:6; Munn 1973).

A sámántransz kezdeti szakaszára leginkább jellemző időélmény az idő megállása. A sámán a transzba kerülés során fokozatosan észleli a változásokat a tudatállapotában, és a külvilág egyre jobban kezd háttérbe szorulni. A transz elérésekor a hétköznapi idő, azaz az események megszokott folyamata a külső térrel együtt eltűnik. A korábbi időbeli ritmikusság megszűnik. A hangok önállóvá válnak, és elveszítik kapcsolatukat a forrásukkal. Ez a fajta élmény a kevésbé gyakorlott sámánoknál vagy a kezdőknél félelmet vált ki. Ha folytatódik ez az állapot, akkor a sámán mozgása, dobolása vagy táncolása automatikussá kezd válni, elfelejti, hogy fizikailag mit csinál. Ebben a fázisban gyakoriak a tűzpróbák, azaz a sámán fájdalom érzése nélkül izzó fémdarabot vesz a kezébe vagy nyal meg, forró olajba nyúl, vagy parázson táncol.

A sámántransz másik legjellegzetesebb időélménye az egyszerre több helyen való jelenlét átélése. Ez a transz középső, központi fázisára jellemző. A sámánok ekkor mint külső megfigyelőt írják le önmagukat, mint akik a háttérben állnak, és onnan – távolról – szemlélik az eseményeket, többek között saját magukat, amint továbbra is például részt vesznek a szertartáson, vagy öntudatlanul fekszenek a földön egy-egy lélekutazás alkalmával (Peters–Price-Williams 1980:404). Ez a külső megfigyelő el is távolodhat a szertartás helyszínétől, és valós vagy mitikus helyeket kereshet fel. Ezeknek az utazásoknak az időszerkezete a hétköznapitól radikálisan eltérő, ugyanannyi időegység alatt a valóságosnál sokkal több esemény megtörténhet közben, óriási távolságokat képesek tehát eközben utazni. Ugyanakkor előfordulhat, hogy a szertartáson jelen van továbbra is – az utazással párhuzamosan – a sámán, változatlanul részt vesz rajta, és észleli a történéseket. Ilyenkor egyszerre látja magát a túlvilágon és a rituson.

Hasonló megosztott figyelem tapasztalható, amikor a transz közben a sámán testébe költözik valamelyik szellem. Ilyenkor a sámán úgy érzi, hogy a tudata a szívében van, a teste más részeiben viszont a szellem van jelen, és az irányítja a tevékenységeit, például beszél rajta keresztül, vagy a szellemre jellemző mozdulatokat tesz. A sámán eközben végig tudatánál van, és a transz végén pontosan emlékszik a történtekre.

A transz közbeni gyógyítást végig jellemzi ez a fajta nem lineáris cselekvés. A sá-

mán egyszerre távolítja el a betegből a kórt okozó idegen anyagot vagy szellemet, és ugyanabban az időben szerzi vissza mitikus helyekről a beteg elvesztett vagy a szellemektől elrabolt lelkét.

A sámánnak mindkét típusú élménye közben nehéz a két síkon való élményeket időben összemérnie. A transz közbeni időészlelése – hasonlóan más módosult tudatállapotokban tapasztaltakhoz – bármely irányban torzulhat.

A sámántransz időbeli szerkezete

A sámántransz egyik jellegzetessége a legtöbb egyéb módosult tudatállapottal szemben, hogy rendkívül nagy mértékben a sámán irányítása alatt áll. Ez vonatkozik a kiváltására, a szertartáson belüli időzítésére, a befejezésére és bizonyos fokig a látomások tartalmára is. A sámántransz mint transztípus ugyanakkor semmilyen mértékben nem kiváltsága a sámánoknak, azaz bármikor – a sámánszertartások közben is – a laikusok is ilyen jellegű transzba kerülhetnek. A sámán transzának az igazi megkülönböztető vonása a szinte összes részletére kiterjedő, nagyfokú kontrollja.

Az összes sámánisztikus transztechnika a hétköznapi észlelést igyekszik valamilyen módon megváltoztatni. A sámántransz – klasszikus formájában – dobolással kezdődik. Az egyre gyorsuló dobolás több percig is eltarthat. A megfelelő ritmusú és intenzitású dobolás képes módosult tudatállapot kiváltására. Azokban a társadalmakban, ahol hallucinogéneket használnak (főképp Dél-Amerikában), a dobolás gyakran elmarad. Helyette énekelnek, és csörgőket alkalmaznak. Ritkább esetekben pusztán a ritmikus éneklés és a tánc segítségével kerülnek transzba a sámánok. A dobolás, ének vagy csörgő ritmusa 7-8 pulzálás másodpercenként.

A kezdeti élmények közül a legáltalánosabb a hideg szél megjelenése, majd a belső melegség vagy belső fény, villám, elektromosság érzete. A hő a has tájáról indul el, és fokozatosan felfelé emelkedik, egészen a fejig. A légzés és a szívverés felgyorsul, a test különböző tájain remegés és pulzáló görcsök tapasztalhatók, ezt az érzetet gyakran szédülés kíséri. A sámánok égett vagy romlott hús szagát érzik eközben (Hitchcock 1977:44; Nadel 1958:439; Katz 1982b:357). Hallucinogének használata esetén emellett színek és geometrikus formák, fényminták tűnnek elő. Bármilyen technikával kiváltott sámántransz közben a látómező horizontja fokozatosan emelkedni kezd. A tér, a környezetben lévő dolgok forogni kezdenek, az emberek madárként látszanak. Az égő tüzet a sámánok ilyenkor a fejük felett látják (Katz 1982a:98, 121). Ezzel együtt jár a földről a levegőbe való felemelkedés érzete, a sámán könnyűnek, súlytalannak érzi magát, azt tapasztalja, hogy a lába nem éri a földet. Ennek a transzszakasznak a végén a sámánok arról számolnak be, hogy nincs gondolat a fejükben, és felfokozott érzelmi állapotot élnek át. Ilyenkor módosul a hétköznapi idő- és térészlelés is (Peters 1981:35; Katz 1982a:42–44).

Ez a kezdeti rész egyetemesnek is tekinthető, a közben átélhető élmények ugyanis a sámántransz kiváltási módjától és a kulturális különbségektől függetlenül mindenütt hasonlóak. Ezekről a tapasztalatokról azok a kutatók is beszámoltak, akik maguk is részt vettek a sámánná válás valamelyik korai szakaszában (Peters 1981:46, 50; Katz 1982a). Ami a sámántransz jellegzetesen kulturális színezetét adja, az az előbbi élmények értel-

mezése. A himalájai sámánok a levegő, a fény, az elektromosság érzetét szellemek megjelenéseként élik meg, melyek madarakként, repülőkként érkeznek először a vállra, majd az orron, fülön, szemen vagy térden, vállon keresztül – szúró érzés kíséretében – belépnek a testbe (Hitchcock 1967:156–157). A sámán hallja őket a fülébe beszélni. Ha a szellemek elérik a szívét, a sámánon keresztül beszélni kezdenek. Ekkor a sámán tűzvillanást lát, és részegnek érzi magát (Hitchcock 1977:44).

A külső megfigyelők mindebből csupán annyit látnak, hogy először a sámán végtagjai remegni kezdenek, majd ez végigterjed az egész testén. A sámán közben izzad, tekintete réveteggé válik.

A teljes transz elérésekor a sámán úgy érzi, hogy megáll a szíve, eltűnik minden gondolata, megáll az idő, csak nehezen vagy egyáltalán nem tud lélegezni, „meghal", azaz elveszti korábbi észlelési módját. Ezután következik az az állapot, amit a sámánok látásnak neveznek. A külvilág ekkor újból világossá válik, a sámán megint látja az embereket, de most már egy egészen más szemszögből. Átlát rajtuk és a különböző tárgyakon, látja a jelen lévő szellemeket, a távolban történő eseményeket. A sámán ebben az állapotban túllép a hétköznapi jelenségeken és tapasztalatokon. Közvetlen kapcsolatba kerül a szellemekkel vagy a szellemvilággal (Katz 1982a:100).

Bizonyos esetekben a sámán, ha elég tapasztalt, el tud jutni a szellemek lakóhelyéig is. Ilyenkor beszélnek a sámánok lélekrepülésről. Ez a fajta transzállapot számít a legmélyebbnek, a legnehezebbnek és egyben a legveszélyesebbnek. Miközben a sámán lelke, tudata különböző, távoli helyeket keres fel, a sámán teste teljesen ellazulva fekszik a földön. Nagyon gyakori élmény ilyenkor az úgynevezett autoszkópia, azaz a sámán kívülről, fentről látja önmagát, szinte idegen testként. Ez az állapot a tapasztalt sámánok számára sem érhető el mindig ugyanannyi idő alatt. Valamikor hosszabb idő kell hozzá, vagy egyáltalán nem váltható ki, máskor szinte azonnal bekövetkezik. A lélekrepülés közben látott dolgok éles látomásoknak számítanak, szemben az azt megelőző, közönséges sámántranszban látottakkal. A lélekrepülés eléréséhez azonban a sámánnak a közönséges sámántranszot teljesen uralni, irányítani kell tudnia.

A sámántransz maga ritkán tart tovább tíz–tizenöt percnél, általában azonban csupán néhány perc a hossza a transzot bevezető dobolással együtt. A sámánszertartás során ugyanakkor többször előfordulhat akár egymás után, akár a szertartás különböző szakaszaiban (jóslás, gyógyítás). A sámántransz időbeli szerkezetével kapcsolatban két dolgot érdemes hangsúlyozni. Egyrészt azt a fajta kontrollt, melyet a sámán gyakorol a transz fölött, másrészt azt a megfigyelést, hogy a transz egyes szakaszai és az ezekben átélt élmények jelentős része mégiscsak egyetemes jellegű, vagyis egymástól távoli és eltérő társadalmakban hasonlóan zajlik le (Katz 1982a:125; Holmberg 1980:314; Hitchcock 1967:156; Nadel 1958:439). Más szóval itt valójában egy pszichobiológiai folyamatról van szó, amelyet akaratlagosan ki lehet – megfelelő eszközökkel – váltani, melynek befolyásolni lehet a hosszát, mélységét, ám ettől a folyamat nem válik tetszőlegesen kiválasztott, létrehozott kulturális tevékenységek sorozatává. Ebből a szempontból a sámántransz hasonló például a légzéshez, melyet tudunk ugyan bizonyos mértékig irányítani, de a folyamat egésze, felépítése tőlünk független.

A sámántransz a sámánszertartáson belül

A sámánszertartás – szemben a sámántransszal – már minden ízében kulturális cselekvéssorozat. Ez azt jelenti, hogy a benne részt vevők döntései határozzák meg a pontos felépítését, a benne szereplő tevékenységeket, a közben felhasznált eszközöket. Mint minden ilyen jellegű cselekvés, a sámánrítus sem csak időben zajlik le, hanem egyfajta idővel való gazdálkodásnak is szerves része. Bármely személy vagy közösség időkészlete minden esetben csak egy meghatározott, véges számú cselekvéssorozatot (és ezek kombinációit) tesz lehetővé. Más szóval az egyéni vagy társadalmi cselekvők preferenciákat kénytelenek hozzárendelni a lehetséges tevékenységekhez (egymáshoz viszonyítva).

Amennyire a sámán irányítja a sámántransznak szinte valamennyi részletét (a kezdetét, a hosszát, a befejezését), annyira külső kontroll alatt áll magának a sámánszertartásnak számos vonása. A sámán nem kezdeményezheti a rítust, ez kizárólag a páciensek igénye, kérése alapján valósulhat meg. Ennek következtében a sámánszertartások teljesen alkalomszerűek. Az adott napon belüli pontos időzítésük viszont már a sámán hatáskörébe tartozik. A sámántransznak ráadásul kizárólag a megfelelő sámánszertartásokon belül van helye, szerepe és értelme. Itt azonban kulcsfontosságú, ez adja a sámánszertartás megkülönböztető jellegzetességét, egyben a szertartás legfontosabb részét. A szertartás hossza, pontos típusa, ezzel párhuzamosan a sámántransz fajtája és milyensége részben a páciens problémájának, betegségének a súlyosságától, részben a rítust kérők és ezért fizetők, illetve a sámán alkujának az eredménye. Leggyakrabban egy éjszakányi hosszúságúak, súlyosabb esetekben azonban két-három naposak is lehetnek.

A sámánrítust a páciens vagy valamelyik hozzátartozójának kérése kezdeményezi. Közlik a sámánnal a probléma jellegét. Ha már sámánhoz fordulnak, a betegség, szerencsétlenség valószínűleg elég súlyos ahhoz, hogy minél hamarabb igyekezzenek segíteni rajta. A sámán legfeljebb egy- vagy kétnapos határidővel tudja elhalasztani a szertartás megtartását, ha valamilyen halaszthatatlan egyéb elfoglaltsága van – például sürgős mezőgazdasági munka vagy egy másik páciens gyógyításához szükséges szertartás. Ritkábban megtagadhatja a sámán a beteg gyógyítását, ha úgy látja, hogy az elmondott tünetek alapján nem szellemek okozták a bajt. A himalájai sámánrítusok az esetek túlnyomó részében este kezdődnek, mivel a szellemek ideje az éjszaka.

A sámánrítus minden esetben az esetlegesen jelen lévő veszélyes szellemek megkötésével vagy elűzésével kezdődik különféle rituális tárgyak és cselekvések segítségével, majd a betegség okának és súlyosságának megállapításával folytatódik. Ettől függ azután az alkalmazott gyógymód fajtája. A diagnózis történhet valamilyen mechanikus jóslási technikával (dobjóslás, jóslófák segítségével) vagy már eleve transz segítségével, a betegség súlyosságának hétköznapi megítélésétől függően. Ha a diagnózis szerint a beteg elvesztette a lelkét, akkor a sámán rituális utazásra indul transz közben, követve a lélek nyomait. Ha megtalálja, visszahozza, és valamilyen tárgyiasult formában (lepke, légy) a betegnek visszaadja. Ezután a betegség okozóját, a megfelelő ártó szellemet kell megidéznie, csapdába csalnia, majd megsemmisítenie. Végül minden sámánrítus állatáldozattal fejeződik be, ezzel „fizetve" a visszahozott lélekért és a csapdába csalt szellemért.

A sámánok annak a kapcsolatnak köszönhetik gyógyítóerejüket, amely a más számára láthatatlan és elérhetetlen szellemvilághoz köti őket. Ők egyszerre tagjai a közös-

ségüknek és – a transz közben bennük újjászülető Első Sámán révén – a szellemvilágnak. Ez a kapcsolat a mítoszok szerint valamikor minden ember számára nyitva állt, ám a szellemek egy konfliktus nyomán kizárták a világukból az embereket. Azóta már csupán az arra elhivatottak – a sámánok – tudják a két különböző világot elválasztó kaput kinyitni, a transz révén.

Így mind a betegség, mind pedig a gyógyítás egy korábban általános, mostanra azonban elkülönült világ tulajdonsága, mely jelenleg csupán ritkán van hatással az emberi világra. A sámánok a szellemvilághoz fűződő viszonyuk miatt a szertartás során ezt a valamikor létező világot képviselik. Elkülönültségüket végig megőrzik a szertartás folyamán. A sámán a félkörben elhelyezkedő közönséggel *szemben* ül, a férfioldalon.

Noha a hétköznapi emberek a szellemek szeszélyei folytán olykor a szellemvilágnak a játékszerévé válhatnak, ebbe a világba csak a sámánok segítségével képesek belelátni és beleavatkozni. A sámán az, aki a transz révén – a lélekutazáskor – be tud lépni a mitikus térbe és időbe, illetve ő az, aki – a szellemvilág, a szellemek transz közbeni megidézésével – át tudja alakítani a hétköznapi időt és teret mitikussá. A lélekutazás során a sámán teljesen átalakul szellemlénnyé, a mitikus Első Sámánná. A mitikus térben és időben való utazásának a közvetítéséhez a sámán a résztvevők számára földrajzi metaforákat alkalmaz. Bár ilyenkor a beteg és a sámán egyaránt a mitikus tér és idő szereplői, ennek formája lényegesen különbözik. A beteg akaratlanul került oda, és számára életveszélyes az ott-tartózkodás, mivel nem része annak. Minél több időt kell ott eltöltenie, annál nehezebben tud csak visszatérni az emberi világba. A sámán ezzel szemben saját szándéka szerint mozog mindkét világban, ugyanakkor mindkét világban veszélyt jelenthet számára, hogy a másiknak is része. A transz közbeni utazás során mindez az ártó szellemeknek mitikus állatok formájában történő támadásában jelentkezhet.

Bár a közönség a sámán éneke segítségével követni tudja az utazását, ez mégis a sámán személyes át- és visszaalakulása marad. Éppen ezért sokkal dramatikusabb élmény a közönség számára, mikor a sámán a szellemeket hívja meg a szertartás helyszínére, először a saját testébe, azért hogy megsemmisítse őket. Ez az egyetlen alkalom a szertartás folyamán, amikor a két fél – a mitikus teret és időt megtestesítő sámán, illetve szellemek, valamint a hétköznapi térben és időben élő közönség – közötti választóvonal egy rövid időre eltűnik, amikor a régen létező egységes világ, egységes tér és idő újra visszatér.

Bár az egyes sámánszertartások különböző részelemekből épülhetnek fel a sámán egyéni stílusának vagy a szertartás céljának, a betegség kategóriájának megfelelően, az általánosabb szerkezetükben egyértelmű hasonlóság fedezhető fel. Mindegyik rítusban szerepel egy bevezető és egy lezáró szakasz. A bevezető rész még a szellemvilággal való közvetlen kapcsolat nélkül felvázolja a szertartás lefolyását valamilyen mitikus példa segítségével, valamint feltérképezi a természetfeletti világot a szellemek felsorolásával. A lezáró részben az állatáldozattal még egyszer megvonja, visszaállítja a sámán a határvonalakat a felborult egyensúly időleges helyreállítása után. Éppen ebben a két szakaszban a legvilágosabb és a legaktívabb a közönség szerepe.

A sámánszertartás középső szakaszának a középpontjában azonban a sámán transza áll. Ennek révén képes megszakítani a hétköznapi időt, helyébe léptetni a mitikus időt, majd újra visszaállítani a hétköznapit. Bár az időhosszát tekintve a sámánszertartás legrövidebb szakaszát jelenti, drámaisága révén mégis a rítus legsajátosabb része.

A sámánná válás

Ha a cselekvésekkel való időbeli gazdálkodást vizsgáljuk, a hozzájuk tartozó döntéseket elemezzük, akkor a sámánná válás az egyén életében egy ilyen jellegű fontos és tudatos választást igényel. Ez a döntés azért is lényeges, mivel az összes ismert társadalomban a sámán mint specialista ritkának számít – más szerepekkel összehasonlítva. Mivel néhány társadalom kivételével a sámánok általában részidejű specialisták, a sámánként való működésük nem egyszerűen egy munka, létfenntartási mód megválasztását jelenti, hanem jóval inkább egy amúgy is gyakorolt megélhetési tevékenység melletti, azaz annak rovására végzett kiegészítő tevékenységet.

Megfigyelhető, hogy azokban a társadalmakban, amelyekben az egyes személyek számára a létfenntartás általában nem jelent túlságosan sokidejű lekötöttséget (legfeljebb napi néhány órát), illetve nem alakult ki széles körű társadalmi specializáció (mint például a kalahári kungoknál), a transz gyakorlása szintén általában mindenki számára nyitott (Katz 1982a:44–45). Ezekben a társadalmakban ugyanis van elég fölösleges idő a transz gyakorlására, megismerésére, megtanulására és időnkénti közösségi alkalmazására (azaz létezik szabadidő), ezen a területen sincs tehát igazán szükség specialistákra. Nehéz természetesen pontosan meghúzni a határt, mi pontosan az az időmennyiség, amely még szabaddá teszi az egyes embereket egy ilyen jellegű választásban, a vadászgyűjtögető társadalmak azonban még mindenképpen ebbe a kategóriába esnek.

A transztevékenység mint nyitott alternatíva azt is jelenti, hogy a részvétel mindenki számára önálló döntés kérdése (az alternatívákat a szabadidőben egyébként gyakorolható más tevékenységek jelentik). Ezt nagyon kisszámú korlátozás érinti csupán, mivel az ilyen jellegű korlátozásoknak nincsenek központi intézményeik ezekben a társadalmakban. Előfordulhatnak nemek közötti különbségek a hozzáférhetőség szempontjából, de jóval kisebb arányban, mint a kevesebb idővel és erősebb intézményekkel bíró társadalmakban. Ezek a megkötések ugyanakkor viszonylagos mértékben a vadász-gyűjtögető társadalmakon belül is megfigyelhetők. Közülük azokban, ahol éppen a nőknek van kevés szabadidejük, például az *intenzív* gyűjtögetés miatt (lásd alakaluf indiánok, Gusinde 1886–1969), vagy ahol az intézmények a vadásztársadalmakéhoz mérten fejlettebbek – mint például az ona indiánoknál (Chapman 1982) vagy a nepáli radzsiknál (Reinhard 1976:265) –, ott a nők transztevékenységét szintén korlátozzák. Hasonló a helyzet a jóval kevesebb szabadidővel bíró és fejlettebb intézményekkel rendelkező földműves-társadalmakban.

Ezekben az utóbbi típusba tartozó társadalmakban nincs elég felesleges szabadidő ahhoz, hogy a létfenntartáshoz szükséges tevékenységek mellett bárki transztevékenységgel foglalkozzon akár egyéni, akár közösségi szinten. Ahhoz, hogy mégis ezt tegye, le kell mondania bizonyos idejű létfenntartási tevékenységéről. A választás tehát itt jóval bonyolultabb, mint az előző példáinkban. Nem pusztán egy újabb tevékenység folytatásáról kell dönteni – kerüljön-e transzba vagy sem –, hanem egyfajta tevékenységkombinációról. Igen valószínű, hogy valakinek nyomós okának kell lennie ahhoz, hogy egy társadalmilag elfogadott és a létfenntartását megfelelően biztosító más tevékenységéről akár csak részben lemondjon. Hosszú idejű sámánképzés esetén ez a megfontolás természetesen még inkább előtérbe kerül.

Az időtényező tetten érhető továbbá a sámánná válás eltérő módjaiban és ennek a

sámánok képzési idejének hosszára gyakorolt hatásában. Ott ugyanis, ahol a sámánképzés hosszú ideig tart és/vagy költséges, jóval kevesebb személy vállalkozik arra, hogy sámánná váljon, hacsak nem hat ez ellen a döntés ellen a szertartások nagyon magas ára. Néhány társadalomban – főképp a tagoltabb földművelő közösségekben – ráadásul a sámánképzéshez hozzátartozik a hosszú epikus sámánénekek pontos megtanulása. Ez jelentősen meghosszabbítja, gyakran évekkel megnyújtja a sámánképzés idejét. Egyik szélsősége példája ennek a jünnani nahszik sámánizmusa. Náluk a sámánképzést igazán csak egészen fiatal korban lehet és érdemes elkezdeni, máskülönben az újonc sámánok nem tudják időben megtanulni a szertartások sikeres elvégzéséhez szükséges megfelelő mennyiségű énekeket. A sámánok számának jelentős visszaszorulásáért így ők maguk is a sámánképzés nagyon nagy mértékű időszükségletét okolják.

Ezzel ellentétes hatású a legtöbb esetben az „intézményes transzképzés" jelenléte, ahol valamilyen formában a szocializáció része a transz tanítása. Ezt a fajta képzést döntően a kis társadalmakban találjuk meg, és jellemző rá, hogy itt nincsenek hosszú rítusok, epikus énekek, illetve a szertartások során előadott énekek valójában spontán transzénekek, azaz nem a tanult, memorizált énekek közé tartoznak. Az intézményes transzképzés gyakorlata jelentősen megnövelheti a sámánná válók számát, és nem csupán a sámántranszra való felkészítés idejének lerövidítésével, hanem a jóval rugalmasabb, rögtönzöttebb szerkezetű rítusaival és rituális énekeivel, melyek elsajátításához nem szükséges sok idő. Tipikus példái a dél-amerikai esőerdőben élő saranahuák (Siskind 1973:165), hivarók (Harner 1972:152–165), és a dél-afrikai kungok (Katz 1982a:45). Ezekre a sámánrítusokra jellemző a transznak a rítuson belüli központi szerepe, és a transzélmények bizonyos fokú állandó újszerűségének, kiszámíthatatlanságának hangsúlyozása. Az egyik gyakori altípusa az ilyen jellegű sámánizmusnak a hallucinogéneket használó társadalmakban található változata.

A sámánképzés

A sámánjelöltek képzése a legtöbb társadalomban valamilyen formában intézményesített, a fő különbségek az intézmény merevségében és a képzési idő hosszában van. A vadász-gyűjtögető társadalmakban (például a Kalahári sivatagbeli kungoknál) az újoncoknak a képzése a lehető legkevésbé formális (Katz 1982a:44–45). Náluk a transzképzés a legtöbb esetben a társadalmi szocializáció része, és a nem sámán felnőttek számára is gyakorolható tevékenység. A sámántransz ezekben a közösségekben az irányítottságának a nagyfokú mértékével különül el a nem sámánok transzától. A sámánok az átlagosnál több időt töltenek transzban, és több időt szánnak a tanulására. Tanítót maguk választhatnak, nem kell fizetniük érte, azokat bármikor váltogathatják, sőt egyszerre többnél is tanulhatnak és rövidebb ideig is, a sámántanítók pedig szintén szabadon, kedvük szerint dönthetnek arról, kit és meddig képeznek. Vagyis mindkét fél egyenlő mértékben kontrollálja a képzést, annak időzítését, és ebben nagymértékű szabadságot és rugalmasságot élveznek. Mivel egy megfelelő szintű transzképzésben a közösség legtöbb tagja részt vesz, a sámánná válás mint döntés sohasem drámai, és az átmenet a nem sámán és sámán között viszonylag kis mértékű.

Számos földművelő-társadalom esetében létezik ugyan egyfajta szabad transzkép-

zés az előzőhöz hasonló jellegzetességekkel, mindez azonban itt sem elégséges feltétele a sámánná válásnak, a későbbi sámántevékenységnek. Annak végzéséhez szintén további, ám a vadász-gyűjtögető közösségekben megfigyelhetőnél jóval formálisabb képzés vagy pedig megfelelő társadalmi pozíciók szükségesek, mint például a nepáli radzsiknál (Reinhard 1976:265–266) vagy a dél-amerikai hivaróknál (Harner 1972:152–165).

Azokban a társadalmakban, ahol semmilyen transzképzés nem létezik a nem sámánok számára, a sámánná váláshoz valódi elhivatottság szükséges. Ezek a közösségek ugyanis részben jóval ambivalensebbek a transz jelenségével szemben, részben a közben tapasztalható élmények sokkal dramatikusabbak mind a közönség, mind a sámánjelölt számára. A transz újdonsága folytán a sámánok képzése hosszú ideig, évekig tart, valamint formális keretek között: megfelelő tanító irányításával történik (Hitchcock 1967; Kim Harvey 1979).

Rész- és teljes idejű sámánok

A sámánok kategóriáján belül – tekintettel a transztevékenységükre –, úgy tűnik, a legtöbb szempontból érdemes megkülönböztetni a teljes és a részidejű sámánokat.

A teljes idejű sámánok döntően nagy, fejlett gazdaságú társadalmakban működnek. Az ilyen társadalmakban megfigyelhető erős specializáció és az ezzel együtt járó konkurencia kialakulása késztette őket arra, hogy felhagyjanak a korábbi élelmiszer-termeléssel, amelyhez kapcsolódott a sámántevékenység. Ez a folyamat általános az ilyen típusú társadalmakban található összes specialista esetében. Ennek a fordítottja is igaz azonban. A kis társadalmak egész egyszerűen nem tudnának eltartani teljes idejű specialistákat egy minimális arány fölött.

A teljes idejű sámánoknak ahhoz, hogy meg tudjanak élni pusztán a sámánszolgáltatásuk végzéséből, vagy jóval kihasználtabban kell működniük, mint a részidősöknek, vagy jóval magasabb összegeket kell kérniük ugyanazért a szertartásért, ugyanannyi idejű tevékenységükért, vagy pedig valahol a kettő kombinációjával kell élniük. A részidős sámánok esetében a kihasználtságnak nincs nagy jelentősége, ők az idejük jelentősebb részét amúgy is élelemtermeléssel töltik, a szertartásokra gyakran onnan vonják el az időt. A transztevékenységük kifejezetten kiegészítő jellegű, időzítése csaknem kiszámíthatatlan. Előfordulhat, hogy bizonyos időszakokban havonta csak egy-két beteg jelentkezik náluk. A teljes idejű sámánoknak ezzel szemben jóval hatékonyabban kell működniük ahhoz, hogy meg tudjanak élni ebből.

A kisebb társadalmakban szinte kizárólag részidős sámánokkal találkozunk. Ezekben a társadalmakban a piac viszonylagos fejletlensége és a kismértékű kereslet miatt lehetetlen csupán szolgáltatásból megélni, ugyanakkor egy részükben – elsősorban a földművelő társadalmakban – már megjelenik az igény olyan jellegű szolgáltatásokra (és árukra), melyeket időigényes specializáció nélkül már nem tudnak az egyes háztartások maguknak biztosítani.

A már működő sámánok szemszögéből nézve az újoncok képzésének szintén különböző jelentősége, szerepe lehet. Analitikus okokból itt is célszerű szétválasztani a rész- és a teljes idejű sámánokat.

A részidős sámánokat az újoncok képzésével járó időkiesés negatívan érinti, ezért a

képzésért járó díjak formájában igyekeznek ezt visszakapni. Ez az összeg azonban viszonylag kisebb mértékű, ugyanakkor maga az oktatás kevésbé megerőltető, és a bizonytalan munkával (a transzgyógyítással) szemben aránylag stabil bevételt biztosít a sámánnak. Az újoncot a sámántanító emellett alkalmazhatja egyéb munkákban is. A leendő újonc sámán később sem jelent túl nagy konkurenciát a sámántanítója számára, mivel ezekben a társadalmakban a tapasztalt sámán gyógyítása a keresettebb.

A teljes idejű sámánok esetében némileg eltérő a helyzet. Itt a fiatal sámánjelöltek kifejezett konkurenciát jelentenek tanítóik számára, mivel szolgáltatásaik – a spontánabb transz magasabbra értékelése miatt – keresettebbek. Ugyanakkor éppen emiatt ezek a sámántanoncok a pácienseket a sámántanítóikhoz vonzzák. Megfigyelhető tehát, hogy leginkább és legtöbbet azok a sámánok oktatnak újoncokat, akiknek a kliensköre viszonylag kicsi vagy éppen csökkenőben van, azaz növelni szeretnék azt valamilyen módon. Éppen a páciensкör ilyenfajta csökkenése lehet a következménye annak például, ha a sámán gyógyítóképessége visszaesik, vagy a sámán megöregszik. Ugyancsak ebből következik, hogy a jó nevű, nagy klientúrával bíró sámánok tartózkodnak az újonc sámánok képzésétől (Kim Harvey 1979).

A részidejű sámánoknál ezzel szemben éppen az ellenkező tendencia figyelhető meg. A kevésbé tapasztalt (olcsóbban dolgozó) sámánokhoz jóval kevesebb újonc sámán csatlakozik. Ezek ugyanis igyekeznek sok pácienssel rendelkező tanítókat választani, akiktől később örökölhetik őket, illetve akiktől sok, jól bevált tapasztalatot tanulhatnak (Peters 1981:40).

Érdekes összefüggés figyelhető meg a sámánszertartások időzítésének és a sámántransznak az irányítása, valamint a sámán tapasztaltságának az értékelése között. A részidejű sámánok esetében a páciensek döntik el igazából, mikor van szükség sámánra és a szertartására. A választásukkal egyben arról is döntenek, ki számít sámánnak és ki nem. A sámán ugyanakkor igyekszik a maga részéről minél nagyobb mértékben irányítani a szertartást a saját – a sámántranszt – területén. A valódi sámánidő a sámán számára a transz ideje. Ekkor válik igazán sámánná, és ez alatt az idő alatt működik a mitikus Első Sámán megjelenési formájaként. A közönség válasza erre az, hogy igyekszik előnyben részesíteni a minél tapasztaltabb sámán transzát, és ennek kontrolláltságát a sámántranszt hatékonysága mértékének tekinti. Ebben a hagyományban a sámánok erejének, gyógyítóképességének megítélése szempontjából nagy szerep jut az időnek és a térnek. Minél távolabbi egy sámán időben és térben, annál erősebbnek számít mind a közönség, mind a sámánok körében. Ugyanis minél régebben élt, annál közelebb volt az Első Sámánhoz. Ott, ahol megtalálható az Első Sámán mítosza, ez együtt jár azzal a hiedelemmel, hogy azóta a világ állapota fokozatosan romlik, ezzel együtt a sámánok képességei is. A korábban élt sámánok képességeiről a legkülönbözőbb legendák keringenek, bár azt sem tagadják, hogy megfelelő ismeretekkel és tapasztalatokkal ezeket a különleges tetteket ma is meg lehet ismételni.

A teljes idejű sámánok esetében mindez fordítva van. Mivel itt a sámánság egy a többi foglalkozás közül, a sámán igyekszik állandó páciensкörrel rendelkezni. Ezen belül bizonyos fokig ő irányítja, mikor és kit fogad. A szertartásai így sokkal formálisabbak, jóval inkább időzítettek. Ezzel párhuzamosan a sámántranszt jelentősége, ennek irányítottsága számára a háttérbe szorul. A közönség minderre úgy reagál, hogy a sámántranszt minél spontánabb, minél kevésbé irányított megjelenési formáját kedveli, tartja hatékony-

nak. Ebből következik, hogy sokkal inkább keresi fel a fiatal sámánok szertartásait, mint a tapasztaltabb, rutinos sámánokét. A teljes idejű sámánoknál ennek hatására az úgynevezett lélekrepülés mint a leginkább irányított, legnehezebb sámántransztípus gyakorlatilag eltűnt. Látható, hogy a közönség és a sámán viszonya a szertartás és a transz tekintetében hogyan hangsúlyoz más-más szakaszokat a szertartáson és a transzon belül. A teljes idejű sámántranszon belül nem csak a transz kezdeti fázisa válik jelentősebbé és keresettebbé, hanem a sámánszertartáson belül a spontánabb jóslás – szemben a gyógyításhoz szükséges sámántransszal.

Összefoglalás

Mint a legtöbb társadalmi jelenség, a sámántransz is igen különböző időkeretekben vizsgálható. Leírható az időbeli szerkezete, a közben tapasztalható élmények egymásutánisága, a sámántransz mint egység belehelyezhető tágabb időszakaszokba, egy életútba vagy egy betegség történetébe. Minden ilyen szinten döntések sorozataival találkozunk, melyek révén a lehetőségek közül bizonyos alternatívák megvalósulnak, mások nem. A sámántransz azonban egy tulajdonsága révén több, mint egy adott időszakaszra vonatkozó tevékenység kiválasztása. A sámántransz olyan tudat-, észlelésbeli módosulásokat okoz a transz ideje alatt, melyek következtében radikálisan megváltozik az azt átélő személy idő-, térélménye és önképe.

IRODALOM

BOURGUIGNON, ERIKA
1979 Psychological Anthropology: an Introduction to Human Nature and Cultural Differences. New York: Holt, Rinehart and Winston.

CHAPMAN, ANNE
1982 Drama and Power in a Hunting Society: the Selk'nam of Tierra del Fuego. Cambridge: Cambridge University Press.

FISCHER, ROLAND
1971 A Cartography of the Ecstatic and Meditative States. Science 174:897–904.

GELL, ALFRED
1996 The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images. Oxford–Washington: Berg.

GUSINDE, MARTIN
1886–1969 Die Feuerland Indianer; Ergebnis meiner vier Forschungsreisen in den Jahren 1918 bis 1924. Mödling bei Wien: Anthropos.

HARNER, MICHAEL
1972 The Jívaro. Peoples of the Sacred Waterfalls. Garden City – New York: Natural History Press.

HILGARD, E. R.
1979 Divided Consciousness in Hypnosis: The Implications of the Hidden Observer. *In* Hypnosis: Developments in Research and New Perspectives. Erika Fromm – R. E. Shor, eds. 45–79. New York: Aldine.

HITCHCOCK, J. T.
1967 A Nepalese Shamanism and the Classical Inner Asian Tradition. History of Religion 7(2):149–158.
1977 A Nepali Shaman's Performance as Theatre. *In* Stones, Bones and Skin: Ritual and Shamanic Art. Anne Trueblood Brodzky – Rose Danesewich – Nick Johnson, eds. 42–48. Toronto: The Society for Art Publications.

HOLMBERG, DAVID H.
1980 Lama, Shaman, and Lambu in Tamang Religious Practice. Ithaca: Cornell University Press.

KATZ, RICHARD
1982a Boiling Energy. Community Healing Among the Kalahari Kung. Cambridge–London: Harvard University Press.
1982b Accepting „Boiling Energy". The Experience of !Kia-Healing Among the !Kung. Ethos 10(4):344–368.

KIM HARVEY, Y.
1979 Six Korean Women: The Socialisation of Shamans. St. Paul: West Publishing Company.

MANDEL, A.
1980 Toward a Psychobiology of Transcendence: God in the Brain. *In* The Psychobiology of Consciousness. J. Davidson – R. Davidson, eds. 379–464. New York: Plenum.

MUNN, H.
1973 The Mushroom of Language. *In* Hallucinogens and Shamanism. M. Harner, ed. 86–122. London: Oxford University Press.

NADEL, S. F.
1958 A Study of Shamanism in the Nuba Mountains. *In* Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach. W. A. Lessa – E. Z. Vogt, eds. 425–442. Evanston, Ill.: White Plains.

OHNUKI-TIERNEY, EMIKO
1981 Illness and Healing Among the Sakhalin Ainu. Cambridge: Cambridge University Press.

PETERS, LARRY
1981 Ecstasy and Healing in Nepal. An Ethnopsychiatric Study of Tamang Shamanism. Malibu: Undena Publications.

PETERS, LARRY – PRICE-WILLIAMS, DOUGLAS
1980 Toward an Experiential Analysis of Shamanism. American Ethnologist 7(3):397–418.

PÖPPEL, ERNST
1998 Wie kommt die Zeit in den Kopf? Kulturaustausch 48(3):29–31.

REINHARD, JOHAN
1976 Shamanism Among the Raji of Southwest Nepal. *In* Spirit Possession in the Nepal Himalayas. J. T. Hitchcock – R. L. Jones, eds. 263–292. Warminster.

SISKIND, JANET
1973 To Hunt in the Morning. London: Oxford University Press.

SZACSVAY ÉVA

A látomások természetéről*

„Sohase láttam egy örvendetes órát, miolta e világon vagyok testemre nézve"

Schóltz György két tsudállatos Lelki látása, leíratott 1752-ben

A testi fogyatékosság mint az ördögtől származó dolog félelmet, negatív megítélést váltott ki, kirekesztettséggel, eltaszítottsággal járt, a boldogtalanság, a szerencsétlenség forrása volt.

A kiszámíthatatlan és elviselhetetlen valóság mindennapi kínzó, „idő tengeréből", végtelenség érzetéből való kilépés, egy „másik időbe" történő átjutás, átlépés, átkerülés feloldja a félelmek okozta feszültséget és megnyugtató, (megismerhetetlen, felfoghatatlan hosszúságú) pozitív vagy boldogságértékű szakasz iktatódik az emberi élet valóságába. Legjobban a „kiesett idő" teszi egymással összekapcsolhatóvá a transz és transzcendenssel kapcsolatos állapotokat, jelenségeket. Hogy ebben a másik időben a megnyugtató jövőérzet, vagy az együtt párhuzamosan meglevő – rossz és jó – időkből történő átjárás (menekülés) pozitív érzete az, ami pszichológiailag működik, nyilvánvalóan kulturális kérdés. Ha a reneszánsz gondolkodás kiterjedése révén a jelen idő sorshordozóvá felértékelődik (a jelenben rejtőzik a jövő), azaz a jelen eseményei szoros kapcsolatban vannak a jövővel, a jelen jó, vagy legjobb formái hordozzák a jó jövő lehetőségét. A duális gondolkodás szerint az idő két tulajdonsággal rendelkezik, rossz, és szimbolikusan az ördögé, vagy jó, és akkor az isteni vagy krisztusi világ része. Ebben az esetben az átlépések a rosszból a jóba hasonló feszültségfeloldó hatással rendelkeznek, mint a jó, a boldog jövő reménye. A látomások, látások, jelenések, a drogok segítségével történő tudati váltások és végül a terápiás transz mint időátváltások is részei az emberi élet valóságának, és annak túlfeszült állapotait oldják fel.

A fenti, a jelenségben meghúzódó időviszonyokra koncentráló meghatározás azonban elfedi a jelenségkör struktúráiban rejtőző sokféleséget és az elemzés lehetőségeinek gazdagságát. A népi látomások kutatása rendkívül intenzív és kiterjedt valamennyi érintett diszciplína felől, különösen a második évezred fordulójához közelítő utolsó tíz évben, és ez érvényes a hazai néprajzi és antropológiai kutatásokra is. A kérdésről olyan nagy mennyiségű irodalom áll rendelkezésünkre a nemzetközi és hazai néprajz (folklorisztika), antropológia, történeti antropológia, pszichológia, pszichiátria, irodalomelmélet, művészetelmélet, művelődéstörténet területéről, hogy ennek összefoglalására természetesen nem vállalkozhattam. Ez alkalommal, a közelmúlt hazai elemző vizsgálatai alapján megkísérlem kimutatni – a teljesség igénye nélkül, hogy milyen időfolyamatok, illetve időviszonyok kapcsolódnak a látomások jelenségköréhez. Ennek során áttekintést kapunk a látomások gazdag jelentéseiről, természetükről is.

Pócs Éva és mások (Pócs 1998; Voigt 1998; Dinzelbacher 1981; 1984; Eliade 1964;

Grynaeus 1998 stb.) többsíkú rendszert képeztek. Ebben első szinten az általános, pszichiátriailag és pszichológiailag meghatározott fogalmi rendszert alkalmazva a transzot mint technikát elválasztják a sokféle szerepű és/vagy funkciójú eredménytől, a látomástól, víziótól, hallucinációtól, jelenéstől, illetve a transzot előidéző, megelőző rítustól. Ez utóbbiakat a látomások kultúrafüggő részeként azonosítják. Egy másik szinten kész nyelvi és képi klisékre bomlanak a látomások, jelenések, amelynek elemeit nemzetközi mutatók segítségével motívumokba lehet rendezni, ezekből pedig a kultúrafüggő vonásaik alapján mentalitástörténeti és egyéb kulturális folyamatok felrajzolására alkalmas következtetéseket lehet tenni.

A látomásokról az ismeretek különféle forrásokból származnak, ezeknek megfelelően többféle lehetőség áll a kutatók előtt a megközelítésre. A boszorkányperek és periratok forrásainak tanulmányozása nagy és széles körű kutatási eredményekkel járt, a látomásoknak csupán néprajzi módszerű, jelen idejű összegyűjtése is viszonylag nagy adattömeget jelent. A magyar látomásirodalom a kezdetektől ismert és feltárt, több diszciplína számára fontos forrásanyag. Felbukkanásukkal az írott műveltségben sokáig irodalmi előzményként és műfajként szövegek kerültek értékelésre és elemzésre. A látomások képi megfogalmazásainak keresésére kevés példa van. A látomáselbeszélések „nyelve" karakteresen megjelenő „képeket" mutat, amelyeknek akár ikonográfiáik is lehetnek. A látomások „képeinek" felkutatása tehát az írásos forrásanyagból is megkezdődhet, amelyek közül többfélét különböztethetünk meg. A leginkább epikus, esemény- és részletgazdag forrást a látomáselbeszélések adják, de nem lehet lemondani a perek (elsősorban a boszorkányperek), a mirákulumtörténetek, a krónikaszerű eseményleírások, a késői időkben a Historia Domusok, a levelezések, sajtóhírek és más nyomtatott termékek, ponyvák és egyéb kegyességi művek (szentképecskék, röplapok stb.) lehetséges felhasználásáról, a „képi" szerkezetek keresésénél. A középkori látomások ikonológiai elemzése átvezethet a hermeneutika irányába, a jelentések teológiai háttere felé, lásd Voigt Vilmos példáját Nyéki Vörös Mátyás címötletéről, amelyben a „Chengettyű" a római diadalszekéren a dicsőség elmúlására figyelmeztet; Nyéki a Zsidókhoz írt levél 9:27. verse szerint értelmezi a halál és végítélet jeleként (Voigt 2000:143–160).

A látomásszövegek különféle szempontú elemzését sokan megkísérelték. Voigt Vilmos is felhívja a figyelmet a középkori látomások irodalmi megjelenéseit összefoglaló dolgozatában a középkori műfajokra; a szövegek irodalmi szerkezeteire és motívumaikra koncentrálva jelöl ki kutatási feladatokat (Voigt 2000:143–146).

Egy másik kutatási irány a látomásokban a gondolkozás struktúráinak szétválasztását kísérli meg abból a célból, hogy felkutassa milyen mentalitástörténeti, szellemtörténeti folyamatok tehetők felelőssé, például a boszorkányüldözés kibontakozásában és elterjedésében Európában. Eliade (Eliade 1998: 194–199) feltevése szerint boszorkányság címszó alatt Európa különböző részein a népi vallásosság, hit és rítus gyakorlatának végleges kiirtására tett kísérletet az egyház. Mások (Klaniczay 1990a:230–261), Carlo Ginzburg után (Ginzburg 1966) az észak-olaszországi benandanték példájára hivatkozva, a népi hiedelem és mágia 19. századtól megismert elemeit azonosítják be a vallomások szövegeiben, és választják el az ördöggel kapcsolatos egyházi hit (és hiedelem) rendszerétől. Kimutatják, hogyan alakulnak át az inkvizíció hatására végül a vallomásszövegek, hogy megfeleljenek az eljárások jogi követelményeiben előírtaknak. Ugyan e perekben sajátos megjelenései vannak a látomásoknak (meghatározott körben keletkeznek), még-

is ezek a kutatások arra a következtetésre jutnak, hogy a vizsgálók és inkvizítorok kész ikonográfiába, képekbe illesztik az elmondott vagy hallott túlvilági képeket és eseményeket, amelyek sematikus képként éltek az európai gazdag demonológiai irodalom révén.

A mentalitástörténeti folyamatok hasonló feltárása a célja azoknak a vizsgálatoknak, amelyek – még mindig a boszorkányperek vallomásaira épített kutatásokban – a felekezeti karakterek elkülönítését megkísérelték a bíráskodásban (például halálesetek száma, indoklása, az ördögszövetség-motívum hiánya a vádalkotásban stb.), és különbségeket találnak a református és katolikus eljárásokban. Ezek a szerény eredmények (Kristóf 1998; Klaniczay 1990/c:318-323; Makkai 1981) valószínűleg arra utalnak, hogy mindeddig talán még nem sikerült azokat a szellemtörténeti mélységeket is feltárni, amelyekben az eltérő felekezetek és teológiai irányzatok vagy mozgalmak egymástól eltérő ördöghitét bemutathatták volna. Valószínű ugyanis, hogy az eltérő, különböző típusú ördöghitformációk összefüggésben vannak a boszorkányhit változatosságával és ennek nyomait a felekezeteknél (teológiai mozgalmaknál), akár a boszorkányperek kimenetelénél is fel lehetne tárni. Mindenesetre ezek a vizsgálatok alaposan elemezték a vallomások látomásait abból a szempontból, hogy milyen arányú bennük a népi, nem keresztény (sámánisztikus) hiedelemvilág anyaga (például Pócs 1997, 1998; röviden összegzi Ginzburg 1990 és mások; a legfontosabb irodalmat összefoglalja Pócs 1997:40).

A szent extázisok (isteni megszállottság) és az ördög segítségével történő átváltozások (ördögi megszállottság) duális rendszert képeznek (Klaniczay 1999:103–121), ami felveti azt a lehetőséget, hogy a gondolati sémáknak csak egyetlen alapformájuk van, maga az irracionális vagy transzcendens eset (esemény), amely első bemutatásakor még semleges, és csupán a konstellációk lendítik az egyik vagy másik oldalra, tehát az eseménynek a mindennapok sorából való kiemelkedései és annak körülményei folytán kerülnek előjelek közé. Bár a szellemtörténeti ismeretek arról szólnak, hogy ebben a duális rendszerben vagy jó valami, vagy rossz, köztes helyzet nincsen, mégis amíg a bizonyításhoz vagy megbizonyosodáshoz el nem jutnak, még semleges, „ártatlan" pillanatai vannak az esetnek (még nem rossz és nem jó), és esélye van annak, hogy jóra forduljon. Ebben a helyzetben az idő döntő elem. Klaniczay Gábor összehasonlító elemzése, amelyben a Pócs Éva kimutatta rontáselbeszélés-struktúrát – 5 egység – összeveti a 12–14. századi büntető csodatörténet elemeivel – 7 egység – (Klaniczay 1999:114–120), ezt a duális rendszert igazolja.

Ami a látomások teológiai értelemben vett időviszonyait illeti, egészen egyszerű a helyzet. Az álmok és látomások a Bibliában mindannyiszor a tudattalan jövőidőt foglalják magukban, amikor a látomásban transzcendens kapcsolat keletkezik. Amikor az álom a törvény megtartására ösztönöz a megmaradás érdekében (Abimelek álma, Mózes I. könyve, lásd Domán 1998:335), gondoskodik a választott nép jövőjéről. E szövegek elemzése több ezer éves gondolkodási struktúrát emel át a jelenbe a megértés igényével: a hermeneutika rendszerében minden az „örökkévalóság" felé irányul. Az *írott tan* és a szövegmagyarázatok, azaz a *szóbeli tan* – írott és szóbeli hagyományok kettősége van jelen a zsidó hagyományban (Domán 1998:339), ennek az egyenetlensége vagy kiegyensúlyozatlansága okozza például Dániel könyvének értelmezési problémakörét. Talán éppen az a tény, hogy ez a könyv prófétai iskola híján hagyományozódott írásban, okoz értelmezési problémát; Dániel könyve szerint az izraeli közösségen kívül élt. A szövegelemzés segítségével, A. Langler tanulmánya alapján Szigeti Jenő a szöveg mélystruk-

túráját – kisebb khiasztikus egységekben – kísérli meg feltárni és közelebb jutni a nyelvi, szövegbeli értelmezéshez, a szöveg szerzőjének eredeti szándékához (a khiasztikus szerkezet legbelsőbb centrális tagja tartalma szerint: Isten beavat a világtörténelembe). A Tóra nemcsak törvényt tartalmaz, hanem tanácsot is, Dániel könyve is ilyen: „hagyj fel vétkeiddel, légy igazságos, és gonoszság helyett bánj irgalmasan a szegényekkel! Így boldogan élhetsz sokáig" (Szigeti 1999:330–333). Európában a látomások, álmok, álomlátások a bibliai hagyatékra épülnek, amely kijelöli az eredet vagy kezdet értelmezésétől a jelenre vonatkozó tanácsokkal az élet(mód) átalakítására, újjászületésre ösztönözve a remélt boldog jövendő útját (megigazulás, a mennyország kapui, örök élet).

Az elérhető legkorábbi korszak a kódexek víziói a szentek legendáival és a pokoljárások elbeszéléseivel sajátos zárt rendszerben, talán Európában még egységes vallásos hit- és gondolati elemekre épültek. Ezek jól elválaszthatók a kora újkor, azaz a reformációt követő korszak vízióitól, amelyek két vonulatban, az elit kultúra tömbjében, az irodalmi műfajok keretében és a reformáció következtében a köztes és népi kultúrában bukkannak fel. Az átmenetet, egy ferences katolikus gyakorlat képezi, amely az alsóbb néprétegek megváltásának programjával prédikációkban és más műfajokban él a vízióelbeszélésekkel mint eszközzel (Laskai példái: Benedek 1998:321 és 2. jegyzet: 328.). A reformáció, a nyelvi váltás és a nyomtatás következtében az írásokhoz való tömegesebb hozzáférés után a középkoritól eltérő elbeszélőtípusok alakultak ki. A reformáció programjának középpontjába a tanítás kerül, és felerősödik a bevésésnek a hangos olvasással történő megerősítése, az elhangzó szó, a hangosan felolvasott ige maga az isteni hang, később annak tolmácsolása; ennek a váltásnak az eszközét a skolasztikus teológiai katekéta gyakorlatából (Benedek 1998:317) átvéve, felújítva alkalmazzák. A látomások körüli események változása funkcionális váltást nem jelent, a víziók a természetfeletti megerősítései az örökkévalósághoz vezető úton, a megváltás érdekében. Míg a reformációt megelőző időszakra leginkább a szentek csodatörténeteibe illeszkedő víziók a jellemzők, a kora újkorban a negatív természetfeletti működés kerül túlsúlyba, azaz a sátán és az ő cselekedetei. Ettől az időtől az ördög állandó kísértései ellen küzdenek, és a víziókban is különböző alakzataiban és álcáiban az ördögi kísértés van jelen: az ördög aktív „harcosként" küzd az isteni, azaz a keresztény világ ellen. Ez időtől válik széles körűvé és mindennapivá a transz és a látomás (amelynek jelentős szerepe lesz a mindennapok alakulásában, a betegségek, balesetek elhárításában, megelőzésben, a csaták kimenetelének kiszámításában, járványok elhárításában stb.). A reformációval bekövetkező korszakváltás nyomai a látomások szerkezetében is nyomon követhetőek. Így például a középkori csodák és a kora újkori boszorkányperek vízióinak vannak ugyan közös elemei, ahogyan azt a már idézett összehasonlító elemzésben Szent Margit legendájával kapcsolatban Klaniczay Gábor kimutatta (Klaniczay 1999), de az elbeszéléstörténeteknél a különbségek a jelentősebbek. A váltás lassú a szent extázisról az „ördögi kísértésekre", évszázadok telnek el, mire a szentek beavatkozásai megfogyatkoznak, és túlsúlyba kerülnek az ördög jelenései. Johannes Nieder 1380–1438 Formicarius című munkájában, amely átmenet a Malleus Maleficarum felé, és amely a rontások, varázslások, a sátán akcióinak „kézikönyve" volt, még a pozitív látomások és relevációk bemutatásai dominálnak (Klaniczay 1999:300).

A látomásokról készült elemzések szerint a résztvevők lehetnek szubjektív, alanyi és objektív, aktív szereplők. A 13. századig inkább az előbbi, azt követően az utóbbiak

regisztrálhatók, amikor a látók a látást erőszakos (a biológiai szervezetet megterhelő) eljárásokkal idézik elő. A korai időben a szentek uralkodnak az alanyon, a kora újkorban az alanyok a szenteken (Pócs 1998). Térben és időben az égi jelenések földi körülmények közé kerülnek, a szakrális időszakaszokból (ahol korábban előfordultak) a mindennapi időbe kerülnek át (Pócs 1983). A szent tér és idő változásaiban jelentős struktúraképző elem rejtőzik, a terek átalakulása szent térré függhet a szent időtől, a terekben megjelenő és egyre nagyobb teret nyerő szent idő változása is jellegzetesen kultúrafüggő. A középkori térképzet, amely horizontális, és benne lineárisan lehet eljutni a „nem térbe", jelentősen eltér az újkor népi hiedelemvilágától. Ez utóbbi centrális, és annak perifériáin lehet elérni a „nem teret" (Pócs 1983:194–197). A néphit a szent közép létrehozásával a szent mitikus időt állítja vissza, az időszünetekben (ahol felfüggesztődik az idő folyamatossága, téli napforduló, karácsony stb.) lehetséges kontaktusba kerülni a természetfelettivel. A kapcsolatot létrehozó személy a teljes tér mellett a teljes idő, a totális világ birtokosa lesz (Pócs 1983:198). A révülés ideje az emberi időből való kilépést és a szent időbe történő átlépést jelenti. A tér-idő viszonylatok érvényessége a látomásokra is kiterjeszthetők: a transz bekövetkeztének és a látomás tartalmának külön-külön meghatározható idő- és térrelációi lehetségesek; a látomások az égből (Mária és környezete) földi körülmények közé kerülnek (csodatételek helyei, szentek sírjai, és a hétköznapi tartózkodás helyei); egy közönséges, mindennapi hely szakrális térré válik. A szakrális helyek is kétfélék: ahol a pozitív, a szent jelenhet meg és ahol a negatív, az ördögi megjelenik (például faluvége, faluszéli fák, bokrok, illetve templom, kápolna stb.). Kitüntetett idők vannak a negatív és pozitív látomásokra (éjfél, hajnal). A középkori szentek csodáiban a helynek vagy az időnek nincs kiemelt szerepe, de haláluk után a csodák sírukhoz, ereklyéik őrzőhelyeihez kötődnek, e sírok rövidesen szent térként és szent helyként, kegyhelyként szerepelnek, és a zarándokutak célpontjává válnak. A kegyhelyek a szent időszakasznak a csúcspontjai; a faluból történő kilépés és visszaérés között középen és félidőben találhatók (Baumer 1977).

A látomás meghatározása több kutatónál is a kommunikációelmélet segítségével történik, a kiindulópont a természetfelettivel való kommunikáció; a szubjektív élmény a személyes találkozásról a természetfelettivel, természetfeletti kommunikáció (Pócs 1998). E kommunikáció típusai és módozatai a kulturális antropológia eljárásaival (például Geertz 1994) modellezhetők. A szakrális kommunikáció meghatározásához és elméletének kidolgozásához tanulmányában (szakirodalmi előzmények nélkül) Lovász Irén kísérletet tesz egy antropológiai kommunikációs (nem teológiai és nem filológiai) modell megalkotására (Lovász 1999:419–440). Kísérlete figyelemre méltó, amelyben Melford E. Spiro vallásdefinícióját felhasználva (aki Tylorral ellentétben nem hitről, hanem kulturálisan szerveződő interakciókról beszél, kulturálisan posztulált emberfölötti lényekkel) meghatározza a vallást mint szakrális kommunikációt. Ebben a dolgozatban az archaikus népi imádságok szolgálnak példának. Egy későbbi esettanulmánya (Lovász 1998:156–174) egy ma élő és látomásait leíró látó asszonyt mutat be. Az antropológiai megközelítésű elemzés és bemutatás a kommunikáció vizsgálatára épül. A természetfelettivel való kapcsolat az alany oldaláról minősített. Az egyik attitűd a kiválasztottságtudathoz, a másik a szolgálathoz (misszió) kapcsolódik. A kommunikáció napi gyakorlatának két oldala van, a hallás és az írás, amely két egymástól elváló időben történhet. Az egyik eset szerint a látó előbb hallja a hangot (az üzenetet) és csak később írja le, a másik eset szerint egy

sugallat hatására kezd el írni, amit majd később javítgat, formál át rímes, „írói" szöveggé. A látó ezt az üzenetet nem a fülével hallja (külső hanginger), hanem saját szavait idézve az „elmé"-vel (Lovász 1998:164–169). Figyelemre méltó Lovász meghatározása az írásról: naplónak nevezi (Lovász 1998:156), és ebben az esetben a kapcsolatteremtés kerete valóban egy folyamatosan vezetett napló, az írott szöveget nem annyira a látomásirodalom, mint inkább a napló műfajában lehet és kell elemezni. Van erre más példa is, a naplók, emlékiratok tartalmazhatnak látomásokra, álmokra vonatkozó részeket, így például a 17–18. századi erdélyi emlékíróknál (Sárdi 1998). A szöveg a közelmúltban feltárt parasztnaplókkal rokon, amelyek a napi, heti események felsorolásával nemcsak a teendők és munkák rendjét kívánták sorra venni, de az utókornak, az olvasónak szánták, mint életük pontos tükrét. Lovász látó asszonyának prófétai küldetése a maga után hagyott naplószerű írásban van, egy jövendő olvasóközönség számára készült, szerepét a jövőben töltheti be. De a szövegekben a jelen problémáira vonatkozó kérdések vannak többségben, betegségre, bajra, állatok megbetegedésére stb. kér tanácsot (Lovász 1998:164–165). A szakrális kapcsolattartás tengelyében a mindennapi profán események állnak, ami az alany társadalmi helyzetéből értelmezhető (támasz és szomszédsági kapcsolatok nélkül, teljesen magányosan élő személy). A szakrális kapcsolat meg van terhelve a mindennapi emberi kapcsolattartás tartalmaival és formáival (mit tegyen a beteg malackával, vagy a kapcsolatot indító formula, a köszönés stb.).

A látomáshoz vezető transz kérdésében a pszichológia és pszichiátria újabb kutatási eredményei árnyaltabban értelmezik magát a jelenséget, így a módosult tudat fogalomkörében értelmezik, már nem a patologikus lelkiállapotok körében tárgyalják. Pócs Éva a transzt világosan elkülöníti a látomástól mint az azt előidéző technikát. „A természetfeletti kommunikáció létrejöttekor az én a transz pszichobiológiai »technikája« révén lép ki a fizikai létből, kerül át a természetfelettibe: az egyén módosult tudatállapotba jut." (Pócs 1998:18.) A transz a modern pszichológiai és pszichiátriai meghatározása szerint módosult tudatállapot (ASC), ami a látomások biológiai és egyetemes oldala, de kulturális összefüggéseit a történeti korszakokra és a látomások különböző típusaira vonatkozóan különválasztja Grynaeus Tamás (Grynaeus 1974; 1990; 1991): a transz, eksztázis létrejöttét megelőző fázis, a ritualizált cselekvés szigorúan kultúrafüggő, ugyanígy a látomás tárgyában, azaz „mondanivalójában" is az. A kultúrafüggő részek képezik az esetek egyedi, különleges vonásait, míg a közös, az általánosítható a mögöttük levő szociálpszichológiai folyamat, illetve szituáció: világszerte ismert „pszichokulturális jelenség, bizonyos szabályszerűségekkel" (Grynaeus 1998:221). Az elemzéseknek a struktúrák feltárásakor tehát a jelenségnek kultúrán belül történő tartalmi vizsgálatát kell megcélozniuk: a bennük található különféle motívumok, cselekvésmozzanatok beazonosítása segít a látomásokat részleteikben és egyediségükben felderíteni. A látomás jelenségében szerepet kapó személyiségjegyek pszichológiai vizsgálata az én sajátos viszonyait igyekszik feltárni. Ebben a kérdésben bonyolult és pszichológiai iskolákhoz kötődő magyarázatok keresik az én, nem én és a külső valóság viszonyát, a tudatos és tudattalan én, a belső és külső én értelmezéseit. Ehhez kapcsolódó kísérlet az emic és etic fogalmi megkülönböztetése; mindezeket kívánta meghaladni a Stephen (Stephen 1979; 1989) által bemutatott struktúra, amelyben a külső kulturális világ és a belső tudati világon túl valamely harmadik világ realitása jelenik meg, amely „a szent világok közösen birtokolt szimbolikus világképének" meglétét feltételezi (Lovász 1998:171).

A pszichológia, pszichiátria meghatározásainak fejlődése a néprajzi megközelítéshez kapcsolódó pszichiátriai munkákban is megtalálható, így például Jádi Ferenc és Tüskés Gábor (1986) a hasznosi parasztasszony látomásai pszichopatológiájának vizsgálatakor, amelyben a szerzők megkérdőjelezik a patologikus diagnózisok helyességét, felvázolnak egy kommunikációs rendszert. Ez világossá teszi, hogy a látomások legfontosabb funkciója az üzenet, amely „fenomenológiai szinten belső kommunikációjú szövegnek is tekinthető" (Jádi–Tüskés 1986: 550–551). Modelljük nagyjából Baumer (1977) és Lotman (1977) megfontolásai szerint készült, és más típusú vallásos kommunikációk elemzésére is alkalmas (zarándoklat, gyógyítás, vallásos szokások stb.). A kérdés másik oldalához, a transzhoz viszonyuló „tömegek" kérdéséhez is van pszichológiai, szociálpszichológiai értelmezés. A modern kori látomásokat kísérő tömegmegmozdulások, tömeges reakciók problémájának megoldása lehet a kegyhely kialakítása vagy a folyamat erőszakos úton történő lezárása, lefojtása, ahogy ez például a mezőkövesdi múlt század végi Mária-látomás eseményeinél előfordult. Az Iso Baumer által felvázolt modellt alkalmazva kiderült, hogy itt a kegyhely keletkezésének folyamata félbeszakadt, a kegyhely kialakulását az egyház nem támogatta, az állami hatóságok a tömeges zarándoklatot erőszakkal megszüntették (Szacsvay 1998:123–131). A látomást észlelő, vizionáló személyek Mezőkövesden is, mint általában a vizionáló személyek, „jól alkalmazkodó, egészséges, képzelgésre hajlamos személyek" (Séra 1998:291). Az ő csoportjuk képezte a gyülekezők belső magját, míg a csoport többsége a látomás hírére érkező sokaság volt, bennük a pszichológia a „tömegfertőzés" esetének gyenge változatát (csak néhány száz ember gyülekezéséről szólnak a források) állapíthatja meg, pontosabban a Le Bon által bevezetett társas fertőzés enyhe válfaját, ahol önkéntes, belső hajlandóságból származó befolyásolás, idomulás valósul meg (Séra 1998:233). Az időzavar (az idő észlelésének zavarai, amelyet a pszichológia a transz jellemzőjeként ír le) a mezőkövesdi látók és az őket figyelő tömeg esetében az alispáni jelentésben a következő egyszerűséggel kerül megfogalmazásra: „éjjel nappal seregestől tódulnak a csoda színhelyére, vesztegetésével a drága munkaidőnek" (Séra 1998:232). A Jádi Ferenc és Tüskés Gábor dolgozatában bemutatott struktúrába mint rendszerbe az események, funkciók, a cselekvések tágabb és szűkebb gesztusai, az üzenet kapásának és átadásának sajátos mozzanatai és egyéb, sajátos megnyilatkozások jól beilleszthetők (Jádi–Tüskés 1986:550–551).

Limbacher Gábor az emberi érzékelés felől osztályozza az unio mystica jelenségét (amely a látomások, látások felfokozottabb kapcsolatteremtései), így akusztikus (zenei, verbális), majd szcenikus, vizuális és egyéb szenzoros, taktilis, majd tárgyhoz, sajátos tevékenységhez, mágikus számhoz kötődő és ezek variációi. A függelékben bemutatott 27 eset 27 különböző „típust" jelent: a „látomás típusokat a látó és látomás körülményei, helyei, alkalmai, képei, cselekményei, szavai és más fontos mozzanatok szerint alakítja ki. (Limbacher 1998:199–210). (Ebből a rendszerezésből világosan kiderül, milyen nehéz a látomásokat általánossá tenni, azonos csoportokba sorolni.)

Tüskés Gábor és Knapp Éva jelenben végzett vizsgálata a látomások határterületének tekinthető álomelbeszélésekről több szempontú értelmezés: a szövegeket egy dunántúli parasztasszonytól gyűjtötték a nyolcvanas években. Élőszóval elmondott elbeszélésekről van szó, összesen 62 önálló álomelbeszélés képezi a vizsgálat tárgyát. A vizsgálat az elbeszélésforma tartalmi, szerkezeti, műfaji és funkcionális sajátosságait mutatja be, életrajzi, társadalmi, kulturális összefüggéseivel. Ez a sokoldalú megközelítés eredmé-

nyes, a különböző területek elemeinek, motívumainak egymással történő összekapcsolása segíti az értelmezést (például önmagukban bizonytalan jelentésű mozzanatok). Az elemzés végeredményeképpen az adatközlő világképe és mentalitása is kirajzolódik, karakterét a szerzők más ismert világképekkel való összehasonlítás segítségével írják le. A szövegek több mint kétharmadában találunk valamilyen utalást a valóságos idő és az álom idejének kapcsolatára. Az adatközlő időbeli tájékozódásának „legfontosabb viszonyítási pontjai a vallási cselekvések, szokások, ünnepek és a halálesetek". Gyakran szerepel időmeghatározóként egy történeti korszak, esemény vagy annak jellemzője, és csak ritkán életrajzi mozzanat. Az időt és annak múlását konkrétan alig említi. A szövegek tartalmi elemzését a szerzők a szövegek belső rendszerében vizsgálták: „A tartalomelemzésben használhatatlannak bizonyult mindenféle külső, irodalomtörténeti, teológiai, pszichológiai stb. tipizálási kísérlet." (Tüskés–Knapp 1998:370.) Ami igazán tanulságos, az az, hogy az álmok többsége kifejezetten vallási témájú (36), a nem vallásos témájúakban is vannak vallásos motívumok (14), lehet az álom kerettörténete vallásos (6), és található vallásos motívumot egyáltalán nem tartalmazó szöveg (6) is (Tüskés–Knapp 1998:366–379). Az elbeszélések kilenc tartalmi csoportba sorolhatók; 1. a vallásos cselekvésekre való felszólítások, az ellentétes cselekvések tiltásai, 2. egyházi előírások megszegésére vonatkozó tiltások, 3. Mária és 4. ördögkísértés, 5. halottak, halottak lelke, 6. negatív élethelyzetek elfogadása, 7. életrajz jellegű, 8. mindennapokkal és 9. politikai eseményekkel kapcsolatosak. Az adatközlő mentalitására vonatkozó megállapítások természetesen a teljes világképből a gondolkodás egy mezőjét, a vallásos gondolkodást világítják meg a változó falusi kultúra és az átalakuló vallási gyakorlat viszonyai között.

Egy másik mai álomvizsgálatot Petánovics Katalinnak köszönhetünk, aki egy 1989-ben kézhez kapott 597 oldalas kéziratot elemzett. A kéziratban 25 álom, 6 látomás és több úgynevezett „belső hang" leírása van. Az irat az álmok elmaradása után majdnem 50 évvel keletkezett (az alany 77 évesen agyvérzésből kigyógyulva írja le); életrajz, Petánovics Katalin „életgyónásnak" nevezi. A élettörténet a szegényparasztság életének nyomorúságait, feszültségeit, nehézségeit, az állandó félelmet tartalmazza. A kézirat szerzője gondolkodásának kibontakozására szigorú vallásos nevelés és a ferences életszemlélet jellemző (házassága után 9 évvel belép Assisi Szent Ferenc Világi [Harmadik] Rendjébe). Az álom funkciója: „figyelmeztető, megnyugtató, meggyőző, hogy nem tévedett, s nem szabad meghátrálnia" (Petánovics 1997:103). Az elemzés három csoportba osztja az álmokat: 1. családi problémákat érintők, 2. betegséget, bajt jelzők és 3. apokaliptikus álmok, amelynek alcsoportjai: 1. jövendő szenvedései, 2. lelki tökéletesedését szolgálók, 3. az emberiség bűneinek engesztelésére ösztönzők. A nagyon színes képeket, álomlátásokat maga magyarázza, saját belső szimbólumrendszerével azonosítja, amelyet maga alakított ki. Az álom egészének megfejtésére törekszik, nem elégszik meg részletek értelmezésével, hanem összefüggő jelentéskört fogalmaz meg. Ezek többsége bibliai eredetű kép, de a nem biblikus jelenetek, képek megfejtésével évekig küzd. Életszemléletének végső kialakításában a ferences III. rend szabályzata volt döntő, amely az álmok apokaliptikus jellegét megmagyarázza, ezek példaértékű életet követelnek, felkészülést, testvéri szeretetet, böjtölést, önmegtartóztatást, a szórakozások mérséklését stb. (Petánovics 1997:11. 14. jegyzet); tehát példaadó, követésre méltó életet kell élnie. A normatív elemeknek és képeknek tehát közvetlen forrásai vannak, nem hagyományokból következnek. (Hogy például egy álomnak vagy látomásnak milyen szoros hagyomány

általi maghatározottsága lehet, példázza Pozsony Ferenc közlése egy kalotaszegi esetről – egy ma is „viseletes" helyről. Az asszony sajnálta betenni tragikusan meghalt leánya koporsójába annak legszebb, legdrágább kötényét, de éjszaka látomásai voltak, így egy következő halott koporsójában utánaküldte, s ezzel lelki békéje helyreállt [Pozsony 1991:193].)

A Gacsáji Gábor református lelkipásztor által publikált látomások a nyolcvanas években Derecskén kerültek lejegyzésre. Több vezető egyházi személyt (presbitereket) mutat be, akiknek gyakran voltak látomásaik. Ezt közönséges, mindennapi esetnek tartották, és szívesen beszéltek róla azoknak, akikben megbízhattak. A nyolcvanas években Derecskén iskolai füzetekbe írták le látomásaikat (Gacsáji 1985). A látomások leírásában missziós eredetű motívum van, a füzetet szívesen átadják más érdeklődőknek, bízva azok megtérésében. A látomások bibliai igékhez való kötését maguk a látók végezték el, azzal az indoklással, hogy amely látomásnak nincs igei háttere, nem minősül látomásnak. Ez természetesen nagyon alapos bibliaismeretet feltételez, amely a gyermekkori szocializáció részeként, napi, gyakori bibliaolvasással, bibliakörökön való részvétellel történik, és bár erről a beszámoló nem tesz említést, vallásos könyvek olvasására is gondolhatunk. (A lelkipásztor szerző hangsúlyozza, hogy a látók ébredési mozgalmakkal nem kerültek kapcsolatba, holott a megtérésre vonatkozó, az utolsó ítélet képeit mutató látomások fokozottabb kegyességi magatartásra utalnak, amely persze származhat a század első felében gyakori belmissziós konferenciák, kegyességi összejövetelek és kiadványok anyagából.) Lényeges megállapítás, ha valóban így hangzott el az, hogy a látók nem tulajdonítanak a lelki élménynek isteni kijelentést, csupán hitükben belső megerősítést kapnak (bár ez a kommunikációs sémák értelmében már következmény, amely mögött a természetfeletti kommunikáció húzódik meg).

A közelmúlt látomásai közül kiemelkedőnek tekinthető a tiszaágtelki Borku Mariska prófétai tevékenysége, és az annak nyomán kibontakozott vallási csoport működése, amelynek feldolgozásával Küllős Imola és Sándor Ildikó foglalkoznak (Küllős 1991; 1992; 1998; 1999; Sándor 1998). Sajátos körülményeiről, társadalmi, történeti viszonyairól, a csoport megalakulásának és működésének rendjéről, a prófétai szerepről, a személyiségről Küllős Imola elemző tanulmányai tájékoztatnak. Az eseménysorozat előzményét képező írásos anyag (egy kéziratos „szövetség" biblikus szöveganyaga) feldolgozása, majd a terepen történő adatgyűjtés egy egész paraszteccleslola kivirágzására és működésének rendjére, szellemi és kulturális környezetére kitér. A „Lett-szövetség" működésének motorja, a parasztpróféta Borku Mariska élete és tevékenysége, talán a legalaposabban feltárt és ismert a jelen kutatások között. Küllős Imola részben a szövegelemzéssel, részben a gyülekezet életének, történetének rekonstruálásával jól bemutatta ezt a sajátos kárpátaljai esetet, és mint az az eddigi eredményekből is látszik, a folyamat inkább a múlt század végi látomások folyamához illeszkedik (társadalmi mozgalomként mindenképpen), mint a korai protestáns víziókhoz. A szöveg tartalmi elemzésében jól kirajzolódnak a reformátusok jellegzetes bibliaismeretének nyomai, de a benne szereplő Mária-látomások (Küllős 1999) mutatják, hogy a környezetnek, a görögkeleti felekezettel történő folyamatos kontaktusnak hatása van a látomások képeire. Hasonló érzésünk van Órás András 18. századi ugocsai extázisával kapcsolatban is, amelyről Voigt Vilmos megállapítja, hogy a vízió külsőségei a már akkor is periferikusnak tekinthető vidéken a feleke-

zetek és etnikumok érintkezései révén kialakult világképet idéznek fel, erre utal az extázis „krisztusi kódja" (a keresztre feszítés pózában) és Vir dolorum képe (Voigt 1998:99).

A mai látomások között különösen fontos szerepet kapnak a moldvai esetek, amelyek sajátosan középkorias világképről tanúskodnak. A sajátos, elzárt nyelvsziget helyzetben a nyelvi és képi anyag (a túlvilággal és a halottakkal kapcsolatos hiedelmek szokatlan intenzitású kifejezései, erős és középkorias képi világa) a kutatások minél nagyobb kiterjesztését és a terepen gyűjthető anyag gyarapítását indokolják. Az eddigi beszámolók alapján itt a társadalmi és közösségi viszonyok középkorias funkciókban élnek (hír a halottakról, történelmi események, katasztrófák megjóslása, egyéni élethelyzetek kríziseinek közösségi feldolgozásai stb.), s olyan motívumkincs őrződött meg, amely sajátos, egyedi fejlődéstörténetet és látomásanyagot sejtet (Pozsony 1991:184–193, 1998: 71–80.).

Míg a jelenkori látomások modellezése viszonylag könnyen elvégezhető, a múlt anyagában az elemzést sok tényező nehezíti. A korai látomások kódexekben, majd másodkézből származó látomásleírásokban találhatók, tehát irodalmi szöveggel állunk szembe, amely csupán közvetett forrásként értékelhető. A szövegek egy része lehet, hogy csak hallomáson alapszik, a szöveg a folklorizációnak csak egy pillanatát ragadja meg, a lejegyző személye, kultúrája, célja stb. messze meghatározza a leírást. A szövegek készítői, majd a másolók stiláris és tartalmi változtatásokkal élnek. Kivételnek számítanak a naplók, önéletírások, ezek azonban a 16–17. században csak a társadalom elitjére korlátozódnak. A népi látomások kezdeteinél többnyire más a lejegyző és a látó személye. Hasonlóan alakul a tanúvallomások lejegyzése.

Bornemisza Péternek és kortársainak érzéki tapasztalásai voltak a természetfelettiről, nem az isteni, hanem többnyire a gonosz vagy ördögi megjelenése zavarta életüket. Bornemisza Péter Ördögi kísértetek című művének az egykorú európai demonológiai irodalomban előzményei vannak (Johannes Brenz: Az ördög hatalmáról című munkájának [1529] hatását kimutatta Eckhardt S. in Nemeskürti 1980; nem mond ennek ellent Ujváry sem [1999:217]). Az európai protestáns víziókat Lutherhez vezethetjük vissza, hallucinációiban az Isten szólítja meg, miközben folyamatosan küzd az ördög cselekedeteivel, megjelenéseivel, amelyekkel kapcsolatosan saját tapasztalásai voltak. A reformáció látomásaiban a hang mint beszéd fokozott szerepet kap, szemben a katolikus víziók képi karakterével: a reformáció a vallásos hit megújításában a tanítást és annak eszközét, a nyelvet helyezi a középpontba. A barokk kori református látomáselbeszélések sajátos struktúrákat alakítottak ki. Órás András látomásának (1690) körülményei, élettörténete, látomásainak tartalma a hivatalos dogmákkal szemben álló, más, eltérő típusú vallásosságot igénylő és terjesztő jellege miatt is a határán mozgott az elfogadható vagy ördögi jellegnek. Voigt Vilmos Órás Andrásról készített tanulmányában az ő esetében alternatív vallásosságról beszél (Voigt 1998:99). Elemzésében bemutatja az életrajzot, a társadalmi közeget, az eksztázis körülményeit. Végezetül felteszi a kérdést, hogy vajon valóságosan az angyaltól megszálltnak vagy ámítónak kell-e tartani Órás Andrást; a szerző megállapítja az extázis valódiságát (felidézve a történeti forrás antropológiai interpretációjánál felmerülő dilemmák bonyolult körét, lásd Ginzburg 2000:147–157). A történetben az analfabéta Órás András életének jóra fordulása a református egyháznak, illetve lelkész pártfogójának köszönhető; Gyalai B. Márton meg is ajándékozta Medgyesi Pál prédikációs könyvével. A pártfogót talán puritán olvasmányai késztették Órás megmen-

tésére, és talán közreműködött abban, hogy a református egyház tanulmányok végzése céljából a kolozsvári kollégiumba küldje. Voigt Vilmos a források alapján az élettörténet szempontjából Órás András okulásának, bölcsebbé válásának tüneteként értékeli az iskolai tanulmányok megkezdését, a lelkészi pályára való lépést, de feltehető, hogy az egyházon belül működő (alternatív) irányzat egy mértéktartó csoportja a tagja támogatja életének megváltoztatásában az írástudatlan látót.

A puritán mozgalom olyan kegyességi életre ösztönzött, amelyben a lemondás, a tisztaság, a keresztény erkölcs szerinti élet minden pillanatban alkalmassá tesz az örök életre, ha váratlanul a végítélet elkövetkezne. A puritanizmusban, amely a török idők szörnyű mindennapjaiban kibontakozott, a bűnök következményeiként azonosították a sorscsapásokat, a magyarságot kiválasztott népként a bibliai zsidósággal azonosítva. A túlfűtött érzelmű barokk korban a protestánsok sem tudták kivonni magukat „a kor apokaliptikus élményigényei alól, amit bizonyítanak népi prófétáik" (a 18. századból) – írja Bálint Sándor (Bálint 1980:413); de a folyamat kezdetei a 17. századi puritán mozgalmakban gyökereznek. Makkai László a puritán mozgalom erőre kapását és dominanciáját 1650–1670 közöttre mutatja ki (Makkai 1981:113–129), de kezdetei, megjelenése az 1630-as évektől számítható. (1636-ban fordítja le és adja ki Medgyesi Pál Lewis Baylay *Praxis Pietatis*át Debrecenben.) Órás extázisának leírásában az angyali megszállottság esetét olvashatjuk, a megszállott körüli megnyilvánulásokban apokaliptikus elemek rejtőznek (Voigt 1998:99). Sok feszültséget okozott a korszakban János jelenése könyvének magyarázata, amely miatt a bibliai könyvek a 16. században Magyarországon is e nélkül jelentek meg, és/vagy külön kiadásokat is megértek. Ilyen például Melius Péter A Jelenések könyve és magyarázata című 1568-as munkája. Talán az írástudatlanok körében lassan terjedő látomásesetek, a látomás demokratizálódásának első lépcsőjét jelenthették a reformáció világában. Kérdés ezek után, hogy az analfabéta Órás hogyan tudott biblikus nyelven megszólalni, az angyal hangján. Itt talán arra kellene utalni, hogy az olvasás és bevésés ebben az időben hangos szóval történt, a szószéken kimondott szónak igen nagy volt a hatékonysága, az elhangzó beszédnek nagyon nagy hatása volt, az ismételt idézetek bevésődtek, a Biblia nyelvi fordulatait elsajátíthatták azok is, akik nem olvastak. A falvakban egy-egy írástudó tudatában volt annak, hogy tudását tovább kell adnia, a nyomtatott könyvek hangos olvasás révén válhattak ismertté, a „kultúra a szóbeliségre épülve működik" (Kis 1991:92–93). A szószékről a prédikátorok szájából csak bibliai látomások hangzottak el, de a prédikátorok körében is fokozottabban került sor a Jelenések könyve vagy más bibliai víziók magyarázatára, Kecskeméti Alexis János teljes prédikációgyűjteményt szentelt Dániel próféta könyvének a 17. század első felében (Kecskeméti 1974).

A pillanatra és a jelenre koncentráló teológiai szellemi irányzat és program volt a 17. századtól elterjedő pietizmus is, amely felfokozott érzelemmel koncentrált az élet folyamatos tisztántartására, ezáltal a jelen és minden elkövetkező pillanat bűntelenségére, hogy a bármelyik pillanatban megérkező (vég)ítélet a boldog jövő, az örök élet lehetősége legyen. Pietista körökben a bibliai törvények szerinti kegyességet gyakorolták (szegénység, szolidaritás, szeretet, türelem, bölcsesség), intenzív/agresszív belső (önvizsgáló, öngyötrő) és külső küzdelmet folytattak a bibliai bűnök ellen. Ezáltal részben megteremteni vélték a földi (véges) idő ellenében a mennyei (végtelen, örök) idő állapotát vagy annak reményeik és hitük szerint érintőleges közelségét. Eschatologikus apokalip-

szisképük gondolkodásuknak meghatározó része volt. E szellemi irányzatok hatása sokkal jelentősebb volt, mint azt eddig az egyháztörténet bemutatta. A hatás épen azért volt jelentős, mert a mentalitásban bekövetkezett változás demokratikus és polgárosodó átalakulás irányába mutatott, és a 17. század folyamán, különböző gócokban (Sárospatakon, Lórántffy Zsuzsanna, Rákóczi Zsigmond környezetében, a lelkészek, Medgyesi Pál, Köleséri Sámuel, Nógrádi Mátyás működésének köszönhetően) erőteljesen hatott (Balogh 1995).

A 18. századról ránk maradt két protestáns látomás is, melyeket Harsányi István (1985), Molnár Ambrus és Szigeti Jenő (1984) publikáltak.

Az első „Gaál Jósefnek Látása vagy Álma" 1740-ben, a második „György próféta próféciája" 1751–1752-ben történik, illetve ebből az időből származnak lejegyzéseik. Gaál József analfabéta kecskeméti gulyás látomásai katolikus hitről református hitre való áttérését előzték meg, értelmezték, mozdították elő. Az első látomás szózat hallásával kezdődik, majd nagy fényesség veszi körül, és több napig tart eksztázisa. Még két látomása keletkezik, mindhárom látomás a protestáns dogmák és hitelvek megerősítését tartalmazzák, a jelképek világosak és egyértelműek, a látomások létrejöttében a katolikus hitről a református hitre áttérő ember lelkiismereti küzdelmei játszhattak szerepet, az áttérés története és a katolikus retorzió, a börtön, amelyet nem kerülhet el, elegendő drámai feszültséget jelentenek ahhoz, hogy a történet az ellenreformáció legnehezebb éveiben ellenpéldaként kiemelkedjen és terjedjen az üldözött reformátusok körében. Schóltz vagy Schulcz György látomásai Harsányi szavaival „köznépi" látomások, mert a nehéz sorsú, kitaszított, testileg nyomorék gyerek inasnak áll, tanul és olvas. Története azonban más, látomásai prófetikusak, és motivációja a megtérő, újjászülető emberé (ahol az első látomás az ördögtől szabadítja meg, azaz megtörténik újjászületése); ez pedig felekezeti célok feletti térítőtevékenységként értelmezhető (bár elhagyja evangélikus felekezetét, és feltételezhetően a református egyházhoz csatlakozik). Próféciája az evangélikus egyházban történt pietizmussal való megvádolása ellenére is folyik. Az ő prófétasága is nagy hatású lehetett. Gyenis Vilmos lélekelemző víziópróféciának nevezi Schultz írását, késő barokk és népies irodalmi termékként vizsgálja (Molnár–Szigeti 1984:21). A mű címe, *Hetedik trombita*, a Jelenések könyvének hatását mutatja, és újra bizonyítja a látomásokban is jelen levő utolsó ítélet gondolatkörét és félelmeit. Szövegének elemzését Szigeti Jenő szerint több szempont is indokolná, például ki lehetne mutatni a magasabban iskolázott teológiai szövegeket, és el lehetne ezeket választani a népi megfogalmazásoktól, a bibliai idézetektől, valamint el lehetne különíteni a szövegben azoknak a szellemi törekvéseknek a nyomait, amelyek mozgalom formájában terjedtek. „Mint hitvitázó iratot" lenne érdemes elemezni, hogy megfejthető legyen az eszmék és tanok terjedésének és értelmezésének, átalakulásának menete, különösen a pietizmus eszméi, amelyeket lényegében a tanult papság is a „föld alatt" olvasott és terjesztett (Molnár–Szigeti 1984:27–28).

További 18. századi látásokat tesz közzé Molnár Ambrus egy olyan kéziratos füzetből, amelyben együtt található a már ismert Schulcz György látása, Soltész István levele és jövendölései, Gál József kecskeméti gulyás már ismert látomásai és Szent Péteri Juhász János látomásai 1724 után; bőrkötésű kéziratos könyv, Rózsa János kéziratos másolata, a hajdúnánási múzeumból történt kiselejtezése után a református egyház Doktorok Kollégiuma Egyházi Néprajzi Szekciója Adattárába került. Soltész István szám-

spekulációval jövendölő személy, jövendölésein kívül Schulcz Györgyhöz fűződő kapcsolata és annak életére vonatkozó újabb adatai teszik érthetővé, miért került ez a levelezés és jövendölés a kéziratba. Ugyanakkor jövendöléseinek jellege a kéziratban domináns utolsó ítélet gondolatkörének jellegét erősíti. Szentpéteri Juhász János látásai jelképes látomások, az első a búza aratásáról, a második a szőlő őrzéséről, a harmadik egy istentiszteleten történt ördögi jelenésről („feketebeli ember"), a negyedik egy hegytetőről az elpusztuló világot láttatja. E látomások szintén az utolsó ítélet eljövetelét jelzik, és ez a vonás indokolja a különböző kéziratos látomások összegyűjtését egyetlen kötetbe, ilyen értelemben a református hitre áttért kecskeméti gulyás látomásai is az „újjá született ember" eseteként értelmezhető (Molnár 1998:101–112).

A protestáns víziók ebben az összefüggésükben tehát felfokozottan az idő múlására, azaz elfutására figyelmeztetnek az utolsó ítélet eljövetele szempontjából, de itt már a pillanatokra lebontott idő (és mert a jelen bármelyik pillanatában bekövetkezhet), az idő szűkössége kerül előtérbe. A látomás a világi embernek krisztusi emberré történő átváltozására sürget. Az újjászületés, az új ember, amely a megváltásra felkészül, a teljes azonosulás állapotába kerül – „Élek többé nem én, hanem él bennem a Krisztus." (Lásd Limbacher Gábor értelmezését az unio misticáról, 1998.) A víziókban tehát újjászületési eset, esemény valósul meg. A látomás az alanyok számára egy új időszámítás kezdetét jelenti; a látomásban átmenet, áttérés történik egy negatív ördögi, rossz állapotból egy pozitív, boldog krisztusi állapotba. Ennek az átváltozásnak, átmenetnek megtalálható szakaszai a rítus-transz-látomás = értelmezés sorban találhatók, végpontján a megvilágosodás állapotával. Az alanyok életében csupán egyetlen ilyen látomás (eset) lehetséges, ennek azonban prófétai értéke van a közösség tagjai szempontjából, tehát példaként szolgának (lásd Saul és Szent Pál). A teológiai értelmezés szerint meghal az emberben rejlő gonosz, a régi, „világi" ember, a régi én, és megszületik az új ember, a jó, a krisztusi: e mögött azonban egy jelképes harc van, amelyre buzdítanak a prédikátorok, akik ütközetről és győzelemről beszélnek. Ez a jelképes harc az, amelynek vitelére buzdítanak a protestáns víziók is. A reménytelen vagy kilátástalan helyzetekben a látomások reményt nyújtó üzenetek és bizonyítékok arra vonatkozóan, hogy az idő múlásával megváltozhat a sors, jóra fordulhat a jelen nyomorúsága. Gaál József gulyás látomásainak nagy híre volt Kecskemét környékén, tíz kéziratos másolat maradt fenn látomásairól, nemcsak a köznép, de a társadalom magasabb köreiben is olvasták azokat (Molnár–Szigeti 1984:16–17).

A 19. század második felében burjánzó látomáseseményeknek minden korábbinál több közös vonása van, rendkívül sematikus és egyforma eseménysorokat, indoklásokat, cselekménysorokat stb. láthatunk egész Európában. A folyamatot a kutatás „a látomáselmény demokratizálásának" nevezi, amelyben a látomás üzenete széles, nagy tömegeket érint (Schmitt 1987). Kiemelkedő csúcsai La Salette, Lourdes, Fatima, de egész Európában a napi és a helyi sajtóban is nyomon követhetők a kisebb helyi események, Mária-látások. Az egyház által elfogadott, jóváhagyott esetek mellett számtalan kezdeményezésről tudósítanak a helyi források, amelyek rövid és feltűnő eseményeik után, egyházi támogatás nélkül rövidesen elmúlnak, és néhány generáció után a paraszti emlékezetből is eltűnnek (Szacsvay 1998:129). A múlt század vallási mozgalmainak tömegessé válása valamennyi felekezet körében és a szektásodás burjánzásában is megfigyelhető, bibliaárusok, a hatalmas kegyességi ponyvaanyag és a falvak egyházi ünnepeinek felsza-

porodása, zarándoklatok, búcsújárások tömegessé válása valóban igazolják a vallási élmények birtokbavételét széles tömegekben. Mindez párhuzamosan folyik a teológiai liberalizmus és a jelentős mértékű elvallástalanodás jelenségével. Tömeges igényt elégítenek ki a halottlátók a múlt század végétől: a szakirodalom szerint minden vidéknek megvoltak és vannak a maga halottlátói (Czövek 1987:10). A halottlátó felbukkanása a hazai néprajzkutatásban 1860-ban Orbán Balázs tudósításával kezdődik a kászoni mondó emberről, de csak 1899-ben jelenik meg először az Ethnographiában publikáció a szalacsi halottlátóról és a dormándi jósnőről. Kandra Kabos Magyar Mythologiájában 1897-ben viszont már a halottlátóban az ősvallás nyomait keresi (Czövek 1987).

Megállapítható, hogy a legújabb kori látomásokban a hangsúly a halottakkal való kapcsolatfelvétel irányába tolódik el. A jóslás, a halottakkal való kapcsolatfelvétel a kora újkorban és később is a varázslás különböző eseteinek számítva, szigorú egyházi tilalmak miatt alig fordult elő, és elsősorban a boszorkányok tevékenysége között tűnik fel. A halottlátókat elsőként a 16. században említik a református prédikációkban, tanító és hitvitázó irodalomban, többnyire elutasító jelleggel. Makkai László szerint nem tartották őket ördögi mesterséget űzőknek a 16–17. századi Debrecenben, mert a boszorkányperekben ilyen vádat nem emeltek. A puritán prédikátor, Nógrádi Mátyás a halottnézést a szemfényvesztés kategóriájába sorolja (Czövek 1987:9). Bálint Sándor a 19. század szent embereinek tevékenységében mutatja ki a halottakról szóló híradás tudományát és az eziránti közösségi igényt. Barna Gábor a halottlátókról készült tanulmányában a történeti rétegek, eredet, motívumok – tehát a struktúra – kérdéseiben is értékes következtetéseket tesz Bálint Sándor nyomdokain haladva; a középkori látomásirodalom és túlvilágjárás mozzanatait, tehát a keresztény előzményeket teszi a jelenség értelmezésénél a középpontba (Barna 1982). Pócs Éva a halottlátó víziója és a középkori látomások rokonsága kérdésében a közösségi szerepet, funkciót tartja döntőnek, azaz látja-e a látó a túlvilágon az ismerős halottakat. A vallásos vizionálók a középkortól, kora újkortól kezdve láthattak a túlvilágképekben egyéni halottakat is, akikről kinyilatkozást tesznek. A halottlátók működése tehát szorosan kapcsolódik a korai európai látomásokhoz. „Lehetett tehát történeti kapcsolat a keresztény vizionálók és a »népi« halottlátók között" - hangsúlyozza Pócs Éva (Pócs 1997:34). Az újkori halottlátók szerepe azonban csak erre szorítkozik. A középkori vizionálók középkori szerepének az újkori, Kelet-Európából ismert szent emberek felelnek meg, akik folyamatosan kapcsolatban vannak a túlvilág szentjeivel, életformájuk a kapcsolattartás, és csupán alkalomszerű feladatuk a halottakról való hírhozatal. Pócs Éva szerepüket a „lelki gondozóéhoz" hasonlítja. Lehet, mint írja, hogy a halottlátó szerepe egy régebbi szent emberi szerep specializálódott változata, és a lelki gondozás kérdésében aktívabb szerepet vállaló egyház felválthatta a szent emberek ez irányú tevékenységét (Pócs 1997:34 –35). A halottak üzeneteinek közvetítésére természetesen az egyházak nem vállalkozhattak, ennek az igénynek kiszolgálására tartották fenn a közösségek a látókat. Tekintettel a halálesetek huszadik századi értelmetlen és tömeges voltára, két világháborúra, forradalmakra, fogságokra, börtönökre és két totalitárius rendszer pusztításaira (amikor és ahol az emberek eltűnése vagy hosszú idő után történő váratlan előkerülése a mindennapok részévé vált), a halottlátók tevékenységének jelenkori burjánzása nagyon is érthető.

A palóc halottlátók körében újabban ismertté vált Heves megyei lőrinci asszony, Csire Mari esete sokban sajátos, de sokban hasonló korábbi palóc halottlátók eseteihez, az

egyik jelentős különbség abban áll, hogy csak későn, működésének hosszabb időszaka után tért meg és kötötte látásait a keresztyén segítőkhöz, elsősorban Máriához, ritkábban Szent Antalhoz. 1992 tavaszán átvészel egy boszorkányvádat (amely nem egyedülálló Magyarországon a kilencvenes években). Terve, hogy kiváltja az iparengedélyt, védekezés és kísérlet a jövedelem elfogadásának szabályozására. Tevékenységében jövendölés és „lelki gondozás" is van. Diplomások is látogatják, orvosok is. Működésének leírásakor Lengyel Ágnes elemekre bontva is bemutatja tevékenységét, amely segít az összehasonlításban; felsorolja a hagyományos elemeket és az innovációkat: az arány 13:5. A szokásos vagy hagyományos elemek hiányának jegyzéke ugyan nem készült el, de ezekről szó esik, így például arról, hogy a gyógyítás nem tartozik tevékenységkörébe (Lengyel 1998:188–203). A halottlátók működésének vizsgálata és elemzése azt mutatja, hogy – mint azt Pócs Éva meghatározta – Európában a keresztény közös vonások mellett „történetileg, területileg, népenként sokban eltérő kulturális mintához kötődtek [ti. a halottlátók] és igen változatos és sokféle eredetű hagyományt olvasztottak magukba, sok esetben éppen az említett óeurópai samanisztikus gyakorlat mitológiai kontextusának elemeit..." (Pócs 1997:35–36). Az elemzés és összehasonlítás nehézségei a műfaji különbözőségekből adódnak. Erre hivatkozik Pócs Éva is, így például a mai cselekvéseket és a korai szövegeket összehasonlítani valószínűleg a hiedelmek és a vallásos hit különféle műfajainak motívumkatalógusa segítségével lehet majd. A magyar halottlátót Pócs Éva a keresztény középkor vallásos vizionáló gyakorlatához kapcsolja, mert „legtöbb köze ahhoz van" (Pócs 1997:36).

A látó ember és tudós asszony közötti különbség a látomás szempontjából fontos, a látó ember az érdeklődő számára is láthatóvá teszi a halottat, míg a tudós asszonyok csak maguk látják és közvetítik az üzeneteket: ez utóbbiak tömeges megjelenésére kerül sor a 19. század második felétől. Bár Czövek Judit összefoglaló tanulmányában az ismert halottlátók működési helyét térképre vetítette (nem különítette el a 19–20. századi eseteket): 160 település található ezen a térképen, a kutatás nyilvánvalóan csak töredékét deríthette fel a valóságosnak.

A protestáns látomásoknak a 19. században kevés folytatását találjuk, a teológiai racionalizmus az 1800-as évektől teljes erővel fordul szembe a „babonás" jelenségekkel. A prédikátorok a szószékről folyamatosan prédikálnak az „ámítók, látomás látók, jövendőmondók" tevékenysége ellen, így Szombathy János (1749–1823) (Molnár–Szigeti 1984:16) vagy Budai Pál esperes, aki például panaszos hangon említi fel a boszorkányokba vetett hitet is, mint amely a hosszú tortúrákat eredményezte. 1824-ben írja, „az ördögről és annak a világba való hathatos bé-folyásáról való hit, még mind eddig a Jézusba való hit mellett áll. Megkissebbedett csak ugyan Istennek hála! ez a hit; mert ma már leg-alább minden itélő Bírák meg-vagynak arról győzödve,hogy semmi boszorkány sints. A honnét nem kinoztatnak már sem hetes torturákkal az ártatlan személyek, hogy magokat boszorkányoknak vallják, és megégetni engedjék, mint fájdalom! a mi Atyáinknak idejében ez megtörtént gyakran": a gondolkodás széles körű megváltoztatásán dolgozó prédikátorok is látják a felvilágosodás szűk körben történő terjedését (Budai 1824-1825: ltsz. 059. 6/III. 494.).

Ebből az időből (1825) Szigeti Jenő közli „Török Susa álombéli látásait" (Szigeti 1998). A látomásokat Gál János diák írta le a látomások körül gyülekező ecclesiolának lelkészi egyetértéssel. Az első látomássort a kéziratban áldás és prédikáció előzi meg. A látomás

nyelve a káté tanító hangját üti meg. Az első jelenésben kérdéseket tesznek fel azzal a felszólítással, hogy „forgassa a könyvet", a következő képek túlvilági megmérettetését, végül a napfényes oldalra kerülést mondják el; a második látomás mennyei utazás; a harmadik pokoljárás. Ebben folklorisztikus elemek keverednek bibliai képekkel, végül megtörténik Török Susa elragadtatása és mennybe emelkedése, közben fentről látja magát (testen kívüli élmény), majd gazdag képsorozatokat lát, melyek többsége a Jelenések könyvéből származik. A szakaszt zárszó zárja le, de ezt követően még kisebb látásokról olvashatunk. Többségük didaktikus; a bűnöket felidéző szimbólumokkal és a krisztusi életre felszólító mozzanatokkal. Színesek és képgazdagok a látomásleírások, amelyek a 18. századiaknál gazdagabbak, összetettebbek és emelkedettebbek, elvontabbak. Szigeti Jenő kiemeli a mű népies szenvedésteológiáját, amely az üldözött nazarénusok hagyományát idézi. Az utazás szerkezete az irodalmi előzményeknek megfelelő (Comenius *A világ útvesztője és a szív paradicsoma* című művének [1623] fordítása 1805-ben megjelent, vagy Bunyan klasszikus puritán műve, *A zarándok útja* című mű [1678] hatását lehet feltételezni). A szöveg nyelve és szövege erősebben kötődik a „műveltekéhez". A szöveg alkalmas a bibliai és folklorisztikus, illetve irodalmi szövegek elemzésére, szétválasztására. Hatása azonos a korábbiakkal: a bűntől való megszabadulás, az örök élet elnyerése áll a középpontjában, és ennek menetét írja le a maga túlvilágutazásaival. Ez a kifinomult irodalmi szöveg gazdag képeivel már kevés rokonságot mutat a 18. század nehézkes, népiesebb szövegeivel, eseteivel, amelyek a köznépi írásbeliséghez tartoztak. A könnyedebb nyelv és érzelmesebb megfogalmazás, a puritán és pietista gondolkodás már nem az utolsó ítélet dermesztő félelmeivel, hanem az egyéni üdvözülés aprólékos és gondosan kimunkált kérdéseivel kapcsolatosan keresi a „keskeny utat". A protestáns látomásoknak egy összefüggő szakasza ezzel lezárul.

A látomások időrelációi kulturálisan, mentálisan meghatározottak, így a keresztény látomásoké is. Az angyali megszállottság esetében a transzot követő látomásban megtörténő átváltás vagy átváltozás, újjászületés ismeretlen hosszúságú időszakasza esetén a „kiesett idő" mint a megnyert élet küszöbe felértékelődik; a szent időbe történő átlépés végteleníti – az örök élet felé kinyitja – a véges időt.

JEGYZETEK

* Az OTKA T026586 támogatásával készült.

IRODALOM

BÁLINT SÁNDOR
1980 A látomás. *In* Néprajzi lexikon 3. Ortutay Gyula, főszerk. 413. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BALOGH JUDIT (szerkesztette, válogatta és az utószót írta)
1995 „Ama kegyelemnek mennyei harmatja" A 17. századi magyar puritanizmus irodalmából. Kolozsvár: Harmat Kiad. A. Ce Koinonia.

BARNA GÁBOR
1973 Halottlátás Borsodban. A miskolci Hermann Ottó Múzeum Közleményei 12:109–113.
1982 Halottlátók a magyar néphitben. *In* Előmunkálatok a Magyarság néprajzához 10. Hoppál Mihály – Novák László, szerk. 199–212. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.
1989 Halottlátó *In* Palócok. IV. Bakó Ferenc, szerk. 630–637. Eger: Heves Megyei Múzeumok Igazgatósága.

BAUMER, ISO
1977 Wallfahrt als Handlugspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handels. Bern-Frankfurt/M: Europäischen Hochschulschriften.

BENEDEK KATALIN
1998 Ördögök és boszorkányok a XV–XVI. századi prédikációs exemplumokban. *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 316–331. Budapest–Pécs: Balassi – University Press.

BUDAI PÁL
1824–1825 Nyolcvan-öt külömb külömbféle Prédikátziok, készítette, s írta ... Nagy Bajomban 1825.dik Esztendő, 6/III. 994-995. kézirat, Dunántúli Egyházker. Tudományos Gyűjt. Pápa, Kézirattár, Ltsz. 059.

CZÖVEK JUDIT
1987 Halottlátók a magyar néphagyományban. Debrecen: Néprajzi Tanszék.

DINZELBACHER, PETER
1981 Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. Stuttgart.
1984 Jenseitsvisionen – Jenseitsreisen. *In* Epische Stoff des Mittelalters. Martens, V. - Miller, U., szerk. 61–80. Stuttgart: Hiersemann.

DOMÁN ISTVÁN
1998 Az álom a Bibliában. Bibliai álmok. *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 335–340. Budapest–Pécs: Balassi – University Press.

ELIADE, MIRCEA
1964 Shamanism: Achaic Techniques of Ecstasy, New York: Phanteon.
1998 Vallási hiedelmek és eszmék története III. Budapest: Osiris.

GACSÁJI GÁBOR
1985 A látomások szerepe a mai gyülekezeti életben. *In* Vallási néprajz 1. Dankó Imre – Küllős Imola, szerk. 260–273. Budapest: ELTE Folklór Tanszék.

GEERTZ, CLIFFORD
1994 A vallás mint kulturális rendszer *In* Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások. 63–104. Budapest: Századvég.

GINZBURG, CARLO
1966 I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento. Torino: Einaudi.
1990 Eksztatikus repülések – eksztatikus csaták. Ethnographia 101(3–4):357–362.
2000 Az inkvizítor mint antropológus *In* Történeti antropológia. Módszertani írások és esettanulmányok. Sebők Marcell, szerk. 147–157. Budapest: Replika Kör. /Replika könyvek, 7./

GRYNAEUS TAMÁS
1974 Engi Tüdő Vince: a legenda és a valóság. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1972/73:155–183.
1990 A magyar boszorkány egyes vonásainak szociálpszichológiai értelmezése. Ethnographia 101(3–4):467–474.
1991 „Látomások" – túlvilági élmények a mai magyar szájhagyományban. *In* Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből. Erdélyi Zsuzsanna, szerk. 143–180. Budapest: Szent István Társulat.
1998 A megváltozott tudatállapotok pszichiátriai értékeléséről *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 213–229. Budapest–Pécs: Balassi – University Press.

HARSÁNYI ISTVÁN
1985 Adalékok látomás-irodalmunk történetéhez. Gaál József kecskeméti gulyás látása 1740. György próféta próféciája 1751. *In* Vallási néprajz 2. Dankó Imre – Küllős Imola, szerk. 190–217. Budapest: ELTE Folklór Tanszék.

JÁDI FERENC – TÜSKÉS GÁBOR
1986 A népi vallásosság pszichopatológiája (Egy hasznosi parasztasszony látomásai). *In* „Mert ezt Isten hagyta...". Tanulmányok a népi vallásosság köréből. Tüskés Gábor, szerk. 516–557. Budapest: Magvető.

KATONA LAJOS
1912 Túlvilági látomások kódexeinkben. *In* Irodalmi tanulmányok II. 101–125, 398. Budapest.

KECSKEMÉTI ALEXIS JÁNOS
1974 Kecskeméti Alexis János prédikációs könyve (Dániel próféta könyvének magyarázata). Budapest: Akadémiai Kiadó. /Régi magyar prózai emlékek, 3./

KIS ENDRE JÓZSEF
1991 Reformáció és könyvkultúra a XVI. századi Magyarországon. Tiszáninneni Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteményeinek Évkönyve 1989/1991:86–103.

KLANICZAY GÁBOR
1983 Benandante – kresnik – zduhać – táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában. Ethnographia 94:116–134.

1984 Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés a XVI–XVIII. században. Ethnographia 97:275–295.
1990a Samanizmus és boszorkányság. *In* A civilizáció peremén. 230–260. Budapest: Magvető.
1990b Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés *In* A civilizáció peremén. 261–298. Budapest: Magvető.
1990c Boszorkányok, vámpírok és felvilágosítók. *In* A civilizáció peremén. 299–323. Budapest: Magvető
1999 A rontás- és a gyógyításelbeszélések struktúrája: maleficium és csoda. *In* Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára. Benedek Katalin – Csonka Takács Eszter, szerk. 103–121. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.

KRISTÓF ILDIKÓ
1990 Boszorkányok, „Orvos Asszonyok" és „Parázna Személyek" a XVI–XVIII. századi Debrecenben. Ethnographia 101(3–4):438–466.
1998 „Ördögi mesterséget nem cselekedtem". A boszorkányüldözés társadalmi és kulturális háttere a kora újkori Debrecenben és Bihar vármegyében. Debrecen: Ethnica.

KÜLLÖS IMOLA
1991 Borku Mariska, egy parasztpróféta tevékenysége és hatása a Kárpátalján. *In* Vallási néprajz 5. Dankó Imre – Küllős Imola – Molnár Ambrus, szerk. 339–362. Debrecen: ELTE Folklór Tanszék – KLTE Néprajzi Tanszék.
1992 Mariska Borku, a Peasant Prophet in Sub-Charpatia. Ethnographica et Folkloristica Carpathica 7–8:299–313.
1998 Egy XX. századi parasztpróféta látomásai, és hatásuk a Kárpátalján. *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 131–147. Budapest–Pécs: Balassi – University Press.
1999 Egy református parasztpróféta Mária-látomásai. *In* Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára. Benedek Katalin – Csonka Takács Eszter, szerk. 441–455. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.

LENGYEL ÁGNES
1998 Halottlátó Lőrinciben. (1992). *In* Szentemberek – a vallásos élet szervező egyeniségei. Szegedi Vallási Néprajz Könyvtár – Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis. Barna Gábor, szerk. 188–205. Szeged–Budapest: Néprajzi Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság.

LIMBACHER GÁBOR
1998 A népi unio mistica. *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 191–213. Budapest–Pécs: Balassi – University Press.

LOTMAN, LURIJ MIHALOVIE
1977 A kétféle kommunikációs modell a kultúra rendszerében. *In* Jel-kommunikáció-kultúra. Hoppál Mihály – Vándor Ágnes, szerk. Budapest: TKK.

LOVÁSZ IRÉN
1998 „Az elme hallja nem a fül". Egy asszony látomásainak antropológiai megközelítése. *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva szerk. 156–174. Budapest–Pécs: Balassi – University Press.

1999 A szakrális kommunikáció elméletéhez. *In* Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva hatvanadik születésnapjára. Benedek Katalin – Csonka Takács Eszter, szerk. 419–441. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet.

MAKKAI LÁSZLÓ
1981 Puritánok és boszorkányok Debrecenben. Hajdú-Bihar megyei Levéltár Évkönyve VIII. Debrecen: 113–129.

MOLNÁR AMBRUS
1998 Három református népi látomás és egy bibliai jövendölés. *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 101–113. Budapest–Pécs: Balassi – University Press.

MOLNÁR AMBRUS – SZIGETI JENŐ
1984 Református népi látomásirodalom a XVIII. században. Theologiai Tanulmányok, Új folyam – 19. Budapest: Ref. Egyház Zsinata, Tanulmányi Osztály.

NEMESKÜRTI ISTVÁN, szerk.
1980 Heltai Gáspár és Bornemisza Péter válogatott művei, Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.

PETÁNOVICS KATALIN
1997 Az álom szerepe egy asszony életében. *In* Népi vallásosság a Kárpát-medencében II. S. Lackovits Emőke, szerk. 100–112. Veszprém: Megyei Múzeumi Igazgatóság Laczkó Dezső Múzeuma, Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszék.

PÓCS ÉVA
1983 Tér és idő a néphitben. Ethnographia 94 (2):177–206.
1990 Halottlátó. *In* Magyar néprajz VII. 592–597. Budapest: Akadémiai Kiadó.
1992 A boszorkányszombat és ördögszövetség népi alapjai Közép-Délkelet-Európában. Ethnographia 103:28–88.
1997 A magyar halottlátó és a Keresztény Európa. *In* Népi vallásosság a Kárpát-medencében II. S. Lackovits Emőke, szerk. 25–41. Veszprém: Megyei Múzeumi Igazgatóság Laczkó Dezső Múzeuma, Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszék.
1998 Transz és látomás Európa népi kultúráiban *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 15–56. Budapest–Pécs: Balassi – University Press.

POZSONY FERENC
1991 Látomások a vallásos közösség életében. *In* Népi vallásosság a Kárpát-medencében I. S. Lackovits Emőke, szerk. 184–194. Veszprém: Megyei Múzeumi Igazgatóság Laczkó Dezső Múzeuma, Debrecen: KLTE Néprajzi Tanszék.
1998 Látomások a moldvai csángó falvakban. *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 72–81. Budapest–Pécs: Balassi – University Press.

SÁNDOR ILDIKÓ
1998 Próféta és hívei Nagydobronyban (1938–1950). *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 147–155. Budapest–Pécs: Balassi – University Press.

S. SÁRDI MARGIT
1998 Jóslat és álomlátás XVII–XVIII. századi erdélyi emlékíróinknál. *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 475–488. Budapest–Pécs: Balassi – University Press.

SCHMITT JEAN-CLAUDE
1987 A látomások a középkorban. Világosság 28:252–262.

SÉRA LÁSZLÓ
1998 A mezőkövesdi Mária-látomások pszichológiai vonatkozásai. A vallási víziók természetéről. *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 229–237. Budapest–Pécs: Balassi – University Press.

STEPHEN. M.
1979 Dreams of Changes: The Innovative Role of Altered States of Consciousnes in Traditional Melanesian Religion. Oceania 50:3–22.
1989 Self, the Sacred Other and Autonomous Imagination. *In* The Religious Imagination in New Guinea. Stephen, M., ed. 41–46. New Brunswick - London: Rutgers University Press.

SZACSVAY ÉVA
1998 Mária látomás Mezőkövesden (1883). *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 123–131. Budapest–Pécs: Balassi – University Press.

SZIGETI JENŐ
1998 Török Susa álombéli látásai 1825-böl. *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 113–123. Budapest–Pécs: Balassi – University Press.
1999 Dániel 4. és 5. fejezetének struktúra-analízise. (Gerhard F. Hasel emlékezetére, akit 1994. aug. 11-én ragadott el az értelmetlen halál.) Theologiai Szemle, Új folyam 17(6):330–333.

TÜSKÉS GÁBOR – KNAPP ÉVA
1998 Egy dunántúli parasztasszony álomelbeszélései az 1980-as években. *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 366–380. Budapest–Pécs: Balassi – University Press.

UJVÁRY ZOLTÁN
1999 Folklór az Ördögi kísértetekben. Debrecen: Csokonai.

VOIGT VILMOS
1998 Órás András ekstázisban (1690). *In* Eksztázis, álom, látomás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs Éva, szerk. 93–101. Budapest: Balassi – University Press Pécs.
2000 Középkori látomásaink és a látomások megjelenése a XV–XVII. századi magyar irodalomban. *In* Világnak kezdetétől fogva, Történeti folklorisztikai tanulmányok. 143–160. Budapest: Universitas.

LUX ÉVA

Beágyazott idő – krisnás *szent idő* a keresztény *profán időben*

Dolgozatom a hagyományos európai kultúrkörétől eltérő, sok ezer éve kialakult tér-idő felfogási rendszerben élő és mindennapi életében a szakrális felé fordult világban létező vallási közösség és szubkultúra, a *krisnások* (tér-)idő használási, kezelési módjait kísérli meg bemutatni a Magyarországon élő krisnások szakrális gyakorlatából vett néhány példán.

A krisnások szakrális felé fordulása abban nyilvánul meg, hogy bármilyen tevékenységgel is foglalkoznak, mindig próbálnak az Istenre (Krisnára) gondolni, neki felajánlani cselekedeteiket: akármilyen köznapi cselekedet során Istennel kapcsolatosan látni a világot. Ez az *Isten-tudatosság*, amely eredetileg minden vallás célja. Ebben az élet teljességét átszövő, mindenre kiterjedő szigorú előírásrendszer betartása igazítja el és irányítja őket.

A századunkban kiteljesedő materialista-szekularizációs törekvések, az általános értékválság, a vallási, kulturális és egyéb értékek területén keletkezett vákuum, a kis közösségek szétesése nyomán kialakuló elmagányosodás magával a szekularizációval ellentétes hullámokat kelt. Számos keresztény, újkeresztény (karizmatikusok, pünkösdisták) és nem keresztény felekezet, valamint a *vallási fundamentalizmus* megjelenését tapasztalhatjuk a 20. század második felében a „nyugati világban" is. Hazánkban az egyik ilyen új, ortodox, fundamentalista felekezet a Krisna-vallás, eredetileg India egyik egyszerű népi vallása. A *Krisna-tudat*, amely a *vaisnavizmus*[1] nyugaton ismertté vált irányzata, a *hinduizmus* fogalomkörébe sorolható. A *hinduizmus* teista vallásai közé tartozik.

A mozgalom nevét Visnu egyik ötezer évvel ezelőtti földi megtestesüléséről, *Krisnáról* nyerte. A Krisna-tudat eredete a 16. századba helyezhető, amikor Caitanya Mahá-prabhu[2] „vallásreformjával" a bonyolult brahmanikus *rituációk*[3] ellenében egy, alacsonyabb kasztbeliek és kaszton kívüliek számára is elérhető, egyszerűbb vallásgyakorlási módszert (a *„Hare Krisna" mantra* állandó ismételgetését és éneklését) terjesztett el, egyben térítő, missziós vallássá is téve mozgalmát.

A Krisna-tudat mozgalmat nyugatra Abhay C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada tanítómester juttatta el, aki 1966-ban az ISKCON-t, a Krisna-tudat nemzetközi szervezetét is megalapította New Yorkban. Magyarországon a Magyarországi Krisna-Tudatú Hívők Közössége (MKTHK) 1990 óta bejegyzett egyház. Jelen van az országban a Magyar Vaisnava Hindu Egyház is: elveikben, szakrális gyakorlatukban azonosak, de vezetésük még a nyolcvanas évek első felében kiszakadt az ISKCON-ból. A két krisnás közösség közül a MKTHK a közismertebb, az ország nagyobb városaiban működnek templomaik. Magyarországi központjuk *Új Vrindávan*, a Somogyvámos határában alapított

Indiai Kulturális Központ és Biofarm. Ismertségük széles körű karitatív munkájukon túl jól működő kommunikációs és PR-tevékenységüknek is köszönhető. A magyarországi krisnások körében Horváth Zsuzsanna és megkezdett munkáját folytatva Kamarás István (Kamarás 1996; 1997; 1998), valamint Fazekas István (Fazekas 1997) végeztek szociológiai kutatásokat. Etnográfiai-társadalomnéprajzi vizsgálatokat végzett a somogyvámosi krisnás szerzetesi közösség és a befogadó falu viszonyáról Barabás Máté. Eddig publikálatlan kulturális antropológiai terepmunkán vett részt a budapesti krisnás templomban Németh Orsolya. Jelen dolgozat a krisnás szakrális kommunikációról (Lux 2000) elsősorban a somogyvámosi és budapesti szerzetesek körében végzett terepmunkákon, valamint szakpublikációkban folytatott kutatásokon alapul.

Az idő meghatározása és számítása általános kulturális jelenség, az emberiséget kísérő örök feladat. Mérése segít érzékelni, meghatározni a bennünket körülvevő világ folyamatait. Az *„idők kezdete óta"* valamilyen módon minden kultúrában számon tartják az idő múlását. Így az *időfolyam* különféle „csomópontok" és időszakaszok mentén tagolódott. Bizonyos időpontok, időszakaszok *kitüntetetté, ünneppé* váltak.

Az *ünnepeknek* többféle funkciójuk is lehet; közösséget stabilizáló funkció lehet például a csoportkohézió fenntartása. További funkció lehet az információk megőrzése és tárolása a közösség közvetlen kommunikációs aktusaiban reprodukálva, például (mítoszok) és az ünnepi öltözetek, rítusok révén. Az ünnepek időtartamára jellemző a munkatevékenységek felfüggesztése és a fokozottabb, köznapit meghaladó ünnepi fogyasztáson túl (öltözetektől az étkezésekig) sajátos, ünnepi szokások és normák érvényre kerülése. Az ünnepi tevékenységek színtere többnyire szintén *kitüntetett* terület. Az *ünnepi térben* az ünnepi tevékenységek *kitüntetett pontokon, centrumokban, kitüntetett irányokban* történnek. A szakrális felé fordult, megszentelt világban a kitüntetett tér *szent tér,* a kitüntetett idő *szent idő,* a kitüntetett időpontok és időszakok *szent időpontok és időszakok.* A szent térben zajló szent tevékenységek szent centrumokban, szent pontokon, térben elmozdulva szent irányokban történnek.

Ugyanakkor a krisnás szakrális gyakorlat vizsgálata is igazolja, hogy a *szent idő* a profán időtől körülvéve is folyamatossá tehető, a tér szent centruma, *megszentelt pontja* pedig a profán tér objektumai között *elmozdítható.*

A *hinduizmus* tanításai az ókori India szanszkrit nyelvű szent iratain alapulnak. Közülük *isteni kinyilatkoztatásnak (srúti)* számítanak a *Védák* (véda =tudás), amelyek többségükben kb. i. e. 1500–i. sz. 1000 között keletkezett szövegek gyűjteményei. Krisnás vélemény szerint a védikus irodalom részeit az ortodox hinduk egy időben keletkezett, egységes felépítésű és mondanivalójú irodalomnak tekintik. A *Védák* négy nagy egysége: *RgVéda, Száma Véda, YadjurVéda, AtharwaVéda.* Mindegyikhez kapcsolódnak a szent cselekedeteket leíró és magyarázó áldozati szövegek és filozófiai értelmezések, tanítások *(upanisadok).* A Védák legjelentősebb részeit i. e. 500 körül, *Buddha* korában már nemzedékek által továbbadott ősrégi eredetű szent egésznek tekintették.

A szent hagyomány *(szmriti)* könyvei vallási kultusszal, szent szövegek értelmezésével foglalkozó tudományok *szútrá*iból (=vezérfonal) és *sásztrá*iból (=tankönyv) tevődnek össze. Ilyennek számít sok epikus, elbeszélő tartalmú szöveg is, például a Rámayána és a Mahábhárata, benne a „Magasztos szózata", azaz a *Bhagavad Gítá.*

A Krisna-vallás a vaisnava tradícióknak megfelelően *kinyilatkoztatásként* tiszteli és tanulmányozza a Bhagavad Gítát. Ugyancsak kinyilatkoztatásnak tekinti a többi hindu

irányzatban *szmritinek* tartott 18 *purána* (régi írások) egyikét, a *Srimad Bhágavatamot* (vagy *Bhágavata Puránát*), amely kimondottan Visnu kultuszával foglalkozó költeményeket tartalmaz. Hozzá minden kiváló *vaisnava* tanítómester írt magyarázatokat, amelyeket szintén szentként tisztelnek.

A teista – például Visnu vagy Siva[4] kultuszát gyakorló (*vaisnava*, illetve *saiva*) – hindu vallásokban fontos az *Istennel való kapcsolat* és a tudatos *önfelfedezés:* az élőlény lényege a *lélek*, nem az anyagi test. Ezekben a vallásokban különösen fontos szerepet kap a világ ura iránti áhítatos odaadás, a *bhakti* gyakorlata, amely az üdvösség elnyerésének legfontosabb eszköze. Ami a hinduizmusban általános, az a tehenek, a Gangesz folyó és meghatározott helyek szentnek tekintése, és a hit abban, hogy a világ rendjét vétkek és érdemek utólag érvényesülő következményei mindig újból helyreállítják.

Szintén általános a hinduk körében Isten ábrázolt formáinak tisztelete, legyen az kép, szobor vagy *hangvibráció*, azaz kiejtett *istennév* (mantra). Az oltárokon elhelyezett képek, szobrok a Mindenható szemmel látható formái, az anyagi síkon túlról érkező megnyilvánulásai (Gyurka Zsófia szerint Isten *közvetlen képviselői*. - Gyurka 2000:16.) Így *azonosak* Istennel, bennük tulajdonképpen nem a *képet*, hanem azok *eredetijét* tisztelik. A katolikusok ezt úgy fogalmazzák meg, hogy a szentkép, a feszület vagy a szobor emlékezteti a hívőket Jézus Krisztusra vagy Szűz Máriára. Mircea Eliade szerint a szent követ és a szent fát nem azért tisztelik, mert az kő vagy fa, hanem azért, mert azokban a *szent* nyilvánul meg (Eliade 1987:8). Baktay Ervin szerint a hindu istenszobrok vagy más ábrázolások jelképeikkel arra szolgálnak, hogy a hívő az érzékelhető külsőségeken át a mélyebb, rejtett értelmet és valóságot pillantsa meg. A még korlátok közé zárt szellemnek szüksége van a maga belső alkatához szabott közvetítő jelképekre (Baktay 1943:121).

A Krisna-vallás hinduizmuson belüli megkülönböztető karaktervonásai a következők:

- A *Szanáthana Dharma*[5] fogalmát „örök tettként" közvetlenül az Isten-tudatossággal azonosítja.
- A 15–16. században élt szentet, vallásreformátor tanítómestert, Caitanya Mahá-prabhut a Krisna-hívők körében Krisna-inkarnációként tisztelik.
- A többi hindu szent helyen kívül a Krisna-vallás legszentebb helye, a „krisnás Mekka" *Vrindávan*, mert Krisna ott nőtt fel, ott a sírja is. A hely szentségét növeli, hogy ott volt Caitanya működési területe, és a Krisna-vallás nyugati meghonosítója, Srila Prabhupáda sírja is Vrindávanban van.
- A szent iratok között a *Védákon*, *Upanisadokon* kívül isteni kinyilatkoztatásnak tekinti a *Bhagavad Gítát* és a *Purának* közül a *Bahagavatát* is. Szintén szent olvasmányokként forgatják *Caitanya Mahá-prabhu* tanítványok által írásba foglalt tanításait, és *Prabhupáda A. C. Bhaktivedanta*, az ISKCON-t alapító tanítómester írásait is.
- Az Istenség Legfelső Személyiségeként tiszteli *Krisnát*, aki a teremtő és az Ős-ok, *Visnu* csupán Krisna egyik megnyilvánulása, megjelenési formája.
- Krisna emberi vonásokkal rendelkezik, de emberi vonásai az emberit meghaladók, transzcendensek. Krisna isteni teljessége emberi vonásaiban nyilvánul meg: Krisna emberként *valódi* alakjában jelent meg a Földön. A Krisna irányában megnyilvánuló *bhakti* a szolgálat, hódolat, odaadás és imádat mellett bensőséges rajongás, szeretet, szerelem is.

- A Krisna-vallásban a hívőt a lelki emelkedettség és a transzcendens megtapasztalásához az elvonult, csendes elmélkedés és klasszikus értelemben vett meditáció helyett *„dinamikus mantrameditáció"*, a Hare Krisna mantra, azaz „Isten szent neveinek vibrálása" segíti hozzá.
- A *Caitanya Maháprabhu* alapította mozgalom a hinduizmus integráló jellegével szemben a Krisna-vallást térítő, *missziós vallássá* tette.
- A krisnások a négy védikus *varnát*[6] mint ideáltípust elismerik, de egészében a kasztrendszert elutasítják. (*Caitanya Maháprabhu* mozgalmába alacsony kasztbelieket és kaszton kívülieket is befogadott, számos kasztelőírást áthágva ezzel.)

Az idő

A hinduizmus úgynevezett *ciklikus* időfelfogásában különbözik a zsidó-keresztény, *lineáris* időfelfogástól. Michael Cremo szerint a zsidó-keresztény időkoncepció, amelyen a modern történetszemlélet is nyugszik, egy *lineáris-progresszivista* és *vektoriális* felfogás, amely egyebek között a régészeti leletek valóban objektív értékelésében is nagy akadályt jelent (Cremo 1998:67).

Míg az utóbbi felfogás mintegy tízezer földi évnyi (azaz belátható) időintervallummal, *egyszeri* teremtéssel, kibontakozással és végül *egy* apokaliptikus végkifejlettel számol, az előbbi a védikus tanításokra alapozva a részleges világkeletkezések és -pusztulások egymás melletti és egymást követő váltakozásában, a végtelenül picinytől a beláthatatlanul óriásiig terjedő időegységekben gondolkodik; az emberi létezést több százmilliárd évig tartó, ismétlődő időciklusok keretei közé helyezi. A hindu felfogás szerint mindent megelőzően és mindenen túl és felül létezik a világot átható, teremtő ősok, a *Brahman*[7] (Baktay 1943; Glasenapp 1983; Tóth–Soma 1997), aki nem ismerhet határokat. Az *AtharvaVéda* szerint: „Brahman mindenütt jelen van. Ő az élőlény eredete, s minden irányban kiterjed. Az univerzum Uraként időtlen idők óta áthatja ezt a világot mind a négy irányban. A Brahmanból áradt ki az energia minden formája." (Tóth-Soma 1997: 172–176.)

„Az Idő és Tér *elhatárolást* feltételező fogalmai csak a *megnyilvánult világra* érvényesek. Az indiai filozófia ezt így fejezi ki: *Az Idő a Purusának (az élet istenerejének)*[8] *a dicsősége, a Tér a Prakriti-nek (az anyag őselvének)*[9] *a dicsősége.* A Mindenség mint a Brahman létteljességéből kiáradó létezés összessége, örökkévaló és határtalan, de ezen belül minden egyéb megnyilvánulás már véges és határolt, alá van vetve az Időnek és Térnek. Maga az Istenerő, a személyes *Isvara* sem mentes e korlátozásoktól, hiszen éppen megnyilvánuló létezésében gyökerezik az Idő fogalma, míg a vele egyidejűleg létrejött Prakritiben már benne gyökerezik a Tér fogalma... *Idő és Tér* csupán a létesülés velejárói, kiterjedései; együtt járnak a megnyilvánulással: a pozitív teremtő elv, Isten magába foglalja az Idő egészét, míg a negatív teremtő elv, a *Prakriti*, a Tér egészét tartalmazza. A Tér valójában negatívum: Űr, amelyet be kell töltenie a pozitív erőnek, az *Idő viszont ennek a pozitív léterőnek a folyamatos működése*. Idő nélkül nincs Tér, Tér nélkül nincs Idő" – írja Baktay Ervin (Baktay 1943:189).

Tóth-Soma László megfogalmazásában a személytelen időtényező a Legfelsőbb Személy eszközeként az anyagi megnyilvánulás háttere. Az *idő az egyetlen*, amelynek

segítségével az anyagi megnyilvánulás teremtése, fenntartása és pusztítása lejegyezhető. *Ez az időtényező a teremtés anyagi oka*, s ezért az *Istenség Legfőbb Személyisége saját kiterjedésének, manifesztációjának* tartják. Az idő kontrollálóerő, amely a kozmikus terv alapján szabályozza az élőlények életét. Az örök idő és az egész világegyetem időtartama a *kála*, az idő kereke a *kála-ćakra: Kerék* módjára forogva *az idő* okozza az univerzumok ismételt teremtését és megsemmisítését.

A *Purának* szerint az időnek nincs köze a dolgok relativitásához, minden az idő által felajánlott lehetőségek szerint ölt formát. Az örök idő, a *kála* az, amely a semleges állapotban lévő anyagi természetet aktiválja, amely mindennek a formáját megváltoztatja. A *kála* a múlt, jelen, jövő, egyidejűség, lassúság és sok más hasonló állapot eredete. Az anyagi lét feltételeihez kötött lelkeket a *kála-sarpa*, a minden csípésével halált okozó kobrakígyó tartja fogva. „Az idő múlásával a finom formák durva formákká[10] alakulnak át, s ekkor az érintés tárgyaivá válnak." (Tóth-Soma 1997:172–176.)

Az idő mindent felemészt ebben az anyagi világban, ezért Krisnát képviseli. Krisna a kezdete minden teremtésnek és megsemmisülésnek – írja a *Bhagavad Gítá* kommentárja[11] (BG. 10.30.; 11.2). *„Én a kimeríthetetlen időként is létezem. A teremtők közül Brahmá vagyok, kinek sokarcú feje minden irányban lát", „Idő vagyok, világok pusztítója"* – mondja a Bhagavad Gítában Krisna Arjunának (BG. 10.33.;11.32.).

Összefoglalva, arra a következtetésre juthatunk, hogy a hindu felfogásban az idő egyfajta (isteni) *energia*, amelynek segítségével az anyag és a tér *megnyilvánul (azaz a teremtés tárgyává válik)*, s amely az anyag és a tér teremtésében, alakításában, megsemmisítésében is részt vesz.

A brahmanikus időszámítás szerint jelenleg (Kr. u. 2000-ben) az 1 955 881 100. évet írjuk. A modern tudomány véleménye szerint Földünk kora megközelítőleg ennyi lehet. Egyetlen más időszámítás sem beszél határozott számokban olyan hatalmas időről, mint a hindu, amelynek mért/becsült/számított időegységei az *évszázmilliárdoktól a másodperctízezred* nagyságrendű *atomidőig* terjednek. Az atomidő az az időegység, amely alatt a Nap egy atom fölött elhalad.

A hindu időszámítás *Brahmá*[12] „életciklusait" követi. Brahmá élete 100 *Brahmá-év*, azaz 311 040 *milliárd* földi év, ami a védikus írások szerint egy teremtés alkalmával az anyagi univerzum élettartama. A 100 Brahmá-év azonban a leghatalmasabb lény, *Visnu egyetlen kilégzésével* eltelő időnek felel meg: Visnu kilégzésekor nyilvánul meg Brahmá az univerzumokkal együtt, belélegzéskor pedig mindezek visszaáramlanak a testébe (Gyurka 2000:7). Brahmá egy éve: 360 Brahmá-nap. Brahmá egy napja 2000 *catur-yugát* (négyes korszakot) alkot. *Egy Brahmá nap egyetlen Indra*[13] *életének és uralkodásának huszonnyolcszorosa.* A példabeszéd szerint a hatalmában elbizakodott *Indrát* megleckéztetésül *Visnu* rongyos fiú képében látogatta meg, nyomában két méter széles sávban masírozó hangyasereggel, amelyben mindegyik hangya egy-egy Indra, az istenek királya volt sok-sok lélekvándorlás előtt (Eliade 1997:75–76).

Az élet csak Brahmá nappalain létezik a földön. Brahmá nappalának végén az univerzum aljáról feltörő tűz pusztít, majd az egész univerzumot víz árasztja el: Brahmá minden éjszakája idején részleges világvége, minden reggelén részleges újjáteremtés következik. Egy Brahmá-nap időtartama 4,3 milliárd földi év, egy Brahmá-nap *(kalpa)* 1000 nagy világkorszakból *(mahájuga)* áll, és mindegyik nagy világkorszak (4,3 millió

földi év) négy világkorszakból, *yugából* áll. Ezek a yugák különböző hosszúságúak, és együtt egy hanyatló folyamatot alkotnak.

A *yugák* elnevezései az indiai kockajátékból származnak (Eliade 1997:78–83).

Az első, leghosszabb a *Krita- vagy Satya-yuga* (jelentése: *„beteljesült, vagy tökéletes"*, utalva a nyerő négyes dobásra). Hossza 4800 *istenév*, ebből 400-400 istenév a „hajnal" és az „alkony", időtartama átszámítva 1 728 000 emberi év. Ennek ideje alatt a jog, az igazság és az erény uralkodik, a *Dharmát*[14] teljes egészében tiszteletben tartják. Ez a korszak megfelel az európai kultúrkör „aranykorának", amikor a földi élet még összhangban volt az égi törvényekkel, az ember még nem szakadt el a természet útjától. Az ezt követőkben mindez egyre jobban megfogyatkozik, vele lecsökken az emberek élettartama is, a világ fizikai és erkölcsi helyzete is romlik. A *Treta-yugában* (nevét a hármas dobásról kapta) az emberek már csak háromnegyed részben tartják tiszteletben a *Dharmát*, ez a korszak az előző háromnegyedéig, 1 296 000 emberi évig tart. A *Dvápara yuga* (neve a kettes dobásra emlékeztet) pontosan félig olyan hosszú, mint az első, az emberek is csak félig igazodnak a *Dharmához*. A mélypont a *Káli-yuga* (neve a vesztes, egypontos dobásra utal), amelynek időtartama az elsőnek mindössze a negyede, a *Dharmát is csak negyedrészben követik*. Elérése után, a ciklus végén a felbomlás következik; minden egyes *Káli-yuga* végén a Föld elveszíti népességét. A *Káli-yugát* sötét korszaknak is nevezik, kapcsolatba hozva *Kálival*, *Síva* félelmetes feleségével, akinek neve feketét jelent. *Kálí* a szanszkrit szójátékban nemcsak a „fekete", hanem az „idő" (szanszkritul *kála*) megszemélyesítője is. „Az idő 'fekete', mert irracionális, kemény, könyörtelen, Kálí pedig, mint minden Nagy Istennő, az Idő és a Végzet szeretője. – E kettőt ő terveli ki és ő is teljesíti be." (Eliade 1997:80.)

Majd újabb teremtés után ismét a *Krita-yuga* kezdődik. Jelenleg az utolsó, legrosszabb világperiódus, a *Káli-yuga* elején vagyunk. Ennek a korszaknak a végén (Brahmá *jelenlegi* élete során egyetlenszer) jelenik meg fehér lovon *Kálki* (*Visnu* tizedik testet öltése), hogy fénylő kardjával elpusztítsa a gonosztevőket, helyreállítsa a vallásos alapelveket, s ezzel előkészítse a világ eljövendő megújulását.

Caitanya Maháprabhu, a 15–16. században élt szent ajánlása szerint ebben a *sötét Káli-yugában* az Isten elérésére a leginkább célravezető a számunkra a „Hare Krisna" mantra, mert ebben a korszakban az emberi élettartam lerövidülésével nincs idő a jóga más útjainak követésére, az elvonult szemlélődésre, és ez a mantra *egyszerűbb utat* biztosít a megszabaduláshoz. A jelenlegi *Káli-yuga* korszak Krisna földi halálával (i. e. 3102. február 18.) kezdődött, és még majdnem 430 ezer évig tart. A puránikus leírások alapján Brahmá jelenlegi nappalában eddig 453 yuga ciklus zajlott le.

Száz *Brahmá év* végén teljesebb felbomlás következik, a teremtett világ visszahúzódik a „meg nem nyilvánult" szférába (Visnu „belégzése").

A tér

Az időfelfogáshoz hasonlóan az anyagi (megnyilvánult) „tér" hindu felfogása is óriási léptékű: A legkisebb egészként felismert atomtól a galaktikák tömegéig terjed. A zsidókeresztény geocentrikus világképpel szemben a teremtett világ végtelen számú univerzumból áll, a teremtés-pusztulás különböző stádiumában álló nap- és bolygórendszerekkel,

és mindegyik univerzumban egy-egy teremtő *Brahmával*. (Az ősok, az őket teremtő *Brahman* azonban egyetlen!) A bennünket körülvevő Kozmosz is legalább galaktikányi méretű, amelyben mind a fizikai sík, mind a lelki sík számos bolygóval rendelkezik, és mind a „pokol", mind a „mennyország" többfokozatú, különböző szintű bolygókat foglal el.

Mircea Eliade kutatásai alapján (Eliade 1987: 15–60) arra a megállapításra jutott, hogy a vallásos ember számára a tér nem homogén, hanem tagolt. Léteznek e térnek „szent", azaz jelentőségteli, „erővel feltöltött", vagyis az *egyedül valóságosan létező* területei is. Észlelésük olyan elsődlegesen vallásos élmény, amelyben megtalálni azt a „szilárd pontot", amelyben egy *abszolút valóság is megmutatkozik*. A szent tér megnyilatkozása „szilárd pontot" nyújt az embernek a tájékozódásban. A rituális tájékozódásnak és valamiféle szent tér felépítésének világteremtő jelentősége van, és lehetővé teszi az ember számára, hogy a *valóságban* éljen. A szent teret a profántól jelképes vagy valódi kerítések, falak különítik el, megközelíteni ajtókon, kapukon, *átjárókon* keresztül lehet. A profántól elkerített *szent tér* alkotja a „nyílást" felfelé, és biztosítja a kapcsolatot az istenek világával. Minden szent térhez valamilyen szent megnyilatkozás kapcsolódik, benne tör át a szentség, amely kozmikus környezetéből meghatározott területet kiemel, és minőségileg megváltoztat, felfelé „nyitottá" tesz. Ez a fix pont *az egyik létmódból a másikba való átmenet pontja*. A hely szentségét *jel* is tudtul adhatja (például *Jákob álma*). A vallásos ember kívánsága, hogy *szentségben* éljen, egy valóságos és hatni képes, tehát megszentelt világban, szent térben.

Az ősi indiai építészet remekeinek a Mindenható előtti tisztelgésen túl a világ jobb megismerésében is gyakorlati funkciójuk van („Szvámi B. G. Naraszinha" 1991). Az *inspirált építészetnek* nevezett tudományban az ősi épületek összekötik a végest s a végtelent, és az e világi valóságtól a magasabb realitás felé terelik az ember figyelmét. Aki ezekbe az épületekbe belép, azt bármilyen vallású, megérinti a hely *szent* volta. Indiában az *inspirált építészet* elveit mindmáig kötelezően alkalmazzák a templomépítészetben, és ha arra mód van, a lakóházak, a középületek elkészítésekor is. Az indiai szakrális építészet elméleti alapjai, a *Vásztu Sásztra* szellemében például a templomépítésnél figyelembe kell venni, hogy a templom „Isten hajléka", felépítésére a legalkalmasabb egy *szent hely (tírtha)*. Az ilyen szent hely a *Vásztu Sásztra* szerint is „átkelőhely a mi világunk és a magasabb realitás (transzcendens) között", az a hely, ahol a felfelé tartó lélek és a magasabb szintről az emberiség üdve érdekében alászálló lények a két dimenzió között közlekedhetnek. Felelős, nagy tudást igénylő munka az építészeti terv megszerkesztése és igényes kivitelezése, hogy a *megnyilvánulatlan* alászállását, megnyilatkozását lehetővé tegye.

A tér használata, oldalak, irányok

A krisnás szubkultúrában is léteznek *kitüntetett* és kevésbé preferált területrészek, oldalak és irányok A jobb és bal oldal megkülönböztetése, többnyire a jobb oldal kitüntetettebb értelmű, illetve a bal oldal „visszás, hamis, suta, kisebb értékű" jelentéstartalmai nagyon ősi beidegződések mind Európában, mind pedig Indiában. A jobb kéz/jobb oldal

eredendően tisztábbnak számít, a bal kéz tisztátalanabbnak. Az itt következők elsősorban saját megfigyeléseken és a Krisna-tudatot gyakorlók közlésein alapulnak.

A legfontosabb égtáj a kelet, mert Brahman (az isteni esszencia) először keleten nyilvánította meg magát, és mert ott kel fel a fény és az élet forrása, és hordozója, a Nap. A szakrális építményeket (hindu mintára, és ha a lehetőség adott), keletnek tájolják. A krisnás enteriőrökben (lakószoba, iskola, természetgyógyász-rendelő, recepció stb.) a házioltárt a helyiség keleti falánál rendezik be. A *bhakták* (krisnás hívők) alváskor kelet-nyugat irányban helyezkednek el, a fejük kelet felé néz.

A templomban a különféle alkalmakkor (istentisztelet, leckehallgatás, *bhajan*,[15] *kirtana*[16] stb.) férfiak, nők külön csoportokat alkotnak: az oltár vagy a leckét adó lelkész szemszögéből nézve a férfiak csoportja van a jobb kéz irányában, a nőké bal felé. A hagyományosan értelmezett női szerep felfogása a templomi tartózkodás során a térbeli elhelyezkedésben is megfigyelhető: A (baloldalt elhelyezkedő) nők csoportjának a súlypontja például *kirtana* (templomi tánc) esetében az oltár síkjához viszonyítva hátrébb esik, mint a férfiaké. Megtörtént eset, hogy a szertartás elején egyetlen krisnás nő volt a templomban, ekkor a férfiakkal együtt *egy* csoportot alkotott, de *félig mögöttük* tartózkodott az újabb női hívők érkezéséig. Női hívők érkezésekor a nők csoportja a *nők oldalára* rendeződött, ott folytatta a táncot az előbb leírt módon.

A külföldről érkezett guru előadásán a tolmácsnő elhelyezkedése is az ilyenkor szokásos gyakorlatot tükrözi: illő távolságban, félig az előadó háta mögött foglal helyet.

„Nyugodtan a körmére koppinthatsz annak (a krisnásnak), aki bal kézzel eszik" – mondta egy ízben krisnás vendéglátóm. Ennél azonban jóval egyszerűbben és kézenfekvőbben megoldódik, hogy a vendégek se egyenek bal kézzel: az ételkostolókon vagy a krisnás éttermekben csak kanalat és villát adnak evőeszközként.

Több alkalommal sikerült megfigyelnem, hogy tűzáldozat végzésekor a szertartást vezető pap jobb kezében a tűzbe hintendő vaj merítőkanalát tartja, a bal kezében pedig egy fából kifaragott *jobb kezet*. Szükség esetén azzal igazgatja a tüzet, így elkerüli, hogy a *szent* tüzet *bal kézzel* illesse.

Avatás, esküvő szertartása alkalmával a szent tüzet, a reggeli *arati* szertartáson a szent *Tulasi* növényt több ízben is megkerülik a szertartás résztvevői, mindig *jobb felé* haladva. Az oltár előtt tartott *púja* alkalmával a szertartás végzője a felajánlandó dolgokat (például füstölő, ghi-lámpa) *jobb* kezében tartva *jobb felé* ír le velük köröket. *Jobb* kézzel végzik a japaláncon a meditációt is.

Hasonlóan fontosak vagy talán még fontosabbak a „szemben-háttal, vagy elöl-hátul" jelentéstartalmú ellentétpárok is. A templomba érkezéskor vagy más olyan alkalommal, amikor a hívők leborulással nyilvánítják ki hódolatukat, különösen ügyelnek arra, hogy se az oltárnak, se az oltárral *szemben* ülő Srila Prabhupáda szobornak ne fordítsanak hátat. A zsúfolt templomban tartott avatási ceremónia során is elhangzott a felszólítás, hogy mindenki úgy helyezkedjen el, hogy a *murti*knak, az oltáron, és a kis hordozható oltáron álló istenszobroknak senki ne legyen háttal. A parányi lakószobában a szőnyegen körben kuporgó vendégek hátrébb húzódva s nagyobb kört alkotva, egészen a szekrény tövébe ültek, hogy a házioltárnak berendezett könyvespolcon lévő *murti*knak *fejjel* legyenek, ne háttal.

A Dharma

A hinduk a vallásuk alapjául szolgáló elvet, az egyetemes hindu vallásrendszert *Szanátana Dharmának* nevezik, amely fordítható örökös világrendnek, világtörvénynek, örök vallásnak, örök tettnek. A hinduizmust nem lehet a klasszikus értelemben vett vallásnak vagy egyháznak tekinteni. A hinduizmus világnézet, világszemlélet, amelynek alapja egyetlen, *az egész világra, az egész mindenségre és minden időkre nézve érvényes* törvény vagy elv, amely a követésnek nagyon sok módját teszi lehetővé. A Dharma a mindenség fenntartó, élettel elárasztó elve, az egyetemes szellemi közeg, melyben a *Brahman* mint *Isvara* (Irányító Isten) nyilvánul meg: Mindenséget fenntartó erő és lényeg, természeti törvény, az emberek számára erkölcsi, vallási törvény, igazság, kötelesség. Indiai hasonlattal: a fonal, amely a gyöngysoron áthúzódik. A *„Dharma fája"* jelképesen az élet egész területére kinyújtja ágait, a hindu világszemlélet Dharma-tana minden elképzelhető lehetőséget számba vesz.

A Bhagavad Gítában Krisna Arjunának fölfedi, hogy valahányszor a *rend* meginog, vagy ha a transzcendentális tudás, *jnána* átadásában megszakad a sor (a *parampára*, a hiteles tanítványi láncolat), *Visnu*, a legfőbb Isten testet ölt (például *Ráma*, *Krisna*, de a hindu felfogás szerint *Buddha* is isteni inkarnáció, akárcsak Jézus Krisztus). Ilyenkor az adott történelmi helyzethez igazodva tárja fel az örök bölcsesség korra alkalmazott megfogalmazását. (Ez az *avatára* tana.)

A hindu felfogás minden emberi ténykedést (idetartozik a gondolat és szándék is) aszerint értékel, mennyire áll összhangban a *Dharma* egyetemes értelmével és céljával. Ezért az igazi hindu (és krisnás) számára a vallás életének minden *pillanatában*, minden tevékenységében, minden mozzanatában fontos szerepet játszik (Baktay 1943:34). A közés a magánéletben egyaránt nagyszámú a kultikus eljárás és ünnepi szertartás. Glasenapp megfogalmazásában: Az élet az első perceitől az utolsóig *szakrális cselekmények keretében* zajlik le, és ezzel vallásos jelleget kap (Glasenapp 1983:43).

A Karma

A hinduizmus életről vallott felfogása is ciklikus, melyben az élőlények a *szanszárá* (létforgatag) különböző létformái, szintjei között karmikus körforgásban vándorolnak előző életeik visszahatásaként. A hinduk hite szerint minden egyén léte és sorsa azoknak a cselekedeteknek szükségszerű következménye, amelyeket az idők folyamán korábbi életeiben véghezvitt. Az élőlényeknek lehetőségük van fokozatos tökéletesedésre és végleges megváltásra is. Valamennyi még teljesen meg nem váltott egyéni léleknek el kell töltenie hosszabb-rövidebb időt minden egyes fokon, hogy azután lejjebb süllyedjen, vagy feljebb emelkedjen a 8 400 000 létforma valamelyikére. (A hindu időfelfogás előbb vázolt sajátosságait tekintve az egyéni léleknek *van ideje* az összes létforma végigjárására.) A lélekvándorlásnak az „Örök Világszellem" (Glasenapp 1983:25.) – a *Brahman* – kivételével az istenek is alá vannak vetve. A létforgatagot ez a felfogás szenvedésnek tartja, az állandó újjászületést és halált büntetésnek éli meg, ezért az élet céljának a létforgatagból, a *szanszárából* való megszabadulást tekinti.

A *Bhagavad Gítá* tanítása szerint az egyéni lelkek (élőlények), *a jívák* eredeti hely-

zetükben a Legfelsőbb Személy, Isten társaságát élvezik a *lelki világban*, messze túl az anyagi teremtésen. Azok a lelkek, akik szabad akaratukat rossz célokra használva megpróbálnak Istentől függetlenné válni, az anyagi világba kerülnek. Az élőlények transzcendentális, örök és változatlan lények, szemben az állandóan változó anyagi testeikkel. Soksok születés és halál után jut el az élőlény az emberi létformáig, amely kivételezett létforma, mert magasabb rendű intelligenciája révén lehetőséget ad az Abszolút Igazság utáni kutatásra.

Az ember már felelős önmagáért és mindenért, amit tesz (tenni szándékozik, vagy akár csak elgondol). Az emberi lét idején elkövetett tettek következményekkel járnak, például jobb újjászületés, boldogság a jó tettek, azaz a mindenség törvényének, a *Dharmának* megfelelő tettek, vagy rosszabb újjászületés szenvedéssel, nyomorral a bűnös tettek, azaz a *Dharmának* ellentmondó tettek következményeként. Ez a *Karma törvénye*, mely újabb születések, betegségek, öregség, halál feltételeihez köt. Azok a lelkek, akik jelen életükben nem képesek megszabadulni tetteik következményeitől, nem érhetik el a tökéletességet, és újabb születésekre kényszerülnek. A *Karma* (más néven: *Adrsta*, a sors láthatatlan keze) egy élettelen anyagi erő. Bár senki nem tudja kinyomozni kezdetét, van egy határozott vége az *Idő* bizonyos pontján. (Azaz, amikorra az összes lény végigjárta a fejlődés útját, és *megszabadult*.)

A *Bhagavad Gítában* Krisna útmutatásai a Világmindenség szerkezetéről, a Lét módjairól, a végső megszabadulás érdekében követendő utakról szólnak. Krisna Arjunának azt is fölfedi, milyen eszközökkel teljesítheti harcosi kötelességét, anélkül, hogy hagyná magát a *Karmától* leláncolni. Krisna feltárja, hogy a Lét és Nem-lét is őbenne lakik, és az egész teremtés tőle származik, de ugyanakkor csak szemlélője saját teremtésének, ezért az nem hat vissza rá. Tehát az embernek el kell fogadnia helyzetét, és a helyzet szükségletei alapján kell cselekednie, anélkül azonban, hogy tetteinek, helyzetének *értéket* tulajdonítson. Ha az ember a mindennapi, profán cselekvéseinek „gyümölcseiről" lemond, úgy *tetteit áldozattá változtatja, rítussá teszi*. Akkor tettei nem szülnek újabb karmikus lehetőségeket, és a karmikus körforgáshoz sem járulnak hozzá.

Eliade szerint a *Bhagavad Gítá* nagy eredetisége abban rejlik (Eliade 1996:189–192), hogy rámutat a „cselekvés jógájára", amely a „tettek gyümölcséről való lemondás". A világ javára végzendő önzetlen cselekvés lehet a megváltáshoz vezető elérhető út. (Szemben a *jóga* legtöbb irányzatával, amelyek lényege az aszketizmus, a világtól való elvonult elmélkedés és a *nem* cselekvés).

A hinduizmus felfogása szerint a megszületendő ember és szülei közt *Karma*-kapcsolatok állnak fenn. Nem lehet véletlen az, hogy valaki milyen családban jön világra, s a *Dharma* szempontjából is hasonló feladatok és kötelességek hárulnak rájuk. Ha a Karma törvénye folytán eleve egymással kapcsolatba jutott emberek megmaradnak a maguk csoportjában, a rájuk jellemző szellemi fejlettségi fok, a közös feladatok és kötelességek a csoportokat fokozottan alkalmassá teszik karmikus elhivatottságuk teljesítésére. Ez a felfogás a hindu kasztrendszer alapja.

A *Védák* az ember életszakaszai alapján négy *életrendet* vagy *lelki rendet (ashramát)* írnak elő, amelyeket a krisnások is elismernek, és a lehetőségek keretei közt teljesítenek.

„Életrendek"; életszakaszok, életfordulók

Nemcsak a társadalomban vannak osztályok külön kötelességekkel, hanem az egyén életének szakaszaiban is más-más *rész-dharma* az irányító elv. A hinduk négy ilyen életszakaszt különítenek el. Baktay Ervin összefoglalásában ezek a következők:

1. *Brahmacári* (tanuló): A felserdült ifjú tanulási időszaka, szellemi felkészülése az életre, közben teljes önmegtartóztatással.

2. *Grhastra* (házas, tulajdonképpen „háztartó"): A családalapítás, vagyon megóvása és gyarapítása, a család jövőjének megalapozása, a hozzátartozókról való gondoskodás időszaka.

3. *Vánaprastha* („erdőlakó") fokozat: a lemondás és anyagi dolgoktól elfordulás első lépése, amikor a legidősebb fiúutód házasuló korba lép és a családfenntartás gondjait magára vállalhatja.

4. *Sannyási* fokozat, amikor minden világi köteléket elhagyva a szellemi megtisztulás egyre magasabb céljaira törekedve várja a halált.

Minél magasabb egy kaszt rangja, annál több szigorú előírás és szabály vonatkozik tagjaira: A legalacsonyabb sorú *sudrák*ra (kétkezi munkásokra) az *ashrama*szabályok nem kötelezők. A *vaisják*nak (mesteremberek, kereskedők) a két első fokozat teljesítése a kötelező, a *ksatrijá*knak (harcosok, uralkodók) az első három, a *brahmaná*knak mind a négy. A hindu kasztrendszer legmagasabb – papi – rendje, a *brahmaná*k különösen szigorú szabályokat követnek az erkölcsi és rituális tisztaság fenntartásáért, ezek közül a legismertebb a húsevés tilalma. *A krisnások* a kasztrendszert elutasítják, ugyanakkor ezzel együtt híveik számára – tulajdonképpen kaszton kívüliként – a *brahmaná*k *„sztenderdjeit"* teszik kötelezővé.

A hívő első avatása után számít *brahmacári*nak. A férfi hívő 25 éves koráig cölibátusban él, ekkor megházasodhat, illetve dönthet a további cölibátusban maradásáról. Házasként legfőbb kötelessége a család jövőjének megalapozása.

Mivel Magyarországon még fiatal vallásról van szó, és a hívők átlagéletkora is mindössze 27,5 év (Fazekas István adatai, Fazekas 1997:21), a *vánaprastha* fokozatot csak néhányan érték el, *sannyási*k pedig csak a (külföldi) guruk, tanítómesterek között vannak.

A szent idő folyamatossá tétele. Rítusidő

A megszentelt viselkedés, azaz a vallási rítus az az eszköz, amellyel az emberek kapcsolatot teremtenek a szakrális szféra képviselőivel. A rítusok mindig valamilyen szertartásos módon mennek végbe, rendszerint mitikusan megalapozott, hagyományok által előírt formában. Geertz szerint (Geertz 1994:100) a rítusok jelentősége, hogy a szent szimbólumok által keltett *lelkiállapotok és motivációk* és a *létezés rendjéről vallott általános elképzelések*, amelyeket szintén szimbólumok fogalmaznak meg, a rítusokban összetalálkoznak, és egymást kölcsönösen megerősítik.

A vallási előírások konkrét cselekedetei a vallási meggyőződést erősítik. A rítus eljátszásából következik a rítus által megtestesített vallási szemlélet mögött meghúzódó tekintély elfogadása: a Krisna-vallásban az élet majd minden területét átfogó rítusokban a

hívők kísérletet tesznek arra, hogy Krisna iránti szeretetük kinyilvánításával személyes kapcsolatba lépjenek Vele. Durkheim a rítusokat olyan cselekvésmódoknak tartja, amelyek csak csoportba összegyűlt emberek körében jönnek létre, és amelyek célja az, hogy felkeltsék, fenntartsák és újra létrehozzák e csoportok bizonyos mentális állapotait (Durkheim 1997:353–365). Az ünnepi, közösségi rítusokon túl a megszentelt viselkedés és vallásos cselekmények jelentős hányada magányosan is végrehajtható.

A szakrális cselekmények során átélt lelkiállapotot Geertz is fontosnak tartja. Szerinte a rítus során az egész személyiséget elborító átélt vallási hit a hívőt egy másik lelkiállapotba viszi el, és ez nem teljesen ugyanaz az érzés, mint ennek a hétköznapok során megélt emlékezetbeli visszatükröződése, ami egyébként szintén vallási hitnek tekinthető: Az ember megváltozik, ha rituálisan átugrik a vallási koncepciók által meghatározott jelentéskeretbe, majd a rítus végeztével újra visszatér a hétköznapok világába, amely vele együtt szintén megváltozott. A tágabb valóság része lett, melyet a rítusok jelentéstartalma kijavít és kiegészít (Geertz 1994:97). „A vallásos folyamatok célja az, hogy gyakorlójuk kiszabaduljon a relatív idő és tér kötelékeiből, vagyis ebből az átmeneti világból eljusson egy olyan tökéletes helyre, melyet az *örök idő* (azaz az örökkévalóság) ural..." – írja a Krisna-tudatot „belülről" ismerő antropológushallgató (Gyurka 2000:6).

A krisnásoknál a hétköznapok világát egészében hatják át a rítusok. A Krisna-tudat szabályai, alapelvei, rítusai a vallás teológiai rendszerébe ágyazva az odaadó szolgálat kialakítását és gyakorlását segítik elő. A vallás rítusai az odaadó szolgálat kézzelfogható megnyilvánulásai.

A krisnások ébredés utáni reggeli teendői közé tartozik, hogy lezuhanyozás után és napközben is a további zuhanyozások után testük különböző pontjaira (csakráira[17]) agyagjeleket festenek. A jelek felvitele egy fából faragott pecsételővel történik egy-egy *mantra* kíséretében, a következő sorrendben:[18]

1. Homlok – „om kesavája namah"
2. Napfonat (gyomor) – „om narayanája namah"
3. Mellkas (szegycsont) – „om mádhavája namah"
4. Torok – „om govindája namah"
5. Máj – „om visnave namah"
6. Jobb kar – „om madhusudhanája namah"
7. Jobb váll – „om trivikramája namah"
8. Lép – „ om rámarája namah"
9. Bal kar – „om sridharája namah"
10. Bal váll – „om hrisikesája namah"
11. Hátgerinc a derék magasságában – „om padmanabhája namah"
12. Nyakszirten – „om dámodarája namah"
13. Fejtető – „om vásudevája namah"

Maguk a mantrák és a felhelyezés sorrendje is jelzésértelműek: Mindegyik Visnu/Krisna valamelyik neve, azaz aspektusa, amelyekkel a csakrákat és az általuk „felügyelt" testtájakat is mint a világ(mindenség) részét azonosítják, önmagukat is a *tér megszentelt pontjává* téve. Az intuíció és belső látás erősítésére, az illúzióba esés elkerülésére a homlokkal kezdik, majd az anyagi és ösztönszinttől elhatároló csakrák legfontosabbika következik, ezután a szeretetenergiák színtere, majd a kifejezés, hangképzés helye, utá-

na a jobb és bal oldali alcsakrák és a hátgerinc pontjai. Itt is érvényesülnek a kitüntetett irányok: Az elülső felette áll a jobb és a bal oldalnak, és mindhárom a hátulsónak.

Végül, a fejtetőn a koronacsakra megjelölésével mintegy felajánlják az egész, mantrákkal is megszentelt egységet a Legfelsőbbnek. A test festésével ilyen módon a krisnások hozzájárulnak a testi-anyagi lét *lelkivé* változtatásához.

Fazekas István funkcionalista szempontok alapján négyféle rítust különböztet meg a Krisna-vallás esetében (Fazekas 1997:54):

1. *vallási értékek* kialakítását célzó rítusok;
2. *vallási érzelmek* kialakítását célzó rítusok;
3. az elnyomott *ösztönök, érzelmek, gondolatok levezetését* célzó rítusok;
4. a vallási célok mellett (eredetileg) *profán célokat* szolgáló rítusok (ilyenek például a krisnások életében fontos szerepet játszó tisztasági rítusok is).

A *vallási értékek és érzelmek kialakítását* szolgálja a szerzetesek szigorúan előírt napirendje, amelynek minden mozzanata a rítus szintjén áll, a számos kötelező szertartás mellett:

4.00-4.30:	Felkelés, reggeli tisztálkodás és az agyagjelek szertartásos felhelyezése.
4.30-5.15:	Első reggeli szertartás: *Mangala Árati*, Krisna tiszteletére.
5.15-7.00:	Japa meditáció.
7.00-7.30:	Második reggeli szertartás: Isten *murti* formájának üdvözlése és zenés szertartás Srila Prabhupada tiszteletére.
7.30-8.15:	Lecke.
8.15-8.30:	Takarítás.
8.30-9.00:	Reggeli étkezés, előtte ételáldozat.
9.00-12.00:	Munkavégzés, napi szolgálat: adománygyűjtés, könyvosztás.
12.00-14.00:	Ebéd, előtte ételfelajánlás, utána takarítás.
18.00-ig:	Munkavégzés.
18.00-18.30:	Vacsora, előtte ételfelajánlás.
18.30-19.00:	Leckék, tanulás.
19.00-19.30:	Esti istentisztelet, *Gaura Árati, Caitanya Maháprabhu* tiszteletére.
19.30-:	Felolvasás, előadás a szentírásokból.
20.30-:	Egyéni tevékenységek, tanulás.

A minden „anyagi jelenséget" (ételeket, lakóhelyeket, szokásokat stb.) átható *anyagi kötőerők* – jóság, szenvedély és tudatlanság –, „amelyek a lelket az anyagi világhoz kötik", a napszakokat is befolyásolják: Hajnali kettőtől délelőtt tízig a *jóság*, tíztől este hatig a *szenvedély*, este hattól hajnali kettőig a *tudatlanság* kötőereje érvényesül. Ebből következik, hogy hajnalban, kora délelőtt a legtisztább a tudat, ekkor legalkalmasabb az ember a *lelki élet* gyakorlására is (Gyurka 2000:17).

A meghatározott időpontokban történő étkezések az érzékek szabályozását szolgálják.

A templomon kívüli hívők napi kötelező rítusai otthonukban elsősorban az ételáldozatok és a *japa meditáció*, a komolyabb hívők reggel és este zenés szertartást is tartanak. A napi kötelező japa meditáció (16 kör, azaz 16×108-szor kell elmondani a *Hare Krisna mantrát*) önmagában is hozzájárul a fegyelem és önuralom kifejlesztéséhez.

Naponta ismétlődő rítus a *murtik* ünnepélyes ébresztése, fürösztése, öltöztetése, este lefektetése, röviden a *murtik szolgálata vagy imádata*.

Mindennapi rítusok az ételek készítése és az elkészült ételek felajánlása Krisnának,

az *ételáldozatok* és az étkezések is. A templomok napirendjén három étkezés szerepel, az első 8.30–9 óráig, a második 12–14 óráig, a harmadik 18–18.30-ig.

Bár az egyes növény- és állatfajok földrajzi elterjedtsége nagymértékben meghatározza, hol, milyen anyagokat használnak fel az étkezésnél, mindenütt vannak olyan *kulturális tényezők*, amelyek tovább korlátozzák az elfogyasztható állatok és növények körét. A kialakult *szokások, normák, tabuk, vallási előírások* bizonyos táplálékok elfogyasztását tiltják, másokét előnyben részesítik, ismét másokat csak az év néhány napján, például az ünnepeken engedélyezik, esetleg kötelezővé teszik.

Annak, hogy egyes közösségek bizonyos ételeket fogyasztanak, másokat pedig nem, és az elfogyasztott ételeket milyen módon (sütve, főzve, füstölve, nyersen) készítik el, sok köze lehet a kultúra *vallási szférájához* is.

Fazekas István nyomán funkcionalista szempontból az elnyomott ösztönök, érzelmek, gondolatok levezetését célzó, valamint az eredetileg profán rítusok közé sorolhatjuk a krisnás étkezési rítusokat is. A Krisna-vallásban számos előírás, tilalom, szabály vonatkozik az ételek, ételkészítés, étkezések területére. Sokan egyenesen a *konyha vallásának* nevezik.[19]

A vallásgyakorlás elkezdéséhez betartandó *négy szabály* közül mindjárt az első a táplálkozásra vonatkozó tilalom: Tilos a hús, hal, tojás (és gomba) fogyasztása. Ezek az ételek a *tudatlanság minőségéhez* tartoznak.

A tilalom ideológiai háttere a Krisna-vallás egészéhez hasonlóan a hinduizmusból ered: A Dharma a táplálkozás módozataira is kiterjed. Az erkölcs társadalmi és spirituális törvénye szerint az ember nem avatkozhat bele Isten teremtésében egyetlen lény életébe sem, nincs joga elvenni az életét, mert akkor megakadályozza a fejlődés azon szintjének a végigélésében. Az összes élőlénnyel szemben tanúsítandó együttérzést nevezik *máitri*nek, a belőle következő nem ártást, erőszakmentességet nevezik *ahimszának*.[20]

Az élet törvénye, hogy táplálkoznunk kell, tehát elkerülhetetlen az, hogy legalább a növényi életformákat ne illessük ártalommal, de a növényi életformában a *jíva* (a minden élőlényben jelen lévő isteni lélekszikra) öntudata sokkal alacsonyabb fokon áll, mint az állatvilágban (Baktay 1943; Sant Kirpal Singh 1994).

A Karma törvényeivel összhangban az étkezésben az szerzi a legkevesebb karmikus adósságot, aki a nem ártás törvényét a legmesszebbmenőkig betartja. Így karmikusan a zöldség- és gyümölcsétrend tekinthető a legkevesebb fájdalmat okozónak. Ezért a hinduk jelentős hányada vegetáriánus.

A krisnások az ételkostolókon *„karmamentes"* ételekkel kínálják vendégeiket. Bár a növényi étrend vonja maga után a legkevesebb karmikus adósságot, a *máitri* és az *ahimszá* törvényének kényszerű megszegése mégiscsak jár karmikus következményekkel. Ezeket semlegesíteni az ételek *áldozattá* tételével lehet. (Általában a hinduk a létmegnyilvánulások öt különböző fokozata számára végeznek ételáldozatot (Baktay 1943:211–212). A krisnások az összes fokozatnak járó áldozatot Krisnának ajánlják fel, így Krisna révén – Krisna részeiként – kapják meg „táplálékukat" például a különböző természeti jelenségekért felelős félistenek vagy más fokozatok is.)

A *Bhagavad Gítá* megfogalmazásában: „Túl sokat eszik az, aki a test és lélek fenntartásához szükséges ételnél többet vesz magához... Húst csak a tudatlanság kötőerejében lévő emberek fogyasztanak. A dohányzók, s az alkoholos italokat, a húst, vagy más,

Krisnának előzőleg fel nem ajánlott, és ezért tisztátalan ételt kedvelők szenvedni fognak bűnös tetteik visszahatásaitól. Bárki legyen is az, ha *érzékkielégítése*[21] érdekében eszik, vagy magának főzve nem ajánlja fel ételét Krisnának – csak bűnt vesz magához. Ha valaki csupán a *Krisnának felajánlott étel maradékait*[22] fogyasztja el, helyesen cselekszik." (BG. 6.16. kommentár, és 3.13.)

A kész ételeket ezüst tálcán szépen elrendezve az oltárra teszik, és imákkal felajánlják Istennek. Attól, hogy Krisna az áldozatot elfogadja, az étel megtisztul, lelkivé válik, és így hozzájárul a szentelt étel *(prasádam)*[23] elfogyasztójának lelki fejlődéséhez. (Ezért a szerzetesek és a komoly hívők csak prasádamot esznek.)

Mivel tehát a Krisna-vallásban az istenség nem csak bizonyos (ünnepi) alkalmakkor vagy nem csak bizonyos hányadként kap az ételekből áldozatot, hanem *minden* étel elsősorban Krisna számára készül, az étel elkészítése is szakrális cselekménnyé, az áldozati rítus részévé válik. Tűz fölött ételt Krisnának csak *kétszer avatott, brahmana* készíthet. A konyhába csak *púja-tisztán*, megfürödve, tiszta ruhában lehet belépni, akár az oltár előtti szertartások végzéséhez. Az étel elkészítése további tisztasági és meditációs rítusok keretében, bevált indiai receptekből, kóstolgatás nélkül történik.

Nagy ünnepeken, például Krisna vagy szentek megjelenési és eltávozási napjain, a fél- vagy egész napos böjt után a Krisnának készített ünnepi menü 108-féle ételből áll, ilyenkor csak jelképes mennyiségeket elfogyasztva is elkerülhetetlen a pukkadásig jóllakás. Szintén ünnepeken egy mézből erjesztett, 1-2 alkoholfokos limonádéféleség fogyasztása is megengedett.

A Hold járását követi a havonkénti két *ekadasi*, böjtnap, a holdtölte és az újhold utáni 11. napokon. Mivel az *ahimszá* jegyében az önsanyargatás is tilos, mindenki olyan komoly böjtöt folytat, amilyet szenvedés nélkül vállalni tud. Lemondani a hüvelyesekből és a gabonákból készült ételekről kell ezeken a böjtnapokon, mivel ezek erősebben kötnek az anyagi világhoz. Gyümölcsöt, zöldséget lehet enni. Vannak olyanok, akik ilyenkor semmit nem esznek, csak vizet isznak, és aki bírja, megpróbálkozhat a szárazböjttel is.

Aki Krisnát szereti, az elkerüli az olyan dolgok felajánlását, amelyeket Krisna nem óhajt (például hús, hal, tojás, kávé, tea stb.). „Ha valaki szeretettel és áhítattal áldoz Nekem egy levelet, virágot, gyümölcsöt vagy egy kis vizet, Én elfogadom azt" – mondja a Bhagavad Gítában (BG. 9.26). Tehát a legfontosabb a felajánlás *szeretetteljes* végzése, az étel csak másodlagos, s akkor Krisna *elfogadja* az áldozatot az olyan személytől, aki így akar a kedvében járni.

Krisna az ételt *elfogadja* és *elfogyasztja*. Mivel Krisna *abszolút*, érzékszervei helyettesíthetik egymást. Ahogy *rápillantással* élőlényekkel tudja megtermékenyíteni az anyagi természetet, ugyanúgy a *pillantásával* vagy, hallva a hívő szeretetteljes felajánló szavait, a *hallásával* megízlelheti, elfogyaszthatja az ételt, ami így anyagiból *lelkivé* változik, fogyasztása segíti a hívőt a lelki fejlődésben, mert a *lelkivé* tett étel immúnissá teszi fogyasztóját az *anyagi szennyeződésekkel* szemben (BG. 3.14).

Komoly hívők, akik huzamosabb idő óta csak *prasadamot* fogyasztanak, az étel ízéről meg tudják állapítani, hogy azt előzőleg felajánlották-e Krisnának: A felajánlott étel íze az alatt az idő alatt, amíg az oltáron áll, és a felajánlás megtörténik, megváltozik, *jobb ízű, zamatosabb* lesz.

Fazekas István funkcionalista szempontból az elnyomott ösztönök, érzelmek, gondolatok levezetését célzó rítusok közé sorolja a *kirtanát*, amely a vallás örömteli és kifejező,

zenés-táncos, énekes imádati módja, a vallásgyakorlás szerves része. A templomban naponta van *kirtana*, és ünnepségeken vagy különleges alkalmakkor templomon kívül, utcákon, tereken is.

Hasonló a funkciójuk az ünnepek alkalmával felszolgált *lakomáknak* is: „A Krisnatudatban a szórakozásunk a tánc és az éneklés, és amikor elfáradunk, *prasádamot* eszünk... Ezek jelentik számunkra a szórakozást, és ez a mi módszerünk a meditációra... Ez a jóga gyakorlásának örömteli módja, természetes, automatikus és ösztönös... Ez a valódi életünk a lelki világban" - írja erről Prabhupáda (Prabhupáda 1996:9).

Az *ünnepi rítusok* a rendszeres mindennapi rítusokon túl bonyolódnak. Az utcai zenés-táncos rítusok egyik, évente megismételt, nagyszabású, látványos eseménye a Rátha-Yátra szekérfesztivál. A fesztivál az ősi hindu szakrális építészet kiemelkedő alkotásaként ismert *Jagannatha Puri* templomkomplexumból ered. A templom építményeit mind a mai napig *kizárólag* hinduk látogathatják. (Európaiak és mohamedánok, azaz kaszton kívüliek nem.) Évente egyszer azonban a templom *murtijait* szekérrel, zenéstáncos menetben körbehordozzák a városon. Ilyenkor faji, nemi, kaszt- és vallásbeli hovatartozástól függetlenül bárki kifejezheti hódolatát a szekéren körbeszállított *murtik* előtt. Az egyenlőségnek ezt az üzenetét hordozzák az indiai mintára nyugati nagyvárosokban is megtartott szekérfesztiválok. Budapesten is több ízben rendeztek már hasonlót.

A szekérfesztiválon, a szentélynek berendezett szekéren folyamatos szertartás zajlik, mindaddig, míg a szekeret kiindulóhelyétől a célállomásig a hívők mantrák – elsősorban a Hare Krisna mantra – éneklése közepette elvontatják. A szekéren/szentélyben és körülötte *murtik, hangvibrációk* (azaz a Krisna neveiből álló *mahá mantra*) és – nem utolsósorban – *feliratok formájában jelen van* Krisna. A szekér vontatása is hozzásegíti a hívőket a *megszabaduláshoz.*

A krisnás szekérfesztivál kiváló példa a szent idő (és tér) *flexibilitására*, mind elmozdíthatóságára, mind pedig körülhatárolhatóságára, és/vagy kiterjeszthetőségére. A menet áthaladása idejére az érintett területek is megszentelődnek: Egy fiatalember a Rákóczi út aszfaltján kissé oldalt kilépett a cipőjéből, és két lépést téve leborult a közeledő szekér – és az *azon* közeledő Krisna – előtt, majd cipőjét felvéve csatlakozott a menethez.

Kiemelten fontos, ünnepeken alkalmazott rítus a tűzáldozat, az *agnihotra*. Esküvő, avatás, templom szentelése stb. csak tűzáldozat keretében történhet. A tűz különösen *szent* dolog, egyrészt az egyik őselem, másrészt a világmindenséget alkotó Kozmikus Lény szája.[24]

Mantraidő: mantrák, japa, imák

A *mantra* szó jelentése: olyan felszabadító hangvibráció, amely tisztítja az elmét a szennyeződésektől (man = elme, tra = felszabadít). Transzcendentális szavak legtöbbször versszerű kombinációja, melyeket kiejtve különleges, pozitív lelki hatás érhető el. A védikus bölcsek és a jógik régóta alkalmazták a transzcendentális tudat és a tökéletes lelki béke elérésére. Hatása mind a vibráción, mind a jelentésen keresztül érvényesül. A hangsúly a szavak csengésén, illetve azok figyelemmel történő hallgatásán van. Krisnás magyarázat szerint „fontos az elmét úgy megtisztítani *szakrális gyakorlattal*, hogy abból mindenféle zaj, szennyeződés, piszok eltűnjön. Ha bevonulunk a csendbe, akkor

az anyagi világ zajai, az életünk anyagi ragaszkodásaiból jövő rossz zajok borzasztóan felerősödnek. Ezt a zajt egy *ellenhanggal* kell valamilyen módon kitisztítani magunkból, s ez a *Hare Krisna mahá-mantra.*" (Kamarás 1998:86.)

A mahá-mantra (nagy mantra), amelyről a krisnások mozgalmát „Hare Krisna-mozgalomnak", „Hare Krisna-vallásnak" is nevezik, amelyet magukhoz a krisnásokhoz hasonlóan első ízben a *Hair* című musicalből ismerhettünk meg: „HARE KRISNA, HARE KRISNA, KRISNA, KRISNA, HARE, HARE, HARE RAMA, HARE RAMA, RAMA, RAMA, HARE, HARE."

A *mahá-mantrát* a hívők az imalánc vagy *„japa-lánc"* segítségével ismételgetik. A japaláncon történő mantrázás *lefoglalja a tapintóérzéket* is a meditáció folyamatában, s ezzel is segíti a mantrára való koncentrálást. Mantrázáskor a *maha-mantrát* tisztán kell kiejteni, és elég hangosan ahhoz, hogy hallható legyen. A Hare Krisna mantrára és minden szavának jól hallására koncentrálva a csapongó és ingatag elme megfegyelmezhető. (Az imalánc használata és a *hangvibráció* együttesen egy önerősítő, öngerjesztő folyamatot eredményez: „Krisna neve transzcendentális, és úgy tartják, amint valaki énekelni kezdi, mind többet akar majd mantrázni." Prabhupáda 1992:62.)

A japa-lánc 108+1 szemből áll. A +1 szem a *Krisna-gyöngy*, ez külön áll a többitől, a mantrázó a Krisna-gyöngyhöz érve tudja, hogy megtett egy kört, azaz 108-szor elmondta a mantrát. Érdekesség, hogy a füzér szemei a kör kezdő oldalán kisebbek, a befejező oldalon nagyobbak, a legnagyobb a századik szem. A századik szem után a felfűző fonálra pár centiméteres pamut fonaldarabot csomóztak jelzésként, hogy az adott kör szemei hamarosan elfogynak. Ha a láncon körbeértek, a *számlálón* (a japazsákra akasztott füzéren) áthúznak egy gyöngyszemet a másik oldalra, így számolják a mantrázott „köröket".

A Krisna-tudatot komolyan gyakorlónak napi *16 kört* kell „japáznia", akkor végezte el az előírt napi imát.

A napi kötelező ima (azaz a *16 kör*) elmondása a legnagyobb hányadában a reggeli órákban történik. A gyakorlott mantrázók félhangos recitatívóban hadarva kántálják, a földön törökülésben ülve, vagy fel-alá járkálva közben. A templomi napirendben erre biztosított 1 ¾ órán túl a hátralévő körök teljesítésére (esetleg túlteljesítésére) a napközben adódó üresjáratok perceit is mantrázással töltik: várakozás közben, stoppal utazva vagy bármilyen más hasonló helyzetben. A budapesti hívőket a somogyvámosi ünnepségre szállító buszban a motor duruzsolásán kívül csak a *bhakták* „zsolozsmázása" hallatszott, végig az út folyamán. Hasonlóképpen, a templomban tartott avatások során az „alapzajt" a mantrázók zsongása adja. Somogyvámos és Krisna-völgy útjain gyalogolva félhangosan kántáló szerzetesekkel találkozhatunk, akik a köszönés idejére abbahagyják a mantrázást, majd ismét visszasüppednek a megszokott hadarásba.

A *mahá-mantrát* a különféle szertartások során változatos dallamokon, himnuszok részeiként vagy csak magában is éneklik, ez azonban a napi 16 körbe nem számít bele. A mantrát a templomban és a komoly hívők otthonában este-reggel, a templomban a szertartások alkalmával közösen, zenekísérettel is éneklik.

A *japa* a személyes, a *kirtana* az együttes *meditáció*, ilyenkor a mantrázást egy előénekes vezeti, akinek énekére a közösség válaszol.

A hinduizmus szerint a *név és a forma* az a közeg, az az anyagi megnyilvánulás, amelyen keresztül minden felfoghatóvá válik számunkra. A mantrák a név és a forma,

azaz a megnyilvánult Mindenség aspektusai. A hindu bölcselet szerint ahol tevékenység, cselekvés történik, ott rezgés, vibráció is születik, és minden rezgés hangot ad.

A teremtés első mozzanata az első vibráció volt, az őszengést hordozza, ezt idézi fel az *OM* (vagy AUM) szótag, amely a *Brahman hanginkarnációja*, számos mantra bevezető formulája. Az *OM* összpontosított kiejtése egyensúlyba hozza az anyagi természet három tulajdonságát, azaz a három anyagi kötőerőt (*sattwa = jóság, rajas = szenvedély, tamas = tudatlanság*), és előidézi a benső elnyugvást. (Vagyis az a jógi, akiben ezek a tulajdonságok egyensúlyba kerültek, és a belső elnyugvás szintjén áll, bensőjében meghallhatja a Világmindenség őszengését.) „A transzcendentalisták a Legfelsőbb elérése érdekében mindig az *OM* szóval kezdik az áldozatokat, adományozásokat és vezekléseket", (BG.17.24), *OM* szóval kezdődnek az agyagjelek felhelyezésekor elhangzó mantrák is, hasonlóan a *tisztító* mantrákhoz.

Közös mantrázáskor egy előénekes egyedül elénekli a Hare Krisna mantrát, majd a többiek azonos dallamon és ritmussal megismétlik. A hívők az előénekest követve éneklik a mantrát, az éneklést ritmushangszerekkel (agyagdob [*mrdanga*], tenyérnyi kis cintányérok [*karatal*], csörgődob) kísérik. „A *transzcendentális extázis* első tünetének tekinthető, hogy a mantrázó ellenállhatatlan késztetést érez arra, hogy *táncoljon* a mantra mellett." (Prabhupáda 1992:63.) Először a földön ülve, majd felállva lassú tánclépésekkel, az egyre gyorsuló és hangosodó dallamokat extatikussá fokozódó tánccal, tapssal, ugrálással követik. Ilyenkor egy-egy *cadar*[25] is a levegőbe repül, az élmény mindenkit magával ragad. A *kirtana*, a hangos, közös mantrázás fogalma összefonódik a *táncéval*. Így tehát a *mantrázás dallamára végzett tánc is az imádat része*. A fokozódó hangerejű, gyorsuló ütemű éneklésben és táncban az *extatikus rajongás* jelzése a karok ég felé tárása.

A mantrát, himnuszokat „munkadalként" is éneklik, így azon túl, hogy a végzett munkát *közvetlenül* is felajánlják *Krisnának*, munkavégzés közben is Krisnával *társulhatnak*,[26] azaz a *szent* időt a munkavégzés időtartamára is kiterjesztik. Ilyenkor messzire viszi a szél az ökörvontatta szénaforgatón álló *bhakta* vagy a méhészetben tevékenykedők, a szabadtéri „vizesblokkban" ruhát mosó vagy a pékség felmosásán buzgólkodó asszony énekét.

Nevek

Baktay Ervin szerint a hinduizmusban a szemlélő, tudomásul vevő értelem és tudat számára minden jelenség a világon *név és forma*. A név és alakzat vele jár mindennel, amit felfoghatunk. Egyedül a meg-nem-nyilvánuló *Önvaló* van túl minden meghatározáson, a név és alakzat területén is. A belőle kiáradó megnyilvánulás *(Isvara)*, már maga a Személyes Isten is részes a név és alakzat járulékaiban, bár ezeket abszolút értelemben tartalmazza, *velük azonos*. Ahogy a forma az anyagi létesülés járuléka, úgy keletkezik a *név* a *hangból*, amely ugyanolyan eredeti megnyilatkozása az Önvalónak (vagyis Istennek), mint az anyagi világ. Ugyanúgy a megnyilvánult Mindenségben gyökerezik, mint a forma és a hang általában. A képi ábrázoláshoz hasonlóan jelképeik arra szolgálnak, hogy a hívő érzékelhesse a bennük megtestesített kifejező formákban *megnyilvánuló* isteni erőket és sajátosságokat. A nevek esetében a *formákhoz kötött érzékelésben* elsősorban

a hallás és kiejtés (vibrálás) szerepe a legfontosabb. A szent nevekből álló vagy neveket tartalmazó mantrákban valóságos és egyetemes *erők* rejlenek, amelyeknek az értelmére koncentráló kiejtésével a belőlük áradó *erő részesévé* válhat a kimondója. A *mantra jóga* megszabaduláshoz vezető 16 lépcsőfoka közül az egyik a Bhagavad Gítá olvasásán kívül Isten *ezer nevének* (azaz végtelen számú attribútumának) ismétlése (Baktay 1943:116–123). „Krisna és lelki birodalma abszolútak lévén, nem különböznek egymástól, ezért Ő és hangvibrációja szintén azonosak... *csupán a szent nevek éneklése révén bárki elérheti azt az áldást, hogy Krisnával társul*" – olvashatjuk Prabhupáda: *A tökéletesség útja* című művében (Prabhupáda 1996:159).

Ez tulajdonképpen a zsidó-keresztény kultúrkör Isten *megnevezhetetlensége* jelenségének a másik oldala: A hinduizmusban Isten néven szólítása és ábrázolása, amit a megnevezéssel azonos értékűnek tekintenek, a tisztelet, hódolat, szeretet – Isten *társaságába kerülés* – formája és eszköze. Itt pedig a nagymérvű tisztelet tiltotta meg az istenség ábrázolását, és íratta körül egyfelől s feledtette el másfelől valódi nevét. Mind a Bhagavad Gítá kommentárjaiban, mind Prabhupada könyveiben feddő sorokat olvashatunk arról, hogy az *imperszonalisták*[27] nem szokták Istent a nevén szólítani. Mivel Isten nevének, neveinek kimondása vagy mantraként való *vibrálása* az Istenre (Krisnára...) emlékezteti a hívőt, hozzásegíti a megszabaduláshoz, a hinduk között általános szokás, hogy gyermeküknek Isten valamelyik nevét adják (hasonlóan a keresztényekhez, akik régebben többnyire valamely védőszent után nevezték el gyermekeiket).

A megszabadulás érdekében a krisnások is avatásukkor többnyire Krisna/Visnu valamelyik nevét vagy valamelyik nagy szentét kapják (amely utóbbi eredetileg szintén Krisnára utal valamilyen formában), és ehhez a névhez kapcsolódó kiegészítés a férfiaknál a *dása, dás*, nőknél a *dévi dási* (kb. *szolgája* és *szolgálólánya* jelentéssel). Egy tanítómester ugyanazt a nevet csak egyetlen tanítványának adja, nincsenek azonos nevű tanítványai. A tanítómesternek egy név kiválasztásakor arra is gondja van, hogy az lehetőleg azonos betűvel vagy szótaggal kezdődjön, mint az eredeti név. A nevek mintegy 70 százaléka így kezdődik (István – Isvara Krisna, Krisztina – Krisna Lilá, Gábor – Gauranga stb.).

A második, *brahmin* avatáskor a név változatlan marad, *sannyási* avatáskor viszont a jelölt újabb – szintén Krisnára utaló – nevet kap, és ilyenkor a név kiegészül a *Swami* vagy *Goswami* taggal is, amelyek megközelítő jelentése „felülemelkedett", „bölcs".

A magyarországi krisnások vezető lelkésze időnként kisgyermekek számára is ünnepélyes névadást tart: polgári keresztnevük mellé ők is *lelki nevet* kapnak, ami a felnőttek lelki nevéhez hasonlóan Krisnára emlékeztet, de ők még a *das, dévi dási* nélküli változatot. Ha felnőve nem választanak másik lelki tanítómestert, avatásukkor ismét a gyermekkorukban kapott lelki nevet kapják.

A fentiekben bemutatott néhány példa igazolhatja állításunkat a krisnások (tér-)idő felfogásának és használatának különleges voltáról. A *szent tér* területén működik a *szent idő*, és a *szent időbe* lépve megteremtődik a *szent tér*. A krisnások az élet minden területére kiterjedő szakrális gyakorlatukban a *hinduizmusban* gyökerező egyéb vallásokhoz hasonlóan a *Védák* kinyilatkoztatásait tekintik kiindulópontnak. A *Védák* az emberi létezést a zsidó-keresztény geo-, illetve heliocentrikus tér- és lineáris időfelfogással szemben hatalmas léptékű keretek közé helyezik. A *tér léptékei* a legkisebb egészként felismert *atomtól* a folyamatosan keletkező és pusztuló galaktikarendszerekig terjednek. Az

idő egységei pedig a Nap egyetlen atom fölött megtett útjának idejétől, az *atomidőtől* az évszázmilliárdokat átfogó ciklikus *világkorszakokig*.

A *Világmindenséget* térben és időben átható rend, a *Dharma* irányításával, a következményekkel járó tettek, a *Karma* törvénye alapján vándorol az egyéni lélek a teremtés és pusztulás világkorszakai során a létforgatag, a *Szanszárá* 8 400 000 létformája és azok „állomásai" között, új és új, születő, majd elpusztuló anyagi testekbe kerülve. Az emberi létezés során adódik a léleknek lehetősége arra, hogy a *Dharmának* megfelelő tettek végrehajtásával megszabadulhasson az *anyag*, a *Karma* és a *Szanszárá* kötelékeiből. *A megszabaduláshoz Isten elérése* segíthet, amelynek módja a *szakrális gyakorlat*.

A krisnások összes tevékenységüket Isten (Krisna) elérésének érdekében végzik. Az Isten elérésére való törekvés a profán, hétköznapi cselekményeket is rítussá teszi, napi 24 órányira terjeszti ki az isteni jelenlétet jelentő *szent időt*. Térfelhasználásukban a sokezer éves, védikus meghatározottságú kitüntetett irányok és pontok érvényesülnek.

A számos napi templomi és otthoni vallási ceremónián túl, a Krisna neveiből álló mantra ismételgetésén és éneklésén kívül Krisnát idézik a himnuszok, az éneklés, a tánc, de még egymás *néven* szólítása is. A munkavégzés, az étkezés, sőt a tisztálkodás, alváshoz elhelyezkedés is a rítus szintjére emelkedik körükben. Testük egyes pontjait *Krisna/Visnu* neveivel az istenség aspektusaiként megjelölve *mikro-makrokozmikus összefüggéseket* teremtenek, a *kozmoszt* önmagukra is kiterjesztve, saját magukat is a kozmosz *megszentelt pontjaivá* teszik. A krisnás szakrális gyakorlat mind a *szent időt*, mind a *szent teret* flexibilissé, kiterjeszthetővé, elmozdíthatóvá teszi, a profán térbe és időbe beágyazottan.

FÜGGELÉK

A védikus időegységek átszámítása modern időegységekre[28]

Védikus időegység:	Váltószámok	Modern egység
truti: (3x6 atom egyesülési ideje)	–	8/13 500 másodperc
vedha	100 *trubi*	8/135 másodperc
lava	3 *vedha*	8/45 másodperc
nimesa	3 *lava*	8/15 másodperc
ksana	3 *nimesa*	8/5 másodperc
kastha	5 *ksana*	8 másodperc
laghu	15 *kastha*	2 perc
danda vagy nadika	15 *laghu*	30 perc
muhurta	2 *danda*	1 óra
prahara	3 *muhurta*	3 óra
yama (nap)	4 *prahara*	12 óra
(éjszaka)	4 *prahara*	12 óra
paksa		15 nap

A védikus „istenidő"[29]

Kozmikus idő	Földi idő
Visnu egyetlen kilégzése ideje = 100 Brahmá-év (Brahmá „élete", az anyagi univerzum élettartama egy teremtésben)	
1 Brahmá-év = 360 Brahmá-nap	
1 Brahmá-nap (=egy Indra életének huszonnyolcszorosa)	8 640 000 000 földi év
1 Brahmá-éjszaka (megnyilvánulatlan)	4 320 000 000 földi év
1 Brahmá-nappal (1 *kalpa*) (= 1000 *yuga*ciklus) = 14 *manvantara* periódus	4 320 000 000 földi év
1 *manvantara* = 71 *yuga*ciklus (=egy Indra élete és uralkodása)	
minden *manvantara* közt 1-1 *szandhyá* (=találkozás)	1 728 000 földi év
1 *yuga*ciklus *(mahá yuga)* = 4 *yuga*:	4 320 000 földi év
–Satya-yuga	1 728 000 földi év
–Tretá-yuga	1 296 000 földi év
–Dvápara-yuga	864 000 földi év
–Kali-yuga	432 000 földi év

JEGYZETEK

1. Visnu, a fenntartó legfőbb hindu isten imádata.
2. 16. században élt, a krisnások által Krisna-inkarnációként tisztelt brahmana, vallásreformátor, a Hare Krisna-mantra elterjesztője.
3. Jellegzetes krisnás kifejezés a többnyire anyagi haszonszerzés céljából végzett bonyolult szertartásokra. Például BG.17.11. kommentár (lásd még a 11. számú jegyzetet).
4. A pusztító és a pusztítással újrateremtő hindu isten.
5. Lásd később.
6. Lásd később.

7. „A Meg Nem Nyilvánult Önvaló", „Legfőbb Valóság", „Lét teljessége": Baktay 1943. „Örök Világszellem": Glasenapp 1983, „Isteni esszencia": Tóth-Soma 1997.
8. Azaz: *létesítő férfi princípium.*
9. Azaz: *a létesülés közege, női princípium.*
10. Azaz „meg nem nyilvánultból megnyilvánulttá, finom anyagiból durva anyagivá".
11. A *Bhagavad Gítá*-idézetek és -hivatkozások forrása a mű krisnások körében használatos BBT. kiadása. A kiadást Prabhupáda fordította le angolra, és ezt ismeretlen fordítók ültették át magyarra.
12. Demiurgosz, a legelső teremtett lény.
13. A hindu panteonban az istenek és félistenek királya.
14. A világot átható és irányító törvény.
15. Énekes-zenés imádati forma.
16. Énekes-táncos imádati forma.
17. A keleti gyógyítási rendszerekben ismert energiaközpontok.
18. Tasi István szóbeli közlése, melyet kérésemre le is írt.
19. Többek között a Hare Krisna-mozgalom Indián kívüli elterjesztője, Prabhupada is.
20. Az *ahimszá* szélsőségesen ortodox képviselői a Kr. e. 6. századtól a *jainák*, akik orrukat, szájukat kendővel takarják el, nehogy akaratlanul belélegezzenek egy apró lényt, és söprűvel tisztogatják maguk előtt az utat, nehogy agyontapossanak egyet. Jaina felekezeti alapokon állt Mahátma Gandhi.
21. Jellegzetes krisnás kifejezés.
22. Baktay Ervin fordításában: „az áldozatból megmaradtat".
23. Jelentése kb.: „Isten kegye" vagy „Isten adománya".
24. Lásd Szvámi B. Naraszinha hindu szakrális építészetről írt cikkét, Kagylókürt 1991. (Szvámi B. G. Naraszinha 1991).
25. A ruházat fölött viselt lepel.
26. Jellegzetes krisnás kifejezés.
27. Akikkel szemben, akárcsak az ateisták ellen, a krisnások „kétfrontos *ideológiai* küzdelmet" vívnak.
28. Tóth-Soma 1997:176.
29. Tasi 1999 és Eliade 1997 alapján.

IRODALOM

ANDOR CSABA
1980 Ünnep és kultúra. Jel, kultúra, kommunikáció. Budapest: Gondolat.

BAKTAY ERVIN
1943 Szanátana Dharma. Sopron: Arkánum.

CREMO, MICHAEL A.
1998 A puránikus idő és a régészeti leletek. *In* Tattva. A Védikus Bölcselettudományi Szabadegyetem folyóirata február: 67–74.

DURKHEIM, EMILE
1997 A vallási élet elemi formái. *In* Mérföldkövek a kulturális antropológiában. P. Bohannan – Glazer, M., szerk. 353–365. Budapest: Panem Kft.

ELIADE, MIRCEA
1987 A szent és a profán. Budapest: Európa.
1994, 1995, 1996 Vallási hiedelmek és eszmék története. I–III. Budapest: Osiris–Századvég.
1997 Képek és jelképek. Budapest: Európa.

FAZEKAS ISTVÁN
1997 „Aham brahmasmi – Lélek vagyok". Tanulmány a Hare Krisna vallásról. Kézirat. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem, Szociológia Tanszék.

GEERTZ, CLIFFORD
1994 A vallás, mint kulturális rendszer. *In* Az értelmezés hatalma. 63–103. Budapest: Századvég.

GLASENAPP, HELMUTH VON
1983 Az öt világvallás. Budapest: Gondolat.

GYURKA ZSÓFIA
2000 A vaisnava időszemléletről. Szemináriumi előadás kézirata. Budapest: ELTE Kulturális Antropológia Tanszék.

KAMARÁS ISTVÁN
1996 Krisna-tudat Magyarországon. Replika 21–22:209–222.
1997 Vallási trendek. Budapest: MTA Szociológiai Intézet.
1998 Krisnások Magyarországon. Budapest: Iskolakultúra.

LUX ÉVA
2000 A vallás kommunikációja, a kommunikáció vallása. Krisna vallás: egy komplex szakrális kommunikációs rendszer. Budapest: MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont /Munkafüzetek, 70./

PRABHUPÁDA, A.C.BHAKTIVEDANTA SWAMI
É. n. (Ford. és kommentárok.) Az eredeti Bhagavad Gítá. Wien: The Bhaktivedanta Book Trust International.
1992 Születésen és halálon túl. Budapest: The Bhaktivedanta Book Trust International.
1996 A tökéletesség útja. Budapest: The Bhaktivedanta Book Trust International.

SANT KIRPAL SINGH
1994 Karma. Sawan Kirpal Ruhani Mission. Budapest-Wien: Katalizátor Iroda.

SZVÁMI B. G. NARASZINHA
1991 Szakrális építkezés. Kagylókürt, 9. nyár.

TASI ISTVÁN
1997 A vaisnavizmus múltja és jelene. Budapest: MTA PTI. Etnoregionális Kutatóközpont.
1999 Ahol megáll a tudomány. Somogyvámos: Lál.

TÓTH-SOMA LÁSZLÓ
1997 Veda-rahasya. Bevezetés a hinduizmus vallásfilozófiájába. Szeged: Bába és Társa.

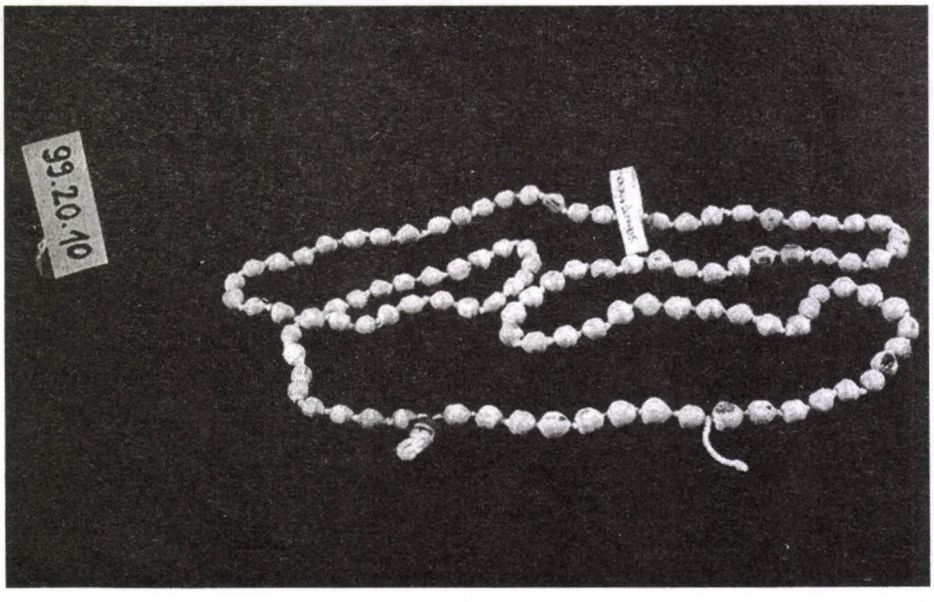
1. Az Úr univerzális formája
Bhagavad Gítá színes nyomat

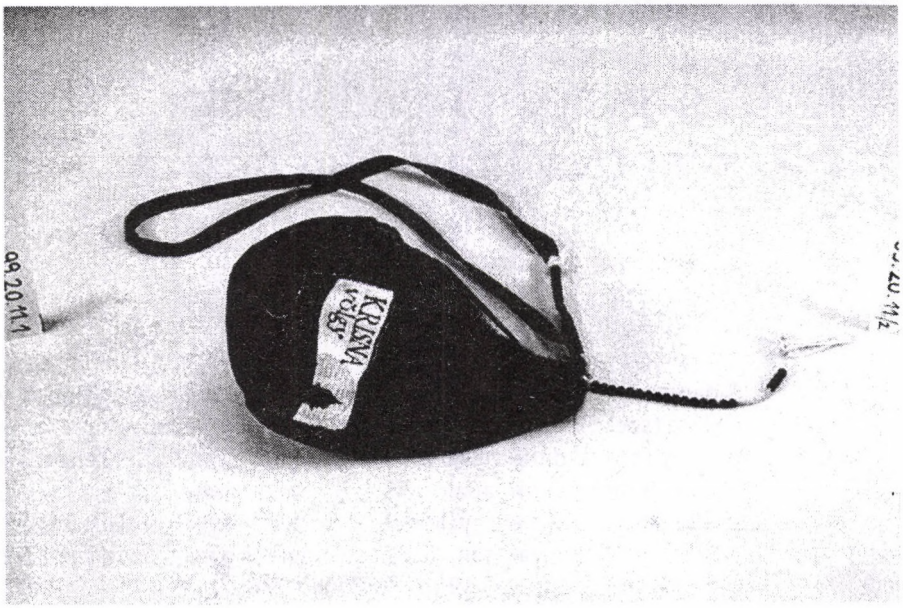




2. Templomi jelenet: tánc és imádat
Fotó: Lux Éva, 1997

3. „Japa" – Krisnás imalánc
Fotó: Roboz László, 1999





4. „Jaja" – zsák számlálóval
Fotó: Roboz László, 1999

5. Szerzetesek avatása Somogyvámoson
Fotó: Lux Éva, 1997



TASNÁDI ZSUZSANNA

Világvége-jövendölések a Jehova Tanúi körében

A napjaink vallásosságával foglalkozó irodalomból kiderül, hogy a világi szemlélet eluralkodása (szekularizálódás) ellenére is igény van a vallásosságra, az emberek valláshoz való viszonya sokkal differenciáltabb lett manapság, mint azt sokáig feltételezték (Tomka 1979; 1996). A modern társadalomban ugyanakkor elterjedtek a szervezett vallás kontextusán kívüli privát, egyéni gyakorlatok, kezdve az egyéni imádkozással, a babonán és a vallási rádióműsorok hallgatásán át az asztrológia és a magazinokban közölt horoszkópok iránti érdeklődésig (Hamilton 1998; Robbins 1996).

A napjainkban versengő világnézetek között az egyénnek magának kell megtalálnia és megalkotnia világképét, a világnézeti bizonyosság belső megtapasztalására van szükség (Molnár 1993:50).

Az elmúlt évek térségünkben is alapvető átalakulásokat eredményeztek nemcsak gazdasági, társadalmi, hanem vallási szempontból is. Mindenki megfigyelheti, hogy nap mint nap, közvetlen környezetében a sajtóban vagy a médiában is milyen sok szektáról, kisegyházról kapunk hírt.

A vallási-világnézeti változással foglalkozó kutatók világszerte hasonló tapasztalatokat szereztek. A tapasztalatok lényege, hogy az 1980-as évek óta a vallási újjáéledés tendenciái figyelhetők meg, ennek következtében a vallás szerepe és helye megváltozott.

A magyar nyelvterületeken levő kisegyházi közösségek és szekták között nagy számban fordulnak elő azok a *millennista* felfogású mozgalmak, melyek a híveik körében kollektív üdvözülést hirdetnek. Ezek a kisegyházak és szekták, mint például hetednapos adventisták, pünkösdhívők, nazarénusok stb. a magyar kultúrában már a századfordulón jelentkeztek és szerves részévé váltak a felekezetek színes palettájának. A Jehova Tanúi első csoportjai már az első világháború előtt – 1906-ban – megjelentek Magyarországon, Nemzetközi Bibliakutatók Egyesülete, Világító Őrtorony és Bibliai Traktátus Társaság néven. A tant az amerikás magyarok hozták, a mozgalomnak először kispolgári bázisa volt, és Jézus Krisztus közeli visszajövetelét hirdette (Szigeti 1990:492). A közeli világvégét hirdették az új vallásos mozgalmak is, melyek teljesen elszakadtak a történelmi egyházaktól, ezek az utóbbi évtizedben jelentek meg hazánkban, ilyenek például a Mormon Egyház, Isten Egyháza, Késői Eső Gyülekezet, Hit Gyülekezet, Szabadkeresztény Gyülekezet stb.

Ezeknek a mozgalmaknak közös jellemzőjük, hogy azonnali, végleges, e világi és kollektív üdvözülést vallanak. Ezek a mozgalmak arra számítanak, hogy a jelenlegi világrend bármelyik pillanatban átalakulhat és egy tökéletes világrend lép majd a helyébe. Egy végső

történelmi korszak, mely annyiban különbözik ettől a világtól, hogy hibái nem lesznek meg benne. A hívek ezen a földön képzelik el a boldog aranykort, és nem menekülni szeretnének ebből a világból, hanem az itteni tökéletes életre vágynak. „A *millennium* [...] egy teljes társadalmat vagy annak egész csoportját érinti, vagyis nem egyéneket, hanem egész közösségeket; a *millennium* kollektív üdvözülési mód." (Hamilton 1998:114.)

A történelmi, antropológiai, szociológiai, néprajzi kutatások sokszor sokféle szempont szerint értelmezték ezeket a mozgalmakat; hol az osztályharccal kapcsolták össze, politikai ellenállással, hol a mániás fantázia kitöréseinek, újabban pedig a világ megértése iránti vágy kifejezésének tartják. Erre vonatkozóan Engels, Cohn, Burridge, Worsley, Wilson elméleteit idézi Malcolm B. Hamilton (Hamilton 1998:113-123). Ezek a vallásos közösségek létrehívják a rossz világ megváltozásának elképzelését és a változás várakozását is. A vallás olyan világrendet mutat, amelyben mindennek értelme van, mindennek megvan a helye, a dolgoknak „logikus" magyarázata van, semmi sem önkényes, illetve esetleges. Ez a megközelítés Clifford Geertz vallással kapcsolatos elméleti elgondolásaiban is jelentkezik.

Szerinte az ethosz és a világszemlélet kölcsönösen alátámasztják egymást. Mivel az embernek szüksége van a lét általános rendjére vonatkozó elképzelésekre, igényli, hogy a világot berendezettnek lássa. Nem tudja elviselni, hogy alapvetően kaotikus, hogy a véletlen irányítja, hogy nem bír értelemmel és jelentőséggel számára. „A vallásos hitben és gyakorlatban egy csoport ethosza úgy válik intellektuálisan elfogadhatóvá, hogy egy olyan életmódot képvisel, amely megfelelően alkalmazkodik a világkép által leírt dolgok tényleges képzetéhez." (Geertz 1994:65.)

A világvége alapgondolata olyan ősrégi, mint maga az emberiség. A történelem folyamán többféle elmélet, jóslat s természetesen tudományos magyarázat foglalkozott az emberiség és a Föld jövőjével. Tudósok, tudományos fantasztikus írók egyaránt bőven nyújtottak elméleteket és elképzeléseket a Föld pusztulásával kapcsolatosan. Különösen a századfordulók a félelem és a rémület forrásai (Skinner 1995).

A chiliazmus alapgondolata búvópatakként végigvonul a keresztény egyház történetében. A nagy világvallások és a kisebb felekezetek különböző elképzeléseket nyújtanak, melyek a világ folyását egyfajta „isteni rend" alapján képzelik el. A történelmi idő messianisztikus-eschatologikus felfogása az egyetemes világégés mítoszára épül. Minden apokaliptikus tanban megtalálhatjuk a korszakváltást és a mindenség megújulását megelőző végleges romlás, valamint a gonosz és a sötétség győzelmének hagyományos motívumát – mutat rá Mircea Eliade (Eliade 1998:188). A keresztény kultúrában a lineáris időfelfogáson alapuló hagyományt fejezi ki az idő beteljesedésének gondolata, Krisztus második eljövetele, amikor a világ elpusztul, de az istenhívő emberek megmenekülnek. A korai keresztények úgy gondolták, hogy Krisztus második eljövetele még az ő életükben bekövetkezik, és visszatér hozzájuk, hogy egy tökéletes világba vezesse át őket. A 999. évben Európa-szerte várták a Messiást, de miután ez nem történt meg, újabb és újabb dátumokat kezdtek kitalálni, míg végül a 2000. év körüli álláspont kristályosodott ki (Skinner 1995:7).

Az Ótestamentum Dániel és Ezékiel próféták könyveiben ígéri egy újabb boldog korszak eljövetelét. Az Újszövetségben Szent János Apokalipszisa (Jelenések könyve) gazdag tárháza a képi megfogalmazásoknak, melyek a világvégéről, a feltámadásról, valamint az emberek fölötti ítélkezésről szólnak.

A magyar nyelvterületen működő és fent említett kisegyházi közösségek közül világvégére vonatkozó próféciáival emelkedik ki a Jehova Tanúi gyülekezet, mely az elmúlt kétszáz évben többször megjósolta az apokalipszis eljövetelét.

A Jehova Tanúi szektát egy Charles Taze Russel (1852–1916) nevű amerikai milliomos alapította 1913-ban, hittételeit is ő alapozta meg. A Bibliát sajátosan értelmezte, számításokat végzett, és behatárolta az emberi történelem három szakaszát: „akkori világ", mely a teremtéstől a vízözönig tartott, „a jelenvaló gonosz világ" és az „eljövendő világ", mely az armageddoni csata után fog megvalósulni. A számításokat Dániel bibliai könyve 4. fejezete alapján végezte. E prófécia szerint egy fa szemlélteti az isteni uralmat, mely i. e. 607-ben levágatott (babiloni fogság, Júda királyságának megszűnése idején), és „hét idő" telik el isteni uralom működése nélkül, ennek végén Jehova átadja az uralkodói hatalmat Jézus Krisztusnak. A „hét idő" megfejtését a Jelenések könyve 12. fejezetéből derítette ki: egy idő 360 nappal egyenlő, hét idő pedig 2520 nap, vagyis 2520 év. Ha a nemzetek meghatározott ideje 607-ben kezdődött, akkor ettől a dátumtól 2520 évet számítva eljutunk az i. sz. 1914-hez, amikor Jézus Krisztus égi királyként uralkodni kezdett, itt a földön pedig elkezdődött „a jelenvaló gonosz világ".

A jehovista világkép szerint az „akkori világot" azért kellett elpusztítani, mert a kiválasztott zsidó nép méltatlannak bizonyult a Jehovával kötött szövetségre, és ekkor vége szakadt Isten földi királyságának. Később Jehova elrendeli országa visszaállítását, ami a „jelenvaló gonosz világ" elpusztulása után fog bekövetkezni.

A figyelem a szekta felé nálunk is legutóbb 1975-ben irányult, amikor a tanúk a világvégét várták. Sokat foglalkozott velük a sajtó és a média. 1979-ben született egy szociológiai írás, mely ismertette a szekta központi tanításait, és boncolgatta magyarországi terjedésének okait. Ez a tanulmány a Népek Temploma elnevezésű amerikai szektához hasonlítja világvégvárásukat, és bírálja teljes kivonulásukat a társadalomból. Ugyanakkor ebben az írásban találunk interjúrészleteket, melyek közelebb vezetnek a tagok világról alkotott felfogásához (Csengey–Fazekas–Halmágyi–Ködöböcz 1979).

Hogy milyen a világvégével kapcsolatos központi tanítás, hogyan értelmezik a tanúk, és hogyan képzelik el, hogyan fogalmazzák át saját nyelvezetükre, milyen a hívők világképe, ezt vizsgáltam a romániai Széken, a Jehova Tanúi-közösségben. A másik fontos kérdés, melyre a választ kerestem: Hogyan egyeztetik össze a tanúk a hamarosan bekövetkező világvége-jövendölést és a jövővel kapcsolatos elképzeléseiket; mennyire határozza meg ez a mindennapi életüket; milyen életmódot követnek a szektához tartozók?

1995-ben egy egyetemi szakdolgozat erejéig foglalkoztam a széki adventisták és reformátusok eltérő életmódjával, már akkor megismertem a falu felekezeti arculatát. A jehovisták körében 1999-ben és 2000-ben folytattam kutatást, összesen négy alkalommal tértem vissza az adatközlőkhöz és kb. 12 napot töltöttem el közöttük. Először is szükségesnek tartottam tanításaik megismerését, ekkor derült ki számomra, hogy a szektának közösségi és társadalmi szempontból legfontosabb tanítása a hamarosan bekövetkező világvége-elképzelés. Ez a felfogásuk váltja ki a legtöbb ellenszenvet irántuk, de taglétszámuk növekedését is a megtérőknek ez a meggyőződése teszi lehetővé. A magnetofonnal való gyűjtés a tagok körében nem megoldható, mert tiltják őket bármiféle nyilatkozat adásától, egyedül a gyülekezetvezető teheti ezt meg. Vezérfonalként fogalmaztam meg azokat a fő tematikus kérdéscsoportokat, amelyek alapján igyekeztem a személyes találkozások során képet kapni a közösségről: hogyan képzelik el a világvé-

gét, mikor fog bekövetkezni, milyen előjelei vannak, kik menekülnek meg Armageddon után, milyen lesz a paradicsomi föld, stb.

Szék társadalmi-gazdasági helyzete kapcsolatban van a szekták és kisegyházak tagságának bővülésével. Az erdélyi mezőségi Szék messze földön nevezetes település, az egyik leghíresebb népművészeti központ Európában. Ez nemcsak azért van, mert lakosai viseletben járnak, és szokásaikat többé-kevésbé ma is őrzik, hanem azért is, mert a székiek az 1970-es évektől kezdve nagyon sokszor megfordultak néptánccsoportjaikkal Magyarországon, Hollandiában, Belgiumban és más országokban. Másrészt az is ismertté teszi a székieket, hogy népművészeti árukat: hímzéseket, magyar és román viseletdarabokat árulnak magyarországi városok kirakodóvásárain. A település megélhetését ma nem a földművelés, hanem a magyarországi vendégmunkásság és a népművészeti áruval való kereskedés biztosítja. Így tudnak emeletes házat építeni, autót, drága hozományt szerezni, városon lakást vásárolni.

Az 1989-es romániai változások következtében Széken is alapvető átalakulások történtek; még nagyobb szerepet kapott a *Pestre járás* és a Magyarországon való munkavállalás. Mindezek a jelenségek nagymértékben hozzájárultak nemcsak a tárgyi kultúra nagyfokú változásához, hanem a szellemi és vallásos élet mozgalmassá válásához is. 1989 után jelent meg a faluban a szabadkeresztény kisegyház, a reformátusság körében is több magánjellegű kezdeményezés indult; bibliaórákat, házi összejöveteleket kezdtek el tartani. Az adventista gyülekezet – mely közel 100 éves egyház Széken – taglétszáma az 1980-as évektől 200-ról 300-ra nőtt, 1999-re már bővíteni kellett a meglévő gyülekezeti házat. Az adventista tanításokat 1903-ban Hinegárd János, az Egyesült Államokból érkezett misszionárius kezdte el terjeszteni Széken. A pünkösdisták, szabadkeresztények 1995-ben kezdtek el imaházat építeni. Ez utóbbi missziót írek és angolok hozták a faluba, első istentiszteletüket 1991-ben tartották a művelődési házban, mely alkalommal nagyon sok vallásos könyvet és csomagot osztottak szét.

Nemcsak a falu gazdasági élete alakult át, hanem a társadalmi élet is. A vallásos élet is felpezsdült, ha arra gondolunk, hogy a már korábban meglévő református, adventista, katolikus közösségek mellett a jehovista, pünkösdista, szabadkeresztény kisegyházak taglétszáma a törvényes lehetőségek után kezdett látványosan növekedni.

Mindezekből kiderül, hogy a hagyományosan konzervatívnak nevezett széki kultúra nagyon is nyitott az ilyen külső szellemi áramlatok felé. Az utazás, munkamigráció, kereskedés mind hozzájárulnak ehhez. Az emberek egy részét élénken foglalkoztatja az emberi lét értelme, a világmindenség magyarázata és természetesen a halál utáni állapot misztikuma.

A többféle egyházi tanítás, a különböző amerikai, svájci vallásos irodalom olvasása hat leginkább az emberek ilyenirányú érdeklődésére. Ezekből a hagyományosan a családi neveltetésben közvetített eszmék mellett és a hozzáolvasott, hallott történetekből alakul ki a mai széki ember vallásos tudata. A széki vallásosság legösszetettebb formája a Jehova Tanúi azon tagjai között alakult ki, akik a hagyományos református vallásról tértek át a bibliakutatókhoz, és előtte érdeklődtek más felekezetek tanításai iránt is.

Szinte egyénenként változik a közösséghez tartozó hívők vallásos ismerete. Bizonyos mozgások is megfigyelhetők a különféle egyházi közösségek között; különösen az asszonyok körében van érdeklődés a többi felekezet tanításai, szertartásai iránt. Tájékozódnak, beszélgetnek, vitatkoznak, közülük kerülnek ki a későbbi szektatagok. Ezek-

nek az embereknek szükségük van a változásra, hitükben tökéletesedni akarnak, életüket kiegyensúlyozottabban, mértékletesen kívánják leélni. A Jehova Tanúi közösségbe áttért személyek ezeket az életideálokat emelik ki, amikor megtérésük felől kérdezzük őket.

Természetesen más-más választ kapunk a kérdésekre, ha gyakorló, megkeresztelkedett tanúkról van szó, vagy még csak a tannal ismerkedő, érdeklődő hívővel van dolgunk. Külön csoportot alkotnak azok, akik már régóta átkeresztelkedtek, és teljesen ismerik a jehovista tanításokat. Azok, akik érdeklődésből járnak oda, sajátosan értelmezik ezeket, és kombinálják korábbi vallásos ismereteikkel, kialakult véleményükkel, felfogásukkal. A jehovista közösségekben a vallási hitrendszer összetett, bonyolult tanítás, elemei hierarchikusan épülnek egymásra. Ez jellemzi a hivatalos tanítást, míg a népi vallásosság vagy a személyes hit szintjén a hitelemek rendezetlensége az általános.

A szektatagok szigorú vallási tanokat tanulnak meg; nem beleszületnek a közösségbe, hanem felnőtt fejjel tudatosan választják azt. A felvétel pedig hosszú tanulási és türelmi idő után következik be, a megtéréssel és alámerítkezéssel. A hívőket Kolozsváron a kerületi kongresszusok alkalmával szokták megkeresztelni.

A Jehova Tanúi hirdetőivel a székiek a kolozsvári cselédeskedés idején találkoztak először, az 1950-es években. Széken 1960-tól kezdtek el gyülekezni a forrószegi Balogh családnál, akiknek kolozsvári rokonaik jehovisták voltak. A jelenlegi taglétszám-növekedés az 1990-es évektől tapasztalható. A gyülekezetbe 20-25 ember látogat el, de megkeresztelkedett szektatag csak 10 felnőtt van; 4 férfi és 6 asszony, a tagok a forrószegi falurészről valók. A széki lakosok szerint az „istások" inkább a forrószegi falurészről kerülnek ki. Ott vannak a jehovista, pünkösdista, szabadkeresztény imaházak is, de más magyarázatot nem tudnak arra vonatkozóan, hogy miért erről a részről kerülnek ki inkább a kisegyházak új tagjai.

A közösség tagjai hetente 3 alkalommal gyűlnek össze az általuk megvásárolt lakóházban, mely szintén Forrószegen, a falu végén található. A gyülekezetnek egy forrószegi férfi a vezetője, aki beleszületett az ilyen vallásos tanítást követő közösségbe, mivel szülei is jehovisták voltak. A többi gyülekezeti tag a református vallásról tért a Jehova Tanúihoz. Ők vegyes felekezetű családban élnek; általában a férjek és gyerekek nem járnak a jehovistákhoz. Konfliktus akkor fordul elő ezekben a családokban, amikor a szektához tartozók a legalapvetőbb „széki normáknak" nem tesznek eleget. Ilyen például a gyász, a virrasztás, a harangozás, a halotti tor, ünnepek (karácsony, húsvét, pünkösd, Bertalan-nap) szokásának meg nem tartása.

A jehovistákat a falu leginkább azért bélyegzi meg, mert nem harangoznak. A székiek azt mondják, hogy „úgy temetik el halottaikat, mint egy kutyát". A gyász is szigorú követelmény a falu szemében, és ez jól látható a széki viseletben, nőknél fekete kendő, szoknya (fersing) és kötény (ruha). Közeli rokont legalább egy évig kell gyászolni, de a jehovisták ezt sem teszik meg, úgy próbálják megoldani, hogy a fekete színű ruhát bordó színűvel helyettesítik. 1999 augusztusában egy jehovista testvér temetésénél abból keletkezett konfliktus a nem hívő családtagok és a hívők között, hogy a család mégiscsak összehívta a rokonokat, szomszédokat egy kisebb torozásra.

A széki gyülekezetben is, ahogy szerte a világban, a tanúk amerikai központjából kiküldött *Őrtorony* és *Ébredjetek* című folyóiratot tanulmányozzák. Ezeket a lapokat angolból fordítják. Kolozsvárról érkezik az éves programfüzetük, mely tartalmazza az év minden napjára vonatkozó előírt kötelező bibliai olvasmányokat. A gyülekezetben nincs

igehirdetés, hanem a központilag kiküldött anyagot sajátítják el. Istentiszteletüket is előadásnak, bibliatanulmányozásnak nevezik. Az említett kiadványok és a Biblia képezik az olvasmányokat. Ezekben aláhúznak, jegyzetelnek; ezért egy-egy hívőnek több Bibliája is van.

A szektatagok nagy hangsúlyt fektetnek az érdeklődők tanítására, ezért az összejöveteleken kívül „utcai tanúskodás" alatt is folytatják térítő- és tanítótevékenységüket, hisz előírás, hogy a tagoknak téríteniük kell.

A világvége-elképzelések, amelyeket a Jehova Tanúi fogalmaznak meg Széken, korábbi hiedelmekkel, vallásos ismeretekkel találkoznak. Az idő beteljesedésének gondolata ott van a népi vallásosság különböző területein. A bibliai gyökerű „ezer telik, ezer nem" típusú hiedelmek megtalálhatók a széki reformátusok körében is, melyekkel Kálmány Lajos találkozott a szegedi hagyományokban (Kálmány 1893:65-74), később pedig Gagyi József székelyföldi terepmunkái során foglalkozott (Gagyi 1998:50). Széken idős református emberek beszélgetnek a bibliai próféciákról, érdekli őket ezek magyarázata. Azt mondják, hogy a Bibliában benne van az, hogy a második évezred a világvégét jelenti: „ez a világ nem vízzel, hanem tűzzel fog elpusztulni". Az idei csapások, az árvizek, a szárazság mind azt jelzik, hogy bekövetkezik a hét szűkös esztendő, amit a Biblia is megír. Mindezek mellett nem elhanyagolható, hogy a széki adventista közösség szintén Krisztus második eljövetelét hirdeti. Őket a székiek szombatosoknak nevezik, s a századfordulótól szervesen, hozzátartoznak a falu kultúrájához. Sok történet szól arról, hogy ki hogyan várta és várja a világvégét. Az egyik elbeszélés szerint az 1950-es években az egyik forrószegi adventista ember, akinek sok gyermeke volt, elcserélte házát egy kisebbre, mert úgy gondolta, neki ez is elég, úgyis nemsokára bekövetkezik Krisztus királysága. Mindig megmosolyogták a háta mögött, de igazi hívőnek nevezték. Szintén a közeledő végidőt hirdetik Széken a szabadkeresztények. Ők is azt vallják, hogy Jézus Krisztus hamarosan visszatér, ezt sok jel előzi meg, és bekövetkezik Jézus ezeréves országlása. Így tehát az a világkép melyet a jehovisták elképzelnek, egyáltalán nem áll messze a székiek vallásos ismereteitől.

A tanítások interpretációját lehet érzékelni olyan beszélgetésekkor, amikor a világvégéről vegyes felekezetűek vitatkoznak egymással. Tanúja voltam egy jehovista asszony református szomszédasszonyával való beszélgetésének, másik alkalommal egy adventista férfi és egy jehovista asszony vitájának. Mindkét helyzetben a jehovista tanítások és érvelések kerekedtek felül, jól bizonyítva, hogy a jehovisták milyen nagy hangsúlyt fektetnek a Biblia tanulmányozására és a hitviták gyakorlására. A vitatkozó felek abban megegyeztek, hogy valaminek történnie kell, hisz a világ rossz irányba halad. A nézeteltérések abból származtak, hogy mikor következik be a vég, illetve hol valósul meg a Paradicsom. A jehovista asszony szerint a Paradicsom itt a Földön létezett, csakhogy az első férfi és nő elveszítette azt, ugyanez a földi paradicsom fog megvalósulni a megtisztított földön, és „aki az isten akaratát cselekszi, az megmarad örökké". A jehovisták félrevezetésnek tartják a mennyországi örök életről szóló református tanítást, akárcsak azt az adventista nézetet, hogy Krisztus csak azért nem jött el mostanig, mert az emberek nem a szent szombatot ünnepelték.

Mivel a Jehova Tanúi közösségbe járó és odatartozó emberek nagy része a református vallásról tért át, először a kétféle tanítás közötti különbségekre figyeltem fel. Maguk

a tanúk is a beszélgetések alkalmával, összehasonlítási alapul veszik református ismereteiket.

Arra a kérdésre, hogy az emberi létezéssel és a világvégével kapcsolatosan mi a különbség a református és jehovista tanítások között, az alábbi táblázatban összefoglalt általánosított elgondolásokat adják:

Református tanítások	*Jehovista tanítások*
– szentháromság	– szentháromság tagadása
– a lélek a halál után eltávozik	– a lélek a vérben lakozik, az ember teljesen megsemmisül a halál után, a lélek is semmivé válik
– Jézus Isten egyszülött fia	– Jézus a tökéletes Ádám megfelelője, Jehova Isten királyságának királya
– van halál utáni élet (mennyország és pokol)	– nincs halál utáni élet (csak a teljes megsemmisülés)
– nem tudhatjuk, hogy mikor következik be a világvége	– hamarosan bekövetkezik a világégés (Armageddon)
– mennyországi örökélet	– földi paradicsom

A jehovisták további jellemző meggyőződése, hogy maguk fölött semmiféle állami, világi hatalmat és törvényt nem ismernek el, a nazarénusokhoz hasonlóan nem fognak fegyvert, s nem tesznek semmiféle esküt, így a politikai választásokon sem vesznek részt. Csak az azonos vallásfelekezetűvel kötött házasságot ismerik el. Nagy súlyt fektetnek a missziós munkára, híveik számának gyarapítására. A *tanúságtétel* havi 20–25 órában kötelező, a tagok havonta egyszer, írásban jelentést kell írjanak tevékenységükről, melyben részletesen ismertetik térítőmunkájukat és az elért eredményeket.

A jehovisták a világvégére vonatkozó bibliai próféciájukat a Jelenések Könyvére és Máté evangéliumára alapozzák. Ezzel a kérdéssel kapcsolatban, a tanúk rendkívül közlékenyek, és szívesen beszélgetnek a millennium eljöveteléről. Ők maguk mondják, hogy ez a legfontosabb tanítás, hiszen az életüket ebben a tudatban élik le. Ennek a földi életnek pillanatok alatt vége lesz, csak az örök élet a fontos.

Az emberiség jövőjét illető legfontosabb tanítás a Jehova Tanúi szerint az, hogy Isten királysága nemsokára megsemmisíti a gonoszt, a földet pedig paradicsommá változtatja. A „világvége", pontosabban a dolgok rendszerének befejeződése utáni paradicsomi élet itt a Földön fog megvalósulni, és nem a mennyországban. Ez a folyamat a tanítás szerint több lépcsőből áll, melynek első szakaszát már most észlelhetjük.

A jehovisták szerint 1914-től Krisztus a Sátánt és angyalait levetette az égből, és elkezdődött az Ezeréves Birodalom (a millennium). A két világháborút ennek bevezető eseményeként értelmezik. A Sátánt és rossz angyalait (a bukott angyalokat) Krisztus levetette az égből, a démoni erők rászabadultak a Földre. Ezek gonosz tevékenységét és káros hatását érezhetjük nap mint nap a Földön.

A földön dúló háborúk, természeti katasztrófák, járványok, erőszak és az emberi erkölcsök teljes elferdülése – ezek a jelek melyek arra utalnak, hogy elkezdődött az „utolsó napok" időszaka. Armageddon eljövetele egy igazságos háború lesz, melynek következ-

tében a gonoszak elpusztulnak. Két feltámadásról beszélnek; az elsők azok, akik Krisztus után támadtak fel, ezek 144 000-en vannak, és 1000 évig uralkodnak a Föld felett, Krisztus mellett az égben. Ez a 144 000 ember azért jutott Krisztus mellé, mert ellenálltak az ördögnek, és kiállták a próbát itt a Földön, bebizonyították Isten iránti hűségüket. Ez az esemény is 1914-ben következett be, és azóta is tart. A második feltámadás Armageddon után következik be, amikor az összes igazságos ember (a tanúk) feltámadásban részesül majd. Az 1914-es évszámot a Jelenések könyve 12. fejezetének 6. és 14. verseiből vezetik le, a már említett számítások alapján, a 144 000-es számot pedig a Jelenések könyve 14. fejezetének 1. és 3. verséből merítik.

A szó szoros értelmében vett tanúk, „hírnökök", akik már utcai tanúskodást is folytatnak, vagyis felvett és elismert tagjai a gyülekezetnek, ezt a tanítást fogalmazzák meg.

A hírnököket Jézus tanítványainak tartják, akik azt a megbízatást kapták, hogy terjesszék az igaz ismereteket. Úgy próbálják felkelteni az emberek érdeklődését, hogy beszélnek a Földön beteljesülő paradicsomi örök életről, kiadványaikat is ilyenkor osztogatják. Kifejezetten a világvégéről és az azt követő aranykorról szól az *Örökké élhetsz a földi paradicsomban* című kis alakú könyvük, mely szintén az Őrtorony társulat kiadványa. Az általuk tanított és elfogadott világkép meghatározott események lánca, ezek az általuk elmesélt történetekből a következő sorrendben következnek be.

Előjelek

Jelenleg az utolsó időket éljük, és nap mint nap láthatjuk ennek a jeleit. A történelmi események és természeti katasztrófák; a boszniai háború, a törökországi földrengések, a romániai árvizek, a kergemarhakór, a járványok, az 1999-es napfogyatkozás mind azok a jelek, melyek már beteljesedtek, ezek mind a Sátán munkálkodásának eredményei.

Mindezek megerősítését fedezik fel nap mint nap a televízióból, rádióból, az újsághírekből. Arról is hallottak, hogy az interneten a sátánimádók hirdetik magukat, és az Antikrisztus toborozza híveit. A hamis Krisztusok és hamis próféták már itt-ott megjelentek, és hirdetik magukat, csodákat tesznek. Arra a kérdésre, hogy kik ezek, azt válaszolják, hogy azok, akik megtévesztik az embereket; kuruzslók, jósok, politikusok, vallásvezetők, a pápa.

Több tanú szerint egy dolognak kell még beteljesednie; a nemzetek egyesülésének. Ez a folyamat is már elkezdődött, hiszen van már ENSZ és Európai Unió – mondják a széki jehovisták, akik hitük tanítását aktuálpolitikai kérdéseket is figyelembe véve értelmezik.

A más valláshoz való tartozást nem fogadják el, mert csak az ő értelmezésükben, az ő útmutatásukkal lehet Isten tanítását felfogni és elfogadni. Akik ezt nem teszik, azok mind a Sátán hatalma alatt vannak, és az armageddoni csatában örökre megsemmisülnek. Ezért azt mondják, hogy ott kell hagyni a hamis vallásokat, és „ki kell szaladni Babilonból". Babilon – vélekedésük szerint – a katolikus és a református egyház.

Mindenkit figyelmeztetnek: „Be kell menni a szoros kapun, mert a tágas út és széles kapu a veszedelemre visz." A másik fontos jel, melyet a közösség egyöntetűen vall, az hogy a vég akkor következik be, amikor a tanúk szerte a világban az igazságot hirdetik, vagyis a Jehova Tanúi egyre többfelé jelennek meg és terjesztik hitüket.

A világvége időpontja

A Jehova Tanúi már több ízben jósolták meg a világ bevégeztét, előbb 1914-re, majd 1925-re, legutóbb 1975-re tették.

Amikor ezt említettem, és az időpont felől kérdeztem a tanúkat, azt felelték, hogy a jehovisták tévedtek, de most már bizonyosak afelől, hogy „azt az órát nem tudhatja senki, még a mennyei angyalok sem, az Úrnak napja úgy jön el, mint a tolvaj éjjel". Egy másik válasz szerint, „Biztass, hogy közel van, mert Pál apostol is azt mondta, mikor biztonságról és békéről beszélnek, akkor hirtelen veszedelem támad, és az úgy jön, mint a szülési fájdalom a terhes asszonyra. Lehet, hogy holnap, a jövő héten vagy hónapok múlva következik be. Azt mi nem tudhatjuk." A gyülekezetvezető a Bibliára hivatkozva ezt felelte: „Amikor a fügefának zsendül az ága akkor közel a nyár – az Úr Jézus is azt mondta, hogy tanuljuk meg a fügefáról vett példázatot." Másik válasz szerint a Bibliában is meg van írva, hogy „ezer telik, ezer nem", vagyis hogy a kétezredik év körül történnie kell valaminek. Az adatközlők nagyon szeretik a bibliai történeteket mesélni annak példázataként, hogy mikor és hogyan következik be a világvége. Ilyen történet például Noé bárkája vagy Lót és felesége története. Ahogy Noé sem tudta, hogy mikor következik be az özönvíz, és Lótot is csak utolsó pillanatban figyelmeztette az Úr, hasonlóan következik be a világvége. Több vélemény szerint az a generáció, amely 1914-et megérte, a világvégét is megéri. Vajon mennyi idő van még hátra, hány év? A válaszok sokfélék, de minden esetben igazodik a jehovista életkorához és a vallásos meggyőződéséhez.

A tanúk szerint ez az időskála minimum 20–30 év, de semmi esetre nem több, mint ötven év.

Az első feltámadás

A tanúk szerint az első feltámadáskor visszatért szellemi formában Krisztus, és bekövetkezett ezerévi országlása, amikor az emberek újból lehetőséget kaptak, hogy kiérdemeljék az örök életet. Ez a folyamat tart 1914-től, azóta uralkodik Jézus az egekben 144 000 emberrel, akiket magához vett. Ők részesültek az első feltámadásban. Ezek az emberek Krisztus kiérdemelt követői, akik közül néhányan a Földön is maradtak, hogy figyelmeztessék az embereket a végidőre, és terjesszék a Jehova Tanúi királyságának eljövetelét.

Armageddon

Armageddon jelentését a széki jehovisták változatosan magyarázzák: igazságos háború, végső csata, az ítéletnap vége, az igazság beteljesedése, Isten háborúja.

Az armageddoni eseményeket szinte látomásszerűen fogalmazzák meg, tanításaik, bibliai olvasmányaik, kiadványaik illusztrációi és fantáziájuk alapján.

Az egyik asszony szerint; „Krisztus megjelenik az égben, fején koronával, kezében karddal, fehér lovon, mint egy erős király. A harcot pedig az emberek egymás közt fogják megvívni az igaz hívők győzelmére." Egy másik elképzelés szerint maga Krisztus fogja

egy pillanat alatt megsemmisíteni a politikai hatalmakat, a gonosz embereket, királyi trónjában ülve, egy mozdulattal, kardját megsuhintva.

A most élők közül a jók, akik a Jehova Tanúit követik, túlélik a végső csatát, a feltámadottak közül pedig szintén a tanúk és azok, akik akaratukon kívül nem ismerhették meg Jehova istent (a gyermekek, az írástudatlanok stb.).

Az új föld

Azt tartják, hogy leírhatatlan boldogságot, csodálatos örömet érez majd minden megmenekült testvér. Az öregek megfiatalodnak, a vakok látni fognak, a süketek hallani, a sánták ugrándozni, a néma beszélni fog, a pusztában pedig víz fakad. Nem lesz többé halál, gyász, fájdalom. Együtt legelészik az oroszlán a bárránnyal, és a gyermekek fogják terelgetni őket, rengeteg élelem lesz, gabona, zöldség, gyümölcs. Az emberek könnyen, saját maguknak fognak házat építeni, és örökké élnek a földi paradicsomban. A föld egésze egy paradicsomkert lesz, melyben mindenkinek meglesz a helye és feladata.

A Jehova Tanúi világvégével kapcsolatos magyarázataikat és elképzeléseiket mindig nagyon érthetően fogalmazzák meg, szinte saját maguknak is magyarázzák. Ezek a szövegek nagyon sok hasonlatot tartalmaznak, melyeket a mindennapi életből merítenek. Például az armageddoni végső csata közeledtére azért figyelmeztetnek mindenkit, mert az csak természetes, hogy ha „egy házról tudjuk, hogy kigyullad, akkor a benne lakó embereket figyelmeztetni kell". Egy másik jelképes megfogalmazás szerint „a végső eledelt igyekszünk eljuttatni mindenkinek, hogy minél több ember érhesse meg Jehova örökkévaló királyságát".

Egyik vallásban élő ember sem érheti meg a „paradicsomi földet", az „új eget és földet", csak az, aki Jehova Tanúit követi, mert csak a tanúk tudják helyesen értelmezni és magyarázni a Bibliát. Ezt a következő formulákkal fejezték ki: „az autót csak az autószerelő tudja megszerelni"; „a táplálékot kiadják a maga idejébe, a hű és bölcs szolga pedig megadja, hogy mi az értelme az igének"; „a levest nem elég megfőzni, meg is kell enni".

A tanúk vallásos meggyőződése és a fentiekben leírt világvége-elképzelés rányomja bélyegét a mindennapi életükre, munkájukra, tevékenységükre, kapcsolataikra, a jövőre vonatkozó terveikre. Vallásos világképük meghatározza életmódjukat, ami a szabályozottságban, következetességben érhető tetten. Számukra a világban bekövetkező eseményeknek megvan a magyarázata, elég, ha csak a világégés előjeleire gondolunk. Az évi előírt mindennapi rendszeres és pontosan meghatározott bibliatanulmányozás, a heti program – a rendszeres heti három összejövetel, a folyóirat-terjesztés, a hittérítés –, a tanúk napi beosztása mind a rendezettséget, kiegyensúlyozottságot érzékelteti; nemcsak nekik, hanem a külső szemlélőnek is. Ahogy az egyik széki jehovista megfogalmazta, küldetésszerű az életük a Földön: „teszem a dolgomat, hisz a paradicsomban csak a pihenés és a csodálatos világ vár rám". A hívő jehovista ember erkölcsi világa az állandó önvizsgálatot, a világi kísértésektől való megtartóztatást, a mértékletességet az élet minden területén, az állandó „tanúságtételt" és hittérítést jelenti.

A világvégevárás, többszörösen meghatározza a jövőre vonatkozó terveiket, mindennapi életüket, ezért érdeklődtem a gyermekeik továbbtanításáról, az anyagi takarékoskodásról, városra költözésről. Megfigyeltem továbbá házukat, gazdaságukat, környezetüket.

Az általam ismert nyolc személy életmódjában a lakáskultúrát, fogyasztási kultúrát, szórakozást figyeltem elsősorban, hisz ezeknek látható nyomai vannak.

A Jehova Tanúi az élet különböző területein a mértékletességet hangsúlyozzák. Fogyaszthatnak alkoholt, kávét, nézhetnek tévét, de csak mértékkel.

Legvisszafogottabbak a szórakozásban; televízió csak a vegyes felekezetű családoknál van, lakodalomban is csak az asztalülést és „mutatást" (ajándékozást) várják meg, a mulatozást már nem. Olvasni csak a vallásos irodalmat szoktak, továbbá az iskolai olvasmányokat. Diszkóba, táncba, moziba, színházba nem engedik a gyerekeket. A gyermekek városon való továbbtanítását nem tartják fontosnak, hisz ott munkalehetőség nincsen, inkább tanuljanak valami szakmát itthon (autószerelést, varrást stb.), amiből szerényen és becsületesen el lehet éldegélni.

A lakáskultúrában teljesen követik a széki divatot: az emeletes ház, a drága bútorok, a perzsaszőnyegek őket is jellemzik, legfeljebb a vallásos folyóiratok és az agyonjegyzetelt Biblia jelzi, hogy nem reformátusoknál vagyunk. Ez alól kivételt képez a gyülekezetvezető családja, ahol egyszerű ház és puritán berendezés van. Elmondása szerint a házat szüleitől örökölte, és együtt is laktak, míg az öregek éltek. A közösségbe való belépés a tagoknál nem jelent látható lemondást az anyagi javakról, csupán abbahagyják az erre való törekvést, és inkább a mértékletességet választják. A vegyes felekezetű családoknál még kevésbé ragadhatók meg a hívő életmódjának jellemzői. A családtagok egy része elfogadja a másfajta vallásos felfogást, amikor felismerik, hogy „ez is egyfajta vallás, de más szabályokkal és tanításokkal". A hívő családtag pedig igyekszik megmenteni családját, rokonait, ismerőseit „az örök pusztulástól", azt szeretné, ha „vele együtt részesülhetnének a csodálatos örök életben".

Összegzésképpen elmondhatjuk, hogy egy ilyen kis vallási közösségben, ahol az egyén mindennapi élete a hitelvek szerint szabályozva van, az emberek jövőre vonatkozó elképzeléseit is a vallásos tanítások határozzák meg. Pontos elképzelésük van a világ rendjéről, mely szerintük előre elrendelt események sorozatából áll. Ehhez a világképhez igazítják mindennapi életüket, és fordítva, a tanításokat minden tag a saját meggyőződése szerint értelmezi. A megfigyeléseim azt mutatják, hogy a kisegyház tagjai nem egyik napról a másikra élnek. Többen közülük takarékoskodnak, hogy „öregségünkre ne szoruljunk a gyermekeikre", gazdálkodnak, állatokat tartanak, és földet művelnek, hogy legyen miből megélni. Ma már senki sem cseréli el a házát kisebbre, mert úgyis itt a világvége. A vegyes felekezetű családoknál a jehovista családtag életmódja nem különül el élesen a családétól. Csupán annyiban járja a maga útját, hogy rendszeres programja van, hetente háromszor jár a gyülekezetbe. A széki jehovisták világvége-elképzelése némileg rokonságot mutat más kisegyházakkal, mint például az adventistákéval, szabadkeresztényekkel. Számukra az idő, az emberi élet ideje csak egy szempillantás az örökélethez képest. Az idő jó, mert elhozza a várt beteljesülést, és minél hamarabb telik, annál közelebb leszünk a várva várt örök boldogsághoz. Vissza fogunk térni a kezdetekhez, amikor Isten az első emberpárt a paradicsomi életre megteremtette.

IRODALOM

CSENGEY DÉNES – FAZEKAS ISTVÁN – HALMÁGYI MIKLÓS – KÖDÖBÖCZ GÁBOR
1979 Jézus királysága. Jehovisták Magyarországon. Valóság 22 (7):71–81.

ELIADE, MIRCEA
1998 A kozmikus ciklusok és a történelem *In* Az örök visszatérés mítosza. 164–189. Budapest: Európa.

GAGYI JÓZSEF
1998 „Megmondta mi volt, mi van mi lesz". *In* Jelek égen és földön. Gagyi József, szerk. 39–59. Csíkszereda: KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja.

GEERTZ, CLIFFORD
1994 A vallás mint kulturális rendszer. *In* Az értelmezés hatalma. 59–70. Budapest: Századvég.

HAMILTON, MALCOLM B.
1998 Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia. Budapest: AduPrint.

KÁLMÁNY LAJOS
1893 Világunk alakulásai néphagyományunkban. Szeged.

MOLNÁR ATTILA
1993 Új vallási jelenségek. Valóság 36 (5):40–50.

ROBBINS, THOMAS
1996 Az új vallási mozgalmak és a társadalom: elméletek és magyarázatok. Replika 21–22:173–209.

SKINNER, STEPHEN
1995 Millenniumi próféciák. A világ legnagyobb látnokainak és misztikusainak jóslatai a 2000. évre és azon túl. Budapest: Elek és Társa.

SZIGETI JENŐ
1990 A protestáns kisegyházak népi vallásossága. *In* Magyar Néprajz VII. 482–495. Budapest: Akadémiai Kiadó.

TOMKA MIKLÓS
1979 A szekularizáció mérlege. Valóság 22 (7):60–71.
1996 A vallásszociológia új útjai. Replika 21–22:163–172.

Rítusok

FÖLDESSY EDINA

Magrebi esküvő

Arnold van Gennep elmélete óta szinte etnográfiai közhely, hogy az emberi élet állomásait, az egyén egyik státusból vagy csoportból egy másikba való átlépését egy hármas szerkezetű rítussor kíséri (az átmenet rítusa). Az átmenet rítusainak sorában az esküvő kiemelkedő helyet foglal el mind az egyén, mind a közösség szempontjából. A jelen tanulmány egy magrebi esküvői rítus elemzésén keresztül arra tesz kísérletet, hogy egy adott közösség időfelfogási elemeit, szempontjait és azok megjelenítési módjait felvázolja. Az adott közösség a Dél-Tunéziában található Dzserba-sziget déli részén fekvő Guellala nevű falu közössége.[1]

A rítus ideje

Mint minden társadalomban, a rítusok idejének megválasztását több tényező (vallási, társadalmi, kulturális) befolyásolja, és ezek a tényezők szabályozhatnak pozitív (mikor kell, lehet a rítust elvégezni) vagy negatív módon (mikor nem szabad, nem ajánlott). Többféle időszemléleti koordináta mentén, illetve azok metszéspontjában alakul tehát ki a rítus ideje. Ez a metszéspont lehet állandó, ciklikusan visszatérő vagy változó az alkalmazott időkoordináták egymáshoz való hierarchikus viszonyának függvényében.

Guellala multikulturális és többnyelvű faluközössége (berber, arab, afrikai rabszolgák leszármazottai) az iszlám vallást követi.[2] A muzulmán időszámítás a hold állásának megfigyelésén alapszik: a holdhónap az újholddal, egy nap pedig a hold megjelenésével kezdődik. A kereszténytől eltérő időszámítás *(hidzsra)* kezdete i. sz. 622-ben annak a holdhónapnak az első napjára esik, amelyben a vallásalapító Mohamed Mekkából Medinába kivándorolt (Gardet 1975). A holdév tizenkét hónapból áll, és az egyes hónapok huszonkilenc vagy harmincnaposak. A nap járásán alapuló időszámítási rendszerekhez képest a muzulmán hónapok mozognak, és minden évben tizenegy nappal korábban kezdődnek. A muzulmán vallási ünnepek dátuma is e szerint változik évről évre. Van olyan hónap, a Ramadán böjthónap, amelynek szent mivolta kizárja az esküvőtartást. A mekkai zarándoklat *(haddzs)* hónapjában csak akkor nincs esküvői ünneplés – legalábbis Guellalában –, ha egy családtag éppen ennek a vallási kötelezettségének tesz eleget. Egyes közösségekben a muzulmán év első hónapjában *(moharram)* sem ildomos esküvőt tartani (Westermarck 1972).

Az évszakok a környezeti viszonyokkal együtt – a vallási események évről évre moz-

gó időpontjához képest – állandó keretet nyújtanak az idő érzékelésére. Az iszlám közösségekben a lunárissal párhuzamosan működik egy, az évszakokhoz jobban igazítható nap szerinti időszámítás is. A lakóterület domborzata, klímája, víznyerési lehetőségei meghatározzák a területen folytatható gazdálkodást. Dzserba szigete sík terület, ahol a termőföld szegény, nincs természetes vízforrás, és a csapadék évi mennyisége igen alacsony (200 mm). Évezredek óta a gazdaság alapját az adott viszonyokhoz legjobban alkalmazható faültetvények biztosítják, melyek közül a legfontosabb az olajfa. A datolyapálma ugyan nagyságrendben megelőzi az olajfák számát, de gazdasági csereértéke csekélyebb, mivel a szigeten elterjedt fajta emberi fogyasztásra csak kevéssé alkalmas, ezért főleg takarmányként használatos. A faültetvények termésének szüretelése az októberi-novemberi első esőktől december elejéig tart (Tlatli 1942). Az olajpréselés a decemberi és januári időszakra esik. Ezek az őszi és kora téli hónapok tehát a mezőgazdasági munkákkal telnek, de az ekkorra koncentrálódó eső, a hideg és a korai sötétedés miatt amúgy sem kedvezőek szabad térben tartandó ünneplésre.

Létezik az évnek egy olyan hétnapos periódusa, amikor nem ajánlatos esküvőt tartani. Ez az időszak a tél és a tavasz fordulójára, a Julián-naptár szerinti február és március hónapok határára esik. Rendkívül szeszélyes időjárásáról ismert: az összes évszak jellegzetességei megfigyelhetők e pár nap alatt. A falubeliek képzeletében apró szellemlények[3] jelennek meg a föld felszínén, akik e hét nap alatt élik le életüket, és tartják esküvői és körülmetélési rítusaikat. Mintha megfordulna a világ: az emberek átadják az életterüket az apró szellemlényeknek, s mindenféle ünneplést beszüntetnek. Régebben a munkától is tartózkodtak, naplemente után bezárkóztak házaikba, és különféle mágikus védekező eljárásokat alkalmaztak az apró lényekkel való érintkezés káros hatásának kivédésére. Általános hiedelem ma is, hogy ha az emberek esküvőt tartanak e napokon, akkor a frigy baljós véget ér.

A helyi gazdasági források és munkalehetőségek szűkössége miatt nagyfokú – országon belüli, de főleg franciaországi – emigráció jellemző Dzserbára, amely még ma is döntően a férfilakosságot érinti. Az esküvők idejének megválasztásában így a férfiak (vőlegény, családfő) munkabeosztása is fontos tényezővé vált: az egyik lehetőség a hosszabb nyári szabadságra való hazatérés, a másik egy-egy vallási ünnep (Ramadán hónap, áldozati ünnep) alkalmából kivett szabadság, amely ünnep után egy füst alatt a családban esedékes esküvőt is meg lehet tartani. Az egyre nagyobb mértékű családos emigráció következtében a franciaországi iskolai szünetek is befolyásolhatják az esküvő idejét. Az évet tekintve Dzserba szigetén nyáron, főleg július és augusztus hónapokban tartják az esküvőket, amikor szünetelnek a mezőgazdasági munkák, és a közösségi létszám – a szigeten és az országon túl dolgozók, élők hazatérésével – a maximumot éri el.

Az évre alkalmazott pozitív és negatív időkoordinátákon kívül az idő kisebb szeleteihez, a hét napjaihoz kapcsolódó társadalmi, vallási megítélések, illetve mágikus képzetek is behatárolják az esküvői rítus időben történő elhelyezését. Heti pihenőnapként az iszlám vallás a pénteket jelöli ki, amely napon a hívőknek közös imára kell összegyűlniük a mecsetekben. Egyes iszlám országok azonban, köztük Tunézia, a modernitás nevében a keresztény nyugati világban elterjedt pihenőnapot vezették be, a szabad vagy félig szabad szombattal együtt. Habár az állami szférában ez kötelező, a privát szférában ki-ki maga döntheti el, vajon az állam vagy a vallás által meghatározott pihenőnapot veszi ki. A vallási pihenőnap nem csupán az emberek társadalmában játszik szerepet, hanem a dzsin-

nekében is. A dzsinnek olyan természetfeletti lények, akik a három világvallás bármelyikéhez tartozhatnak, és annak heti beosztása szerint tevékenykednek. Guellalában mesélik azt a történetet, hogy egy szomszéd falubeli férfi a franciák elleni harcban számos partizánakciót hajtott végre dzsinnjeinek segítségével. Egyik rokona azonban pénzért elárulta, még azt is felfedve az ellenségnek, mikor lehet őt ártalmatlanná tenni: pénteken, amikor muzulmán dzsinnjei szabadnaposak.[4] A történet szerint a franciák ezután már könnyűszerrel végeztek a férfival.

Az iszlám vallásban áldott napként meghatározott péntek olyan viszonyítási pont, amelyhez az esküvői rítus napjainak heti elrendezése igazodik: az esküvő csúcspontja – a menyasszony átszállítása a férj házába és a nászéjszaka – hagyományosan erre a napra kell hogy essen. Ne feledjük, hogy a muzulmán időszámítás szerint a pénteki nap csütörtök estével kezdődik. Egyes közösségekben, ahol nagymértékű a lakóhelyen kívüli munkavállalás szombat-vasárnapra is tolódhat az esküvőtartás. Guellalában mindkét gyakorlat megfigyelhető.

Míg a pénteki nap megítélése és az esküvői rítusba való beillesztése egységesnek mondható a muzulmán világban,[5] addig a hét egyéb napjaihoz különféle mágikus képzetek kapcsolódhatnak, amelyek közösségenként változnak: Guellalában például vasárnap, kedden, szerdán és szombaton – bizonyos megoszlásban – olyan tilalmak vannak vagy voltak érvényben, mint a körülmetélés, nőknek betegek vagy újszülöttek látogatása, gabonaőrlés, mosdás és fésülködés, fülkifúrás, egyes munkák elvégzése (például a fazekaskemence begyújtása vagy az agyagkitermelés). A felsorolt napok közül a Korán szerint egyedül a szerda szerencsétlen nap.

A napokhoz fűződő képzetek által ez az időegység fordulópontként egy nagyobb időtartamra (év, életöltő) nyit távlatot. A népi időjóslásban amilyen napra esett az év kezdete, ahhoz a naphoz kapcsolt jellegzetességek jegyében kellett elteljen az egész év. Az esküvő esetében – természetesen sok más tényező mellett – a nap kiválasztása hasonlóképp meghatározta a házasságot, egészen az emberi idő végezetéig. Megjegyzendő, hogy a szekularizáció mértékétől függően a napokhoz fűződő időszemlélet manapság veszíteni látszik fontosságából, s egyes közösségekben már egyáltalán nem játszik szerepet.

Régen, a villany bevezetése előtt, teliholdkor tartották a rítusokat, hogy minél tovább tartson az ünneplés, és az éjjeli fényben a tolvajoktól jobban védve legyenek (Westermarck 1972:88).

Az esküvő idejének megválasztásakor egy olyan tényezőt is figyelembe vesznek, amelyről nyíltan nem esik szó: nem szerencsés, ha a menyasszony havivérzése éppen a rítussorozatra esik. Ha mégis, a menyasszony jobb combjára kötött piros fonal jelzi a vőlegénynek a közeledési tilalmat – legalábbis ezt a szokást említik régebbről.

Az esküvő időtartamáról a guellalaiak azt mesélik, hogy régen a rítussorozat hét napig tartott, és ezt az időt a „Paradicsom hét napjának" nevezték. Manapság azonban négy napra csökkent, jóllehet egyes családoknál még ennél is kevesebb ideig tartják. 1998-ban tanúja voltam egy időtartam-csökkentő újításnak, amikor egy családnál a harmadik és a negyedik nap cselekvéssorozatait összevonták: a férj házában egyazon napon tartották a meghívottak étellel való megvendégelését és a menyasszony bemutatását, amelyet a nászéjszaka követett. Az étkezés alatt, egy átlagos nyári napon, amikor a rekkenő hőségben áll a levegő, hirtelen óriási szél kerekedett, teleszórva homokkal az étellel

megrakott tányérokat, és arra kényszerítve a ház körül levőket, hogy futva a védettebb belső udvarba meneküljenek. A szokatlan jelenségre a női vendégsereg magyarázata perceken belül megszületett: azért támadt fel a szél, mert a vendéglátók nem tartották be a hagyományt.

Az esküvő időkeretei mind a kezdő-, mind a végpontnál a korábbihoz képest fellazultak, vagyis összeszűkültek. Az emlékezetben még él, hogy régen a nászéjszakától számított hetedik napon tért vissza a menyasszony az apai házba, és egy hónap elteltével készített először ételt új otthonában. Ma mindkét esemény általában egy héten belül lezajlik.

Az esküvői rítusok délután, a harmadik ima után kezdődnek. A muzulmánok napi ötszöri kötelező imájának időpontja a nap különböző állásához igazodik, és a harmadik imát követően – nyáron 16 óra után – a tikkasztó hőség már kezd alábbhagyni. A fennmaradó két ima alkalom lehet arra, legalábbis a guellalai nőknek, hogy otthonukba visszatérve egyúttal ruhát váltsanak, s új öltözetben jelenjenek meg ismét a menyasszony vagy a vőlegény házában folyó ünneplés folytatására, amely késő éjjelig, de akár napfelkeltéig is eltarthat.

Az esküvő az emberi élet időskáláján

A házasodásra való érettség idejét a két nem esetében különbözőképpen ítélik meg. A lányok férjhezmenetelére az ideális kor a tizenhat és húsz év közötti időszak. A huszonöt év feletti lányok már a „másodosztály",[6] az „idős lány" kategóriába esnek, és elkelésükre nem sok remény van. A fiúk általában tizennyolc év felett nősülnek. A házasodásukat nem csak a társadalmilag meghatározott korérettség, hanem anyagi helyzetük is befolyásolja: a menyasszonypénz kifizetése és az esküvői kiadások igen súlyos terheket rónak a családra, s ha az nem vagyonos, a házasodni vágyó fiatalnak évekig kell dolgoznia és gyűjtögetnie az esküvőre. Bizonyos esetekben közösségi összefogás szükséges az anyagi feltételek megteremtéséhez.[7]

Régebben a házasodás kora jóval korábbra tevődött. A nemi érettség és a házasodás akkori, társadalmilag meghatározott ideje között húzódó feszültséget manapság a humor oldja fel: kacagással kísért történetek szólnak az esküvő másnapján édesanyjához hazaszökő s kistestvéreivel játszani kívánó tizenéves lányról vagy az ugyancsak tizenéves kora elején levő, még ágyba pisilős férjről. A házasodási kor kitolódását befolyásolja az 1964-ben törvényben meghatározott alsó korhatár (lányoknak a 17., fiúknak a 20. év betöltése), és a kötelező iskolalátogatás. A lányok esetében az is szerepet játszik, hogy közülük egyre többen szeretnék letenni az érettségit vagy egyetemi tanulmányokat folytatni. Hozzá kell tenni – s itt némiképp a közösségi és az állami megítélés ütközik egymással –, hogy Guellalában ma sem ritka, hogy lányok tizenhat éves korban mennek férjhez. Ehhez azonban külön engedély beszerzése szükséges.

Esküvői előkészületek

Az esküvőre való készülés egyes fázisai egy hosszabb folyamaton belül helyezkednek el kötetlen módon. Más fázisok az esküvő idejének kitűzéséhez viszonyítva visszafelé számlálódnak, és időben kötöttek. Az esküvőre mint jövőbeli, „egyszer eljön, aminek el kell jönnie" eseményre készülnek azzal, hogy a leány stafírungját készítgetik (szőnyeget szőnek, matrac- és párnahuzatokat hímeznek), vagy az esküvői kellékeket (például fűszereket vagy illatosítószereket) szerzik be akkor, amikor ezekhez olcsó áron lehet hozzájutni.

A készülődés üteme természetszerűleg felgyorsul, amikor az esküvőre konkrét kilátás van. Habár eljegyzésekre az éven belül bármikor sor kerülhet, az esküvői nyári periódus után sűrűsödik a számuk, jelezve ezzel azt is, hogy az esküvők további esküvők megkötését mozdítják elő. A vendégeskedés ugyanis alkalom lehet arra, hogy fiús anyák „kinézzék" leendő menyüket. A pár éve bevezetett augusztusi egyhetes fazekasfesztivál, amelyet a fiatalok nagy számban szinte mindennap látogatnak, és amely az egyetlen olyan fórum, ahol a lányok és a fiúk szabadon találkozhatnak egymással, ugyancsak serkentőleg hat a nyár végi, őszi eljegyzések számára. Ezt követően a két család döntése, hogy mikor tartják az esküvőt, ami az eljegyzéstől számítva pár hétre, de több évre is megtörténhet. A bevett gyakorlat azonban az eljövendő nyárra való időzítés.

A következő lépcsőfok a házasság hivatalos részének a lebonyolítása. A házassági szerződést, amely magában foglalja a menyasszonypénz kifizetését, a közösségi egybekeléstől visszaszámítva egy éven belül bármikor megkötheti, de legkésőbb az esküvő első napján kerül rá sor.

Az esküvőre való felkészüléshez tartozik a közösség által elfogadott női szépségideál egyes jegyeinek kialakítása. Minél világosabb a bőr árnyalata, annál szebbnek és becsesebbnek találják az egész magrebi térségben. A sötétebb árnyalatot negatívan ítélik meg, ami elvezet a fekete-afrikai eredetű lakosságtól való teljes elhatárolódásig – legalábbis ami a házassági cserét illeti. Főleg a dzserbai arab eredetű közösségre jellemző, hogy a bőr kifehérítése érdekében az esküvő előtt hónapokig vagy hetekig a házban tartják a menyasszonyt. A naptól való védelmen kívül különböző kezeléseket is alkalmaznak a bőrén (agyagpakolás, tejbevonat). A másik szépségjegy a kipárnázottság, amit a hizlaló ételkúrán kívül a leány mozgásának korlátozásával érnek el (Gana 1987). Guellalában a fehér szín megítélése hasonló, ám – főleg a tizenéves lányok körében – a nyugati divat szerinti öltözködés és valószínűleg a szappanoperák által közvetített szépségkritériumok miatt a jó húsban levés egyre inkább kritika tárgya. Tegyük hozzá, hogy a férfiak – úgy tűnik – kitartanak a hagyományos értékrend mellett.

A férfi domináns szerepet tölt be a párválasztásban, és még valamely testi hibája sem zárja ki őt a házasság lehetőségéből – a lányok esetében ugyanez komoly problémát okoz. A társadalom olyannak fogadja el a férfit, amilyen, testének – a menyasszonyhoz hasonló – átalakítása, szépítése nem tartozik az esküvői előkészületek közé. Egyes magrebi közösségeknél, mint például az algériai mozabitáknál, a vőlegénynek azonban az esküvőre szakállat kell növesztenie. Vallási ok húzódik meg e mögött, mivel Mohamed is szakállat viselt, és a muzulmán férfiról kialakított kép ehhez igazodik.

Guellalában közvetlenül az esküvő előtti napokban, a test ünnepre való felkészítésekor mindkét nem esetében a szőrzet kezelésére helyezik a hangsúlyt. A férfit megbo-

rotválják, a menyasszony pedig fürdőt vesz otthon vagy a gőzfürdőben, amelynek alkalmával teljes epiláláson esik keresztül. Ellentétben a vőlegénnyel, a menyasszonynál ez a mozzanat a státus megváltozása, a lányból asszonnyá válás egyik jele. Itt jegyzem meg, hogy a házasodással járó státusváltás külső kifejeződése csak a nőnél érvényesül: megváltozik a viselete, hennázhatja, festheti magát, és ékszereket hordhat, viszont korlátozódik a mozgástere, és a leányokétól eltérő viselkedési szabályokat kell követnie.

Az esküvői teret úgy készítik fel, hogy kitakarítják a házat és környékét, a falakat, valamint a nyílászárókat lefestik, és a nagyszámú vendég fogadásához és ellátásához szükséges kellékeket beszerzik. A kisközösségi szolidaritás fokától függ, hogy ez utóbbiak esetében milyen mértékben kell támaszkodnia egy családnak a rokonságára, illetve társadalmi hálózatára, vagy használhatja az erre a célra létrehozott közösségi tulajdont.

Az asszonyok közös munkára gyűlnek össze mindkét házasulandónál körülbelül egy héttel az esküvő előtt. A nagy mennyiségű ünnepi *zummitá*hoz[8] szükséges magvakat tisztítják és pörkölik. Csütörtök este gyülekeznek, és egész éjszaka táncolnak, mulatnak. A munkát a kora hajnali órákban kezdik, és napfelkeltéig befejezik.

Az esküvői rítus menete

Az esküvő a szereplők és a terek átváltoztatásával kezdődik. A férj és a feleség házát jelentő esküvői tér női térré változik azáltal, hogy a férfi családtagok elhagyják a házat, és a szomszédságban vagy a rokonoknál alszanak. Helyesebben szólva a női társadalom terévé változik a ház, hiszen a mindennapi használatban is a női privát szférát jelenti.

A ház belső udvarán vagy ha az nem elég nagy, akkor közvetlenül a ház előtt tartózkodnak a női vendégek, míg a férfivendégek a külső udvaron vagy akár egy másik házban kapnak helyet. Az iszlám hagyományokat erősen követő közösségekben a két tér élesen elkülönül egymástól, ami a két nem láthatási tilalmának a következménye.[9] Guellalában már a régmúlté a férfiak és a nők ilyen jellegű szeparációja. Igaz, az esküvőn külön tereket foglalnak el, de láthatják egymást, és kommunikálhatnak egymással.[10]

A két ház tehát fokozottabban a nők birodalmává válik: először a nőrokonok és szomszédok gyűlnek össze közös hennázásra, majd a napok előrehaladtával az egyre nagyobb számú női vendégsereg terévé válik. A két megváltozott teret különféleképpen használják a házasulandók.

Az átmeneti rítusban külön-külön fázisokon megy át a vőlegény és a menyasszony. Az esküvői rítussorozat gazdagsága és komplexitása miatt a leírásnál többnyire csak azokra az eseményekre szorítkozom, amelyeknek strukturális jelentősége van az átmenetek sorában.

A vőlegény útja

A vőlegény oldaláról a liminalitás állapotába való átmenet egyik lépcsője egy időszakos horizontális átmenet, vagyis az apai háztól való eltávolodás. A vőlegény általában egy lakatlan és nemritkán minden komforttól mentes épületbe (romos ház, garázs, üzlet tornáca) költözik, és ott tartózkodik barátai társaságában. Ettől a pillanattól kezdve kü-

lön főznek a számára, hiszen a vendégeknek a házon kívül, nyílt tűzön készített ételbe valaki könnyűszerrel belecsempészhet olyan szert, mely a férfiúi képességét korlátozza. Az esküvői terminológiában szultánnak nevezett vőlegény az eltávolodás ideje alatt már csak rítusok végzésére és rituális funkciókat betöltő szereplők kíséretében tér vissza a házba. Apja házában teljesen kiürítik azt az épületrészt,[11] amelyet az ifjú pár leendő otthonaként jelöltek ki: ez a tér is egy felfüggesztett állapotba kerül, és átváltoztatása rituális módon történik.

Az esküvő első napja

Az átváltoztatás első eleme délután érkezik egy művirágkosár formájában, amelyhez fehér vászonba csomagolt és piros fonallal összekötött négy tojás van erősítve. A küldemény elnevezése a „jólét kezdete" *(szabak razku*[12]*)*. Fogadásának körülménye még többször megismétlődik az esküvő alatt: az ajándékot hozó – ebben az esetben általában kamaszfiú – nem szólalhat meg mindaddig, amíg itallal nem kínálják.[13] Ezután felerősíti a *szabak razkut* a fogadóhelyiség hálószoba felőli sarkába. A vőlegény nincs jelen, édesanyja fogadja az ajándékhozót, mint ahogyan a menyasszony házában is a menyasszony édesanyja készíti és indítja útnak a virágkosarat.

Este egy olyan rítussorozat zajlik, amely a következő napon elvégzendő cselekvéssor főpróbájának tekinthető. A kiürített lakrészben az ajtóval szembeni fal elé leterítenek egy gyékényszőnyeget, erre lép majd rá a vőlegény. A helyiségben még a mellé megválasztott rituális segítő *(vezír)*[14] és fiatalabb barátai tartózkodnak. A *vezír* ráadja a hétköznapi ruháját viselő vőlegényre az esküvői öltözetet, egy fehér gyapjúleplet és az esküvői amuletteket. Ezután a vőlegény mellett rituális szolgálatot tevő férjes asszony *(khaddíma)* behennázza a vőlegény kisujjának hegyét, majd rögtön letörli azt. Egy női ing ujjába hennalevéllel és négy nyers tojással egy aranygyűrűt és fél pár női papucsot, karkötőt, bokaperecet küldenek a menyasszonynak. A csomagot egy hajadon vagy nőtlen fiú viszi. Az ajándékküldés neve „kis henna". A vőlegény ezután leveszi magáról a fehér leplet, és az éjszakát a házon kívül mulatással (zene, éneklés, tánc, néha alkoholfogyasztás) tölti a barátai társaságában. A „kis henna" visszaérkezését már nem kíséri különösebb rítus.

Az esküvő második napja

Naplementekor a fiatal lányok és gyerekek dobolás és éneklés kíséretében körbelátogatják a kerület[15] szent helyeit (mecsetek, dzsinnek lakhelyei, szent emberek sírjai), ahol gyertyát vagy olajmécsest gyújtanak, és ételadományt (gabonaőrlemény) helyeznek el.

Este a vőlegény kíséretével (*vezír*, férfirokonság, barátok) visszatér a házba, a *vezír* jelenlétében lezuhanyozik, és elvégzi az ima előtt szokásos speciális mosakodást. A liminalitásba vezető rituális átmenetek sorában ily módon a vőlegény szent állapotba jut. Itt kell emlékeztetni arra, hogy a kisfiúnak a körülmetélésre és a halottnak a temetésre való felkészítése szintén a rituális mosakodással (mosdatással) történik.

A vőlegény fehér ruhát ölt, és a *vezír* feladja rá a fehér leplet. Ez az öltözködés az előző napihoz képest már „élesben" játszódik: a vőlegény magán tartja az öltözetet egészen a nászéjszakáig. A lepel elnevezése arabul *harám*, ami a vallási tilalmat és a

szentet egyaránt jelenti. A szent állapot megélését igazolja – ahogyan egy férfi mesélte, maga is csodálkozva a dolgon –, hogy a *harám* felvételekor minden szexuális vágy megszűnik.

A mosakodóhelyiségből kijőve a vőlegényt barátai és fiatal férfirokonai szerencsekívánsággal köszöntik. Ezután – ritualizált formában – négy nőtlen fiatalt választanak ki, akik a vőlegény mellett maradnak az esküvő végéig. Az esküvői terminológiában *arraszáknak* nevezik őket, mely a házasodni igéből képzett szó. A kiválasztásuknál elmondott versikében a jövőbeli nősülésükre utaló kívánság hangzik el, ami szintén aláhúzza, hogy a vőlegény egy fontos állomást lépett át a státusváltás folyamatában. Ez a fokozati státusváltás a vele érintkezésben levőkre is hasonló hatást kell hogy gyakoroljon a szimpátián alapuló mágia jegyében. Az előző napihoz képest a szerepkörük szerint homogén, a fiatalabb generációhoz tartozó férficsoport ezáltal strukturálódik.

A nap további, a vőlegényt érintő eseményei, hogy anyja és nőrokonai köszöntik, és pénzt adnak neki, *khaddimája* pedig behennázza jobb kezének ujjperceit. Ezt a hennát sem törlik már le, mint az előző napon, hanem a vőlegény kezét piros szövetzacskóba kötik, ami reggelig rajta marad. Az éjszakát a vőlegény ideiglenes lakhelyén az *arraszákkal* tölti.

Az esküvő harmadik napja

A vőlegény rituális programja délután vagy estefelé kezdődik, amikor a „nagy henna" ajándékot[16] küldi el a menyasszonynak. Az útraindítás úgy történik, hogy anyjának egy piros lepelruhája alatt, két-két *arraszával* az oldalán beáll abba a pozícióba – a bejárattal szemben a gyékényszőnyegre –, amelyben a rítusokat szokásosan végzi. A *vezír* és a család, illetve a kerület idősebb férfiai vannak még jelen. A vőlegény elé helyezik az ajándékokkal megtömött egy-két bőröndöt, és az ingből képzett csomagot, melynek ujjába hennalevelet és tojást tesznek– ezt pontosan ugyanolyan ritualizált formában csomagolják, mint a „kis hennánál". Útraindításul a Korán első szúráját *(Fátiha)* recitálják. Hasonló módon fogadják a menyasszony válaszajándékát is.

A vőlegény feladata, hogy a menyasszonyért küldessen. A hagyományok tiszteletétől és a pénztárcájától függően tevét vagy gépkocsit küld.[17] A tevén levő kalitkaszerű vasrácsos építményt, amelybe majd a menyasszony ül egy leánytársával, leplekkel befedik, piros és fehér anyagszalaggal díszítik. A teve vagy gépkocsi elindításának rítusa, hogy a mögötte felsorakozó férfiak és a vőlegény az *arraszákkal* a piros lepel alatt elmondanak egy Fátihát. A vőlegény apja egy fonott tálból főtt lóbabot és egy keménytojást dob a teve felé, amit a gyerekek a földről felkapkodnak. Ebben a pillanatban állítja fel a tevét a vezetője, és indul a menyasszonyért. Mielőtt a menyasszony megérkezne a vőlegény házába, és az eddigi két esküvői tér eggyé válik, nézzük meg, milyen folyamatok jellemzik a státusváltást a menyasszony esetében.

A menyasszony útja

Az esküvő első napja

A menyasszony a vőlegénytől eltérően mindvégig apja házában marad, és a szokásos, változatlanul hagyott tereket használja. A rítusokon át őt is a *khaddímája* vezeti, aki a közeli rokonsághoz tartozó férjes asszony. *Vezírre* nincs szükség, hiszen a menyasszony csak a női térben mozog, és az *arraszá*knak megfelelő funkció is hiányzik a női oldalon. (A leányok férjhezmenetelét a közösség nem vetíti elő olyan rituális módon, mint a fiúkét.) Amikor valamely rítusnál férfisegítőre van szükség, az éppen ott levők közül jelölnek ki valakit. Hagyományosan szerepet tölt be azonban a menyasszony mellett egy fekete asszony *(susána*[18]), aki a menyasszony testével foglalkozik (hennázás, tetoválás), és különböző rítusokat végez. A *susána* funkcióját manapság egyre inkább a *khaddíma* vagy részben más asszonyok veszik át. Jelenléte azonban azért kedvelt, mert sötét színe által hatékonyabb védelmet tulajdonítanak neki a menyasszonyt célzó rontó mágikus tevékenységekkel szemben.

Az esküvői rítusban a menyasszony első fellépésére a vőlegény „kis henna" ajándékának megérkezése előtt kerül sor. *Khaddímája* jelenlétében megmosakszik, és elvégzi az ima előtti rituális mosakodást. Fehér ruhát ölt, arra pedig egy fekete gyapjúleplet vesz föl. Hosszú haját kétfelé választják, és fehér vászonba csavarják, amelyet piros fonallal tekernek körül. Nyakába és a hajába felkerülnek az esküvői amulettek. Arcát egy fehér vászondarabbal letakarják, éppen csak a szemeknek vágnak rajta ki két kis lyukat. Egy gyékényszőnyegen ülve várja a vőlegénytől érkező „kis henna" ajándékcsomagot, melynek fogadása hasonló a *szabak razkuéhoz*: a szállítója nem beszélhet mindaddig, amíg itallal nem kínálják. A menyasszony felpróbálja a fél pár ajándékokat, majd – a kísérőtárgyakat (hennalevél, tojás) kicserélve – visszaküldi azokat a vőlegénynek. A közeli nőrokonok, barátnők és a szűk család férfitagjai (kivéve az apát) nyújtják át ezután ajándékaikat. A *khaddíma* pedig fölteszi az első hennát a menyasszony kezére és lábára.

A menyasszony liminalitásba való átlépése időben megelőzi a vőlegényét: a próbaajándék elfogadása, vagyis az, hogy a papucs, karkötő és lábperec mérete megfelelőnek találtatik – a próba valójában imitálás, hiszen a menyasszony méreteit a vőlegény családja már jó előre megtudakolta –, talán egyfajta pozitív válaszként értelmezhető a vőlegény által feltett szimbolikus kérdésre. S a vőlegény csak a megerősített „igen" után kezdheti el az igazi átváltozási folyamatot. Sőt, talán ez egyfajta megjelenítése a párválasztás módjának, amelyben az első lépést a férfi teszi meg, de a válasz a nő kezében van.

A liminalitás állapotában a menyasszony különleges védelmet igényel, arcának letakarása is ezt célozza. Kettős védelemről van azonban itt szó: egyrészt őt védik a szemmel verés, szépségének „elkívánásával" szemben, másrészt, éppen a liminalitás állapota miatt a menyasszony pillantása is ártalmas lehet másokra (Westermarck 1972). A fehér arckendő éjjel-nappal rajta marad egészen a férj házában történő nyilvános bemutatásáig. Az ártalmas hatásokkal szembeni védelmet szolgálja a fekete lepel is, a fekete színnek tulajdonított mágikus hatékonyság miatt, amit a *susána* kapcsán már említettem.

Az esküvő második napja

Ezen a napon a menyasszony testét készítik elő, aminek nincs különösebb ritualizált formája. Délután és este kezének és lábának második és harmadik hennázására kerül sor. Arcát és karjait több ízben tojássárgájával kenik be. Éjjel, nagy női társasággal körülvéve, a vőlegénynek másnap küldendő ajándékot (illatos füstölőszer) készítik, és több száz tojást főznek.

Az esküvő harmadik napja

Kora reggel a menyasszonnyal egy olyan rítussorozatot végeztetnek, amelynek bizonyos elemei az apai háztól való eltávolodást és a státusváltást fejezik ki (Stablo 1941). Először a kerület egy olajfáját látogatják meg, termékenységi, a szüzesség elvesztését szimbolizáló és a fiúk házasodását elősegítő gesztusokkal kísérve.

A ház udvarára visszatérve a menyasszonyt egy belül párnákkal kibélelt, három székből összeállított ülésre helyezik. Néhány nő fehér leplet tart a feje fölé, haját kibontják, fejére háromszor kevés olajat öntenek, amelyet a *khaddíma* a szájába felszív és a menyasszonyi olajmécses tartójába köp vissza. Ezután a menyasszonyt a lepellel teljesen letakarják, fejére aranyláncot helyeznek és egy fonott tálat tartanak fölé. A rokonság és a kerület férfiai hátulról libasorban közeledve pénzt tesznek a tálba.

A következő jelenet az interpretációk hiánya miatt nehezen értelmezhető. Férfiruhára utaló maskarában egy fiatal lány vagy egy idősebb asszony lép a színre, akinek elnevezése *arabí* (arab férfi). Karddal vagy kardot szimbolizáló bottal a kezében körbejárja a menyasszonyt, és időnként felé suhint. Egy kör után el akar menni, de a körben állók visszatartják, és csak harmadszorra engedik el. Hátasállattal kapcsolatos jelenet eljátszására utal, hogy a menyasszonyt régen egy nyeregre ültették, később takarókkal letakart három kőre, ma pedig ugyanezt a funkciót a székek töltik be. Csak kérdésként vetődhet fel, vajon a Magreb más vidékein az átszállítás alatt szokásos menyasszonyrablási kísérlet helyi megjelenítéséről lehet-e szó.

A továbbiakban a szexualitással vagy a termékenységgel összefüggő rítus következik. A rítussor zárójeleneteként a *khaddíma* leül a földre, ölébe rejti a menyasszonyt, akit vastag takarókkal, paplanokkal takarnak le. A leányrokonok és a barátnők – ki kézzel, ki papuccsal –megverik a menyasszonyt, ezáltal fejezik ki dühüket és fájdalmukat, hogy elhagyja őket. A *khaddíma* kezével próbálja kivédeni az ütéseket.

A nap további részében, egészen késő délutánig a menyasszonyi szépségjegyeket alakítják ki. Hangsúlyozni kell, hogy ezek a mágikus, valamint erotikus vonzatú jegyek kizárólag a liminalitásban betöltött státusra jellemzőek: a lányt nem asszonnyá, hanem menyasszonnyá avatják. (A test asszonyi átváltoztatása, a szőrtelenítés még az esküvő előtt és különösebb ceremónia nélkül történik.) A liminalitásban először a menyasszony hennáját feketítik be, ami hosszú, több fázist magában foglaló és az anyagok, valamint felhasználási módjuk alapján kellemesnek éppenséggel nem mondható procedúra. Majd következik a szemöldök kiigazítása és az ugyancsak hosszan tartó hajfonás. Végül pedig helyben készített fekete festékanyaggal az időszakos tetoválás kerül a menyasszony arcára és csuklójára. Mindez egy félreeső helyen zajlik, ahová csak a legközelebbi rokonok vagy barátnők léphetnek be.

Mialatt a nők a menyasszony testét szépítik, a család idősebb generációhoz tartozó férfitagjai a vőlegény „nagy henna" ajándékát fogadják, a *Fátihát* recitálva. Hasonlóképp imádkozva indítják útnak a menyasszony válaszajándékát, egy piros és fehér textilszalaggal összekötött, hét gyapjútakarót magában foglaló csomagot, öt-hatszáz főtt tojást három fonott tálban, és a vőlegénynek, valamint családja nőtagjainak szánt kisebb ajándékokat egy kendőbe kötve.

Általában késő éjjel viszik át a menyasszonyt a vőlegény házába teveháton vagy újabban gépkocsival. A vőlegénytől a szállítóeszközzel együtt érkezik egy férjes asszony, aki a menyasszony ruháját hozza, és a férj kötelező ajándékainak utolsó darabját, egy ágytakarót. Azt mesélik, hogy ha ez hiányzik, akkor a menyasszonyt sem adják oda. Az asszonyt ugyanolyan ritualizált formában fogadják, mint a *szabak razku* vagy a „kis henna" szállítóját.

Az esküvői menetet főképp nők és az inkább fiatalabb generációhoz tartozó férfiak alkotják. (A menyasszony apja kézfogással a házban búcsúzik el lányától.[19]) A menet az út során háromszor áll meg – a kerület határán, az út közepén, valamint a férj házának közelében –, és a menyasszonynak mindannyiszor vizet kell innia. A felfrissülésen kívül a vízivásnak purifikációs funkciója is lehet, ami különböző magrebi közösségekben és különböző formában gyakran része a menyasszony két ház közti útjának (lásd Westermarck 1972).

Megérkezés a vőlegény házába

Amikor az esküvői menet megáll a vőlegény házának közvetlen közelében, a piros lepel alatt addig ott várakozó vőlegény a tevéhez szalad, és egy nyers tojást dob a menyasszonyt rejtő kalitkára. A tojástörés kapcsán explicit utalás történik a szüzesség elvesztésére.

A vőlegénynél összegyűlt nagyszámú női vendég a ház előtt várja a menetet, a belső udvart a menyasszony női kísérőinek átengedve. A fehér lepelbe takart menyasszonyt egy férfirokona viszi be a vállán a házba.

A küszöb materiális megtestesítője a kint és bent, a privát és a publikus szféra közötti, az egyik állapotból egy másik állapotba való átlépés fogalmának. A küszöb mint két, nemcsak horizontális, hanem vertikális világ közti elválasztó, önmagában is a liminalitás megjelenítése, éppen ezért a bizonytalanság és az ebből fakadó félelem érzetét kelti. Itt dzsinnek tanyázhatnak, és a küszöbre ülni vagy ott enni veszélyes lehet. Vizet sem szabad kiönteni a házból, az esetlegesen lefröcsköl dzsinn büntetését elkerülendő. A küszöbhöz kapcsolódó esküvői rítus egyetlen általános eleme a magrebi közösségekben a menyasszony azon való átemelése, hogy ne érintse a választóvonalat, és át se lépjen rajta, amely által éppenséggel a termékenységet biztosító genitális szerveit tenné ki káros hatásoknak. Guellalában a bevitelhez nem kapcsolódik egyéb rituselem, de más közösségeknél a küszöbön való keresztülvitel megtisztulási, termékenységi és a lányok férjhezmenetelét elősegítő homeopatikus gesztusok ötvöződésével többjelentésű rítusegyüttest alkot.

A rituális hangsúly az új házba való beilleszkedésre helyeződik. A vőlegény apja és anyja különféleképpen fogalmazza meg kapcsolatát az új családtaggal: az apa a termé-

kenységet, a patrilineáris leszármazás továbbvitelét megjelenítő rítust végez, az anya és a női családtagok a jövőbeli jó viszonyt ritualizálják. Ezekről a későbbiekben még lesz szó.

Az esküvő negyedik napja a vőlegény házában

Eddig a napok elnevezései a vőlegénynél és a menyasszonynál különbözőek voltak. Egy napra vetítve több variáció létezik, aszerint hogy az elnevezés az adott napon történt események közül éppen melyiket emeli ki (például henna mintája, felszolgált étel, esküvői menet). A negyedik nap neve egységesen „piros nap", a vér színe, amely egyértelmű utalás a nászéjszaka eseményére.

A menyasszony egész nap az új otthonául szolgáló házrészben tartózkodik. Ha mégis ki kell mennie, fehér lepelbe bugyolálva és egy nőrokona kíséretében teszi ezt. A vele maradt fiatal lányok reggel elkezdik berendezni és feldíszíteni a lakrészt. Általában késő délutánra fejezik be, és addigra a *khaddíma* is felöltözteti immár piros színdominanciájú díszes ruhába, és felékszerezi a menyasszonyt.

A vőlegény a szokásos módon az *arraszákkal* és a barátaival tölti napközben az időt. Amikor a házban mindennel elkészülnek, az *arraszák* a piros lepel alatt a házhoz vezetik a vőlegényt. Az anya leplét kicserélik a menyasszony leplére, az *arraszákat* pedig négy férjes asszony váltja föl. Ezután elvégzik az olajfa-látogatás rítusát, pontosan ugyanúgy, ahogyan a menyasszony tette.

Ez a rítus közvetlen bevezetője a vőlegény és a menyasszony első találkozásának, amelynél a két *khaddíma* segédkezik. A rítussor egy nagy tál étel köré csoportosul, amelynek alkotórészeiből (főtt tojás) megeteti egymást az ifjú pár, és amelyet később a vendégsereggel is megosztanak. Az étel fajtája és a hozzá kapcsolódó gesztusok a bőséges gyermekáldást vetítik elő. A vőlegény még nem láthatja a menyasszonyt, akinek arca mindvégig le van takarva.

A férj rövid tartózkodása után a menyasszonyt a *khaddímája* kivezeti az udvarra, és számos alkalommal bemutatja a női vendégseregnek. Ez úgy történik, hogy felemeli a menyasszony arcát takaró kendőt, amelyet ekkor pirosra cserélnek, a menyasszony pedig, aki a kendő alatt kezével eltakarja azt, feje mellé kifordítja két tenyerét. Szemét azonban egyszer sem szabad kinyitnia. Aki már megtekintette a menyasszonyt, besiet a házba, hogy végigmustrálja az új otthon berendezését, dísztárgyait, a kitárt ajtajú szekrényben a menyasszony ruháit, kölnijeit és szépítkezőszereit a fésülködőasztalon. Eközben az udvaron, egy emelvényre állítva első ízben mutatják be a menyasszonyt a vőlegény apjának, aki pénzt ad neki, és a feje fölé emel egy főtt lóbabbal teli fonott tálat. Majd, mint ahogyan a teve elindításánál tette, a tál tartalmát – egy főtt tojással együtt – a vendégek felé szórja. A gyerekek nagy zsivajjal, egymást lökdösve próbálják megkaparintani a tojást és felszedegetni a babszemeket. Szintén a menyasszony feje fölé emelve mutatják be ezután ajándékaikat a menyasszony édesanyja és leánytestvérei.

Miután az asszonyok megtekintették az ifjú pár otthonát, a menyasszonyt visszavezetik a házba. Egyedül várja a vőlegény második látogatását, aki ez alkalommal nemcsak láthatja arája arcát, hanem meg is csókolhatja. Az ajtó előtt álló *vezír* hol kopogással, hol egy nyers tojást tartalmazó visekorsó falhoz csapásával ad jelt a találkozás befejezésére. Az a mód, ahogyan a vőlegény kilép az ajtón, fedetlen fővel vagy a fejére húzott

lepellel, a menyasszony elfogadását vagy visszautasítását jelenti. Habár bizalmas együttlétre nem kerül sor, úgy tekintik, hogy a vőlegény ekkor vált férfivá.

Eddig mindkét család nőtagjai tanúi voltak az eseményeknek. A menyasszony formális elfogadása után szívettépő jelenetre kerül sor: az édesanya és a közeli rokonság elköszön a menyasszonytól, ami mindkét felet megríkatja. Egy férfirokon erélyes fellépése vet véget a szűnni nem akaró búcsúzkodásnak.

A ház kiürül, és sötétedés után pár órával az ifjú férj fedetlen fővel tér vissza az arájával való harmadik találkozásra, a nászéjszakára.

A státusváltás fokozatai

A státusváltási folyamat több síkon halad. Egyrészt az egyénnek a külvilággal való kapcsolatát igyekeznek rituálisan befolyásolni, ami a test átváltoztatását jelenti. A férj esetében ez a háztól mint női társadalmi tértől való térbeli elkülönítést jelenti, valamint a test szakrális állapotba helyezését a rituális mosakodás által. A következő szimbolikus határvonal a test és a külvilág közt a szakrális öltözet. A külvilág hatásait kivédendő amuletteket erősítenek a vőlegény testére (Korán könyvecske, imám általi, személyre szóló írás, tőr) és a ruhájára (fekete fonalon ezüstfüggők korallgyöngyökkel). További fokozat a fej eltakarása az öltözet egy részével és a fedőlepel alá bújás. A liminalitásba való belépés az arctalanság kialakításával, az egyéni jegyektől, vagyis az identitástól való megfosztással történik. Az egyén maga átmeneti státusának szimbólumává válik. A kijövetel a liminalitásból pedig mindezeknek a határokat jelentő rétegeknek a fokozatos lefejtése. A közösség előtt újra „arca lesz" a vőlegénynek, amikor a menyasszonyt megfelelőnek találja (fedetlen fővel lép ki a szobából), és a közösség ekkortól tekinti őt férfinak. Kulcsfontosságú mozzanatról van itt szó. Azt mesélik, hogy régen a vőlegénynek ekkor joga volt ellenőrizni a menyasszony szüzességét, és ennek a bizonyítéka, a közösség felé való híradása volt tulajdonképpen a fedetlen fő. Ellenkező esetben a vőlegény lefedte fejét vagy ledobta leplét: mindkét gesztus az esküvő felfüggesztését jelentette, és a menyasszonyt szégyenszemre hazavitte a rokonság.

Ez azonban már a múlté, és manapság nem a szexuális aktus megtörténte teszi a vőlegényt férfivá a közösség előtt, hanem az azt lehetővé tevő, a közösségi szférában még elvégezhető utolsó fázis (a vőlegény a szüzesség ellenőrzése nélkül megfelelőnek találja a menyasszonyt). Ettől kezdődően az utolsó rétegek lefejtése (amulettek és szakrális öltözet levétele, a koitus megtörténte, mely a szexuális beszennyeződéssel megszünteti a szakrális állapotot) a privát szférában folyik. Az a guellalai szokás, hogy teljesen ennek a szférának adja át a liminalitásból való kilépés utolsó fázisát, vagyis az új státusba való belépést, eltér számos magrebi közösség gyakorlatától. Araboknál és berbereknél egyaránt megtalálható, hogy a közösség ezen utolsó fázist az ellenőrzése alá vonja. Látható bizonyíték által akar meggyőződni arról, hogy megtörtént a koitus, de ami valójában a lényeg, hogy az rendben zajlott, vagyis a menyasszony szűz volt. A közösségi ellenőrzés és a közösség előtti bizonyítás szélsőséges példái közé tartozik, hogy a koitus és a szüzesség megállapítása elválik egymástól, és ez utóbbit a vőlegény anyja végzi el. Egyes közösségekben vannak olyan női specialisták is, akik a lepedőn vagy alsóneműn levő vérfoltból meg tudják állapítani, vajon állattól vagy embertől származik, sőt

még azt is, hogy mely testrészből – a látszatmentő csalás legkisebb lehetőségét is kizárva ezáltal.

A vőlegényhez képest a menyasszony testének átalakítása jóval hangsúlyosabb, és az esküvői rítusidő döntő részét is erre fordítják. A státusváltás (szüzesség elvesztése) maradandó nyomot hagy a testén, ami az események további menetétől függően két, ellentétes tartalmú jelentés forrása. A szüzesség bizonyossága egyben a tiszta patrilineáris leszármazás biztosítéka. Annak hiánya viszont a nő leértékelődését vonja maga után: egy elvált asszonyért fizetendő menyasszonypénz fele a szűz lányért járónak. Egyes közösségekben az elvált asszonynak, legyen bár gyermektelen, vajmi kevés esélye van az újraházasodásra.

A menyasszony liminalitása a vőlegényhez hasonló elemekből építkezik (rituális mosakodás, szakrális ruha, arc elfedése, fej lepel alá bújtatása). A térbeli elkülönítés – valós helyváltoztatás nélkül – a férfiakkal szemben valósul meg (a ház a női társadalom terévé alakul). A női társadalmi szférában az elkülönítés módja a test lefedése és a házon belüli elszigetelés a testtel kapcsolatos liminális státusjegyek kialakításának ideje alatt. A jegyek megkonstruálásában az egyéni variációk lehetősége korlátozott: a menyasszonyt a közösség által meghatározott formára alakítják, ami – mint a vőlegénynél – egyúttal egyéniségének háttérbe szorulását jelenti. Ennek további kifejeződése, hogy a menyasszony egyre inkább csendbe burkolódzik, és a vele való kommunikáció is csak a legszükségesebb dolgokra korlátozódik.[20]

Az új státusba illesztés (posztliminalitás) egyik eleme a rétegekbe burkolás megszüntetése. Először a vőlegény anyja láthatja a menyasszony arcát, majd a mindkét családbeli női vendégseregnek mutatják be, ezután a vőlegény apja és legvégül a vőlegény részesül a látványban. Az arcfelfedés mindannyiszor ritualizált formában történik.

A test és a külvilág közötti elhatárolásként értelmezhető a különböző rituális funkciókat betöltők személye is. A vőlegény mellett a nős *vezír* és a nőtlen *arraszák* a két társadalmi státust jelenítik meg, ugyanakkor a vőlegény és a közösség között nemcsak rituális, hanem effektív közvetítő szerepet is játszanak: a vőlegény és a vőlegény háza rajtuk keresztül kommunikál.

A közösségi jövő idő

Az új család alapításának célja az egyéni és egyben a közösségi lét továbbvitele. A termékenység fogalma – különböző rítusok és szimbolikus tárgyak által kifejezve – keresztül-kasul átszövi az esküvői jelentéshálót. Ezzel tüzetesebben nem is foglalkoznék. Érdemes azonban egy olyan részletet kiemelni, amelyben a közösségi létidő rituális megjelenítése érhető tetten.

A mozzanat az olajfa-látogatás keretében zajlik, amelyet a vőlegény oldaláról mutatok be. A vőlegényből és mellette két-két férjes asszonyból álló menet a menyasszony piros leple alatt elindul az általában a kerület határán található hímnemű olajfához[21]. Közvetlenül mögöttük a *vezír* lépdel, egy összetekert gyékényszőnyeggel a kezében. Egy pillanatban előredobja a gyékényt a vőlegény feje felett (1. kép), előrefut, hogy kiterítse azt, majd a menet áthaladta után gyorsan összetekeri, hogy más ne léphessen rá, és újra beáll a menet mögé. Az olajfáig háromszor ismétlődik a jelenet, csakúgy mint a

visszafelé vezető úton. A gyékényszőnyeg egy hátulról előrefelé indított körforgást ír le, magába zárva a házasodás *par excellence* tárgya alatt vonuló vőlegényt és a férjes nők csoportját. A körforgás önmagában is az idő előrehaladtának, múlásának és ismétlődésének szimbóluma lehet, de az a tárgy, amely ezt a forgást leírja, egy további jelentést is fűz hozzá.

A vőlegény és a menyasszony ezen a gyékényen állva vagy ülve végzi a rítusokat, de a tárgyat összetekerve a köztes időkben is állandóan a szereplők közelében tartják. A gyékény útjának követésével válik világossá, hogy nem csupán a praktikus funkciója határozza meg az esküvői használatot, hanem egy másik, szimbolikus jelleg: a gyékényt hagyományosan a fiatal pár ágyának matraca alá helyezik. Ebben az olvasatban a gyékény körforgása pedig a prokreáció által megújított, továbbvitt élettel hozható kapcsolatba. A nászágy kapcsán meg kell említeni azt is, hogy a menyasszony matracot ajándékoz a férj szüleinek, akik erre cserélik le a régit. Az új ágyak szintén az élet újrasarjadásának szimbolikáját erősítik.

Az olajfa-látogatásnál a gyékénydobást a menyasszony oldalán is ugyanígy végzik, de a rítus kereteiben néhány eltérés mutatkozik. Mivel itt nincs *vezír*, a család valamelyik férfitagja vállalja magára a feladatot. Míg a vőlegény piros lepel alatt és asszonyokkal körülvéve, addig a menyasszony fehér lepel alatt és hajadonok kíséretében halad. A vőlegény esetében az olajfa-látogatás naplementekor zajlik, és az új státusba való beillesztési rítussorozat része, a menyasszonynál viszont az apai háztól való elválasztás reggeli rítusa. A két látogatás közötti idő középpontjában, éjjel történik a menyasszony átszállítása a vőlegény házába.

A rítusok közös nevezője az olajfa. A dzserbai esküvő utalásszerű néprajzi leírásában Stablo a gyékényt a házat és a fát összekötő hosszú szőnyegként értelmezi. A vőlegény részéről az olajfarítusban pedig az apai tekintélyuralom alóli végleges felszabadulást feltételezi (Stablo 1941:25, 27). Véleményem szerint azonban másról lehet itt szó.

Az olajfa a Koránban áldott faként szerepel. Számtalan példa van rá, hogy az olajat az iszlám különböző helyi gyakorlataiban az isteni áldás *(baraka)* közvetítőjeként alkalmazzák.[22] Az olajfához – a dzserbai gazdasági forrásokat tekintve különösen – az élet, a bőség fogalma is hozzákapcsolódik. Ha megnézzük az olaj használatát a vőlegény házában zajló rítusokban, kiderül, hogy mindannyiszor köze van hozzá a vőlegény apjának. Az egyik példa az, amikor a menyasszony megérkezte után a vőlegény apja olajat önt a menyasszony feje fölé tartott korsóba. A korsót hagyományosan a menyasszony házában feldíszítik, felékszerezik, termékenységet szimbolizáló magvakat és füvet tesznek bele, száját fehér papírlappal befedik. A vőlegény apja (más verzióban a menyasszony) lesz az, aki a papírt ujjával beszakítja az olajöntést megelőzően. Mindezek a mozzanatok – a szexuális aktusra és a termékenységre történő egyértelmű utalással – arra mutatnak, hogy az olaj (és a hímnemű olajfa!) a patrilineáris leszármazás szimbólumaként értelmezhető. Ha ez így van, akkor a vőlegény olajfa-látogatása az új státusba való beillesztés részeként ugyanúgy a férfiágazat továbbvitelét is jelképezheti. S így érthető, hogy a menyasszony esetében, aki apja ágazatának fenntartásában nem játszik szerepet, az olajfa-látogatás az elválasztó rítussorozat része lesz.[23]

Jövőbeli emberi kapcsolatok prefigurációi

Az édes íz univerzálisan összekapcsolódik a kellemes, a jó, az örömteli, a békesség vagy megbékélés fogalmával, s az esküvői rítusokban is különböző formában (cukor, méz, édesség) jelenik meg. Két, egymással újfajta társadalmi, rokonsági viszonyba kerülő ember jövőbeli kapcsolatának, annak jellegének szimbolikus előrevetítése a guellalai esküvőben a mézevés rítusa: a menyasszony megérkezése után a férj házában a vőlegény anyja egy mézzel teli fehér tányérral a széken ülő és letakart arcú menyasszonyhoz lép. Jobb kezének kisujját belemártja a mézbe, majd a menyasszony szájába dugja, aki lenyalja azt (2. kép). Ez háromszor ismétlődik. Ezután a menyasszony jobb kezének tenyerébe mézet ken, amelyet ő maga nyal fel. Ez is háromszor ismétlődik. Az anyós után következnek a vőlegény családjának nőtagjai és a közelebbi nőrokonok. A rítus integrációs jellegére utal, hogy még a család jó ismerősét, a házban tartózkodó antropológust sem hagyják ki a sorból.

Az édes íz és az általa kifejezett fogalom az esküvő alatt más esetekben szerepet tölt be: a menyasszonypénz kifizetésekor a pénzköteget szimbolikus jelentéssel felruházott tárgyak kísérik, köztük a kockacukor. Amikor pedig először fogadják a vőlegény szűk családját a menyasszony apjának házában az esküvő után, a szokásos „hét tál" étkezést édességgel (méz, napraforgómag-készítmény) kezdik.

A menyasszony és a vőlegény örömteli, békességes, „édes" kapcsolata érdekében végzett rituális tevékenységen túl a kapcsolat egy másik oldala, a férfiautoritás is megfogalmazódik. A vőlegény és a menyasszony első találkozása előtti rítus, hogy a menyasszony és kísérői egy fehér lepel alatt kijönnek a ház ajtaja elé, az ott várakozó vőlegény pedig belép és becsukja maga mögött az ajtót. A menyasszony kétszer megkísérli belökni azt, de a vőlegény mindannyiszor visszatartja, s csak harmadszorra engedi be párját. A szobában egy nagy tál ételt háromszor körbejárnak, majd úgy ülnek le törökülésben egymás mellé, hogy a vőlegény a jobb lábát a menyasszony bal térdére helyezi. Nem minden észak-afrikai közösség rendelkezik azonban rituálisan ilyen egyértelműen a férj uralmáról: marokkói példa, hogy az ifjú pár vetélkedése dönti el, ki lesz az úr a házasságban.[24]

Hadd említsek egy további, a házastársak közti helyes viszonyt megjelenítő, Guellalában már kiveszőben levő rítust: a nászéjszakára felszolgált ételt kísérte egy birkafej, amelynek füleit a menyasszonynak kellett megennie, hogy hallgasson férje szavára, a száját pedig a férjnek ugyanezen célból. Egy másik verzió szerint hajdanán a férj a birka szemeit fogyasztotta el, hogy a feleségén kívül más nőre ne nézzen.

A muzulmán világban a patrilokális rendszer az uralkodó: a feleség elhagyja az apai házat, és a férj apjának házába költözik. A közösségi etika úgy kívánja meg, hogy a házastársak életre szóló kapcsolatot kössenek, ami a feleségnek az új otthonhoz való végleges kötését jelenti. (Válás esetén ugyanis visszatér az apai házba, és apja tartja el ismét.) Ennek rituális kifejezési módja a következő: az első dolog, amit a férj házába megérkezte után végeztetnek vele, hogy kalapáccsal bever egy szöget a bejárattal szembeni falfülke fakeretébe. A szögbeverés más esetben is a helyhez kötést szimbolizálja: ha hosszú útról vagy távollétről hazatérő férj mögött vagy lába nyomába egy szöget mélyeszt a földbe a felesége, annak újabb utazását igyekszik megakadályozni ezzel a mágikus cselekedettel.

A nemek közötti munkamegosztásból eredően a férfiak és a nők különböző élettereket foglalnak el: a férfiak a házon kívüli munkájukkal egy társadalmi teret, a nők a házban és a ház körüli teendőjükkel egy privát teret, vagyis napközben csak a nők maradnak a házban. Guellalában az sem ritka, hogy a férj egy tunéziai nagyvárosban vagy Franciországban dolgozik, és évente csak pár hónapra vagy még annál is ritkábban tér haza. Ha a családnak nincs külön otthona, ebben az esetben a feleség, mondhatni, életének nagyobb részét tölti az anyósával (és bizonyos esetekben az apósával), mint a férjével. Az esküvői rítusban az anyós és menye közti jövőbeli konfliktus lehetőségére a mézevés rítusán kívül egy másik rítus egyértelmű megoldást vetít elő: a férj és a menyasszony első találkozása után az anyós kis kosárba rakott ajándékokkal (illatszer, illatos füstölőszer, fekete szemfesték) belép a házba, pénzt csúsztat a menyasszony kezébe, szájából köménymagport spriccel az arcába,[25] „belejujúzik"[26] a fülébe, és a következő szavakat mondja: „Amit mondok, fogadd meg, amit főzök, edd meg." A női társadalom hierarchikus viszonyrendszerére való utalásról van ebben az esetben szó.

Az esküvő alkalmával nemcsak az egymással újonnan kapcsolatba kerülő emberek viszonyát vetítik elő ritualizált módon, hanem az új családtag bekerülésével a régiek kapcsolatának esetleges megváltozásától való félelmet is megfogalmazzák. Ez a változás különösen anya és fia viszonyát érintheti, s a fenyegetettség (talán a féltékenység?) érzése az anya részéről merül fel: a menyasszony megérkezésének másnapján napközben hátulról megfogja fia ruháját, és a nevén szólítja. A fiú hátrafordítja fejét, és azt válaszolja: „Igen, itt vagyok, nem feledlek el." Háromszor ismétlik meg a rítust, amelyre este is ugyanígy sor kerül.

Mindezeket a prefigurációs rítusokat a posztliminális/beépítő fázisban végzik. A menyasszony oldalán ez a fázis hosszabb, és több elemet foglal magában, ami annak a következménye, hogy ő az, aki az esküvő alkalmából lakhelyet is változtat (Niedermüller 1983). A férj házában végzett rítussoron és a pár napra rákövetkező hazatérésén, majd a férj házába való visszatérésén túlnyúlik a menyasszony posztliminális fázisa: még hátravan első főzése új otthonában, és bemutatása a fonókunyhóban, ahol neki kell teát készítenie az ott dolgozó szomszédnőknek.[27]

Bár a férj nem változtat lakhelyet, lakótere a házon belül teljesen átalakul. A menyasszony által kialakított térbe tér vissza, amelynek női elemei (szépítkezőszerekkel, parfümökkel megpakolt fésülködőasztal), piros színdominanciájú falkárpitjai, függönyei, csillogó, színes dísztárgyai, művirágcsokrai, esetenként villogó-fénylő girlanddíszei a felékszerezett menyasszonnyal alkotnak egységet. Ez a tér olyannyira női térré válik, hogy a férj személyes holmijai, ruhái nem is kapnak benne helyet, és azokat a ház egy másik helyiségében kell tartania.

Az emlékezés tárgyai

Az esküvőn a férj és a menyasszony házában zajló rítussorozatok egy része a két fél közti párbeszédként értelmezhető. S a párbeszéd tárgyak – ajándékok vagy szimbolikus ajándékok – egymásnak való egyirányú vagy oda-vissza küldésével valósul meg. A kísérőtárgyak – amelyek egy ritualizált formában végzett csere tárgyai is – vagy akár a „csomagolóanyag" többjelentésű szimbolikus keretet biztosítanak az ajándékküldésnek.

A férfi oldaláról az esküvőn használt tárgyak közé tartozik egy tunikaszabású fehér női vászoning, melynek bő ujja vékony színes selyemcsíkokból varrt, és az egyenes mellkivágás körül selyemszállal hímzett. Az emlékezet szórványosan megőrizte, hogy valamikor ez volt a menyasszonyi viselet. A férj anyjának családjából való ez a ruhadarab, amely női ágon öröklődik. Ha éppen nincs a szűk családban, akkor az anya távolabbi oldalági rokonaitól kérik kölcsön, de a szomszédoktól való kölcsönzés sem kizárt. Egy a lényeg, ennek az ingnek mindenképpen szerepelnie kell az esküvőn. Az idők során azonban megváltozott a funkciója: manapság a menyasszonynak küldendő ajándékokat vagy az ajándékokat kísérő tárgyakat (hennalevél, tojás) csomagolják az ing bő ujjába, amelyet piros gyapjúfonallal kötnek el. A csomagolást a férj kezdi úgy, hogy jobb kézzel három marok hennalevelet tesz az ingujjba (3. kép). A menyasszonynál hasonló módon kicserélik a hennalevelet, a tojásokat és a fonalat, és így küldik vissza az inget.

Egyesek arra is emlékeznek, hogy régen, amikor az ifjú feleség először tért haza szülei házába – és ekkor váltotta fel esküvői ruháját mindennapi öltözetre –, a férje házába való visszaúton a fején vitte a hímzett inget. Talán ez a múltbeli mozzanat ültetődött át a jelenbe oly módon, hogy a vőlegény édesanyja vagy a vőlegény mellett rituális funkciókat betöltő nőrokon egyes rítusok alkalmával – megkülönböztető jelként – szintén a fejére teszi azt.

Más kultúrákban is elterjedt szokás, hogy megőrzik az esküvői öltözetet. Vagy további használat nélkül – olyan tárgyként, amelyre vonatkozóan az emlékezés az attól való megválás pillanatában mobilizálódik, és indukál egy tudatos választást a megőrzésre –, vagy ritkábban az eljövendő generációnak átadva, de ugyanabban a szerepkörben megtartva (például a leány édesanyja ruhájában esküszik) (Maguet 1995). A guellalai példa kapcsán kérdésként merülhet fel, vajon az emlékezést segíti, vagy éppenséggel a felejtést idézi elő egy tárgynak az eredeti funkciójához képest egy új funkcióba való „átörökítése".

A férfivá válás két fokozatának összekapcsolódása

A piros lepelruha *(futa hamra)* az esküvő, illetve a házasságban élés – női oldalról vett – szimbóluma, s férfi rítusokban is ezeknek a jelentéseknek a kifejezésére használják. A körülmetélés és az esküvő a férfivá válás két lépcsőfokát jelenti, és ily módon a guellalaik számára ezek az események rituálisan és szimbolikusan szorosan összekapcsolódnak. Mindkét rítus átmeneti rítus abban az értelemben, hogy a társadalmi fejlődés különböző fokozatain, egy tökéletlen állapotból a tökéletesbe való átlépést jelenti. A kisfiú természetesen már születésekor fiú, de csak a körülmetélés által nyeri el nemének tökéletes jellegét. A tökéletlen állapotot fejezi ki az, hogy az operációig a kisfiúk haját nem vágják le, a hosszú haj pedig nem más, mint a női nem attribútuma.[28] A harmincéves fiú is férfi, de csak akkor nyeri el a társadalmilag meghatározott férfiúságot, ha megházasodik, s ezzel utat nyit a még tökéletesebb állapot, a családapaság felé.

A körülmetélés és az esküvő összekapcsolódását, illetve egymásra utalását terminológiai, rituális és instrumentális eszközök fejezik ki: a két rítus elnevezése megegyezik (esküvő, arabul *arsz*),[29] a kisfiút „kis vőlegénynek" nevezik, egyes rítusok – például az olajfa-látogatás – hasonlóak az esküvőn végzettekkel, a kisfiú ugyanazokat az amulette-

ket viseli, mint a vőlegény, a piros lepel rituskellékként ugyanolyan fontos szerepet kap, mint az esküvőn. Az esküvő nagyobb mértékű visszahatása a körülmetélésre nyilvánvaló, hiszen a körülmetélés az esküvő előkészítéseként, prefigurációjaként fogható fel, azonban a körülmetélési rítus egyes elemei is visszatérnek az esküvőn. A vőlegény és a menyasszony első találkozása előtt megjelenik a körülmetélő borbély,[30] és két kis tincset kétoldalt levág a vőlegény hajából. Pontosan ugyanez a jelenet játszódik le a körülmetélési rítuson: az operáció előtt a borbély három, még körülmetéletlen kisfiú hajából vág le egy darabot. További visszacsatolás az esküvőn, hogy a vőlegény után a borbély három, még nőtlen fiúval is elvégzi a hajvágási rítust. A homeopatikus mágia gesztusáról van itt szó, egy kívánatos jövőbeni történés rituális előjátékáról, amelynek révén egy személlyel megtörtént vagy éppen küszöbön álló cselekmény – a hasonlóság törvénye alapján – egy másik vagy több másik személyre is pozitív módon hat.

Megemlítendő, hogy a körülmetélés idejének kiválasztása szabadabb, mint az esküvőé, ami több tényezővel függ össze. A körülmetélés alanya egyetlen személy, az operáció egyetlen család – jóllehet nagycsalád – bensőséges ünnepe, és nem mozgósít két családot, valamint ennek folytán egy tágabb faluközösséget. A körülmetéléshez nem fűződik a szexuális élet gyakorlásából fakadó beszennyeződés fogalma,[31] s talán éppen ezért nem minden vallási ünneppel összeegyeztethetetlen: elvégzésére például kifejezetten szerencsés napnak számít a Ramadán hónap 27. napja, az egyik legszentebb muzulmán nap, a Korán kinyilatkoztatásának ideje. Ezen a napon az esküvői szerződés megkötése sem esik tilalom alá, ám a böjthónapban – mint már említettem – az esküvőtartás teljesen kizárt.

Körülmetélésre az esküvői rítus keretében vagy közvetlen előtte is sor kerülhet, ugyanis nem tartják szerencsésnek, ha esküvőre készülő családban még körülmetéletlen kisfiú van. A két rítus egy időben való elvégzése szintén a homeopatikus mágia fogalomkörébe sorolható. Az esküvő a körülmetélésnél nagyobb rituális hangsúlyt kap: míg esküvő alkalmából végezhetnek körülmetélést, addig az megfordítva nem igaz, nem szerveznek esküvőt körülmetélési rítus apropójából.

A *futa hamra* és az általa kifejezett házasság fogalma megjelenik még egy másik átmeneti rítusnál, a temetésnél. Az elhunyt nőtlen férfit, amikor a temetőbe viszik, a fehér halotti leplen kívül ezzel a piros lepellel is letakarják. Homlokára és állára az édesanyja vagy nővére vízzel és narancsvirág-kivonattal kevert sáfránnyal jelet rajzol – ez is az esküvői rítusból kölcsönzött gesztus –, és a házból való kimenetelkor a nők „jujúznak", mint azt az esküvőn szokás. Ily módon készítik fel az elhunytat egy angyallal történő házasodására, a férfiúi életútjának – ha nem is e világon, de a túlvilágon való – beteljesedésére.

Összefoglalás

A dolgozatban azt próbáltam megvilágítani, hogy egy adott közösség az esküvői átmeneti rítus kapcsán időszemléletének milyen irányait mozgósítja. Az esküvő periódusának és dátumának megválasztásában bonyolult módon kapcsolódnak össze egymással az időmérést szolgáló hold- és napkalendáriumok, az állami időbeosztás, a munkaidő, a női test működésére jellemző ciklikus idő. Az esküvő elhelyezése az emberi életúton függ

a kisközösségi megítéléstől, de az állami törvénykezésektől is, s ez a kettő nem feltétlenül áll összhangban egymással. Magában az esküvői rítusban az emberi és azonfelül a közösségi élet továbbvitelének gondolata kap fő hangsúlyt. Egy megszakítatlan jövőkép fogalmazódik meg, amelyben a közösség a házassággal létrejött új emberi kapcsolatokról alkotott elképzelését is megjeleníti. Az élet folyását, újraalkotását, fennmaradását központba helyező reprezentációban a gazdasági környezet legfontosabb eleme (olajfa) életfaként és a társadalmi szerkezet gerincét alkotó patrilineáris leszármazás szimbólumaként épül be az esküvői rítusba.

Egyes tárgyak használatának kiragadott példáján keresztül azt mutattam be, hogy a régmúlt esküvőire miképpen emlékeznek mai rítusaikban a guellalaik, és hogyan jelenítenek meg esküvőre utaló szimbólumokat egyéb életfordulókat kísérő rítusaikban.

1. Olajfa-látogatási rítus
Fotó: Földessy Edina, 1998



Földessy Edina

2. Mézevési rítus
Fotó: Földessy Edina, 1998





3. Ajándékcsomagolás
Fotó: Földessy Edina, 1998

JEGYZETEK

1. Guellalában 1997-ben kezdtem el kutatást, és az ott élő berberek esküvői rítusát 1998 óta tanulmányozom, évente egy-két hónapot töltve a szigeten. A faluban és a sziget más településein az arabok rítusait összehasonlításképpen szintén vizsgálom. A kutatás végső eredményeit doktori tézisben kívánom összefoglalni.
2. A pontosság kedvéért megemlíthető, hogy a faluközösség az iszlám két ágához is tartozik: a berberek a háridzsita ág ibadita alágához, az arabok a szunnita ág malekita iskolájához. A két vallási közösség időszemléletének kifejezésében mutatkozik némi különbség, de a jelen cikkben, mely elsősorban a berberekről szól, erre külön nem térek ki.
3. A guellalaiak szerint a szellemek emberformájúak, ruházatuk és rítusaik megfelelnek a falubeli hagyományoknak. A felnőttek magassága 20, a gyermekeké 10 cm.
4. Egy másik verzió szerint szombaton, mert dzsinnjei zsidó vallásúak voltak.
5. Elvétve akad olyan közösség, ahol a péntek szent mivolta éppenhogy gátolja egyes esküvői rítusok – történetesen a menyasszony szállítása – elvégzését (Westermarck 1972:87).
6. A férfiak szótárából kölcsönzött kifejezés.
7. A menyasszonypénzt a férj családja fizeti a menyasszony apjának, aki ebből az összegből vásárolja meg a hozomány egy részét (menyasszonyi ruhatár, ékszerek, lakásberendezési tárgyak). Guellalában a faluközösség nem hivatalos vezetése határozza meg az összeget, periódusonként emelve azt, a vásárlandó árucikkek árához igazítva. 1993-ban a menyasszonypénzt 1200 dinárban (kb. 1200 USD) maximalizálták, a házassági szerződésben azonban szimbolikus összegként egy dinár szerepel.
8. Kesernyés-sós ízű hagyományos étel, mely pörkölt gabonamagvakból készül, különböző egyéb magvak és szárított narancshéj hozzáadásával. A pörkölés után a keveréket megőrlik. Olívaolajjal és vízzel keverve italként, csak olajjal pedig étkezések közti szilárd ételként fogyasztják. Az esküvői *zummitá*ból kihagyják a kesernyés ízt adó komponenst.
9. A láthatási tilalom a nőkre vonatkozik: a férfiak nem láthatják olyan nő arcát, akivel a házasodásuk a Koránban előírtak szerint lehetséges.
10. Amire viszont idegen férfiak jelenlétében a guellalai nők a mai napig vigyáznak, hogy nem hagyják szabadon hajukat, hanem kendővel bekötik. Az idősebbek közül egyesek a férfiakkal való beszélgetéskor szájukat is eltakarják.
11. A tipikus dzserbai ház egy udvar köré épített, három vagy négy elemi családnak helyt adó zárt épületegyüttes. Az egyes családok élettere egy hosszanti nappali részt, földszinti és emeleti hálószobát és mosakodóhelyiséget foglal magában.
12. A dél-tunéziai arab nyelvjárásra a kiejtés szerinti magyar átírást alkalmazom.
13. A szótlanság a mágikus hatékonyság megőrzésének módja. Bizonyos esetekben a hangkiadás ugyanis a varázslat szertefoszlását idézi elő. Ha valaki például kincset talál és felkiált, a kincs abban a pillanatban eltűnik.
14. A vezír funkcióját egy nős embernek kell betöltenie, akit általában az unokatestvérek, ritkábban a barátok közül választanak.
15. Patrilineáris leszármazási csoport lakhelye, mely a csoport családnevét viseli.
16. A küldemény tartalma meghatározott számú és fajtájú ruha és ékszer.
17. Guellalában három-négy arra idomított teve teljesít esküvői szolgálatot. A teve bérlése borsos, míg a gépkocsis szállítás nem kerül pénzbe; ha a családnak nincs is autója, rokonnál vagy barátnál mindig akad.
18. A *susán* szó fekete embert jelent (*susána* a nőnem), és Guellalában az afrikai eredetű családok egy részének ez a vezetékneve.

19. Westermarck marokkói példái azt mutatják, hogy a menyasszony apja hagyományosan nem kíséri el az esküvői menetet, és az anya is csak egyes közösségekben teszi ezt meg (Westermarck 1972:181-185). Az anya a további esküvői rítusokon részt vesz, de az apa csak az esküvőt követően, már asszonyként látja viszont leányát.
20. Feltételezésem szerint a menyasszony anyagcseréje is szabályozás alá eshet, mint ahogyan ez más közösségeknél meglehetősen könnyű étrenddel történik (Centlivres-Demont 1981:128).
21. Bár az olajfa egylaki, a guellalai közösség reprezentációjában az olajat adó legelterjedtebb fa nőneműként, és egy még bőségesebb fajta, valamint evésre alkalmas, nagyobb szemű termést adó fák csoportja hímneműként jelenik meg.
22. Egy szakrális erejéről ismert mecsetbe zarándokló beteg például olajjal keni be a fájó testrészét, de nem azzal az olajjal, amelyet magával vitt, hanem azzal, amelyet ott talál, és amely már feltöltődött a hely pozitív erejével. A hozott olajból pótolja az elhasználtat.
23. A Houmt-Soukban élő araboknál csak a menyasszony végzi az olajfa-látogatás rítusát. Pár nappal az esküvő után piros lepelruha alatt, nők kíséretében kört tesz a fa körül, egy olajággal megpaskol egy fiút, aminek explicit jelentése, hogy fiúgyermeknek adjon életet. Az ifjú arab feleség esetében az olajfa a posztliminális fázisban kap szerepet, de a hozzá kapcsolt patrilineáris leszármazásszimbolika hasonló a berberekéhez.
24. A hatalomért való versengés egyik módja az a rituális játék, hogy az ifjú pár első találkozásakor ki tudja hamarabb megdobni (és eltalálni) a másikat papucsával (az otthoni uralom szimbóluma), vagy hogy a menyasszony papuccsal történő ütéseit hogyan viseli – csendben vagy fájdalomkiáltással – az ifjú férj (Westermarck 1972:244, 256–257).
25. A nyállal való bespriccelés vagy megkenés általános rontáselhárító cselekedet.
26. A nők által éles, hosszan tartó, vibráló, magas hangon kiadott kiáltás, amellyel örömteli eseményt, rítusok egyes fázisait kísérik.
27. Van Gennep szerint az esküvő egy várakozási periódust nyit meg az első gyermek megszületéséig (Van Gennep 1946:374). Guellalában ez a periódus körülbelül egy évig tart – s ezalatt az esetek többségében megérkezik az első gyermek –, amely időtartamon belül az ifjú asszony esküvői ruháját és ékszereit veszi fel, valahányszor ünneplésre kerül sor, kimenőruhaként pedig fehér leplet ölt magára. És még egy mozzanat: az új pár lakrészében egy évig hagyják meg az esküvői díszítést.
28. A muzulmán világban a körülmetélés ideje közösségenként változó, pár hetes kortól a hétnyolc éves korig terjedhet. Guellalában kétéves kor előtt szokásos az operációt elvégezni.
29. A körülmetélésnek kettős elnevezése és gyakorlata van, az egyik a megtisztulási operációra utal, és rövid ünnep, a másik az esküvőre, és akár öt napig is eltarthat. A beduinoknál a körülmetélést és az esküvőt egyetlen szóval jelölik, melynek jelentése családi ünnep, szórakozás (Foissy 1948:19–20).
30. E két funkció, amelyet hagyományosan a fekete közösség képviselői töltöttek be, régebben összekapcsolódott. Manapság, állami rendelkezés miatt, miszerint csak szakorvos végezhet körülmetélési operációt, külön van körülmetélő szakember, aki már jobbára fehér, és borbély. A hajvágási rítust ez utóbbi végzi.
31. A szexualitásból fakadó szennyezettség éppenhogy veszélyes lehet: Guellalában úgy tartják, hogy ha egy férfi vagy egy nő a koitus után ránéz egy frissen körülmetélt kisfiúra, annak a sebe nehezebben gyógyul be.

IRODALOM

CENTLIVRES-DEMONT, MICHELINE
1981 Rites de mariage en Afghanistan: le dit et le vécu. *In* Naître, vivre et mourir. J. Hainard – R. Kaehr, eds. 119–134. Neuchâtel: Musée d'ethnographie.

FOISSY, PIERRE
1948 L'entr'aide dans les sociétés autochtones nord-africaines. IBLA 11(48):17–36.

GANA, KAMEL
1987 D'un modèle esthétique-érotique féminin. Images et expérience du corps: à propos de la cure d'engraissement et d'embellissement de la fiancée à Jerba. Thèse de doctorat. Paris: EHESS.

GARDET, LOUIS
1975 Vues musulmanes sur le temps et l'histoire (essai de typologie culturelle). *In* Les cultures et le temps. 223–241. Paris: Payot – Les Presses de l'UNESCO.

MAGUET, FRÉDÉRIC
1995 Les temps de la vie. Paris: Éditions de la Réunion des musées nationaux.

NIEDERMÜLLER PÉTER
1983 Az akció mítosza. *In* Lakodalom. L. Novák – Z. Újváry, szerk. 409–417. Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszék. /Folklór és etnográfia, 9./

STABLO, RENÉ
1941 Les Djerbiens, une communauté arabo-berbère. Tunis: SAPI.

TLATLI, SALAH-EDDINE
1942 Djerba et les Djerbiens. Monographie régionale. Tunis: Imprimerie J. Alocco.

VAN GENNEP, ARNOLD
1946 Manuel de folklore français contemporair. 1/2. Du berceau à la tombe. Paris: Picard.

WESTERMARCK, EDWARD
1972 Marriage Ceremonies in Morocco. London-Dublin – Totowa, NJ: Curzon Press – Rowman & Littlefield. (1st ed. 1914.)

GRÁFIK IMRE

A késleltetés

Kísérlet a lakodalom időstruktúrájának értelmezésére

> „A színjátékszerű lakodalmas szokások alapszerkezetében a falu *jelene* és a jelenét meghatározó, kialakító *múlt* tükröződik... A lagziban a falu hitének nagy ereje, munkaeredményének dacos megmutatása, jelenének, *jövőjének* viharzó vidámsága vagy sivár ősi sírása bugyogyan fel jóízű kortyokban vagy kacajos, anyás könynyekben."
> (Putz 1989:11. *Kiemelés - G. I.*)

Az emberi élet nagy fordulóinak eseményei közül a *születés* és a *halál* az egyéni lét időfolyamatában mint *kezdet* és *vég* a *jövendő* és az *elmúlás* gondolatvilágával van közvetlen kapcsolatban. Valóságos és szimbolikus viszonyrendszer illeszti be az egyes ember létezését a kisebb (családi) és a nagyobb (társadalmi) közösség életébe. A sokoldalú összefüggéseket, bonyolult és összetett vonatkozásokat magában foglaló társadalmi időbe (vö. Young–Schuller 1988) illeszkedő egyéni életút időbeliségét a két végpont között azonban még egy meghatározó esemény tagolja: a *házasságkötés*. Különös jelentőségét – értelmezésünk szerint – éppen az (is) adja, hogy a házasságkötés alkalmával és eseményeiben valósul meg a *jelen* folyamatában a *múlt* és a *jövő* átkötése. A kezdet és a vég áthidalását, a „nembeli ember" létezésének, azaz *jelen idejű*-ségének tartalommal és funkcióval való kitöltését készíti elő a házasságkötés, s a hagyományos (illetve a hagyományoknak nagyobb jelentőséget tulajdonító) közösségekben ezt szolgálja *a házasságkötés szokásköre*.

A házasságkötés kiterjedt szokásköre a kapcsolódó eseményeket meghatározott időfolyamatba illeszti, a hagyomány által elfogadott időszakaszokba tagolja, és sorrendbe foglalt akciókba, cselekvésekbe sűríti. Az események egymásutánisága egyfajta „rituális szintaxis" kialakulásához és érvényesüléséhez vezet (vö. Hoppál 1992:61). Ebben, mint általában az időt tagoló nagy szertartásokban, a résztvevők magatartása és megjelenése, illetve az egyes szerepek megjelenítése hagyományozott formalitásokhoz kötött ugyan, de egyes helyzetekben és bizonyos körülmények, illetve keretek között a rituális viselkedés más formái (például alakoskodás, féktelenség) is megengedettek (vö. Leach 1983: 154–155).

A néprajzi, antropológiai kutatásoknak folyamatosan tárgyát képezték az emberi élet nagy fordulóihoz kapcsolódó szokások, közte a házasságkötés szokásköre, melybe beletartozik: „mindaz az emberi cselekmény, ami a házasságkötés, illetve annak megünneplése, a lakodalom érdekében történik. E cselekmények számosak és sokfélék. Legfontosabb részük magának a kapcsolatnak a létrehozása... Mindezt ki is fejezték, köztudomásúvá tették mindazon emberek előtt, akiket ez az új kapcsolat valamilyen formában érintett. A kifejezésnek a kultúrában egyezményes, közismert módjai vannak: szavak,

gesztusok, cselekmények, tárgyak. Az utóbbi háromnak nagyobb fontosságot tulajdonítottak az elsővel szemben, hiszen ezek szemléltettek, láttattak, mélyebben az emlékezetbe vésték a történteket. E gesztusok, cselekmények, tárgyak gyakran jelképesek voltak. Tömören, olykor áttételesen idéztek fel olyan történéseket, amelyek a múltban megtörténtek, vagy várhatóan a jövőben következnek majd be." (Györgyi 1990:32.)

A házasságkötés szokáskörében, a lakodalom folyamatában értelmezésünk szerint olyan – a szóbeliségen túli – összetett és komplementer nem verbális kommunikáció zajlik, amely az elemzések több szempontot is érvényesítő lehetőségét rejtik magukban (vö. Gráfik 1992:5–8; Hoppál 1992:59–77; Niedermüller 1983). Számunkra éppen e kommunikációelméleti megközelítések tárták fel a lakodalom eseménytörténetének – a korábbiaktól eltérő – értékelési lehetőségét, s ennek következményeként a keretet adó időstruktúra kísérleti értelmezését.

Szükségesnek tarjuk megjegyezni, hogy ez esetben nem a lakodalom időpontjának és időtartamának kérdéséről van szó, mely ugyancsak figyelmet érdemlő kérdés, de a szokáskör időszerkezetének más vonatkozásait tartalmazza, illetve más viszonylatait tárja fel (lásd Bakó 1987:53–70; Gráfik 1989; Kakuk 1983; Kós 1979).

A házasságkötés biológiai, társadalmi és jogi viszonylatokat egyaránt magában foglaló aktus, illetve eseménysor. Ennek megfelelően összetett az a szokáskör is, melyben a fenti követelményeknek megfelelően, egyrészt a házasságra lépőknek a fiatalok csoportjából való kivezetése, másrészt a házasságban élő felnőttek csoportjába való befogadása történik, azaz egy minőségileg új helyzet jön létre. A néprajzi, antropológiai szakirodalom a lakodalmi szokásokat úgynevezett *átmeneti rítus*ként értelmezi (Gennep 1960; Fejős 1979; Leach 1976:77–79).

Az a változásfolyamat, mely a házasságkötés során közvetlenül a társadalom mikro-, közvetve a társadalom makroszerkezetében új helyet jelöl ki a fiatal pár számára, több vonatkozásban meghatározott. A házasságkötéssel megvalósított társadalmi státusváltás egészére, illetve a népi/paraszti hagyományos házasságkötés szokáskörére többnyire vonatkoztathatók a szociális változások időbeli strukturáltságával kapcsolatos kutatási eredmények. A házasulandó felek számára (leszámítva a kisszámú kivételt, devianciát) ez azt jelenti, hogy a házasságkötés mint családi esemény bizonyos időbeli, térbeli és társadalmi meghatározottság keretében valósul meg. Ezek fontosabb jellemzői az alábbiak:

- más társadalmi eseményektől lényegében független;
- más és magasabb társadalmi köröktől elválik, illetve elkülöníthető;
- a korabeli állapotokat alapvetően, viszafordíthatatlanul és véglegesen megváltoztatja;
- az érdekelt személyek, illetve közösség viszonylatában előkészített döntésen alapul;
- a közvetlenül érintett egyének, illetve a család életében különleges, kiemelkedő rangú egyedi/eseti, ugyanezen minőségében nem ismételhető meg;
- végezetül generációkon keresztül átörökített hagyományokat magában foglaló családi eseményről van szó (vö. Laslett 1988:18 és 20–21).

A magyar néprajzi szakirodalom gazdag lakodalomleírásokkal rendelkezik. Ezek többsége egy-egy közösség hagyományozott szokáscselekményeit veszi számba. A leíró jelle-

gű közlemények más-más mértékben és mélységben tárgyalják a különböző tájak, közösségek azonos/hasonló, illetve eltérő hagyományait (értékelésüket lásd Györgyi 1990: 33–37, vö. Molnár 1965). E leírások dokumentumértékűek, s adattár voltukban lehetőséget nyújtanak a szokáskör különböző szempontú elemzéseinek, értelmezéseinek.

Korai és tanulságos példa a magyar szakirodalomban a kolonyi lakodalom. 1943-ban jelent meg az a tanulmány, mely a lakodalmat *színjátékszerű népszokás*ként értelmezte, s mai mércével mérve is korszerűen a szokáskör jelrendszerjellegére helyezte a hangsúlyt: „A lagzi maga mint egységes jelenség jelez valamit, valami helyett áll, tehát önmagában: jel... Nem érdektelen közelebbről megnézni, mit jelez a lagzi mint jel, és mi a további szerepe, funkciója, küldetése? A lagzijel háromféle valóságot jelez, helyettesít vagy fejez ki: biológiai valóságot, szociális, tehát társadalmi valóságot és művészi valóságot." (Putz 1989:18–19.)

A színjátékszerű megközelítés ugyanakkor kiemeli a szokáskör dramatikus elemeit, s így e szemlélet a lakodalom esetében is előtérbe helyezi a dramatikus formákat: „A lakodalomnak éppen úgy része a költészet, zene, tánc s a mozdulat és mimika (például sírás és siratás), mint a drámai megnyilatkozások legkezdeteinek: mozzanatai más-más helyszínnel s részben szereplőkkel, párbeszédekkel olyan szabályossággal követik egymást, mint a drámai művek szakaszai, jelenetei... A lakodalom – legalább a népi hagyományos keretében – az élet egy nevezetes állomásának a művészet eszközeivel megszépített formája." (Viski 1934:328–329.)

A dramatikus jegyek, ismérvek aránya egy-egy lakodalom lefolyásában változó, lehet több-kevesebb, de a lakodalom egészében mégsem tekinthető dramatikus színjátéknak (Ujváry 1989:8). Aminthogy a színjátékszerű jelleg mértéke is lakodalmanként eltérő, de maga a lakodalom nem népi színjáték (Dömötör 1968). Mindazonáltal a lakodalomban mind a színjátékszerű jellegnek, mind pedig a dramatikus elemeknek, formáknak fontos szerepük van az eseménysor megjelenítésében, különösen annak időbeliségében. Mindez az általunk felidézendő példákban is megfigyelhető.

A közelmúlt és napjaink társas kapcsolatait, a két nem együttélésének lehetséges formáit és módjait, a házasságkötési szokásokat vizsgálva azt tapasztaljuk, hogy egyfelől az úgynevezett átmenetek száma megnőtt, másfelől ezek az átmenetek mind a tételes, mind a szokásjog szempontjából kevésbé egyértelműen szabályozottak. A megváltozott életkörülmények, az életmódváltás során kialakított új életvitelek a párkapcsolatok kialakításában és a házasság intézményének esetében is azt eredményezték, hogy a korábbi értékrend – hagyományozott szokásokkal körülbástyázott, s megerősített – szigorú érvényesítésében a kezdet és a vég nem egyszer s mindenkorra elrendelt, azaz nem megváltoztathatatlan, illetve kikerülhető. Elég csak arra utalnunk, hogy a fokozatosan nagyobb teret betöltő tételes jog is több lehetőséget kínál az ideiglenes, a feltételekhez kötött társas kapcsolatok kialakítására. Továbbá a városi társadalom a fentieken túl sok tekintetben toleráns is. Az átmeneti rítusok hármassága ilyen viszonylatokban többé nem feltétlenül teljes és egyértelmű (vö. Bimmer 2000:35–36).

A falusi s különösen a reliktumszerű települések életében azonban a hagyományok és a szokások szerepe nagyobb. A lakodalomnak a társadalomban betöltött szerepét, funkciójának megváltozását vizsgáló kutatások a szokáskör egyszerűsödése, a hagyományos cselekmények csökkenése mellett új funkciókat is feltártak (Sárkány 1983:282–283; Széman 1983:293–295). E közösségek több olyan részletet, elemet őriz(het)nek

meg, amelyek olykor eredeti funkciójukat elvesztve ugyan, de szerves részei maradnak a szokásrendnek. Ilyen az általunk vizsgált Szék város, nagyközség (ma Sic, Románia), ahonnan példáinkat vesszük (Gráfik 1992b; Gráfik–Turbéky 2000).

Átvizsgálva több lakodalomleírást és átélve néhány lakodalom eseménysorát arra a megfigyelésre jutottunk, hogy a lakodalom időbeli lefolyásában bizonyos pontokon olyan cselekmények kapnak hangsúlyt, melyek szerepe az egész folyamat megakasztása, a hagyományozott, pergő eseménysor lefékezése. E lassítások más egyéb – itt most nem részletezendő – szerepük mellett a pihenést, az erőgyűjtést is szolgálják. A lakodalom ugyanis – egy-két napra lerövidült időtartamában is – meglehetős anyagi és szellemi, fizikai és pszichikai terhelést jelent a résztvevők számára.

A lakodalom folyamatát több alkalommal megállító cselekvéseknek, akcióknak azonban – megítélésünk szerint – más fontosabb, és általánosabb szerepe is van.

Mi is történik valójában? Formailag nem más, mint egy általunk *késleltetés*nek nevezett eljárás alkalmazása. Ez a jelenség pedig összefüggésben van a pszichikum, az én és a társadalom viszonyának alakulásával. Az egyes embernek a környezetéhez, a közösséghez való alkalmazkodásában ugyanis a késleltetett reakciónak meghatározó szerepe van. Azaz „Az intelligens magatartáshoz szükséges a késleltetett reakció. A megszervezés, az implicit kikísérletezés, majd az, hogy az egyén mely nyílt válaszokat választja ki az előtte felmerülő és az alkalmazkodás problémáit felvető társadalmi szituációk figyelembevételével – mindez elképzelhetetlen lenne, ha ilyen szituációkban nem késleltethetné nyílt válaszait és reakcióit addig, amíg végbe nem ment a szervezés, az implicit kipróbálás, és végül a kiválasztás ezen folyamata, vagyis ha a környezeti ingerekre adott néhány nyílt és egyéb válasznak közvetlennek kellene lennie. Késleltetett reakció nélkül semmiféle tudatos vagy értelmes viselkedésszabályozás sem volna lehetséges." (Mead 1973:127.)

A széki lakodalom *időszerkezet*ének vizsgálatában tehát a Van Gennep-i modell érvényén belül, de bizonyos vonatkozásokban azon túl, illetve mellett az eseménysor egyes jelenségeinek, cselekvéseinek – egy, a fentiek alapán való – más értelmezését is lehetségesnek ítéljük. Elemzésünkben természetesen a késleltető motívumokra, illetve azokra a cselekményekre helyezzük a hangsúlyt, amelyekben – megítélésünk szerint – jelen van és megfogható az eseménysor időbeli folyamatosságának és egyirányúságának – többfunciós meg-megállítása, olykor valós vagy álalternatívák felvillantásával.

Az általunk késleltetésként értelmezett cselekmények, eljárások formailag kétségtelenül a liminális fázis minél hosszabb kiterjesztését eredményezik, de mögöttes tartalmukban – hipotézisünk szerint – ott találhatók azok a motivációk, amelyeket G. H. Mead fogalmazott meg.

I. A kiindulási pont a *kikérés*, melynek helyszíne a leány (a leendő menyasszony) háza. A lakodalomig ezt követően *három hét* telik el. Megjegyezzük, hogy az ezt megelőző időszaknak ismertek olyan szokásjogi elemei, amelyek csökkentették egyes, általunk késleltetésként értelmezett cselekmények, események jelentőségét (vö. Fél 1941). Továbbá vannak olyan adataink is, amelyeknél már a leánykérésnél ismert a párkereső hármas „játék", mely később a menyasszonyos háznál más formában újra megismétlődik (Ortutay 1934:211–212 és 215).

Az esküvő napján, a templomi esketés előtt három olyan cselekmény figyelhető meg, melyek mindegyike – értelmezésünk szerint – szimbolikusan és valóságosan is késlelteti a várva várt fő esemény, az egyházi esküvő megvalósulását.

I. 1. Az első alkalom a vőlegény és kíséretének a menyasszonyos házhoz való érkezésekor adódik. A jövevényeket ugyanis *zárt kapuk* fogadják, a kérők csoportját nem engedik be a házba.

Ekkor komolynak színlelt, valójában humoros alkudozásnak lehetünk tanúi, valóságos népi színjáték következik. Az egyezkedés a két násznagy között zajlik, akik közül a menyasszony násznagya a megérkezés pillanatában előbbre lép, be a kapun, és szembefordulva a többiekkel, tárgyal a kapun kívüliekkel. Érvek és ellenérvek fogalmazódnak meg, megannyi szellemes és vidám megnyilvánulását hallgathatják végig a jelenlévők a népi humornak, a tréfának. A jövevények ugyanis nem árulják el érkezésük valódi okát. Azt mondják: hosszú útról érkezett vándorok, igen megfáradtak, s bejönnének pihenni. Mire azt a választ kapják: miért éppen e háznál akarnak pihenni, túl sokan vannak, s egyébként is úgy hallották, igen nagy zajjal jöttek, különben is ennyi idegen embert nem engedhetnek be. Végül abban egyeznek meg, hogy ha csendesen fognak viselkedni, és közülük valaki felelősséget vállal a társaságért, akkor bemehetnek. Mi sem természetesebb, mindent megígérnek, a vőlegény násznagya vállalja a felelősséget, s miközben a cigányok marsot húznak, bevonulnak a házba. A menyasszony násznagya – a házigazda nevében – hellyel kínálja őket.

I. 2. A második alkalmat az *álmenyasszonyok* elővezetése jelenti, miután a vőlegény násznagya felfedte érkezésük igazi okát, s kéri, hogy adják elő a menyasszonyt.

A kérésre a menyasszony násznagya azt feleli, hogy megpróbálják átadni azt a leányt, de itt annyi van, nem biztos, hogy sikerül. Elsőként egy idősebb asszonyt vezetnek elő, ám a kérők élénk reagálásából, tiltakozó szavaiból kiderül, hogy nem ő az, akiért jöttek. Másodiknak fiatal menyecskét vezetnek a kérők elé, aki kaphat ugyan elismerő szavakat, dicsérő jelzőket, de hamar kiviláglik, hogy nem róla van szó, nem ő az igazi. A vendéglátók pedig igencsak fogadkoznak, hogy nincs más, itt valami tévedés lehet. Ekkor már mérgesen pattan fel a vőlegény vőfélye, fenyegeti a menyasszony násznagyát (a háziakat), hogy tüstént hozza elő az igazi menyasszonyt, vagy különben kitépi mind a két fülét. Színlelt riadalom, majd derültség között – harmadiknak – végre bekísérik az igazi menyasszonyt.

I. 3. A harmadik eset a násznépnek a templom felé vezető útja során figyelhető meg, az úgynevezett *kötés* alkalmával, mely valójában egy, a szokásba beépült, kényszerű megállás.

Széken hagyományos szokás szerint, ha különböző szegbeliek kötnek házasságot, a menyasszonyt az illető szeg legényei csak bizonyos váltságért engedik át. Ennek az egykor – a szegek valós önállóságán alapuló – szokásnak gyakorlata máig elevenen fennmaradt. Ilyenkor ugyanis a lakodalmas menet át kell haladjon a szegek képzeletbeli határán. S hogy ez a határ nem is olyan képzeletbeli, arról a széki legények gondoskodnak. A menyaszonyt kibocsátó szeg legényei úgynevezett kötést tesznek, azaz vastag, erős kötéllel elkötik az utat, megállítják a lakodalmas menetet. Izgalmas és látványos szakasza következik az eseményeknek. A kötél egyik oldalán a lakodalmas menet, a másikon pedig a legények állnak és néznek farkasszemet egy-

mással. Az utóbbi évtizedekben rendszerint kedélyes alkudozás, tréfás szóváltásokkal színezett vita, szellemes beszélgetés indul meg a legények szószólója és a násznagyok, illetve kérők között. A kiindulási alapot az jelenti, hogy a legények a kötés kis, festett, díszített szegélyű táblácskájára mutatnak, amelynek egyik oldalán a „Sok szerencsét", másik oldalán viszont a „20 liter pálinka" felirat olvasható. S ha ez kevésnek bizonyul, a továbbiakban szóban azzal érvelnek, hogy szegükből ilyen szép és értékes leányt igazán nem kívánhatnak ingyen: fizessék csak meg a vőlegény részéről a váltságdíjat, ha már saját szegükben nem találtak megfelelő menyasszonyt. A kérők egy percig sem vonják kétségbe a menyasszony szépségét és értékét, ám a kért fájdalomdíjat sokallják. Erre a legények igencsak rövid válasszal szolgálnak: „Akkor pedig nem adjuk!" – A továbbiakban nagy jelentősége van a kérők ékesszólásának, leleményességének. Többnyire olyasmiről beszélnek, hogy csak nem akarják megakadályozni a két egymásra talált fiatal házasságát, amikor ahhoz már a szülők is jó szívvel áldásukat adva beleegyeztek. Megértik ők a legények veszteségét, jogos is a fájdalomdíj, de emlékezzenek csak vissza: a múltkor is vittek menyasszonyt a szegből, ám akkor sokkal kevesebb pálinkáért elengedték. Ekkor azonban a legények is ravaszkodni kezdenek. Arra hivatkoznak, hogy egyrészt a mostani leány kiválóságai nagyobbak, másrészt pedig akkor túl engedékenyek, olcsók voltak, meg is bánták, nem engednek hát követelésükből. Újra a kérők következnek. A 20 litert elfogadhatatlanul soknak tartják, mint mondják: ilyen esetre nem is emlékeznek, de fejenként egy-egy litert szívesen megadnak, s össze is számolják gyorsan a nagyobb legényeket, mivel csak azoknak ajánlatos inni az ő jó erős, tiszta, házi szilvapálinkájukból. Ismét a legények furfangja jön. Az ugyan igaz, hogy itt most kevesen vannak, de a munkában, katonaságban távol levőket is képviselik, s arról nem is beszélve, hogy a leszerelteknek egy liter pálinka kevés.

A vitába egyre többen bekapcsolódnak, ki a kérőket támogatja, ki a legényeket pártolja. Csak a menyasszony és a vőlegény hallgat, tekinget hol zavartan, hol pedig hamiskásan elmosolyodva ide-oda. Nem tudhatjuk pontosan, mi játszódhat le bennük, csak azt látjuk, hogy fegyelmezetten várják az alku végét.

A vitának a továbbiakban növelheti a feszültségét az, hogy közben halad az idő, s mindenki tudja: a lakodalmas menetnek a délutáni templomozás végére meg kell érkeznie a templomba. Tisztában kell lennünk azzal, hogy a kötésnél lezajló jelenetek már évtizedek óta inkább a népi, színjátékszerű töredékek, rögtönzések sorába tartoznak, s nem valódi, alig vagy nehezen feloldható ellentétek, illetve követelmények jegyében történnek. Ha lehet, e tény még inkább növeli értékét és jelentőségét a szokásnak. Némelykor olyan eset is előfordult, amikor a szerepjátszás túl jól sikerült – s ebben persze nem kis része lehetett a legények részéről már korábban elfogyasztott italnak is –, és a komolyra fordult alkuban az egyik fél sem akart engedni. Végül is a kérők természetesen megegyeznek a kötést tevőkkel, és a legények eloldják a kötést, s a lakodalmas menet indulhat tovább.

Mindhárom akciónak jellemző vonása, hogy egyrészt a *kibocsátással* van összefüggésben, másrészt a *menyasszonyhoz, illetve a menyasszonyos házhoz* kapcsolhatók. Az átmeneti rítusok belső felépítettségének sémájában a lakodalom e szakaszának felidézett eseményei az úgynevezett *elválasztó rítusok* körébe sorolhatók (Fejős 1979: 410–411).

*

Minden késleltetés, „akadályoztatás" ellenére azonban időben lezajlik a templomi esketés, melyet – bizonyos, elsősorban a tételes jogi vonatkozásokban – tekinthetünk *a rítus csúcspontjának*. Megtörtént tehát az egyházi (és azt megelőzően a polgári) házasságkötés, s azt hihetnénk, hogy a továbbiakban már nem találkozunk a késleltetés motívumával.

*

Az események azonban mást mutatnak. Értelmezésünk szerint a késleltetés ismét feltűnik, csak más relációkban, és a lakodalom menetéhez igazodóan újabb helyszínen.

II. 1. Az első alkalmat a menyasszonyt hozó lakodalmas menetnek a vőlegényes házhoz való érkezése adja, ugyanis őket is *zárt kapuk* fogadják.

Amikor a menet a vőlegényes házhoz közeledik, s a kapuhoz ér, felhangzanak az ismert lakodalmasok, természetesen a helyhez illő szövegváltozatokkal, például:

„Örömanya jöjjön ki,
hogy a menyét váltsa ki,
hoztunk kendnek segítséget,
a fiának feleséget,
ki a házát kimeszelje,
és a haját megtépdesse..."
Szokás szerint ismét esetenként hosszabb, de most már inkább rövidebb színjátékszerű rögtönzések következnek. A jövevényeknek igazolniuk kell, hogy idegeneket nem hoztak magukkal, és csendesen fognak viselkedni. Valakinek itt is felelősséget kell vállalni a társaságért. Amikor végre bemehetnek, a cigány marsot húz.

II. 2. A második esemény az eddig ünnepélyesen fegyelmezett magatartással háttérbe szorult menyasszony megszólalása: az *apósát és anyósát köszöntő menyasszony*. A menyasszony szereplése részben a személyiség-, valamint kisebb mértékben a csoportlélektan oldaláról is értelmezhető. Az esemény ünnepélyességét is hangsúlyozó hosszú szöveg különösségét az adja, hogy a formalizált – s bizonyos értelemben kanonizált – szöveg egyrészt megfogalmazza a menyasszony helyét az új státusban, másrészt kijelöli a befogadó családhoz, illetve annak meghatározó tagjaihoz való viszonyát. Ez lényegében az úgynevezett „etikettkommunikáció" verbalizált formájának tekinthető, s „fő funkciója nem más, mint a társadalom egyes tagjai viszonylagos helyének a meghatározása a társadalomban, méghozzá oly módon, hogy e meghatározás helyesen tükrözze az adott társadalom tagoltságát a kommunikációba lépő mindkét fél részéről, és ugyanakkor kielégítő legyen mindkét fél számára" (Civjan 1975:373).

A kapu nyitása után aki csak teheti, bezsúfolódik a házba, hiszen ott most igen fontos események következnek. Násznagyok, vőfélyek mondanak köszöntőt, mondják el jókívánságaikat, de az események fénypontja a menyasszony, aki apósát és anyósát köszönti illendően:

Szívemből kívánok szerencsés jó estét,
Bocsánatot kérek, ha ily bátortalan lennék.
Életem hajója nagy hullámok között

Itt ennél a hajléknál megállt és kikötött.
Az Isten rendelte bölcs akaratából
Hogy mi is részt vehessünk az ő jóvoltából
Mert ... Márton ki férjemnek van véve,
A hit és a szeretet van ide letéve.
Először is jó apámhoz indítom szavamat,
Kérem, hallgassa meg az én jó kívánságomat.
Éltesse az Isten sok számos éven át,
S engem pedig tekintsen mint saját leányát.
Most pedig jó anyámat is köszöntöm örömmel,
Kérem, vegyen körül hű anyai szeretetével.
Oktasson, neveljen sok tudatlanságomban,
Azt kívánja az én szívem tája.
Annyi áldás szálljon a házuk falára,
Mint kora reggel harmat a fűszálra
És most megköszönöm mind a kettőjüknek
Hogy nékem egy ilyen szép fiat neveltek.
Ki elvezetett engem ebbe a hajlékba,
S kinek szívemet adtam oltalmába.
És most arra kérem kedves szüleimet,
Atyai áldással hintsék be frigyünket.
Mert én ígérem, hogy hű gyermekük leszek,
Gyermeküknek igaz segítője leszek,
Legyen köztünk tartós, testvéri szeretet,
Boldogság és béke kísérjen bennünket.

II. 3. A harmadik, s egyben utolsó alkalom *a menyasszony felkontyolása*, melynek záró jellege a maga összetettségében, kiterjedtségében felidézi – bár kétségtelenül visszafogottabban és méltóságteljesebben – a kibocsátó szakasz ugyancsak záró jellegű késleltetésének (lásd kötés) drámaiságát.

A kora reggeli órákban fontos jelentése van annak, amikor a vőlegény és a menyasszony együtt táncol. Ebből Széken mindenki tudja, kezdődik a menyasszony felkontyolása. A násznagyok, vőfélyek, a nyüsasszony és a nyüszüleány már korábban megbeszélik, mikor tartják a kontyolást. Abban a „pár"-ban, amikorra megbeszélték (a „pár" ez esetben a táncrendben meghatározott táncokat és azok sorrendjét jelenti), a vőlegény viszi táncolni a menyasszonyt. Hagyományozott idő-tér-mozgás jelzések szemtanúi lehetünk a hagyományos közösségi kultúrában. Néhány lépés után az egyik vőfély – megbeszélés szerint – elkéri a táncban a menyasszonyt, s fordul kettőt-hármat, majd a vőlegény násznagya megállítja a zenét, s bejelenti szándékukat, eljött az ideje a kontyolásnak:
„Mélyen tisztelt vendégkoszorú! Ha a szentírásnak ama részeit jól átvizsgáljuk, mely a világ teremtéséről nyújt tanúbizonyságot, megállapodunk azzal a tudattal és meggyőződéssel, hogy Isten a világot mikor teremtette, ama szent házasságot még akkor elrendelte. Azóta létezett és létezik e jelenkorban is, és létezni fog, míg emberi lény nem lakja a földet. Ezen ifjú pár is ama életkorát elérték, hogy Istentől elrendelt párosélet irányítsák lépteikben. Többszöri beszélgetésükben rájöttek arra a tudatra, hogy mindkettőjük szívük egyet akarna. Ha az Isten is úgy akarja, és szüleik nem elleneznék, ők egymásnak hűtves társak lesznek. Megszólítottak minket mint rokonokat, hogy legyünk segítőtársaik. Mi mint násznagyok segítettük, amit tudtunk. Még egy

fontos dolog maradt hátra, amit sem vőfik, sem nyüszüleány, sem mi násznagyok nem tudtunk véghez vinni, csak egyedül a nyüsasszony. Egy ópártát kicseréltünk egy új pártával. Adja az egek ura, Istene, hogy ezen új párta alatt legyen új öröm, boldogság, megelégedés, s virágozzon a ti életetek, mint a fa tavasszal. Öröm s boldogság mindig virágozzon rajta. Tele legyen pincétek, kamrátok, bánat és fájdalom ne férjen hozzátok. S ha megfutamodik életetek pályája, fogadjon be titeket az ég kamrája. Ezt kívánja az én szívem szája."

Ez idő alatt nyolc-tíz asszony jön be égő gyertyákkal, amelyeket a menyasszony sorban elfúj, majd a nyüsasszony kikíséri a lakodalmas barakkból a házba, és saját kezűleg veszi le fejéről a menyasszonyi pártát, s készíti el az új asszony kontyát. Erre az alkalomra terítik fel a menyasszony egyik kontyolóabroszát arra az asztalra, ahol kontyolják. A kontyoláson a vőlegény, a násznagyok, a vőfélyek és a nyüszüleány, valamint a menyasszony szülei is jelen vannak. A konty rögzítéséhez szükséges hajcsatot – a menyasszony életében az elsőt – a nyüsasszony adja, s helyette emlékül megkapja a menyasszony pántlikáját.

Amikor leveszik a pártát és a vőlegény bokrétáját, az egyik vőfély a pálcájára akasztja, s magasra tartva bemegy a barakkba. Elhallgat a muzsika, megáll a tánc, s a vőfély versben adja hírül az eseményt. Utána visszamegy a házba – ahol még nem fejezték be a kontyolást -, s a pártát és a bokrétát odaadja az ifjú párnak, akik esküvői fényképükkel együtt bekeretezve, jövendő otthonukban a falra akasztják, és életük végéig megőrzik.

Közben a barakkban folytatótik a tánc. Elhelyeznek egy másik kontyolóabrosszal leterített asztalt is, kissé félre, hogy ne zavarja a táncot, s gazdagon feldíszítik, megterítik tésztával, pálinkával.

Amikor kész a kontyolás, azzal a selyemrojtú kendővel kötik be a menyasszony fejét, amit a „mutatás"-kor (ajándékozáskor) a vőlegény édesanyjától kapott. Így – lecserélve fejdíszét – hozza vissza őt násznagya mint új menyecskét a lakodalmazó vendégek közé. Velük jött a vőlegény is, neki pedig úgynevezett hóstáti kalap van a fején, és a cigányok előtt, a barakk közepén teret hagyva számukra, egymás mellett állva a menyasszony násznagya különböző kérdésekkel teszi próbára egymás iránti hűségüket. A kérdések itt is teret adnak a népi humornak, trufának. A menyasszonyhoz intézett első kérdés például arra vonatkozik, hogy szólítja ezután a vőlegényt. A válasz rövid: Uram. Az újabb kérdés már az, hogy akkor miként szólítja, ha idegenek rosszat mondanak róla. A válasz alig bővebb: Kedves uram. Végül az a kérdés, hogy akkor mi a megszólítás, ha kissé több italt fogyaszt a megengedettnél, s bosszúságot, kellemetlenséget okoz. A válasz kissé hamiskás, de egyértelmű: Édes, kedves uram.

Bebizonyosodott a vendégség előtt, hogy méltóak egymás bizalmára, a násznagy életük végéig tartó boldog házasságot kíván az ifjú párnak, és megkéri a vendégeket, hogy járják el a menyasszony táncát, amely a jól ismert lakodalmas csárdás.

Megállapítható, hogy a templomi esketés utáni késleltető akcióknak is sajátos jellemző jegyeik vannak. Szemben az esküvő előtti eseményekkel ezek egyrészt a *befogadást* szolgálják, másrészt a *vőlegényes házhoz* kötődnek. Az átmeneti rítusok belső felépítettségének sémájában a lakodalom ezen szakaszának felidézett eseményei az úgynevezett beépítő ritusai közé sorolhatók (Fejős 1979:410–411).

II. A házasságkötés szokáskörének, a lakodalomnak záró (s ezáltal a lehetséges késleltetéseket is berekesztő) eseményeként meg kell még említenünk az *egy héttel* később megrendezendő *pártaváltság*ot, melynek – mintegy visszatérő ívként – ismét a menyasszonyos ház ad helyszínt csakúgy, mint a kiindulásnak.

A lakodalomnak mint rítusnak *késleltető szerkezete és időstruktúrája* tehát az alábbiakban modellezhető:

Kibocsátás	Késleltetés I.		Késleltetés II.	Befogadás
		ESKÜVŐ		
Lányos ház	Menyasszonyos ház	(Templom)	Vőlegényes ház	Lányos ház
Kikérés	1. zárt kapuk 2. álmenyasszonyok 3. kötés		1. zárt kapuk 2. menyasszonyköszöntő 3. kontyolás	pártaváltság
3 hét				*1 hét*

A lakodalom felvázolt folyamatábrájában és időstruktúrájában a késleltetés – mint azt a fenti példák mutatják – több funkciót lát el. Mindenekelőtt a lakodalmi szokáskör elemeiként a ritusok liminális résztvevőinek kulturális biztosítékot nyújtanak arra, hogy a kétértelmű helyzetek végső, stabil megoldást nyerjenek (vö. Turner 1997:679). Másfelől bizonyos „pillanatok kimerevítésével", az eseménysoron belül egyes események elnyújtásával fokozzák az ünnepélyességet. Értelmezésünk szerint azonban mindezek mellett, egyidejűleg a *drámai hatás, feszültség növelésének* és a *pszichológiai nyomás, tehertétel feloldásának* funkcióját is ellátják.

Ez utóbbinak a jelentősége abban áll, hogy egy valós, visszafordíthatatlan s egy meghatározott időhöz (időponthoz) kötött döntéshozatalt mind az egyén, mind a közösség számára a késleltetés technikájával egyfajta „kvázi-döntéshozatali" helyzetté lényegít (könnyít!?). A tájékozatlan, a hagyományban járatlan, külső szemlélő számára akár úgy tűnhet, mintha a késleltetés – különösen egyes eseményei – még esélyt kínálnának más, eltérő döntés meghozatalára is. Erről azonban természetesen nincs szó, a házasságkötés, a lakodalom olyan mértékben elő van készítve, hogy annak elmaradása elfogadhatatlan zavart okozna a közösség életében.

Vannak azonban adataink arra nézve, hogy a késleltetésnek egykor lehetett és olykor volt is a döntés megváltoztatását elősegítő, illetve lehetővé tevő szerepe, funkciója.

Tájékozódásunk alapján az újkori menyasszonyszöktetések legkésőbb a kibocsátási szakaszba estek. A hagyománytisztelő közösségekben ez ugyan viszonylag ritkább volt, de előfordult, s előzményként talán nem erőltetett utalnunk a nőrablás szokására (vö. Makoldy 1921:53–54, 57, 59, Szendrey–Szedrey 1934 IV:209).

A kutatás felderítette, hogy a lánylopás, lányrablás, lányszöktetés mögött egy történeti gyökerekkel rendelkező, társadalmilag elismert jogi népszokás található (Tárkány Szűcs 1981:256–257). Ismereteink szerint a kibocsátási szakaszban (különösen annak a kikérés utáni 3 hetében) a házasodó felek még meggondolhatták magukat, visszamondhatták a házasságkötési szándékot, különösebb kár(osodás), következmények nélkül. A lányszöktetés időpontja és oka változó volt, illetve lehetetett:

„A szöktetés időpontját az határozta meg, amikor komollyá vált a szülői elhatározás, tehát közeledett a kézfogó azzal a legénnyel, akit a leány nem kedvelt. Többször megtörtént az is, hogy a leányt a lakodalmat megelőző nap vagy éppen a lakodalom napján, esetleg a lakodalmas gyülekezet kellős közepéből hurcolták el. Néha a szöktetésre önmagában is okot szolgáltathatott, hogy a leány teherbe esett." (Tárkány Szűcs 1981:258.)

Elgondolkodtató, hogy Széken még 1997-ben is van adatunk a lakodalmi szokások

körében arra, miszerint a menyasszony kikérésénél felbukkan az erre utaló magyarázat (Vekerdi 1999:50):

> „– Igen tisztelt násznagy uram! Én a kapunál megfogadtam, hogy nem lesz semmi követelésem. De itt az én öcsémuram azt súgta az én fülembe, e háznál szót tett egy leánnyal. Nagyon szépen felkérem násznagy uramat, hogy ha megtenné, ha megtalálná, e szép menyasszonyunkat vezesse elé öcsémuramnak!
> – Megpróbálom, ha el nem ment. [Utalás arra a régi szokásra, hogy ha a menyasszony ellene volt a házasságnak, az utolsó pillanatban elszökött azzal a legénnyel, akit a szíve választott és nem a szülei.]"

Tanulságos ugyanekkor a kutatásnak azon megállapítása, hogy: „A lányszöktetés okai a századforduló után még szaporodtak. Olyan esetben is szöktették a leányt, amikor a szülők és a leány is beleegyezett a házasságba, sőt már a szabályszerű kézfogót is megtartották. Ennek a színlelt szöktetésnek vagyoni okai voltak. Míg a korábbi esetekben a fiatalok azt a szabályt játszották ki, hogy a lány a párválasztásnál szülei döntését volt köteles követni, most rendhagyó módon a házasságkötéssel kapcsolatos anyagi terhektől kívántak szabadulni. Kalotaszegen ugyanis a lánnyal – szokásszerű mennyiségben és minőségben, rendkívül költséges áron kiállított – kelengyét kellett adni, a lakodalomba pedig meg kellett hívni a széles rokonságot. A lakodalom a jómódúság bizonyítéka volt, s aki a kialakult rendet nem tartotta be, azt lenézték, kedvezőtlenül ítélték meg. Az emberek az ágyvitelkor megszámolhatták, hogy mit visz a leány a kocsin, ha pedig valakit nem hívtak meg a lakodalomba, az egy életre szóló haragot jelentett. A szöktetéssel mindez elkerülhető lett, tehát így a lakodalom és költségei elhárultak." (Tárkány Szűcs 1981:259–260, vö. Fél–Hofer 1969.)

A fentiekből – értelmezésünk és föltevésünk szerint – tehát kitűnik, hogy a kibocsátás időszakában több volt (lehetett) a késleltetés realitása, mely fokozatosan szimbolikussá vált, majd a tényleges cselekvési lehetőségek irrealitássá „szelídültek". Mindez összefüggésben van a kibocsátás kiterjedtebb időszakával, mintegy hosszabb időt hagyva a döntés átélésére, alkamasint a „beletörődésre". Ez egyúttal azt is jelenti, hogy a kibocsátás lezárulása után a befogadás már megalapozottabb. Ennek következményeként a befogadási szakaszban már inkább, illetve kizárólag a szimbolikus elemek dominálnak. Ez a magyarázata annak is, hogy a befogadási szakasz lefolyására, a rítus által szentesített állapot legitimizálására rövidebb idő is elegendő.

Végezetül a lakodalom időstruktúrájával összefüggésben arra utalunk, hogy megfigyeléseink, tapasztalataink és élményeink szerint a kibocsátás és a befogadás eseményeinek, akcióinak a késleltetést szolgáló időfelhasználása arányban van a rituális funkció súlyával, drámaiságával és azokkal a lelki folyamatokkal, melyek együttesen adják az egyén és a közösség számára a lakodalom különleges jelentőségét és maradandó élményét.



1. Zárt kaput találnak
Fotó: Winter Erzsi, 1995

2. Álmenyasszony
Fotó: Winter Erzsi, 1995





3. Igazi menyasszony
Fotó: Winter Erzsi, 1995

4. Kötés
Fotó: Winter Erzsi, 1995



IRODALOM

BAKÓ FERENC
1987 Palócföldi lakodalom. Budapest: Gondolat.

BIMMER, ANDREAS C.
2000 Von Übergang zu Übergang – Ist Van Gennep noch zu retten? Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LIV/103.(1):15–36.

CIVJAN, T. V.
1975 Az etikett nyelve. *In* A jel tudománya. Horányi Özséb – Szépe György, szerk. 371–381. Budapest: Gondolat.

DÖMÖTÖR TEKLA
1968 Népi színjátéktípusok. Műveltség és Hagyomány 10:161–172.

FEJŐS ZOLTÁN
1979 Az átmeneti rítusok. Arnold van Gennep elméletének vázlata. Ethnographia 90:406–414.

FÉL EDIT
1941 Egy palóc házasság előtti szokásról. Ethnographia 52:250–260.

FÉL EDIT – HOFER TAMÁS
1969 A kalotaszegi kelengye. Néprajzi Értesítő 51:15–36.

GENNEP, ARNOLD VAN
1960 The Rites of Passage. London: Routledge & Kegan Paul.

GRÁFIK IMRE
1989 „Olyan, mint a keddi menyasszony" – Vas megyei adatok a lakodalomtartás időpont- és helyválasztásához. Vasi Szemle 43(2):173–184.
1992a Nem-verbális kommunikációk a népi kultúrában. *In* Jel és hagyomány. 5–18. Debrecen: KLTE Néprajzi Intézet.
1992b Vers- és szövegváltozatok a széki lakodalomból. *In* Kultúra és tradíció I. Viga Gyula, szerk. 121–132. Miskolc: Herman Ottó Múzeum.

GRÁFIK IMRE – TURBÉKY DÉNES
2000 Széki lakodalom. Marosvásárhely: Mentor.

GYÖRGYI ERZSÉBET
1990 A házasságkötés szokásai. *In* Magyar néprajz VII. Dömötör Tekla, főszerk. 32–66. Budapest: Akadémiai Kiadó.

HOPPÁL MIHÁLY
1992 A lakodalom jelvilága. *In* Hoppál Mihály: Etnoszemiotika. 59–77. Debrecen: KLTE Néprajzi Intézet.

KAKUK MÁTYÁS
1983 A házasságkötés időpontja Kunszentmártonban a XVIII–XIX. században. *In* Lakodalom. Novák László – Ujváry Zoltán, szerk. 55–79. Debrecen: KLTE.

KÓS KÁROLY
1979 Munka, életmód és hagyomány egy rituselem változása tükrében. *In* Kós Károly: Eszköz, munka, néphagyomány. 472–487. Bukarest: Kriterion.

LASLETT, PETER
1988 Social structural time: an attempt at classifying types of social change by their characteristic paces. *In* Young M. – Schuller T., eds. 17–36.

LEACH, EDMUND R.
1976 Culture and Communication: the logic by which symbols are connected. Cambridge–London – New York – Melburne: Cambridge University Press.
1983 Két tanulmány az idő szimbolikus ábrázolásáról. *In* Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből. Hoppál Mihály – Niedermüller Péter, szerk. 137–155. Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont.

MAKOLDY SÁNDOR
1921 A nőrablás szimbolikus maradványai hazánkban. Ethnographia 32:40–60.

MEAD, GEORGE H.
1973 A pszichikum, az én és a társadalom. Budapest: Gondolat.

MOLNÁR MÁRIA
1965 A párválasztás és a házasság néprajzi vizsgálatához. Néprajzi Közlemények 1–2:387–417.

NIEDERMÜLLER PÉTER
1983 Az akció mítosza. *In* Lakodalom. Novák László – Ujváry Zoltán, szerk. 409–417. Debrecen: KLTE.

ORTUTAY GYULA
1934 A szerelem Ajak-on a házaséletig. Népünk és Nyelvünk 2:211–217.

PUTZ ÉVA
1989 A kolonyi lagzi. Budapest–Bratislava: Gondolat–Madách.

SÁRKÁNY MIHÁLY
1983 A lakodalom funkciójának megváltozása. Ethnographia 94:279–285.

SZÉMAN ZSUZSA
1983 A lakodalom hagyományőrző szerepe és társadalmi funkciója Felsőtárkányon. Ethnographia 94:285–296.

SZENDREY ZSIGMOND – SZENDREY ÁKOS
1934 Házasság. *In* A magyarság néprajza IV. 186–210. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.

TÁRKÁNY SZŰCS ERNŐ
1981 Magyar jogi népszokások. Budapest: Gondolat.

TURNER, VICTOR
1997 Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. *In* Mérföldkövek a kulturális antropológiában. P. Bohannan – Glazer M. 675–711. Budapest: Panem Kft.

UJVÁRY ZOLTÁN
1989 Dramatikus népszokások. Debrecen: KLTE Néprajzi Intézet.

VEKERDI MÓNIKA
1999 Hagyomány és kötődés. Pécs. (JPTE-szakdolgozat.)

VISKI KÁROLY
1934 Drámai hagyományok. *In* A magyarság néprajza III. 327–371. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.

YOUNG, MICHAEL – SCHULLER, TOM, eds.
1988 The Rhythms os Society. London – New York: Routledge.

FŐZY VILMA

Romlás és romolhatatlanság

Küzdelem az elmúlással

Létezésünk elkerülhetetlen velejárója az öregedés és a halál. Mégis úgy élünk, mintha ránk ez nem vonatkozna. A környezetünkben előforduló halálesetek azonban – túl azon, hogy megfosztanak minket addigi életünk egy darabjától – könyörtelenül újra és újra figyelmeztetnek bennünket. Az emberiség történelme során a vallások és filozófiák komoly erőfeszítéseket tettek arra, hogy ezt a tényt valamilyen módon elviselhetővé tegyék számunkra. Ennek leggyakoribb formája a testet túlélő, halhatatlan lélek föltételezése. Már az őskori sírok gondos elrendezése is arra vall, hogy az ilyenfajta elképzelések a legkorábbi időktől fogva velünk élnek. A temetési rítusok, halotti ünnepek részint az elhunyt lelkének igényeit hivatottak kielégíteni, részint a hátramaradottakat segítik a haláleset érzelmi elfogadásában. Hasonló szerepet játszanak azok a törekvések, amelyek a testet igyekeznek megóvni – hosszabb-rövidebb ideig – a természetes romlástól. A különféle balzsamozási és mumifikálási eljárások, egyes testrészek (leggyakrabban a koponya) megőrzése mind e célt szolgálják. Napjaink elvilágiasodott kultúráiban, ahol az emberek jelentős része nem vigasztalhatja magát az örök élet reményével, és ahol az anyagi és technikai lehetőségek soha nem látott haladást mutatnak, különös jelentőséget kapott az élő test megóvása az öregedéstől. Az egészséges életmód, a kozmetikai ipar és a plasztikai sebészet hathatósan veszi föl a versenyt a természet erőivel.

A lélek halhatatlansága

„Az a csaknem egyetemes meggyőződés, hogy a holtak egyszerre vannak jelen a földön és a szellemek világában... azt a titkos reményt tárja fel, hogy...a holtak mégiscsak képesek valami módon részt venni az élők világában" – írja M. Eliade (Eliade 1987:184).

Az elhunyttól való elszakadást könnyíti meg az az elképzelés, hogy egy ideig – ha megváltozott formában is, de – még létezik, elérhető, kapcsolatba lehet lépni vele. Gyakori a kettős vagy többes lélek képzete, amelyek közül az egyik képviseli az életerőt: betegség, halál esetén ez gyengül meg vagy száll el, egy másik pedig ideiglenesen elhagyhatja a testet, például álomban, transzban. Többnyire ez utóbbi tekinthető a személyiség, a tudat hordozójának, és általában ez az, amelyik túléli a testet és a túlvilágra távozik. E halhatatlan lélek föltételezése segít lelassítani az elválás amúgy drasztikusan hirtelen élményét, a VAN és a NINCS közti pillanatszerű, durva átmenetet hosszabb folyamattá lágyítva. A lélek fizikailag és természetében egyaránt lassan távolodik el az élőktől, és

közelít egy másfajta létezési forma vagy a megsemmisülés felé. Ez a köztes állapot az elengedés ideje.

A lélek a halál beállta után gyakorta még a test közelében tartózkodik. Ilyenkor lát, hall. A gyászolók magatartását ez nagyban befolyásolja, beszédük, siratásuk (vagy ennek hiánya – hogy ne szomorítsák meg, ne tartsák vissza) neki is szól. Ez az állapot általában a temetésig tart. Úgy vélik, ebben a szakaszban a lélek valóságosan, fizikailag jelen van, és mindent érzékel, csupán láthatatlan. Ehhez hasonló jelenséget írnak le az úgynevezett halálközeli élményekről beszámoló személyek is, amikor emlékeik szerint testük fölött lebegve, kívülről szemlélték környezetük ténykedését, de beavatkozni, kommunikálni nem tudtak (Moody 1987:27–28).

A halál beálltától a temetésig terjedő idő, a virrasztás időszaka a hátramaradottak számára is különleges, épp az elhunyt lelkének közelsége miatt. A magyar gyakorlatban sem ritka, hogy a legközelebbi hozzátartozók nem mozdulnak a ravatal mellől, rendes napi tevékenységeiket, a ház körüli teendőket átveszik a rokonok, szomszédok. Ilyenkor a gyászoló a halottal együtt mintegy „kiemelődik" az időből. Ezt jelképezi az óra megállításának szokása is, amelyet csak a temetés után indítanak el újra.

Általánosnak tekinthető az az elképzelés, hogy az elhunyt lelke az élőkkel azonos szükségletekkel rendelkezik. A sírmellékletek ennek megfelelően többnyire személyhez kötöttek: a halott nemének, korának, státusának megfelelő tárgyakat tartalmaznak. Ezek lehetnek munkaeszközök, presztízstárgyak vagy akár családtagok, szolgák is. Lényeg, hogy biztosítsák az életben megszokott környezetet és életvitelt a túlvilágon is.

Fontos a helyesen elvégzett temetés, a szabályok, tilalmak megtartása. A holtak szellemei rosszindulatúvá válhatnak, ha nem kapják meg a kellő tiszteletet. Jóindulatuk viszont a termékenység, a jólét biztosítéka.

A halál utáni történések mindig élénken foglalkoztatták az emberek képzeletét. A nagy világvallások hivatalosnak tekinthető tanításai azonban meglehetősen visszafogottak a kérdéssel kapcsolatban: leginkább a dolog megismerhetetlenségét, titok voltát hangsúlyozzák. Ez alól talán csak az iszlám kivétel, ahol a túlvilági jutalom, illetve büntetés ígérete a tanítás egyik sarokköve. Az emberek azonban mindig és mindenütt kialakították a hagyományok által támogatott elképzelésüket a halál utáni élet mikéntjéről. A különféle túlvilág-elképzelések között a leggyakoribbak azok, amelyek szerint a lélek valamilyen módon csatlakozik az ősök közösségéhez. Ez jelentheti azt, hogy a totemállatba költözik, vagy valamiféle túlvilágra kerül. E túlvilágok többnyire a valós világ módosított változatai. A különbség lehet kedvező, idetartozik például a kereszténység vagy az iszlám édenkertje vagy a régi mexikóiak *Tlalocan*ja, az Esőisten paradicsoma is – de hozhatnánk példákat a világ bármely tájáról, ahol a holtak faluja, szigete stb. a földihez hasonló, de dúsabb, gazdagabb. Az alvilágok viszont kietlen, barátságtalan helyek, ahol a lelkek szenvednek, de legalábbis nehéz vándorútra kényszerülnek. Az esetek túlnyomó, jellemző többségében ezek a túlvilágok azonban nem jelentenek jutalmazást vagy büntetést, ezért pozitív vagy negatív vonásaik elég mérsékeltek. Más módosulások is elképzelhetők, ilyenek például a tükörvilágok, ahol az irányok, a napszakok, az idő, a szabályok megfordulnak. Többnyire kiválasztottak sorsa lehet az égi tartózkodás, a Nap kísérete. Arra is van példa, hogy a halál körülményei befolyásolják a másvilági tartózkodás minőségét (itt főleg a harcban, szülésben, erőszak által meghaltak, öngyilkosok megkü-

lönböztetése figyelhető meg), más esetekben pedig csak a legkiválóbb, a tekintélyes emberek lelke számára adott a túlélés, az örök élet lehetősége.

A túlvilágon eltöltött idő hossza változó, és a lelkek végső sorsa is eltérő. Van, ahol valamiféle újjászületés következik be, gyakran az utódokban kel új életre az ős. Ez az idő esetenként rendkívül rövid is lehet: nem ritka az az elképzelés, hogy az éppen meghalt ember lelke a közösség vagy a család legközelebb születő tagjába költözik át. Másutt lassan elenyésznek – ez többnyire a hátramaradottak emlékezetének hanyatlásával, illetve (például haláluk miatti) megszűnésével párhuzamosan következik be. Megint más elképzelések szerint a lélek túlvilági tartózkodása örök.

Egyes tanítások szerint a lelkek a túlvilágon megítélésben részesülnek, és ilyenkor további sorsuk ettől függ. A megítélés alapja általában az egyénnek a világ rendjével vagy az erkölcsi, isteni (vallási) parancsokkal való viszonya, és lehet a viselkedésből automatikusan következő, mint például a buddhizmusban, vagy valamilyen isteni személy döntése. Ezt jelképezi például az ó-egyiptomi ábrázolásokon az Anubisz isten jelenlétében mérlegre helyezett emberi szív, hogy ne a keresztény utolsó ítélet közismert eszméjét idézzük példának.

Szempontunkból ezúttal sarkalatos kérdése a túlvilágképzeteknek, hogy az elhunyt személyisége mennyi ideig és milyen mértékben őrződik meg, mennyire kötődik a halhatatlan lélekhez. Általánosan azt mondhatjuk, hogy a temetés bekövetkeztéig feltétlenül. A temetéssel kerül át, illetve kezdi meg hosszabb-rövidebb útját a túlvilágra. Ilyenkor a lélek még ragaszkodna a földi élethez, akár veszélyessé is válhat. Eltávolításának módjai a túlvilági lét kellemessé, otthonossá tétele sírmellékletekkel, áldozati ajándékokkal, rábeszéléssel, illetve a visszatérés megakadályozása különféle trükkökkel, rítusokkal.

Az előbb említett elképzelésekben a személyes lélek valóságos létezőként jelenik meg, amelynek kielégítendő, leginkább emberi igényei vannak. Egy bizonyos idő elteltével a személyes jelleg elhalványul, és ez a van Gennep-féle második átmenethez köthető. Az első során az élőből halott lesz (ez a súlyos betegséggel, haldoklással kezdődik, és a temetéssel ér véget), a második során pedig a halottból ős/szellem válik. Leggyakrabban ennek során oldódik fel a személyes jelleg. Ide kapcsolhatók az úgynevezett másodlagos temetések. Ezekre többnyire akkor kerül sor, amikor a test felismerhetőségét biztosító lágy részek elbomlottak, a maradványokat ekkor helyezik végső nyughelyére.

Az olyan vallások (mint például a kereszténység) esetében, ahol a lélek örök jutalmat vagy büntetést nyer, logikusan tételezhető fel, hogy végig megőrzi személyes jellegét. A hivatalos tanítás, a dogmatika ennek részleteire nem tér ki, de általánosan elfogadott, hogy a természete megváltozik ugyan, az egyénhez kötöttsége viszont megmarad.

A gyász időszaka, amely tilalmakat és kötelezettségeket ró a hátramaradottakra, (elsősorban a házastársra), különböző hosszúságú lehet. Az özvegy nők szerepe mindig különleges, őket sújtják a legszigorúbb korlátozások. A legrosszabb esetben követniük kell férjüket a halálba (Indiában például csak az angol gyarmatosítás ideje alatt tiltották be az özvegyasszonyok önkéntes tűzhalálát). Egy fokkal enyhébb az örök özvegység kötelezettsége, a legáltalánosabb pedig a meghatározott ideig tartó házasodási tilalom. Az első éven kívül nagyon gyakori a 3 és a 7 éves időszak. Feltételezhető (illetve esetenként tudható), hogy a gyászidő hossza kapcsolatban van a túlvilági út, illetve tartózkodás fázisaival. Amikor a halott helyzete stabilizálódik a másvilágon, az élők számos óvintézkedéssel és kötelezettséggel hagyhatnak föl. Ennek folyamatát mutathatja a külső

gyászjeleknek (például a magyar viseletekben is megmutatkozó) fokozatos visszaszorulása, a viselkedési korlátozások megszűnése, a normális életbe való visszatérés, amely az özvegy számára az újraházasodás lehetőségével teljesedhet ki.

A halottal való kapcsolattartás a fentiekből következően leginkább arra az időszakra vonatkozik, amíg a személyes jelleg megvan. Tehát részint a temetésig, amikor nem ritka a halotthoz intézett beszéd (a mai búcsúbeszédekben is gyakori a halott megszólítása), részint később addig az időig, amíg e személyességet feltételezik. Ahol a túlvilági tartózkodás mikéntjéről, idejéről konkrét elképzelések vannak, ez határozza meg, hogy meddig „elérhető" a lélek a hátramaradottak számára, illetve hogy meddig köthető a személyhez.

A kommunikáció történhet az elhunyt kezdeményezésére. Erre többnyire akkor kerül sor, ha valamilyen kívánsága van: a temetés során vagy a gyász időszakában, halotti ünnepen valamilyen mulasztás történt, vagy elvégezetlenül hagyott valamit. Ezt legtöbbször álomban közli, vagy más módon adhat jeleket: betegséget, balesetet okozhat, tárgyakat mozdít meg, stb. Az élők leginkább közvetítők segítségével tudnak kapcsolatot kezdeményezni. Ilyen közvetítő lehet a sámán, aki kapcsolatban áll a szellemvilággal, a médium vagy a halottlátó. E kapcsolatfelvétel indítéka lehet annak megtudakolása, hogy milyen kívánsága van a halottnak (ha például jelezte elégedetlenségét), vagy jól érzi-e magát a túlvilágon. L. J.-né budapesti tisztviselő mesélte a gyerekeinek: „Amikor anyám haldoklott, azt mondta nekem: Aztán ne háborgassatok engem a túlvilágon, hagyjatok nekem békét, ne kíváncsiskodjatok médiumoknál! (Akkoriban, az 1930-as években, nagy divat volt a spiritiszta szeánsz.) Aztán csak nem tudtam megállni, elmentem egy szeánszra. Meg is idéztük anyámat, mondta, hogy jól van. Másnap elestem és eltörtem a karomat. Nagyanyátok ellökött, mert nem hagytam neki békét."[1]

A halottak lelkét különféle tárgyak (szobrok, maszkok) tartalmazhatják. Ez néha személyhez köthető, máskor a közös ősöket jeleníti meg. Az ókori Rómában az elhunyt hozzátartozók viaszképmásait a családi szentélyben őrizték. Kínában az ősök kultusza igen jelentős, a házban egy-egy feliratos tábla jelképezi őket. Az ősök részt vesznek a család életében, mintegy védőszellemként működnek. A régi táblákat – az ősatya és néhány fontos ember kivételével – folyamatosan cserélik le az újabbakra. Közép-Ausztráliában a bennszülöttek halhatatlan lelkét egy ovális, vésett kőlap, az úgynevezett *csurunga* tartalmazza. A melanéziai Új-Britanniában két hónap után kiássák az elhunyt koponyáját, viasszal arcot alakítanak ki rajta, fehérre festik. Ezt a fejet egy újabb szertartás keretében elégethetik, vagy megőrzik, esetenként faragott emberalakra helyezik. Különlegesek az egyik titkos társaság meghalt vezetőinek koponyájából készített maszkok. Új-Guineában a haláleset után szobrocskát készítenek, és a lelket ebbe csalogatják. A házban vagy a síron helyezik el, rajta keresztül lehet kapcsolatba lépni az elhunyttal. Ha csalódnak benne, nem segít, megbüntetik, eldobják. Új-Írországban a *malangan*nak nevezett halotti ünnepségsorozathoz különféle kultikus tárgyak (maszkok, oszlopok) tartoznak, amelyek az elhunyt, illetve az ősök szellemét ábrázolják (Bodrogi – Tiesler 1981:57, 61, 71, 93, 109, 112, 115, 117).

Afrikában többnyire úgy vélik, hogy csak a jelentős emberek lelke él tovább számon tartandó ősként. A lelkek lakóhelye a különféle ősszobrokban, maszkokban van, ezeken keresztül kommunikálnak az élőkkel. Fontos döntéseknél (például főnökválasztás, gyógyítás stb.) kikérik a véleményüket. Az Elefántcsontparton és Ghánában élő anyiknál

ezek az ábrázolások portré-szerűek, amelyeket a sírokra helyeznek. Az ősök tisztelete legfeljebb 4-5 generáción át tart, amíg van, aki emlékezni tud a konkrét személyre. Utána szellemük föloldódik az ősök közösségében, és többé már nem lehet velük kapcsolatot találni. Gabonban, Kamerunban és a Tanganyika-tó nyugati partjainál a jelentős emberek csontjait kosarakban őrzik egy erre a célra szolgáló kunyhóban. A kosarakat szellemeket ábrázoló őrszobrok védik (Roy 1996:18). E szobrok például a kameruni, gaboni fangoknál maguk üregesek, és a koponya, a csontok tárolására alkalmasak (Roy 1996:24).

A halottak teste, csontjai az elképzelések szerint valóságosan is tartalmazhatják az elhunyt lelkét. Ezen a hiedelmen alapul az endokannibalizmus szokása. Ebben az esetben a halott bizonyos testrészeit (leggyakrabban a személyiség hordozójának tekintett agyat vagy szívet) vagy elégetett testének, csontjainak porát (többnyire italba keverve) elfogyasztották. A dél-amerikai őserdők indiánjai körében a halottak (vagy másodlagos temetés során csontjaik) elégetése és a hamvak elfogyasztása általánosan elterjedt volt. Ez egyrészt a halott iránti tiszteletet fejezte ki, másrészt lehetőséget nyújtott számára a közösség tagjaiban való továbbélésre. Ugyancsak módot adott a halott erejének, jó tulajdonságainak megszerzésére és a bőséges termés biztosítására (Boglár 1958:78 – 83).

A halottak – már nem személyekhez köthető – szellemei, mint a csoport közös ősei, szintén hatással vannak az élőkre. Az ősök ábrázolásai áldozati ajándékokra tartanak igényt, ezek jellege azonban már nem feltétlenül tükrözi az általános emberi szükségleteket, annál szimbolikusabb is lehet. Jóindulatuk megtartása fontos, befolyással lehetnek az időjárásra, termésre, egészségre – általában már nemcsak a szűkebb család, hanem a közösség jólétére is.

Az európai kultúrában hasonló hatást tulajdonítanak a szentek maradványainak, a kezdetektől fogva meglévő tiszteletük a 13. században hágott a tetőfokára (Lexikon für Theologie 1961:1219). Aranyozott portréedényekbe helyezték például egyes szentek, mártírok koponyáját. Csontjaikat üvegládikákban, kolostormunkákra applikálva teszik közszemlére. Nem egy szent teljes csontvázát megcsodálhatjuk tüllbe burkolva, drágakövekkel ékesítve, valamely templomban, üvegkoporsóba helyezve. Ez elsősorban a mediterrán országokra és a katolikus délnémet területekre jellemző. Jelenlétük, csodatévő erejük a közösség javát szolgálja, de egyéni kéréseknek is szívesen tesznek eleget, amint ez a falakon elhelyezett hálaadó táblácskákból kitűnik.

A fentiekben tehát láthattuk, hogy az elmúlás tagadásának egyik lehetősége az, ha az elhunyt személyiségét, lelkét továbbra is létezőként kezeljük. Ez a szemlélet átsegíthet minket a gyász első, legnehezebb időszakán. A kötelezettségek teljesítése a kapcsolat valamiféle fönntartását jelenti, amelynek során kimutathatjuk az elhunyt iránti tiszteletünket, ragaszkodásunkat. Az emlék megőrzésének még hatékonyabb módja az, amikor a testet próbáljuk megóvni az enyészettől.

Küzdelem a testi romlás ellen

1. Természetes mumifikálódás

Természetes folyamat a halott testben meginduló bomlás, amelynek elmaradása rendkívüli jelenség. A római katolikus egyház szentjeinek sorában nem egy akad, akire a testi enyészet elmaradásának csodája hívta föl a figyelmet. Talán legismertebb közülük Bernadette Soubirous, a lourdes-i jelenés parasztlánykája. A későbbi apáca fiatalon hunyt el 1879-ben. Szentté avatása során 1909-ben fölnyitották koporsóját, és benne teljesen érintetlenül találták a testet. Két további alkalommal (1919-ben és 1925-ben) egy orvoscsoport újból megvizsgálta, állapota nem változott. A vizsgálatok nem találtak mumifikálásra utaló jeleket, így a jelenséget csodaként könyvelték el. Az első felnyitáskor sötétre színeződött bőrét a természetes hatás kedvéért vékony viaszréteggel vonták be, és a testet a franciaországi Nevers templomában, üvegkoporsóban bárki megtekintheti.

Bernadette-en kívül számos más szent teljes teste vagy egyes testrészei maradtak fenn rövidebb vagy hosszabb ideig romlatlanul, amely esetek egy részénél sikerült kimutatni a balzsamozás nyomait (Tarnowski 1988:16–17). Itt kell megemlítenünk a mi Szent István királyunk ünnepeken körmenetben hordozott jobbjának tiszteletét is.

A természetes mumifikálódás esetei nem ismeretlenek. Megfelelő körülmények megléte esetén meglepően jó állapotban maradhatnak fenn a testek. A bomlást okozó baktériumoknak három dolog állhatja eredményesen útját: a hideg, a szárazság és az oxigénhiány. Az előbbire példa a Grönlandon (Qilakitsoq) talált, valószínűleg a 15–16. század táján meghalt, két gyermekből és hat asszonyból álló kis eszkimó csoport, vagy az Andok magas hegyeiben lelt gyermekmúmiák. Ez utóbbiakat valószínűleg áldozati céllal vitték az 5–7000 m magas hegyekbe. Az ünnepi ruházatba öltöztetett gyermekeket föltehetően elkábították, és álmukban megfagytak, testük szinte érintetlen állapotban maradt fenn. A chilei és perui múzeumok ma több ilyen múmiát őriznek (Tarnowski 1988:7–8).

A dél-szibériai Altaj hegységben, Pazirik közelében lévő halomsírokból i. e. 400 körül eltemetett halottak testei kerültek elő teljes épségben. A csonttá fagyott tetemek bőrének tetoválásai is jól kivehetők. Ruházatuk, a sírmellékletek szintén tökéletes állapotban maradtak fönn.

A legidősebb jégmúmiát a dél-tiroli Alpok egyik gleccserében találták 1991-ben. Ötzi korát mintegy 5000 évesre becsülik. A középkorú, a vizsgálatok szerint korábbi betegségeitől legyengült férfi minden bizonnyal halálra fagyott a 3000 m magas hegyen (Renfrew–Bahn 1999:60–63).

A szárazmúmiák kialakulására leginkább a sivatagok adnak lehetőséget. A ma ismert legidősebb, valószínűleg i. e. 3200 körüli időből származó lelet Egyiptomban került elő. Igen nagy számban találtak mumifikálódott testeket a perui partvidéken, főként Paracas félszigetén. A rendkívül száraz klíma, a salétromos talaj a testek mellett textilek és tollak teljesen ép fönnmaradását is lehetővé tette 2–3000 éven keresztül. Észak-Amerika délnyugati részén a 100–1400 közötti időszakban (anasazi, illetve puebló kultúra) a halottakat száraz barlangokban helyezték el, ahol a testek és ruházatuk kiváló állapotban maradtak fenn. A kínai Takla-Makan sivatagban az 1980-as években találtak olyan 3000 éves, mumifikálódott holttesteket, amelyek meglepő módon európai vonásokat mutatnak, hajuk vörösesszőke. Kilétüket még nem sikerült tisztázni (Renfrew–Bahn 1999:59).

Különleges képződmények az úgynevezett mocsármúmiák. Elsősorban az északeurópai tőzeglápokban találtak ilyen testeket. A csontok és a lágy részek megsemmisültek, de az oxigénhiány és a mocsarak vizében föllelhető kémiai anyagok a cserzéshez hasonló módon tartósították a bőrt. Túlnyomó többségük egyértelműen erőszakos halált halt, így föltételezhető, hogy vagy büntetésből, vagy áldozati célból dobták holttestüket a mocsárba (Tarnowski 1988:18–19; Renfrew–Bahn 1999:64–66).

E szélsőséges viszonyoktól eltérő helyeken is akadhatnak olyan sajátos mikroklímájú terek, ahol a tetemek mumifikálódnak. Ezek többnyire jól szellőző, száraz pincék, kriptá k. Csak Európában több száz olyan hely van, ahol egy vagy több test mumifikálódott. Az egyik legismertebb ezek közül a palermói kapucinus templom kriptája. A 16. század végén, a kripta tartalmának átköltöztetése során fedezték föl, hogy a korábban ide helyezett szerzetesek teste múmiává száradt. Egy idő után – tudomást szerezvén a jelenségről – a civil lakosság is elkezdett a kriptába temetkezni. Ma folyosóin mintegy 8000 egyházi és világi személy teteme sorakozik részint koporsókban, részint a falhoz rögzítve, szabadon. A testeket beszállítás után azokban a helyiségekben helyezték el, ahol a mumifikálódás végbement, majd a folyosókon kaptak végső helyet. A folyamatot kisebb beavatkozásokkal is megpróbálták elősegíteni, például krétapor vagy ecetes lemosás alkalmazásával. A civil lakosság temetkezése a kriptába a 18–19. században zajlott. A tetemeket a rokonok rendszeresen látogatták, időnként átöltöztették (Tarnowski 1988:13–15).

Magyarországon a váci Fehérek templomának kriptájában akadtak hasonló természetes múmiákra. A kriptába az 1730-as évektől kezdődően mintegy száz éven át temetkeztek, majd a járatokat elfalazták. 1994-ben kezdődött meg a feltárás, amelynek során számos egyházi és világi személy részben vagy egészben mumifikálódott tetemére akadtak a koporsókban. A kripta mikroklímája, jó szellőzése tette lehetővé a testeken kívül a viseletdarabok, koporsók meglehetős épségben való fönnmaradását (Ráduly 1999).

A természetes mumifikálódást egyes helyeken tudatosan fölhasználták. Peruban minden inka holttestét mumifikálták, és ünnepeken a fővárosba vitték. A magas hegyeken barlangokba vagy szellős kőépítményekbe helyezték a holttestet, amely kb. egy év leforgása alatt múmiává száradt. Ez alatt az időszak alatt távozott el a testből a személyes lélek. Az uralkodónak volt egy „testvére", egy ábrázolása, amely a méhlepényét tartalmazta. Ez életében is időnként helyettesítette az inkát, halála után pedig ezt az ábrázolást helyezték el a szentélyben, míg valódi teste a klimatikusan megfelelőbb királyi temetőben pihent. Ezeket a királyi múmiákat nem ismerjük, vagy megsemmisítették őket a hódítók, vagy olyan helyre menekítették az indiánok, ahol nem akadtak rájuk. Nem tudjuk, történt-e valamilyen beavatkozás a mumifikálódás elősegítésére, egyes források valamilyen gyanta alkalmazásáról tesznek említést (Salomon 1995:326–336; Tarnowski 1988:46). Szintén Peruban (Nazca kultúra, i. e. 100–i. sz. 600) találtak olyan trófeafejeket, amelyek tudatos tartósítás nyomait viselik magukon. A lágy részeket (agyat, főbb izmokat) eltávolították, a szájat és a szemüregeket kitömték. A hajas fejbőr és a koponyacsont közé (föltehetően valamilyen tartósítóanyaggal átitatott) textíliát helyeztek. A feljegyzések szerint Atahualpa inka is nagy becsben tartotta egyik ellenségének levágott és tartósított fejét (Salomon 1995:192, 209, 218).

Minden perui közösség igyekezett megőrizni az alapító múmiáját. Az ő fizikai jelenléte adott ugyanis jogalapot a földterület birtoklásához. Ez igaz volt mind a kisebb (falu-

nyi), mind a nagyobb (országnyi) területekre. A testet egy magas hegyi barlangba helyezték, ahol kb. 1 év alatt elérte a tartós múmiaállapotot. A múmiák jelen voltak a fontosabb ünnepeken, szertartásokon, különösen a termékenységgel kapcsolatos rítusokon. A tetem megsemmisítése politikai tett volt, és a tulajdonviszonyok átrendeződését eredményezhette (Salomon 1995:323–326).

2. A mumifikálás művészete

Mivel a test vagy egyes testrészek a lélek lakóhelyéül szolgálhatnak, fizikai megóvásukkal, a testi enyészet késleltetésével elérhető, hogy a lélek a közelben maradjon, és kifejthesse jótékony hatását. Így a halál beállta és a megfoghatatlan őssé válás közti időszak, amíg a halottal való kommunikáció lehetséges, jelentősen meghosszabbítható.

Bizonyos tartósítási eljárásokat már egyes, az anyagi kultúra alacsonyabb fokán élő csoportok is alkalmaztak. Ezek elsősorban trófeák vagy az ősök maradványainak, leginkább fejének megőrzését szolgálták. Az eljárás lényege mindenütt a lágy részek eltávolításában és a bőr konzerválásában rejlik. Holland Új-Guineában például a pápuák a trófeafejekből az agyat az agyalapon keresztül eltávolították, a bőrt lenyúzták és hústalanították. A koponyacsonton növényi anyagokkal és agyagos földdel formázták újra az arcvonásokat, majd a bőrt ráhúzták, és hosszasan füstölték (Eichhorn 1913:64–166). Saját halottaikat szintén füstöléssel tartósították, majd a testet védő agyagréteggel vonták be. Hasonló módon készítették az ecuadori zsivaro indiánok zsugorított fejtrófeáikat. A lenyúzott fejbőrt zsákká varrták össze, forró kövekkel égették le belsejében a húsmaradványokat, majd növényi főzettel zsugorították, megformázták, végül füstöléssel tartósították (Boglár 1954).

Az Aleut-szigetek lakói halottaik belső szerveit eltávolították, az üregeket száraz fűvel tömték ki, majd a testeket füstön szárították, végül a vulkánok által melegített, száraz barlangokba helyezték (Renfrew–Bahn 1999:59).

A mumifikálás művészei a régi egyiptomiak voltak. Talán a száraz sivatag megtartó ereje adta az ötletet, hogy ezt a folyamatot mesterségesen is elősegítsék. Vallási elképzeléseik szerint a halál után a testből távozó lelkek (a fölemelt karú emberként ábrázolt Ká, amely az életerőt képviselte, és emberi szükségletei voltak, és a személyiséget hordozó, madár alakban ábrázolt Bá) csak az épen maradt testhez tudnak kötődni. A test megsemmisülése esetén a lelkek hontalanul bolyonganak, és az enyészet vár rájuk. A halhatatlanság, az örök élet záloga tehát a romlatlan test volt.

A korai időkben balzsamozással (vagyis különféle füvek, balzsamok és olajok alkalmazásával), és a test bepólyálásával kísérleteztek, majd az i. e. 2500-as évektől kezdődően tértek át az eredményesebb mumifikálásra. A belső szervek eltávolítása nagymértékben megnövelte az eltarthatóságot.

A mumifikálás folyamata a következőképpen zajlott:

A belső szerveket (a szív kivételével) a mellkason vágott nyíláson, az agyat pedig az orron keresztül távolították el. A belső szerveket szintén mumifikálták, és külön (úgynevezett *kanopusz*) edényekben tárolták, esetleg visszahelyezték őket a testbe. A holttestet száraz nátronnal töltötték meg és vették körül. Néhány hét alatt teljesen kiszáradt, ezután napon vagy füstön szárították tovább. A szárítás folyamata mintegy 6 hetet

vehetett igénybe. A testet ezután mésszel, homokkal, viasszal vagy gyantás textilcsíkokkal tömték ki, a bőrt helyenként vékony agyagréteggel vonták be és formálták életszerűre. Végül vászoncsíkokkal bepólyálták az egész testet, majd a pólyát további védőréteggel (mész, gipsz, viasz vagy gyanta) vonták be. Az arcrészt maszkkal borították, végül az egész testet fából készült koporsóba helyezték. A mumifikálás igen költséges eljárás volt, ezért csak a fáraók és a gazdag előkelők engedhették meg maguknak az öröklét luxusát. A közemberek egyszerűbb nátronkezelésen estek át, de a száraz, forró homokba temetett halottak teste különösebb beavatkozás nélkül is jó ideig fönnmaradhatott. A mumifikálást papok végezték, egyes fázisaihoz különféle rítusok kapcsolódtak (Tarnowski 1988:23–39; Renfrew–Bahn 1999:58).

Különlegesen jó állapotú múmiákat fedeztek föl az utóbbi évtizedekben Kína Hunan és Hubei tartományaiban. A magas rangú halottakat az időszámításunk kezdete körüli időkben helyezték a mintegy 20 méter mély sírokba többrétegű koporsókban, amelyeket faszén- és mészrétegek választottak el egymástól. A testek egy vöröses, magas higanytartalmú folyadékban úsztak, aminek köszönhetően belső szerveikkel együtt teljesen épek, bőrük rugalmas. E múmiák vizsgálata ma is tart (Tarnowski 1988:22). (Nehéz leküzdeni a kísértést, hogy nem merüljön föl bennünk Attila hármas koporsójának legendája...)

A vallási indíttatású mumifikálások mellett nem volt ismeretlen az a törekvés sem, hogy híres embereket ilyen módon próbáljanak haláluk után is megtartani a közösség számára. A hagyomány szerint Nagy Sándor tetemét például mézben konzerválták, és közszemlére tették Alexandriában. Később a katolikus egyház folytatta a gyakorlatot, számos szent testét tárva így a hívők elé. Tartósító eljárásokra került sor olyan esetekben is, amikor a temetésig hosszú idő telt el, mivel a testet távolra kellett szállítani, vagy (például pápák, királyok, ismert művészek esetében) nagy tömegek rótták le kegyeletüket – erre a sorsra jutott például Caruso és Lincoln teste is. A Trafalgarnál elesett Lord Nelson tetemét pedig egy hordó konyakban szállították Angliába (Tarnowski 1988:21; Mitford 1967:70, 181).

3. Mumifikálás, balzsamozás napjainkban

A reneszánsz korától kezdődően leginkább az orvostudomány művelői foglalkoztak az emberi szövetek tartósításának problémájával. Leonardo da Vinci és kortársai óta számos tudós kísérletezett anatómiai kutatásai során preparátumok készítésével. Részint szárítást, részint tartósítófolyadékokat alkalmaztak. A modern balzsamozási eljárások leginkább Frederick Ryusch (1665–1717) leideni orvos felfedezésein alapulnak. Ő alkalmazott először sikeresen érbe fecskendezett tartósítóanyagot. Eljárásával a tetemek megőrizték épségüket, szinte élőnek tűntek. Gyűjteményét a nagyközönség is látogathatta, egyik csodálója volt Nagy Péter cár, aki végül óriási összegért megvásárolta a preparátumokat, és Szentpétervárra szállíttatta. Az orosz anatómusok által készített példányokkal együtt, amelyek elsősorban a különféle fejlődési rendellenességeket illusztrálták, a *„Kunstkammer"* az egyik legjelentősebb anatómiai gyűjtemény lett (Kunstkamera 1998).

Az emberi preparátumok történetének egyik legújabb, megütközést és hatalmas érdeklődést keltő hajtása volt az a kiállítás (legutóbb 1999-ben Bécsben mutatták be), amelyet Gunther von Hagens német anatómus műanyaggal tartósított tetemekből rendezett.

Az úgynevezett plasztinátok gyakorlatilag teljes hűséggel mutatják meg a test külső és belső felépítését, szerveit. Az eljárás lényege abban rejlik, hogy a test víztartalmát műanyaggal cserélik le, és ezáltal a sejtekig lebontva megmarad az eredeti struktúra, eddig nem tapasztalt lehetőségeket teremtve a tanulmányozásra.

A ma Észak-Amerikában általánosnak tekinthető, temetkezéssel kapcsolatos balzsamozás elterjedése az amerikai polgárháborúhoz köthető. Thomas Holmes (1817–1900) katonaorvos kísérletezett ki eredményes módszereket, amivel a harcban elesett katonák testét tartósították, hogy távol fekvő szülőhelyükre tisztességes temetés céljából hazaszállíthassák őket. Eleinte arzénes folyadékokat használtak, de ezt a múlt század második felében fölváltotta a formaldehid. Az 1930-as évek óta Amerikában főiskolán képzik a balzsamozókat.

Ma szinte természetes kelléke az amerikai temetésnek a balzsamozás. Ennek indokai között szerepel a fertőtlenítés, a tartósítás és a helyreállítás. Az eljárás célja az, hogy a temetésig (amelyet esetleg nagy távolságokra való szállítás is megelőzhet) a testet épen tartsák, és a gyászolókat megóvják a fertőzéstől. Jól ismerjük filmekből is azokat a búcsúszertartásokat, ahol a halott nyitott koporsóban fekszik. Igyekeznek a testet speciális kozmetikával minél élőbbé varázsolni, hogy a látvány ne legyen kellemetlen vagy felkavaró. Az erre való törekvés nem új, korábban és másutt is megfigyelhető. A magyar falvakban is szokás volt a fölravatalozott test alá a bomlás késleltetése céljából jegesvödröket helyezni, és arcát vörösborral megtörölgetni, hogy élénkebb színt kapjon.

A balzsamozási eljárás során a szemet és a szájat lezárják, rögzítik, majd a nyaki artériába vezetett csövön át tartósító folyadékot pumpálnak az erekbe. Egy fővénába helyezett másik csövön a vér távozik. A testüregekből trokárral távolítják el a gázokat, majd tartósítófolyadékot fecskendeznek be. Az esetleg hiányzó végtagokat, testrészeket gipsszel, viasszal pótolják, a duzzanatokat kivágják, a lesoványodott arcot feltöltik, hogy semmi ne emlékeztessen a betegség, baleset következményeire. Végezetül a testet megmossák, és kozmetikumokkal visszaállítják az eredeti arcszínt. Így a halott egy alvó ember benyomását kelti. Külön figyelmet szentelnek annak, hogy arckifejezése, testtartása ne legyen merev, hanem természetesen, lazán hasson. Az eljárás egyértelmű célja, hogy a jelenlevők ne szembesüljenek a halál tényével. Megpróbálják meg nem történtté tenni a halálesetet, nem tudomásul venni a véglegest, a visszavonhatatlant. A temetéssel kapcsolatos megbeszélések során is kerülik a „halott", a „holttest" és hasonló kifejezéseket, inkább különféle körülírásokat alkalmaznak. Ugyancsak száműzik a komor feketét, vidám, élénk színűre festik még a halottszállító autókat is (Mitford 1967:34, 38, 40, 43, 45; Wyoming Funeral Directors Association 1997; Baris Funeral Home 2000).

A balzsamozás időleges tartósítást eredményez. Ma már van azonban lehetőség arra is, hogy valódi múmiaként távozzunk az örökkévalóságba. Akár a világhálón is bejelentkezhetünk az amerikai vállalkozóhoz, aki jutányos áron múmiát készít belőlünk. A testet fenol és más kémiai anyagok segítségével kiszárítják, majd műanyag burkolatot és vászonpólyát kap. Végül a testet bronzkoporsóba helyezik. Rendelhető egyiptomi stílusú vagy olyan is, amelyik portrészerűen ábrázolja az elhunytat. Kedvenc háziállatainkat hasonlóan mumifikáltathatjuk, és együtt pihenhetünk az e célra kialakított múmiatemetőben.

A föltámadásban reménykednek azok az emberek, akik tetemüket busás összegekért

hibernáltatják abban bízva, hogy az orvostudomány egyszer eljut arra a szintre, hogy újból életre tudja kelteni őket.

Napjainkban sem mondtak le az ideológiák alakítói arról, hogy az emberiség olyan jótevőit, mint például Lenin, testi mivoltukban is megőrizzék számunkra. A proletárvezér bebalzsamozott testét a moszkvai Vörös téren álló mauzóleumba helyezték, és egy orvoscsoport folyamatosan karbantartja.

A temetésre az 1924 januárjában bekövetkezett haláleset után egy héttel került sor, addig ideiglenes balzsamozással tartósították a testet, és a rekordidő alatt fölépített famauzóleumba helyezték. Egy hónap múltán kezdték meg a végleges balzsamozást, az eljárás mintegy négy hónapig tartott. Nyárra elkészült a második, szintén faépület, majd 1930-ban a végleges, gránitmauzóleum. A test egy klimatizált kristályüveg koporsóban fekszik. A II. világháború idején az Uralba menekítették a nemzeti ereklyét. Halála után egy ideig (1953–1961) Sztálint is mellé helyezték, de a politikai helyzet változása után az ő testét eltávolították, ma már csak Lenin maradt a mauzóleumban. A „Lenin élt, Lenin él, Lenin élni fog" mondást jól illusztrálja nemcsak az a tény, hogy Gorkijban lévő szobáját érintetlenül őrizték meg, de az is, hogy párttagkönyvét, újságíró-igazolványát halála után megújították, mintha élne. A rendszerváltás után fölmerült a test eltávolításának igénye, pillanatnyilag folyik a harc a téma körül. Arról is keringenek mendemondák, hogy valójában már csak egy viaszbábút látogatnak a tömegek. Más, személyi kultusz övezte vezéreket (például Dimitrovot, Ho Shi Minht, Maót) is megtartottak rövidebb-hosszabb ideig a nyilvánosság számára (Peternák 1987).

Az öregedés és a halál tagadása a modern civilizációban

Napjainkban a nagyvárosi kultúra teljesen elszakadt az olyan természetes jelenségektől, mint a halál. Családtagjaink kórházakban, idegenek közt halnak meg, különféle gépekre kapcsolva. Többnyire nincs se idő, se lehetőség arra, hogy a haldoklást végigkísérve a hozzátartozók hozzászokjanak az elmúlás gondolatához, halottat a legtöbben soha nem látnak. A szekularizált világ lelki vigaszt sem kínál, így egyre gyakoribb a halál ténye elől való menekülés. Az életet megpróbáljuk úgy élni, mintha ez soha nem következhetne be, és a hozzá vezető utat, az öregedést is igyekszünk kiiktatni. Az öregkor korábbi presztízse elveszett, azokra a bölcsességekre, tapasztalatokra, amelyek az élet során fölgyűltek, és amelyek elsősorban az emberi kapcsolatok terén lennének kamatoztathatók, alig van igény. Hajdan a korral egyenes arányban nőtt a szakmai tapasztalat, a tudás, és még a nagyon idősek is hasznossá tudták tenni magukat a ház körüli apróbb munkákkal. Ma, tárgyiasult világunkban, sokkal meghatározóbb a felgyorsult változásokhoz való rugalmas alkalmazkodás, az új ismeretek megszerzésének a képessége. Aki e fiatalos tulajdonságokkal nem rendelkezik, hamarosan a perifériára szorul a munkaerőpiacon éppúgy, mint a társadalom értékrendjében. A mobilizáció szétszakítja a családokat, a magukra maradt öregekkel való törődés egyre nehezebben megoldható problémává válik. Ugyanakkor e társadalmaknak az alacsony termékenységből következő elöregedése, az idősek arányának folyamatos növekedése fontos feladattá teszi a mind fizikai, mind szellemi értelemben vett aktív időszak meghosszabbítását. Hatalmas összegeket költenek az öregedés genetikai, sejtbiológiai, élettani okainak vizsgálatára. Egyes

újabb kutatások 130–140 évre teszik az ember lehetséges élettartamát, amely kor a betegségek kiiktatásával és a megfelelő életmóddal elérhető lenne. A modern ipari társadalmak jómódú rétegei nem nyugodhatnak bele, hogy az ifjúság nem vásárolható meg. Való igaz: az orvostudomány fejlődése, az egészséges életmód, a különféle fogyókúrás és fitneszprogramok segítségével a test meglepően fiatalos maradhat akár 50–60 éves korban is. A hajfestékek megszüntetik az ősz tincseket, a ránctalanító krémek késleltetik a bőr öregedését. Végső megoldásként pedig jöhet a műtét: ráncfelvarrás, ajakfeltöltés, zsírleszívás és kebelnagyobbítás. A film- és szépségiparban dolgozók, de a magukra valamit adó jobb módú hölgyek számára is ma már szinte elkerülhetetlenek a kisebb-nagyobb korrigáló műtétek. E kultúrákban a meghosszabbodott élet, a szexualitásnak a termékenységtől való függetlenedése és önértékké válása, a házasság intézményének válsága mind felértékelte a fiatalságot, illetve a fiatalosságot. 40–50 éves nők és férfiak keresnek új párt maguknak, és állniuk kell a versenyt a fiatalokkal. Ez elsősorban a nőkre igaz, akiknél a külső mindig is komoly érték, de ma már a férfiaktól is elvárják, hogy kívánatosak, gusztusosak és fiatalosak legyenek mind küllemükben, mind szellemükben. A meghosszabbított fiatalság luxusát természetesen csak azok engedhetik meg maguknak, akik nem használódtak el a megélhetésért folytatott küzdelemben, és akik anyagilag is győzik az egészséges táplálkozást, a méregdrága kozmetikumokat és műtéteket, van idejük testük karbantartására.

Az öregedés ideig-óráig késleltethető, a halál azonban végül is nem kerülhető el. Mégis történnek kísérletek arra, hogy a lehető legkevésbé kelljen szembenézni vele. A legegyértelműbben mindez a korábban leírt mai amerikai temetkezési szokásokban, a balzsamozás, a kozmetikázás gyakorlatában nyilvánul meg. A menekülésben a halott látványától, az ezzel járó szomorúságtól, a véglegesség tudomásulvételétől. A betegség és a halál nyomainak eltüntetésével mintegy megállítani kívánják az időt abban a pillanatban, mielőtt az elmúlás megkezdődött volna. Nem szokatlan, hogy a koporsó földbe tétele már nem is nyilvánosan zajlik. Ha a hamvak szétszórását választják, még sírhely sem marad a halott után. A veszteség földolgozására lélektanilag is egyre kevésbé fölkészült a modern civilizáció embere. A mai Magyarországon sem ritka, főként városi értelmiségi körökben az a gyakorlat, hogy a halott holmiját, szobáját évekig érintetlenül hagyják. Az íróasztalon heverő szemüveg, a nyitott könyv, a szék támlájára vetett pulóver azt a látszatot keltik, hogy valójában nem is történt semmi, az elhunyt bármikor betoppanhat épen és egészségesen. Polcz Alaine írja:

„(Egy) 40 éves asszony 12 év után elveszti a férjét. A temetésen oldott, vidám, [...] a gyásznak semmi jelét nem mutatja. Gyászruhát később sem visel. [...] Két év múlva azt mondja: Még ott a szemüvege az íróasztalán, és a ruhái is a szekrényben, minden úgy, ahogy volt. Nekem még él. Igen, beszélek vele, illetve hozzá, mintha mindig jelen volna. És ő a maga módján válaszol is." (Polcz 1987:171.)

Ma a gyász külső jeleit sem illik alkalmazni, legfeljebb a temetésig. A megszokott, bevált cselekménysorok, rítusok, a gyászt övező szabályok, elvárások megszűntével a kívülállók is bizonytalanok abban, miként kellene közelíteniük a gyászolóhoz. Ezért inkább kerülik a vele való találkozást, jelenlétében kínosan feszengenek, mivel úgy érzik, beszélgetniük kellene a halálesetről, de ez a számukra kényelmetlen. A gyászjelek hiányával a hátramaradott azt üzeni a külvilágnak, hogy nem kíván különleges elbánást, nem akar az őt ért bánatról beszélni, szomorúságát igyekszik elrejteni. Ezt környezete

azzal jutalmazza, hogy nem húzódik vissza, úgy tesz, mintha semmi nem történt volna, és ezzel segíti a gyászolót, hogy egy időre megfeledkezzen az őt ért veszteségről. Ennek a viselkedésnek persze gyakran az az ára, hogy érzelmileg nem sikerül egészséges módon földolgozni a halálesetet, aminek akár kóros következményei is lehetnek.

A modern technika számos módját kínálja az emlékek felidézésének. A fotók, a családi videók jóvoltából az arc, a hang, a gesztusok soha nem látott hűséggel őrződnek meg. Kérdéses persze, hogy mindez nem nehezíti-e meg az emlékek természetes kopását, a megváltoztathatatlanba való beletörődést. Van, aki úgy próbál védekezni, hogy – épp ellentétben a korábban leírtakkal – az elhunyt (főként házastárs vagy gyermek) emlékét teljesen kiirtja a környezetéből. Minden személyes tárgyat eltávolít, ha lehetősége van rá, bútort, lakást cserél – tiszta lappal kezd új életet.

A korai vagy hirtelen halálesetek különösen súlyosan érintik a hátramaradottakat. Bevált módszerek híján ki-ki maga próbálja meg létrehozni lelki túlélési stratégiáját. Van, aki ilyenkor közeledik a vallásos hithez, mások különféle terápiákon, önsegítő csoportokban próbálják feldolgozhatóvá tenni a veszteséget. A halálhoz való újfajta viszony kialakítása még a kísérletezés stádiumában van.

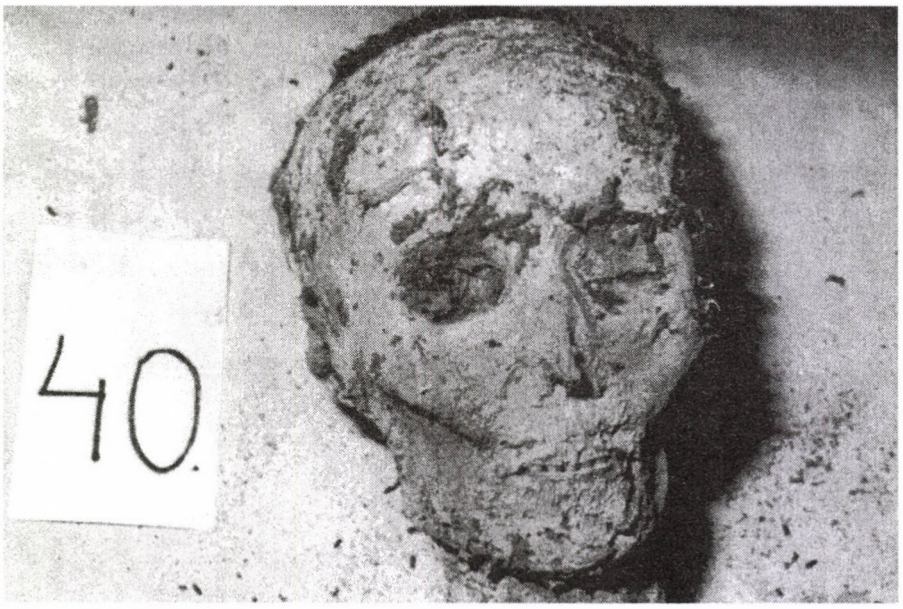
Nem véletlen, hogy a probléma megoldására is ott tették meg az első lépéseket, ahol az a legkirívóbban jelentkezett: Amerikában. Az 1960-as években jött létre egy új kutatási irányzat, a thanatológia. Elsősorban pszichológusok vesznek részt benne, orvosok, társadalomkutatók segítségével próbálják meg kidolgozni módszereiket. A haldoklók, a velük foglalkozó orvosok és ápolók, valamint a hozzátartozók lelki felkészítését és gondozását vállalják magukra. A kérdést a mai technika lehetőségei csak még bonyolultabbá teszik, mivel mód van az önálló életfunkciókra már képtelen betegek gépi életben tartására. Így a haldoklás ideje akár végtelenül meghosszabbodhat, és a halál definícióját is újra kell gondolni. Nyomasztóan megnő az orvosok és a hozzátartozók felelőssége, amikor a gépek lekapcsolásáról döntenek, saját elhatározásukból lezárva egy elvileg visszafordíthatónak látszó folyamatot (Kunt 1981:170–181).



1.

1–2. Középkorú asszony természetesen mumifikálódott teteme a váci Fehérek temploma kriptájában. (40. koporsó, 1760-1780 között)
Fotó: Ráduly Emil, 1994

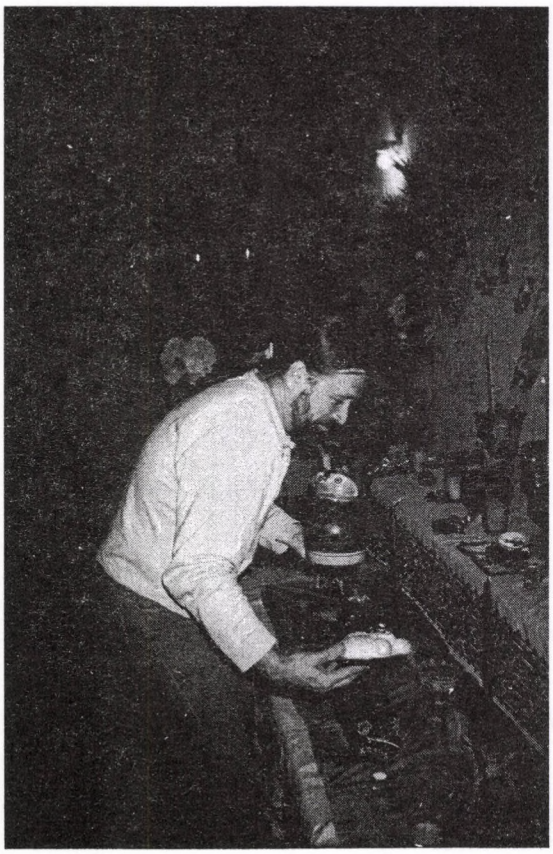
2.



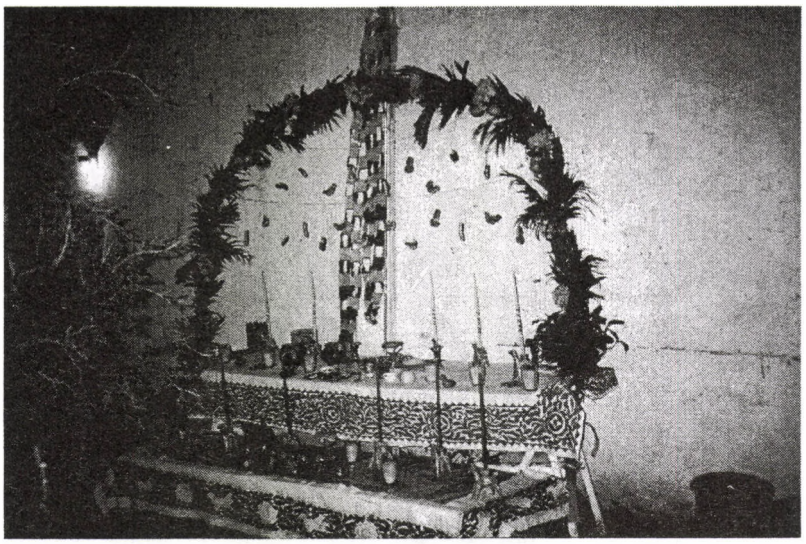


3.

4.



3–5. Halottak napi oltár készítése egy mexikóvárosi mesztic közösségben, 1996
Fotó: Főzy Vilma



5.

JEGYZETEK

1. F. L.-né L. V. szóbeli közlése 1990-ben.

IRODALOM

BARIS FUNERAL HOME
2000 What is Embalming and How is it Done. *Internet*: www.baris.net/bfh/embalm.html.

BODROGI TIBOR – FRANK TIESLER
1981 Ausztrália. Óceánia. *In* Törzsi művészet. 1. köt. Bodrogi Tibor, szerk. 47–157. Budapest: Corvina.

BOGLÁR LAJOS
1954 Egy ecuadori „zsugorított fej" (tsantsa) a Néprajzi Múzeumban. *In* Néprajzi Értesítő XXXVI:165–172.
1958 Ein Endokannibalischer Ritus in Südamerika. *In* Miscellanea Rivet. 67–85. México.

EICHHORN, A.
1913 Mumifizierte Papua-Köpfe. *In* Museumsnotizien. 164–166. Baessler-Archív. Bd. IV. Heft 3.

ELIADE, MIRCEA
1987 Bevezetés a halál mitológiájába. *In* Mauzóleum. Adamik Lajos – Jelenczki István – Sükösd Miklós, szerk. 179–188. Budapest: Bölcsész Index Centrál Könyvek.

KUNSTKAMERA
1998 Anatomical Rarities of the St.Petersburg Kunstkammer. *Internet*: www.kunstkamera.lanck.ru.

KUNT ERNŐ
1981 A halál tükrében. Budapest: Magvető.

LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE
1961 Josef Höfer – Karl Rahner Hrsg. Bd. 8. Freiburg: Herder.

MITFORD, JESSICA
1967 Ravatalbárók. Budapest: Kossuth.

MOODY, R. A.
1987 Élet az élet után. Budapest: Ecclesia.

PETERNÁK Miklós
1987 Lenin mauzóleuma. *In* Mauzóleum. Adamik Lajos – Jelenczki István – Sükösd Miklós, szerk. 338–354. Budapest: Bölcsész Index Centrál Könyvek.

POLCZ ALAINE
1987 Gyászban lenni. *In* Mauzóleum. Adamik Lajos – Jelenczki István – Sükösd Miklós, szerk. 169–178. Budapest: Bölcsész Index Centrál Könyvek.

RÁDULY EMIL
1999 A váci Fehérek temploma kripta-feltárása. *In* Műtárgyvédelem 1997(26):21–27.

RENFREW, COLIN – BAHN, PAUL
1999 Régészet. Elmélet, módszer, gyakorlat. Budapest: Osiris.

ROY, CHRISTOPHER D., ed.
1996 Art and Life in Africa. The University of Iowa, CD–ROM .

SALOMON, FRANK
1995 The Beautiful Grandparents. *In* Tombs for the Living: Andean Mortuaty Practices. A Symposium at Dumbarton Oaks, 1991. Dillehay, Tom. D., ed. 315–353. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

TARNOWSKI, WOLFGANG
1988 Mumien. Nürnberg, Hamburg: Tessloff Verlag. /Was ist was, 84./

WYOMING FUNERAL DIRECTORS ASSOCIATION
1997 History of Embalming. *Internet:* www.wyfda.org/basics-3.html.

KRISTON VÍZI JÓZSEF

Játék és idő

Idő előtti megjegyzések

„Alkotó munkája elején teremtett az Úr, *ősidőktől fogva*, mint legelső művét..." –szólnak a bibliai Példabeszédek könyvében a megszemélyesített teremtő Bölcsesség első, önazonosító sorai, amelyek tovább így teljesednek ki: „Ott voltam mellette, mint a kedvence, napról napra csak bennem gyönyörködött, *mindig ott játszottam a színe előtt.*

Ott játszottam az egész földkerekségen, s örömmel voltam az emberek fiai között."[1]

E textus (is), valamint a művelődéstörténészek kezén már meglévő különféle tárgyi reliktumok és adategyüttesek felmentenek bennünket azon „örökzöld" kérdések teoretikus körüljárása alól, amelyek egyike azt firtatja, hogy *milyen „idős"* (azaz: milyen korú, milyen régi, milyen gyökerű stb.) egy-egy játék/típus. Elöljáróban kijelentjük azt is, hogy a játék genezise képzeletbeli, „történelmi" időszalagjának másik, mai vagy, ha úgy tetszik, hozzánk – időben – közel eső végén (Huizinga 1944:205), a 20. század polgárjában megfogant játékközhelyszótár egy másik (bukolikus érzelmektől sem mentes és világjárta) címszavát sincs időnk vesézni, mármint azt, amely a *játékra szánt idő* – állítólagosan – totális összezsugorodását, a játékra még kész embert veszélyeztető *időbetegség* bénító erejét vizionálja. E két – tudományszakjaink népszerűsítő törekvéseit fölvállaló személyiségek által időről időre sarkalatos és történelminek kikiáltott – egyébként jellegzetes, öncélúan meditatív kérdéskör számunkra hamis, időt rabló, és további tévutakra vinne. Egyfelől egy idealisztikus „aranykor" képzetét sugallja különféle mitológiamorzsák, ikonográfiai és tárgytípus-történeti, valamint a különféle kultúrák alapvető „Írás"-ainak idevonatkoztatható adatai összevegyítésével (ezt egyébként majd minden kortárs teoretikus osztja így vagy úgy egy úgynevezett differenciálatlan „ősközösségi kollektív tudat", illetve „mágikus világkép" valamilyen őstörténeti előtételezésével!), másrészt a protestáns-puritanista erkölcsfelfogáson alapuló, hasznosságcentrikus munkatevékenység következtében előállt *munkaidő-szabadidő* oppozíció (Jánosi 1986:90–95, illetve 226–257) egyre nyilvánvalóbb jelenségeiből a játék időstrukturális változásainak szükséges, ám csak ritkán felvállalt kutatása (Balogh 1998:13–17, illetve Desewffy 2000:33–37 és Voigt 2000:43–47) helyett legegyszerűbben – és az előző aspektusból levezetve – csak a negatív következményekkel számol.[2]

Játék – idő – kultúra

Minden különösebb indoklás nélkül fölvállaljuk az azonosulást J. Huizinga téziseinek alapállásával, amely során ő a játék, illetve most már pontosítsunk: a *játszás* mint humanizált cselekvés és folyamat (azaz elsősorban *a „play" és a „game")* legfontosabb jellemzői, azt sajátosan meghatározó kritériumai – a szabadság, az érdeknélküliség, a térbeli elkülönülés s egyfajta feszültség – között/mellett ott szerepelteti az időt mint az egyik karakteres tényezőt. „A játék helye és időtartama által is különválik a közönséges élettől... Meghatározott határok, idő- és térbeli határok között »játszódik« le. Értelme és tartalma önmagában van... A játék elkezdődik, és egy bizonyos pillanatban vége van. »Lejátszódott.« Amíg tart, mozgás le és fel, változatosság, bizonyos sorrend, kapcsolódás és feloldódás történik. Azonban időben kötöttségével egy másik figyelemreméltó ismertetőjele is összefügg..., ez az ismételhetőség, a játékok egyik leglényegesebb tulajdonsága." (Huizinga 1944:18.)[3]

Magunk – a két és fél évtizede rendszeresen folytatott empirikus és társadalom-néprajzi indíttatású vizsgálataink, valamint oktatómunkánk eredményeként – az alábbi játékdefiníciót fogalmaztuk meg, hitünk szerint a történetiség , s emellett – igaz, jobbára implicite – az időtényező igen összetett emberi/ társadalmi vonzatainak figyelembevételével: „A játék olyan, az emberiség társadalmi-történeti fejlődésének során létrejött sajátos tudatforma és tevékenység, amely szimbolikus formában megőrzi a korábbi kultúrfokok jelentős szellemi és tárgyi javait, egyúttal tükrözi az adott kor társadalmi, gazdasági és műveltségbeli értékrendjét, valamint előlegezi annak továbbfejlődési irányait is." (Kriston Vízi 1986–1989.)

Játékok, típusok az időegységek rendszerében

Tájékozottságunk, alaposabb anyagismeretünk okán e helyütt – de lentebb is – látókörünkbe elsősorban azokat a szempontunkból úgymond „kézzelfoghatóbb", a magyar nyelvterület nagy részén még az 1950-1960-as években is ismert, különböző intenzitással gyakorolt „tradicionális" vagy inkább mondhatnánk: populáris játéktípusokat rendezzük, amelyek előképeit ott találjuk id. Pieter Bruegel híressé vált összeurópai játéktablóján (Gyermekjátékok, 1560) vagy Comenius „Orbis Pictus"-ában (1657), vagy Porzsolt Lajos (1885) és Kiss Áron (1891) máig számottevő s meg nem haladott (!) monográfiáiban. Éppen ezért vagy, ha úgy tetszik, ezekből is következően jelen esetben nem érintjük az úgynevezett „dramatikus népi" és a különféle szakralitásban gyökerező szertartásjátékok (valamint játékos utánzataik) körét.

A játszás évszakai

A játéktípusok, játszási módok ilyetén való csoportosításáról, annak indokoltságáról Kresz Mária értekezik először (Kresz 1948:7, 10, 15). „Az egyes játékok időhöz, alkalomhoz kötöttségére s ennek etnológiai jelentőségére már rámutattunk. Nemcsak az alkalmi játékoknak, majdnem minden játéknak megvan a maga évadja. (Nyárszón nyári esős napokon a gyerekek nagy »lakodalmast« csaptak a csűrben...) A legtöbb játék ideje a ta-

vasz, de akkor is van bizonyos sorrend: sok helyütt a gombozás és a golyózás a fiúk első tavaszi játéka, ezt követi a labdázás, majd sorra a többi." (Kresz 1948:15). A Kovács Jánostól 1901-ben megjelent kiváló monográfia (Kovács J. 1901: 87–113) mellett Heiszler Jánosnak a vitnyédi fiújátékokat évszakonkénti metszetben közlő *diagram*jára külön is felhívja a figyelmet Kresz Mária. A korábban Zala, majd Sopron vármegyei község ifjai elsőként a csigázást, azaz a fordított és szűkülő palást oldalán vájatokkal esztergált s ostorral hajtott „pörgettyűt" (vö. Lukácsy 1988:50; Németh 1994:21-22 és Lázár 1997:76) kezdték, ami aztán kb. június elejéig *ment folyamatosan*. A sportszerű vagy sport jellegű eszközös népi játékok körébe tartozó „bilinc", amit másutt bige, pige, pilincke stb. néven ismertek és gyakoroltak (Kiss Á. 1891:465–466; Lukácsy 1964:247–250; Hajdu 1971:137–140; Lázár 1997:88–89). Vitnyéden az április és május közti időszakot jellemezte.

Heiszler évszak szerinti játékcsoportosításának ezen első szakaszában tünteti fel a húsvét másnapi „tojásütést" is, de ezzel – a még közelmúltban is erőteljesen és egész nyilvánvalóan alkalmi jellege miatt – e helyütt nem foglalkozunk (Gönczy 1937:254–255; Bálint 1976:307; Schmelz 1999:93). A különféle vallási ünnepekhez kötődő-tapadó, nem dramatikus jellegű játék-/játszásformák, mint például az említett tojásjátékok vagy a zsidó és újabban a keresztény téli-karácsonyi ünnepeken is gyakori családi pörgetős betűkockajáték (az úgynevezett „dreidel" vagy „trenderli", amely egyfelől a chanukka-ünnepéhez társult, másrészt az adventi időszak közvetlenül karácsonyt előző napjainak játékos időtöltéseként ismert, Kriston Vízi 1992:126), meghaladják mostani lehetőségeink körét; ezeket érdemesnek tartjuk egy későbbi dolgozatban részletesebben megvizsgálni. (Az úgynevezett sorsvető kockák, pálcák s társaik formai gazdagságát, változataikat a különféle kultúrákban és történelmi korokban *a kiállítás megfelelő egységében* bontjuk ki, mutatjuk be!)

A vitnyédi játékmonográfiához visszatérve, az eszközös ügyességi játékok klasszikus típusai: a gombozás és a golyózás (Lázár 1997:77), valamint a mozgásos ügyességi vagy másként a szökdelő „icik", azaz iskolázás vagy ugróiskolaként oly jól ismert játéktípus (Endrei–Zolnay 1986:23) szerepel a tavaszi időszak játékkincsében (Például Endrei-Zolnay 1986:23; Lukácsy 1988:38; Lázár 1997:111-112).

Játék és időszak szoros korrelációjára hoz igen plasztikus példát a székelyföldi havasok sajátosan szórványos tanyasi településvilágából Váczi Mária, aki az 1990-es évek elején vett részt a székelyvarsági munkaközösség gyűjtéseiben, s az ottani játékvilág – még az ifjak, gyermekek körében is élő! – jelenségeiből a következő, szempontunkból különösen tanulságos adalékkal szolgál. „A legnépszerűbb játékot, a »kótyázást« húsvét másnapján játssza először a falu apraja-nagyja és április 24-én, Szent György napján van az utolsó játéknap, mert utána már nem lehet a legelőkre menni. Májusban szerettük volna megörökíteni a játékot, nem találtunk helyet. Végül a falu közepén, a »senki földjén« mutatták be a gyerekek, miközben egyikük megjegyezte: »Igazán most nincs kedvünk a kótyázáshoz, mert ilyenkor nem szoktunk, ilyenkor mást játszunk.«" (Váczi 1995:698.)

A vitnyédi példákban szereplő játékok „életideje", azaz az elmúlt évek, évtizedek tekintetében való aktív köznapi gyakorlása, popularitása a közelmúlt országos példái szerint már változó. Palócföldi, sokszínű nemzetiségi csoportok lakta alföldi, erdélyi, vajdasági s szigetközi gyűjtéseink, játékváltozás-vizsgálataink is azt mutatták, hogy a csigázás, valamint a bilinckázás a 20. század derekára teljesen háttérbe szorult (alkalmi iskolai versenykésztetésre legfeljebb elő-előkerült), míg a golyózás és a gombozás még az 1960-

as évek falusi-kisvárosi, elsősorban nem kisgyermeki játszóközösségeit jellemezte. Az ugróiskola, az icik napjainkig töretlen népszerűségnek örvend városon és vidéken egyaránt tavasztól késő őszig, nem is az évszakok, hanem elsősorban az időjárás függvényében, s inkább – vagy pontosabban túlnyomórészt – kisiskolás korú leánykák által gyakoroltan a panelépületek vagy több tízmilliós értékű családi sorházak betonjárdáin... (Katona 1979:384 és Kriston Vízi 1995:547).

A néprajzi gyűjtők és szakírók neme, de azon túl inkább irányultságuk, témaválasztásuk és szándékuk a játék/játszás ilyetén, évszak-időszak aspektusú megközelítése s adatgazdagsága szempontjából szintén nem elhanyagolható momentum. Így – miként arra fentebb Kresz Mária citátuma is utalt –, egy-egy település vagy sajátos településcsoport játékvilága a különféleképpen értelmezett és szemlélt időfüggvényben minél teljesebben bontakozhat ki. A kalocsai Sárközt alkotó települések jobbára gyermeki játékait az 1900–1950 közötti intervallumból megörökítő gyűjtemény maga is jobbára eszerint építkezik (Pécsiné Ács 1978:46–54).

Ezek egy jó része az ország más részeiből való közlésekben is (például Galgamácsa, Hévízgyörk, nógrádi palócság, Nyírség stb.) az úgynevezett „böjti játékok" igen változatos típusait jelentik, ahhoz igen szép példákat nyújtanak. Egy jelentős hányaduk – most a fiúgyermekekéről már nem szólunk – a leányok különvaló párválasztó kör- és leánykérő, valamint vonulós-énekes játékai (Lázár 1997:36–37, 40–43). Az évszakok s azokat alkotó hónapok jellegzetes játéktípusainak – persze, gyakorta finom egymásba való átmeneteikkel egyetemben – még alább következő vitnyédi példasorát természetesen immár ki-ki behelyettesítheti vagy kiegészítheti saját ismeretanyagával, hiszen a Heiszler-féle gyűjtés (1943),[4] valamint Kresz Mária 1948-as összegzése óta eltelt fél évszázad során számos, a szűkebb értelemben vett honi néprajzi szakmát jótékonyan serkentő, és a népismeret valós forrásai iránt érdeklődő például pedagógus-közművelő nemzedékek okulására számot tartó lokális játékgyűjtemény jelent meg, s némelykor egy-egy klasszikus kiadvány (például Kiss Áron, Porzsolt Lajos, Lajos Árpád, Gönczi Ferenc, Együd Árpád, Csete Balázs, József Dezső, Bellosics Bálint munkája) utánnyomásként vagy hasonmás formában is tanulmányozható ismét.

Heiszler példaként állított, évszak szerinti kördiagramjában kizárólag nyári játékként szerepelnek az úgynevezett „kutyázás" és a különféle eszközös „labdadobások" (Hajdu 1971:90–103, 105–115; Lázár 1997:78–84), valamint az igen változatos, úgynevezett „spontán, egyéni" játékmódok, mint a fürdés, sárjátékok, tekercselés (madárfészekszedés), bogár- és kisállatűzés (kínzás!), durrogtatás kulccsal, kuttyogatás, búvóhelyépítés stb.

A karikázás (karikahajtás) tulajdonképpen késő tavasztól őszközépig szerepelt a falusi-kisvárosi gyerekek játékrepertoárjában, míg a „pásztorjátékok" igen széles köre (egyéni, valamint társas bot- és bicskajátékok, különféle ügyességi és erőjátékok, lánykák eszközös játékai vagy különféle énekes-táncos párválasztó játékaik) a tarló és a mező felszabadítása után, hagyományosan július végétől október elejéig nyújtottak – egyébként a kötelező és szokásos gyermekmunka mellett-közben! – kiváló, játékos időtöltést. Mindezekről ihletett szociográfiai megközelítéssel szólt Kiss Lajos (1939 és 1943) vagy társadalomnéprajzi megközelítéssel például Kresz Mária (1949:77–82).

Az őszi időszak 6–18 éves korosztályainak (fiú)játékai közé Vitnyéden a „patronozás" és a „gesztenyézés" számított, szeptember elejétől csaknem október végéig (Kresz 1948:15). Ez már a termések és a terményék jó részének betakarítási és a feldolgozást

előkészítő szakasza, amelybe a maguk módján a családi-rokoni kötelezettség mellett egy-egy település vagy -részlet ifjai – beleértve a fiatal, még gyermektelen házaspárokat is – szinte automatikusan, kéretlenül is bekapcsolódtak – szintén a „szokás szerint" –, folytatva az ilyenkor viszonylag tág határok között elnézett-eltűrt-megengedett játékos cselekményeket, élceket, tréfákat stb. Ez aztán átvezet minket a *télidő* (1950-es évek végéig még a munkavégzéssel is együtt járó) igen gazdag „fonójáték"-hagyományához (Lajos 1974), amit például az egymás mellett évszázadok óta együtt, vegyesen élő, például Baja-környéki falusi népesség „prelo" (bunyevácok), „spinnstube" (svábok), „guzsalyas" (székelyek) vagy „fonyó" (felvidéki és kelet-magyarországi telepítettek/telepesek) alkalmaival és színterein gyakorolhatott (Kriston Vízi 1997:16–17 és 1999:32–35). A téli időszak adta-sugallta jellegzetes egyéni és társas játékformákként tartjuk számon s gyakoroljuk ma is – némelyiküket már időre mért keretek közé szorítva! – a már legkisebb ereszkedőkön is megindult szánkózást, a befagyott vizeken s azok havas szélein-partjain zajlott kis- és nagycsúszkát, az egymást húzóst, a szembecsúszóst, a kanyargóst, a jégütikélőst vagy a jégcsillagrúgást a korcsolyázás – a hozzávaló bolti vagy eszkábált változatai szerinti – szépen és ügyesen alakított szalagnyomait (például Pécsiné 1978:9).

Hét napra adagolt játékaink

Ha az összeurópai, így természetesen a magyarországi játéktudás jellemző szeleteként ismert, nyolcvannégy egyéni s közösségi játékos időtöltés éppen 440 évvel ezelőtt készített tablóját (id. Pieter Bruegel 1560) szemügyre vesszük, azon különféle, egyszerű, „mindennapi" , valamint a heteket végző-záró és/vagy ünnepi játékok, eszközös, mozgásos, szellemi és párválasztó játéktípusok lelhetők fel.[5]

A *hétközi vagy köznapi játékok* nagy csoportját az úgynevezett eszközös tárgykészítő játékok (Lázár 1997:31) jelentik. Akár felnőtt készítette a környezetében lévő gyermek, serdülő részére, akár maga az ifjú, közös bennük az, hogy céltól-funkciótól s a tárgy szerkezetétől függően egy sajátos, *belső időmozzanat* is megjelenik, mintegy sűrűsödik: a tárgy *elkészítéséhez szükséges idő mennyisége* által. (Utóbb ez a tárgy/tárgyak minőségi meghatározottságát is adhatja, amikor is – s ezt napjaink tárgyalkotó népművészete, népi iparművészete egyre elfogadottabbá teszi – az ez/ek megformálására szánt idő nagysága-mennyisége válik egyfajta esztétikai értékmérővé. Még ha az elmúlt egy-két évtizedben e „mozgalom" szűk, funkcionalista szárnya egyre erőteljesebb harcot folytat a múlt század utolsó harmadától, tehát immár jó ideje tartó ízlésdiktátummal; jelenleg is így váltak/válnak az otthoni és közösségi reprezentáció vitrintárgyaivá, az „élő népművészet" és különféle sokadalmak válogatott exponátumaivá a „játékos" szövőszék-modellek, festett-faragott kisbútorok, gazdasági eszközök, sosem volt paraszt- és tanyasi porták kicsinyített zsánerei, a viseletes babák stb.).

Vannak tehát olyan játéktárgytípusok, amelyeket csak gyermek készít, s *ez a folyamat maga is jellemzően játékidőben nyilvánul meg.* Az ezalatt elkészült produktummal való játszás egyszeri vagy ismétlődő (lásd Huizinga 1944:18) volta a tárgy további életidejét növeli meg. A tárgy különféle okok miatt bekövetkező megsemmisülése, időlétének megszűnése az, amely itt és így e relációnak gátat szab; ennek ellenére az eszközös játékok típusán belül egy-egy játékcsalád (például növényi alapanyagú hangadó játékszerek, sár- és agyagjátékok, labdafajták stb.) „használati" játékideje az igen nagy adat-

halmaz miatt akár durván átlagolható is! Közismert okoknál fogva s mai tapasztalat szerint is „a" felnőtt jóval rövidebb idő alatt készíti el a játékra szánt tárgyat és eszközt, mint az ennek folyamatát s részmozzanatait kereső-gyakorló gyermek. Ám jó néhány példa mutat arra is, hogy egy-egy játékszer/tárgy gyermeki, ifjúi elkészítése alkalmanként azért *került több időbe*, hogy kitöltse vele egyúttal a párhuzamosan futó, alapjában véve elsődleges munka-/feladatidőt (lásd állatőrzés, kert- és gyümölcsös vigyázása, ügyelés-virrasztás boksa mellett stb.). Felnőtt esetében a játékszer, -eszköz elkészítése inkább a délutáni-kora esti órákra esett, az ilyen jellegű esti-szobai tevékenység elég ritka volt; gyakori – a karácsonyi készülődéssel kontaminálva romantikus – előképei, mint „a családi kör" viszont végighúzódnak a 19. század lírájában és lírai kisepikájában... E játékszerek, további játszásra szánt tárgyak több esetben nem egyszerre, „egy füst alatt" készültek el, hanem a hozzá/juk szükséges anyagféleségek megszerezhetőségét tekintve fokozatosan. Ilyennek tekintjük például a folyamatosan gyűjtött, tehén vagy ló szőréből való és tömörített labdákat (Nagy–Vidák 1997:8–9).

Diópörgető, a szobai meleg levegő felszálló hatására mozgásba lendülő papírmalom vagy kígyó, fakarika, kislányok kezére való játékbaba, kis bútorok, gólyaláb szerepel a Bécsben őrzött bruegeli játéktablón s mai néprajzi gyűjteményeinkben. Ám mivel ezek egy jó része „forgáccsal járt", azaz a gazdasági udvar, a külsőségek anyagaival és eszközeivel készültek, ezért nevezzük ezeket javarészt hétközieknek. A kb. az 1940-es évek elejéig általánosnak tartható, minden felekezet gyakorlói számára „hagyományos" heti munkarend szabta időkeretben, tehát a tavasztól őszig tartó, elvárt és kötelező gyermek-, valamint serdülőtevékenység alatt folytak az egyszerűbb és gyors lezajlású, úgynevezett eszközös ügyességi játékok, mint például a bicskavetés, cövekes, kapózás, a lányok és a kisebbek rejtő-kereső, bújó-fogó játékai. A hétközi játék/játszás időrendjét jellemző, főként délutáni terminus – legalábbis az esztendő nagy átlagát tekintve, beleszámítva még a különböző okból, többféleképpen jelentkező gazdasági kényszert is – a rendszeres és kötelező iskoláztatás tényétől nagymértékben függött. Így a sok esetben visszajáró (délelőtt és délután is folyó) iskolarend, az ott engedélyezett és tanult/tanított játékok jellege, a tanóra mint megszabott időkeret által közvetített játékok szabályai s így időigényük nagyban alakították a hétközi játékstruktúrát is. A játékok, játszási módok szervezett, órai, egyes esetekben (például testnevelés, kézimunka, barkácsolás, technika stb.) a tananyag részeként kötelezően elsajátítandó gyakorlása, illetve annak elvárása egy-egy játéktípus „lejátszási" idejét a korábbihoz képest szigorúan behatárolta, lerövidítette, így belső játékideje s ritmusa feszesebbé vált, *az ismétlésre egyre kevesebb idő jut/jutott*. A hivatalos (iskolai) játékidő és az azon túli, közvetlenül már kevéssé felügyelt szabad játékidő (napjainkban már „játékos szabadidő" címszó alatt intézményesült) oppozíciója így és ekként alakul ki; a késő dualizmus kori s a mai határok közt lévő Magyarország területén – a fővárostól, a fő közlekedési útvonalaktól és a nagyobb oktatási-közigazgatási centrumoktól való relatív távolság függvényében – változó fáziskéséssel. De ez a folyamat az 1940-es és az 1950-es évek fordulójára – társadalmi berendezkedéstől függetlenül – befejeződött, hatása mind a mai napig észlelhető.

Így váltak a hétköz(nap)i játékokból: különféle csoportos, fiúk által gyakorolt „lovas"-játékokból vagy a kötélhúzó, ugró, szökellő és futó, tehát erő és ügyességet kívánó-feltételező játékokból tanórai feladatok vagy iskolai és iskolaközi versenyszámok, lelkes és

jó szándékú játékgyűjtő önkéntesek s azok anyagai során tovább kutatók szabálygyűjteményeiben „fazonigazított", átdolgozott, *időre végezhető és teljesíthető*, praktikus *játékcsaládok* (Lajos 1957; Hajdu 1971:14–16).

A hétvégék

A 19. század utolsó harmadában született nagy játékmonográfiák, így például a Porzsolt Lajos-féle *Magyar labdajátékok könyve* (1885) vagy éppen a Kiss Áron és több mint 200 gyűjtő-segítő kartársa által „öszvehordott" *Magyar gyermekjáték-gyűjtemény* (1891) egyik, a játék lefolyását tekintve egyébként tökéletes leírása sem utal a játékok – „szokás szerinti" – időszakára (évszak, hét köze vagy vége stb.), – leszámítva a tavaszi (nagyhét, húsvét, pünkösd), egynémely nyári (Virágos Szent János) vagy téli (András-, Miklós-, Luca-napi, karácsonytáji s két ünnep közti) katolikus és protestáns ünnepekhez kapcsolódó játékokat, játékos szokásgyakorlatokat (például adománygyűjtés, köszöntőzés, háromkirályok-járás stb.). (Réső Ensel Sándor 1867-ben közreadott *Magyarországi népszokások* című gyűjteményében pedig sok helyütt egyenesen kontaminálódik számos – családi, jeles napi és naptári – ünnephez kapcsolódó játékmozzanat a szintén kitüntetett, ám akkor még kevésbé azonos idővonzatú hétvégén s főleg a vasárnap idejére esőkkel)

A szempontunkból lényegi azonosító vagy hitelesítő adatok csak az 1920-as évektől szaporodnak meg, így ezek alapján s egyes játéktípusok (például párválasztó, énekestáncos játékok stb.) jellegét és funkcióját tekintve már deduktíve viszonylagos biztonsággal kikövetkeztethetők ezek gyakorlása a hét napjai sorában „tradicionálisnak" mondott[6] időmérlegén (Hernádi 1985:41).

Más napokhoz képest – érdekes módon – a *szombat* játék- és egyéb folklór vonatkozásairól tudunk a legkevesebbet, s azok is legfeljebb a lokális leírásokból derülnek ki, illetve a népi vallásosság profán és szakrális rendjéből következtethetők ki (Pócs 1979:536–537; Nagy I. 1982:79–80). Helytállónak látszik, ha szempontunkból úgy fogalmazunk: az „egyszerű" évközi szombatok s még inkább azok délutánjainak lezajlása – a huszadik század tízes éveinek derekáig – inkább a kicsi leány- és fiúgyermekek, valamint a 6–10–12 év körüliek együttes, házi, porta előtti, utcai s utca végi tereken folyt különféle kész játékszeres, eszközös ügyességi, csoportos labda- s különféle mozgásos, ügyességi és nagyobb próbatételt nem jelentő erőjátékok változataival jellemezhetők. A szombat esték inkább a gyermekek s a serdülők korosztályainál *idősebbek* szempontjából voltak kitüntetettek; de ezek az időtöltések inkább a társas élet és (a felnőttek családos, baráti és/vagy kocsmai) együttes szórakozás fogalom- és hagyománykörébe tartoztak. Játékokra vagy jelentősebb játékos mozzanatokat is kifejező, közös cselekvésre elsősorban a téli *fonó-összejövetelek* alkalmával jutott idő; az elnevezés ezúttal nem a munkatevékenységre, hanem az ezt átfogóan jelző s mintegy önállóan intézményesült közösségi alkalomra – volt – érvényes (Lajos 1974:36–37).

Ezzel szemben a *vasárnap s annak is főként a délutánja* mind a kisgyermekek, mind pedig a nagyobbak, a serdülők és a párválasztás körül járó mindkét nembeli fiatalok számára – évszakoktól ugyan meghatározott színtereken, de – mindig a közösség nyilvánossága előtt zajló és mondhatni szokásos, csaknem elvárt, erre „rezervált" időszaka volt. A különböző színes néprajzi-népéleti könyvek tele vannak a vasárnapi és ünnepi

játékok, játékos szokáscselekmények leírásaival, fényképeivel. A jellegzetes viseletéről, sajátos társadalmi szokásairól ismert vagy, ha úgy tetszik, elhíresült Tolna megyei Sárköz kis településén, Sárpilisen az 1930-as évek végén Teleki Pál és Györffy István támogatásával egy – mai szóval élve – komplex kutatást végző munkaközösség dolgozott; néhányuk szerzőségével valamivel több mint 5 nyomtatott ív terjedelemben egy összefoglalót publikáltak az Államtudományi Intézet Táj- és Népkutató Osztályának gondozásában (Mády 1942). Kovács Ágnes és Kresz Mária, akik a sárpilisi nagyleányok, valamint a gyermekélet apró, finom jellemzőit is kellő objektivitással, ám a részt vevő, megfigyelő társadalomtudós egyfajta empátiájával dolgozták fel, a fiatalok egyéni és társas mozgását a hétvége e kitüntetett időszakában a következőképpen rögzítették. „A nyári vasárnap három részre oszlik...; délelőtt templom, délután bandázás, este tánc. Istentiszteletre inkább csak a fiatalság jár... Ebéd után a leányok újra templomba mennek, azután végigsétálnak a falun kisebb-nagyobb csoportokban, azután leülnek valamelyik lányos ház előtt a padra beszélgetni. Lassanként odaszállingóznak a legények is biciklin. Ők is bekapcsolódnak a diskurzusba, időnként el-elviszik a lányokat is biciklizni. Társasjátékot játszanak, dalolnak, bosszantják egymást. Így telik el a délután. Szürkületkor mindenki hazamegy vacsorázni, hogy azután ismét összegyűljenek egy sötét kapualjban, vagy kinn az utcán. Estére a nótás kedvük is inkább megjön s gyakran táncra perdülnek... 10–1/2 11-kor elszélednek... A kisebb gyerekek is bandáznak vasárnap; ezek még kicsinyek ahhoz, hogy, hogy igazi legény-leánybandát alakítsanak, mégis utánozzák őket, amennyire csak tudják... Játékaik majdnem mind csókos játékok voltak, s gondosan vigyáztak arra is, hogy leány csak legényt csókoljon meg és viszont. A nagylányok is mellettük bandáztak és a kicsik, ha csak lehetett, azt játszották, amit a nagyok éppen. De ők este nem táncoltak, 8 órakor ki-ki hazament." (Kovács Á. 1942:33, 34; Kresz 1942:51–52.)

A kis példányszámban sokszorosított, lokális gyűjtemények alapján született közlések is tanulságos forrásul szolgálnak esetünkben, amikor például a bodrogközi Karcsa község 1930-as évek közepi játékszokásairól olvashatunk. „Legelterjedtebb játék volt a *lefutó*. Amíg a futball nem honosodott meg a faluban, még a felnőttek is játszották. Nyáron, vasárnap délután a templomdombon még a nős emberek is beálltak a játszók közé." (Nagy F. 1971:171.)

Új idők

Népi játékaink gyűjtőinek, feldolgozóinak s széles körben való népszerűsítőinek sokszor deklarált célja volt, hogy a külföldi hatásra (egyébként már több mint száz esztendővel ezelőtt) meghonosodó s egyre inkább terjedő futball túlsúlyát valamelyest csökkentsék, néha görcsös igyekezettel megállítsák. „A 900-as évektől kezdve a helyi sportszerű népi játékok nem vehették fel a versenyt a diadalmasan előretörő modern sportjátékokkal, amelyeket mindenütt egyformán játszottak. Az egységes játékszabály olyan nemzetközi mérce, amely mellett eltörpül az íratlan szabály, és amelynek tekintélye háttérbe szorítja az alkalmi játékok megújuló változatait." (Hajdu 1971:13.) A Népi Játékgyűjtők Munkaközössége (Igaz Mária, Lajos Árpád, Hajdu Gyula s még néhányan) sok tucat ifjúsági és felnőtt önkéntes bevonásával országos akciót indított és folytatott az úgyne-

vezett „népi", de főleg a sport jellegű eszközös és mozgásos játékok megörökítésére. Az anyag legjava a Néprajzi Múzeumba s az MTA Zenetudományi Intézetéhez került. A gyűjtés mellett többek eltökélt szándéka az volt, hogy a sport jellegű népi játékokat, így a tekézés, mancsozás, csülközés, négyütőfás kanászos (a görcölés), a bige és a különféle (hosszú- és futó-) méta, kótya s társaik jellegzetes játékformáit és módjait egységes szabályok szerint rögzítsék, tanítsák és népszerűsítsék versenyszerűen – miként a társadalmi szinten jelentős anyagiakkal támogatott, így méltán irigyelt labdarúgás, kézi-, röp-, majd kosárlabda példázta.

Egyre több tradicionálisan népinek mondott vagy csak egyszerűen közkeletű, populáris társas-közösségi, mozgásos és/vagy szellemi játék, illetve játszóinak „eredményességét", játszmanyertességét a – nálunk az 1970-es évek közepén-végén megjelent, úgymond „igény szerint" fizetett – játékmesterek az egyes játékot már időfaktor beépítésével nehezítették. Immanens belső időzónával egyébként mindenképpen rendelkező testedző és szellemi, logikai játékok kimenetele egyre többször „rövidített játék"-ban végződött. Az eredeti játékon túli szabálymódosítás természetesen először gyakorta ellenérzést, majd – ahogy szokás, idővel – teljes elfogadást nyert, újfajta (esetünkben a televíziós tömeg-) játékok csak így működhettek és működhetnek, illetve a hozzájuk való perszonális, időben való, tehát a részvétel beavatottságával járó kapcsolódás – akár a stúdióbeli ottlét vagy a már alkalmanként otthon is „megengedett" interaktív módon – csak így valósulhat meg.

A tradicionális játékok is, így például a kártya, illetve a kártyázás, a társas együttlét, a nemes alapokon nyugvó feszültségoldás ezen játékformája ma már szintén nem vonhatja ki magát az időtényező játékmentalitást formáló hatása alól. E játék legkiválóbb kortárs művelődéstörténeti kutatója és népszerűsítő szakírója legutóbbi művében már maga is így fogalmaz: „A játékosok állapodjanak meg a parti időtartamában. A játék befejezése így a veszteseket sem sérti." (Jánoska 1999:9.)

A tradicionális gyökerű, közkedvelt s ezért a továbbfejlesztés során jó eséllyel induló szerencsejátékok egyik kitűnő hazai szakértője, professzionális játékmester és matematikus Pálffy László ez év közepén publikált cikksorozatának egyik darabja éppen témazárásunkhoz ad kitűnő fogódzót. „Társasági szórakozásaink közepette ritkán használunk órát a soron következő játékos lépésének idejét mérni. Ha sokáig kell várni partnerünk lépésére, akkor mégis udvariasan megtörjük a csendet azzal a bölcsességgel, hogy a »gyors játékos megkedvelteti magát«. Nagy tétre menő szerencsejátékoknál, stratégiai játékoknál azonban már minden játékos számára van limit arra, hogy egy lépésre, vagy a játék során összesen mennyi időt használhat fel (sakkóra, go) [...] A modern országos szerencsejátékokban egyszerre több millió játékos egyszerre játszásakor a játékosoknak alkalmazkodniuk kell egymáshoz. A modern játék tervezőjének pedig ennek a közös játékstílusnak a kiszolgálásához kell illeszkednie... A kor igényét kiszolgáló szerencsejáték-szervező nemcsak a játékos számára kínálja a gyors játék lehetőségét, hanem gyakran maga is gyorsít klasszikus játékain. Több amerikai, ausztrál és európai államban a megszokott, évtizedek óta szervezett heti játékot heti kétszeri, háromszori, néhol napi sorsolásúvá alakítja, vagy a heti játék periodicitásának megtartásával a hétközi időszak közepébe egy-két másik, [...] a már bevált játékhoz hasonló játékot kínál... A játékosok gyorsnak érzékelik akkor is a játékot, ha a fogadás és a sorsolás közötti időtartam lerövidül." (Pálffy 2000a:190–201; 2000b:17.)

Zárszó

Napjaink továbbra is csak igen felszínes közhelyapparátussal dolgozó és az indokoltnál jóval elítélőbb hozzáállása elfedi a számítógépekre alkotott „míves" (mert ilyen is van!) játékprogramok lényegét (Voigt 1996; Mérő 2000), azt tudniillik, amit Huizinga a játék egyik immanens tulajdonságának nevez: a játékban megnyilvánuló sajátos időrelációt, valamint az egyszeri lejátsz(ód)ás utáni ismételt fel/megidézést, az ismétlés (vagy, ha úgy tetszik, a játék és a játékos, a játszó feltámadásának), változtatás, időbeni tökéletesítés e sajátos szabály rendszerben szabadnak deklarált, más érdekektől független megvalósulási esélyét.

Gondoljunk csak bele, minden további nélkül meglehet, hogy az egymással véreskomolyan versengő, állítólagos exkluzív jogokkal rendelkező valamely számítógépes cég legeslegújabb (már 2001-et provokáló) Forma-1 GP játékszoftverjén csupán ezredmásodperces eltéréssel, csaknem *egy időben* ér célba Mikka Häkkinen és Michael Schumacher!

Már csak idő kérdése, hogy mikor játszhatunk ezzel is...

JEGYZETEK

1. Példabeszédek 8, 22; Példabeszédek 8, 30-31.
2. Ezen ítélkezéseiben megnyilvánuló mentalitás kitűnő jellemzéséhez a magyarországi polgárság értékambivalenciájával összefüggésben számos szépirodalmi példa szociológiai aspektusát tárja föl Losonczi 1977:129–165.
3. És később: „A játék időhöz kötött, lezajlik és nem lehet saját magán kívül más célja. Az a tudat kíséri, hogy a közönséges élet követelményein kívül álló..." (Huizinga 1944:123).
4. Heiszler János: Vitnyédi fiújátékok. 48 oldal, 36. rajz, 6 fotó (Sopron vm.) 1943. Fellelhető: ENA 3432.
5. Az ábrázolt játékok történeti-néprajzi kérdéseihez vö. Kass–Lukácsy–Weöres 1981:5–7.
6. A tradíció, hagyomány és ehhez hasonló, a néprajzi terminológiában máig használt és gyakorta pontatlanul használt fogalmakkal kapcsolatban vö. Viga 1999:431–435 igen tanulságos fejtegetéseit.

IRODALOM

BÁLINT SÁNDOR
1976 Karácsony, Húsvét, Pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából. 2. kiadás. Budapest: Szent István Társulat.

BALOGH TIBOR
1998 A posztmodern kor gyermekei és a játék színeváltozása. *In* 9. Nemzetközi Játékpedagógiai Fórum. Kovácsné Bakosi Éva, szerk. 13–17. Hajdúböszörmény: Óvóképző Intézet.

BIBLIA
1982 Ószövetségi és Újszövetségi szentírás. Budapest: Szent István Társulat.

COMENIUS, JOHANNES AMOS
1657 (1959) Orbis Sensualium Pictus. Budapest: Szépirodalmi Kiadó.

DESEWFFY TIBOR
2000 A játék szerepe a posztmodern korszak határán. *In* A játék mint mentalitás a 21. század küszöbén. Váczi Mária, szerk. 32–42. Kecskemét: Szórakaténusz Alapítvány.

ENDREI WALTER – ZOLNAY LÁSZLÓ
1986 Társasjáték és szórakozás a régi Európában. Budapest: Corvina.

GÖNCZI FERENC
1937 A somogyi gyermek. Kaposvár: Csurgói Könyvtár.

HAJDU GYULA
1971 Magyar népi játékok gyűjteménye. Budapest: Sport.

HERNÁDI MIKLÓS
1985 Ünneplő társadalom. Ünnepi viselkedések a mai Magyarországon. Budapest: Kossuth.

HUIZINGA, JOHANN
1944 Homo Ludens. Kísérlet a kultúra játék-elemeinek meghatározására. Fordította Máthé Klára. Budapest: Athenaeum.

JÁNOSI GYÖRGY
1986 A szórakozás történelmi funkcióváltozásai. Budapest: Magvető.

JÁNOSKA ANTAL
1999 Szerencsejátékok. A kártyajátékok modern művészete. Budapest: Lárky.

KASS JÁNOS – LUKÁCSY ANDRÁS – WEÖRES SÁNDOR
1981 Gyermekjátékok...Képeskönyv id. Pieter Brueghel festménye alapján. Budapest: Móra.

KATONA IMRE
1979 Gyermekfolklór. *In* A magyar folklór. Ortutay Gyula, szerk. 375–392. Budapest: Tankönyvkiadó.

KISS ÁRON
1891 Magyar gyermekjáték-gyűjtemény. Budapest: Hornyánszky.
2000 Magyar gyermekjáték-gyűjtemény. Hasonmása, kiegészítő függelékekkel, jegyzetekkel, bibliográfiával és tanulmányokkal. Kriston Vízi József - Szentiványi Tibor, szerk. Budapest: Holnap.

KISS LAJOS
1939 Szegény ember élete. Budapest: Athenaeum.
1943 Kemecse. Budapest: Franklin.

KOVÁCS ÁGNES
1942 A sárpilisi nagyleány. Gyermekélet és játék Sárpilisen. *In* Tanulmányok egy sárközi falu társadalmáról. Mády Zoltán, szerk. 21–38. Budapest: Államtudományi Intézet Táj- és Népkutató Intézet. /A Magyar Táj- és Népismeret Könyvtára, 5./

KOVÁCS JÁNOS
1901 Szeged és népe. Szeged.

KRESZ MÁRIA
1942 Gyermekélet és játék Sárpilisen. *In* Tanulmányok egy sárközi falu társadalmáról. Mády Zoltán, szerk. 45–62. Budapest: Államtudományi Intézet Táj- és Népkutató Intézet. /A Magyar Táj- és Népismeret Könyvtára, 5./
1948 A magyar gyermekjáték kutatás. Budapest: Néptudományi Intézet.
1949 A hagyományokba való belenevelődés egy parasztfaluban. *In* Néprajzi Tanulmányok. Ortutay Gyula, szerk. 53–92. Budapest: Pázmány Péter Tudományegyetem Néprajzi Intézete.

KRISTON VÍZI JÓZSEF
1986–1989 Játék-oktatás. Cédulák, jegyzetek főiskolai hallgatók számára. (Kézirat.) Kecskemét.
1992 Adalékok Dusnok gyermekfolklórjához. *In* Dunatáji találkozás. Bárth János, szerk. 125–130. Kecskemét: Bács-Kiskun megyei Múzeumok Igazgatósága.
1995 Bácskai magyar gyermekjátékok. *In* Gyermekélet a régi magyar falun II. T. Bereczki Ibolya, szerk. 539–548. Szolnok: Damjanich János Múzeum.
1999 Garán élő nemzetiségeink téli szórakozásformái és alkalmai. *In* Múzeumi kutatások Bács-Kiskun megyében. Romsics Imre – Wicker Erika, szerk. 31–40. Kalocsa–Kecskemét.

LAJOS ÁRPÁD
1957 Borsodi játékok. Miskolc: Borsod megyei Tanács Művelődési Osztálya.
1974 Este a fonóban. Budapest: Népművelési Propaganda Iroda.

LÁZÁR KATALIN
1997 Népi játékok. Budapest: Planétás.

LOSONCZI ÁGNES
1977 Az életmód az időben, a tárgyakban és az értékekben. Budapest: Gondolat.

LUKÁCSY ANDRÁS
1964 Népek játékai. Budapest: Móra.
1988 Játszd újra! A világ 100 alapjátéka. Budapest: Lukácsy András.

MÁDY ZOLTÁN, szerk.
1942 Tanulmányok egy sárközi falu társadalmáról. Budapest: Államtudományi Intézet Táj- és Népkutató Osztálya.

MÉRŐ LÁSZLÓ
2000 Védőbeszéd a számítógépes videojátékok ügyében. *In* A játék mint mentalitás a 21. század küszöbén. Váczi Mária, szerk. 183–189. Kecskemét: Szórakaténusz Alapítvány.

NAGY FERENC
1971 Falusi fiúk szabadtéri játékai. *In* Karcsai népélet. Nagy Géza, szerk. 137–142. Karcsa. /Helytörténeti publikációk, 3./

NAGY ILONA
1982 Szombati napsütés. *In* Magyar néprajzi lexikon II. 79–80. Budapest: Akadémiai Kiadó.

NAGY MÁRIA – VIDÁK ISTVÁN
1997 Nemezkészítés. Budapest: Planétás.

NÉMETH GYÖRGY
1994 Ókori játékok könyve. Budapest: Pesti Szalon.

PÁLFFY LÁSZLÓ
2000a A szerencse és játék image változásai. *In* A játék mint mentalitás a 21. század küszöbén. Váczi Mária, szerk. 190–201. Kecskemét: Szórakaténusz Alapítvány.
2000b Szerencsejátékos stratégiák. Magyar Nemzet, május 27.

PÉCSINÉ ÁCS SAROLTA
1978 Népi gyermekjátékok Kalocsa környékén. Kalocsa. /Kalocsai múzeumi dolgozatok, 2./

PÓCS ÉVA
1979 Hét napjai. *In* Magyar néprajzi lexikon II. 536–537. Budapest: Akadémiai Kiadó.

PORZSOLT LAJOS
1885 A magyar labdajátékok könyve. Budapest: Aigner.

RÉSŐ ENSEL SÁNDOR
1867 Magyarországi népszokások. Pest: Emich Gusztáv.

SCHMELZ, BERND
1999 Ostereierspiele in Deutschland. „The Playing Man/Homo Ludens". Acta Ethnographica Hungarica. 44 (1–2):85–96.

VÁCZI MÁRIA
1995 Székelyvarsági játékvilág. *In* Gyermekvilág a régi magyar falun 2. T. Bereczki Ibolya, szerk. 697–702. Szolnok: Damjanich János Múzeum.

VIGA GYULA
1999 A hagyomány és a változás néhány kérdése a magyar népi kultúrában. TISICUM 9:59–64. Szolnok: Damjanich János Múzeum.

VIGA GYULA – VISZÓCZKY ILONA
1999 Néhány szempont a paraszti kultúra változásainak vizsgálatához. *In* Széphalom 10. Sátoraljaújhely: Kazinczy Ferenc Társaság.

VOIGT VILMOS
1996 Játék-elbeszélés tegnapelőtt és holnapután. *In* Játék+Rend+Szerek. A facsigától a játékprogramig. Kriston Vízi József, szerk. 43–49. Kecskemét-Budapest: A Magyar Játék Társaság közleményei.
2000 Mi hagytuk el? Vagy ő hagyott el minket? Vannak-e még játékaink? *In* A játék mint mentalitás a 21. század küszöbén. Váczi Mária, szerk. 43–49. Kecskemét: Szórakaténusz Alapítvány.

LETENYEI LÁSZLÓ

Danza yumbo

A helyi történelem rituális újrajátszása egy andokbeli településen[1]

> „Idő alatt egy olyan, a priori meghatározott természetű időfogalmat értünk, amelyet az idő folyásának vagy körforgásának kereteit kidolgozó kultúra definiált. Másként fogalmazva, az amerikai indián társadalmak saját létüket még ma is saját időkoncepciójuk keretei között határozzák meg..."
> *(Patrick Menget és Antoinette Molinié 1993:16)*

A gyakran történelem nélküli népként emlegetett andokbeli őshonos népcsoportok vallásos rítusai között történelmi eseményeket eljátszó táncok is találhatók. Az egykori inka állam területén alakult köztársaságokban, Ecuadorban, Peruban és Bolíviában több tucat ilyen táncot jegyeztek le a kutatók, és még sokkal nagyobb lehet a fel nem jegyzett népszokások száma. A napjainkig fennmaradt néptáncok egy része spanyol eredetű, más része viszont inka kori vagy azt megelőző elemeket tartalmaz. Az írásbeliséget nem ismerő közösségeknél ezek a megemlékezések a helyi identitás és a történelmi tudat megerősítésének fontos eszközei.

A történelmet újrajátszó táncok többnyire valamilyen tágabb értelmezésű vallásos rítus kereteibe illeszkednek. A táncok koreográfiáinak mitológiai magyarázatai egy bonyolult, a mezőgazdasági és csillagászati ismereteket, a rokonsági rendszert és a történelmi eseményeket egységes világképbe zsúfoló modellt rajzolnak ki. Ebben a szimbólumokban gazdag mitikus világban a múltbeli dolgoknak a jelenkori vallásos elképzeléseknek kell megfelelniük.

A jelen írásban egy ilyen történelmet eljátszó népszokást, a *danza yumbo* rítust mutatom be. Az ecuadori otavalo indiánok tánca a mitikus jumbók elleni harcot játssza el. Az 1993-ban megfigyelt rítus feltehetően egy nagyon régi történelmi eseményre utal, a táncosok azonban nem tulajdonítottak jelentőséget a csata feltételezett időpontjának. A megfigyelt társadalom saját időkoncepcióval rendelkezik, az idő folyása helyett annak körforgására helyezi a hangsúlyt.

Tánc, idő és történelem az Andokban

Harcot eljátszó néptáncok

Az Andok táncait Portugal Catacora (1981) két szempont szerint osztja négy csoportra. Egyrészt *történetiség* szerint spanyol hódítás előtti, illetve azutáni, másrészt a *kulturális identitás* alapján mesztic, illetve indián táncokat különböztet meg. A szerző kiemeli, hogy míg a mesztic táncok lehetnek egyszerű szórakozási formák, társastáncok, addig az őshonos földművesközösségek mindig valamilyen vallásos rítus részeként adják elő táncaikat.

Az Andok déli területeiről Paredes Candia (1969), illetve Paniagua Loza (1981) több olyan táncot is leírnak, amelyekben a hegyvidéki – ajmara vagy kecsua nyelvű – indiánok küzdenek valamilyen őserdei népcsoporttal, vagy legalábbis megjelenítik az őserdei harcosokat *(Chiriguano, Chunchos, K'allk'asikus)*. Paniagua Loza megfigyelte, hogy az Andok déli részén a harci táncokat körülbelül ugyanabban az időszakban, augusztus és október között járják. A fent említett szerzők egyetértenek az ilyen harci táncok spanyol hódítás előtti, sőt, inka kor előtti eredetében. Feltételezésüket alátámasztja, hogy a hegyvidéki indiánoknak az őserdeieket utánzó táncairól mind a hódítás előtti, mind pedig a későbbi évszázadokra vonatkozóan vannak forrásaink. A spanyolok által lekicsinylően *matsigengá*nak nevezett, őserdei harcosokat utánzó táncoscsoportok a gyarmati uralom alatt mindvégig az andokbeli vallásos körmenetek elmaradhatatlan szereplői voltak (Estenssoro 1998). A különböző táncokhoz tartozó mítoszok többnyire egy őserdei népcsoport hadjáratát mesélik el, akik hegyvidéki indiánokra támadnak, de végül vereséget szenvednek. Maguk a történetek is az inka kor előtti eredetről tanúskodnak, mert az utalásokban szereplő hadjáratokra a későbbi korokban bizonyosan nem került sor. Régészeti adatok alapján a hegyvidék és az őserdő népeit korábban összekötő gazdasági és kereskedelmi szálak a spanyol gyarmati uralom évszázadai alatt meggyengültek. Kicsi a valószínűsége, hogy az őserdei indiánokra utaló táncok a hódítás után alakultak volna ki.

Az ecuadori Andokban megfigyelhető jumbo tánc szintén inka kor előttről eredő rítusnak tűnik. A néprajzi irodalomban Cayetano Osculati ad először hírt a quitói Corpus Cristi körmenet táncosairól, akik „rikító színűre festve és *guacamayo* tollakkal ékesítve, magukra aggatva mindenféle magokat, kagylókat és más kacatokat a vad jumbókat utánozzák" (Osculati 1994.) Coba Robalino (1929) tudni vél egy rituális jumbo táncbemutatóról, melynek során *Huáscar* akarta tőrbe csalni fivérét, a riválisinka uralkodót. Az előadás során a lándzsás táncosok *Atahualpa* elé ugráltak, majd rátámadtak, de csak kíséretének tagjait sikerült megsebezniük, és végül ők maguk estek csapdába.

Történelem és idő

A történelmi eseményeket, csatákat eljátszó őshonos rítusok kutatása az Andokban az elmúlt évtizedekben különösen fontos kérdéssé vált. Ennek megértéséhez néhány szót kell szólni a modern kori történetírás, az őshonos csoportok történelemfelfogása és az egyre jobban öntudatra ébredő indián mozgalmak történelemhez való viszonyának különbségeiről.

Alapvető ellentmondás mutatkozik aközött, ahogy a földműves közösségek viszonyulnak saját történelmükhöz, illetve ahogyan a történetírók viszonyulnak az ő történelmükhöz. Az ecuadori alapiskolai történelemoktatás az őshonos népeket *történelem előtti* népként tárgyalja. Egy általánosan elfogadott történelemkönyv például csak az 1532. évi spanyol hódítás utáni eseményeket nevezi történelemnek, a korábbi időszakot, beleértve az inkák vagy más kultúrák eredményeit is, történelem előtti korként *(prehistoria)* tárgyalja (Pareja Diezcanseco 1990). A történelmi identitását kereső andokbeli indián értelmiség számára ezért különösen fontossá vált a spanyol hódítás előtti időkből származó népszokások keresése (Letenyei 1998). A gyakran hat-hétszáz éve vagy régebb óta majdnem változatlan formában bemutatott szertartások alapján rekonstruálható az őshonos népek történelme, világképe (Castro 1993). Botero (1991:34) szerint „kijelenthető, hogy az [andokbeli] ünnep az őshonosok saját kezdeményezése, amely még akaratlanul is azt a célt szolgálja, hogy a keresztény formákon keresztül is saját jelképeik érvényre jussanak". Moreno Yánez (1989) példaértékűnek tartja Antonio Males nyolcvanas évekbeli kutatásait, aki a *quinchuquíbeli imbaják* mondavilágát adta közre kecsuául, és ebből igyekezett rekonstruálni a népcsoport történelmét.

Peruban Zuidema (1977) mutatta be, hogy a 16–17. századi krónikák inka korra vonatkozó történelmi adatait mennyire pontosan egészítik ki azok a népi hagyományok, amelyeket egy közép-andokbeli településen, San Daimánban figyelt meg. Zuidema azonban azt is kiemeli, hogy a történelmi mítoszok és táncok alapján nem lehet valódi történelmet írni. Ennek legfontosabb oka az, hogy a földművesközösségek másként viszonyultak a történelemhez és az időhöz, mint a modern kor történetírói: az események eljátszása során nem a történelmi hűségre, hanem a vallásos világkép és a mitológiai szerepek pontos visszaadására törekedtek.

„Az inka történelmi emlékek és a San Daimanban gyűjtött mitológiai történetek valamilyen bonyolult, a vallási elképzeléseket és a naptárat, a társadalmi-politikai és a rokonsági rendszert egyszerre kifejező modellen alapulnak. Mindkét történelmi visszaemlékezésnél keveredtek a vérségi-rokonsági rendszerekre, a halott ősökre, földrajzi nevekre és a tényleges történelmi eseményekre való utalások. A történelmi emlékek fontossági sorrendben bukkannak elő, ami nem feltétlenül azonos a kronológiai sorrenddel." (Zuidema 1977:47.)

A rituális eseményekben megragadható idő nem csak azért különbözik a modern időfogalomtól, mert felcserélhető az egyes történelmi események sorrendje: az események felcserélhetősége maga is következmény, annak az egész Andokban megfigyelhető vallásos világképnek a része, amely az időt önmagába visszaforduló jelenségként képzeli el. Eszerint az idő nem halad, hanem bizonyos időszakonként (például évente) önmagába tér vissza, és ezért mindig ugyanazok a dolgok történnek újra és újra, kicsit változó formában. Ezzel szemben a lineárisan előrehaladó idő, amely valahol elkezdődik és valahová tart, keresztény kulturális hatás.

Az önmagába visszatérő, ciklikus időszemlélet – néprajzi források szerint – ma is megtalálható az Andok őshonos népeinél. Ecuadorban Guaña (1992) cayambei kutatásai szerint az indián ünnepi naptár egyéves ciklusból áll, amely egyrészt a paraszti élet minden területére (gazdálkodás, táplálkozás, világkép stb.) hatással van, másrészt pedig a ciklus végeztével önmagába fordul vissza, elölről kezdődik. Conejo (1991) a Szent János-nap kapcsán megemlíti, hogy júniusban, az inka újév idején az ecuadori őshonos

lakosság *Huiñay Causai*, azaz az *örök élet* vagy *megforduló élet* ünnepét tartja *San Juanito* név alatt.

Az önmagába visszaforduló idő fogalma az Andok más területein is megfigyelhető. Hardman (1988) kiemeli, hogy az ajmara nyelvben nincs külön jelen és múlt idejű ragozás, aminek az oka szerinte a múlt és a jelen kognitív egysége. Ragozásban csak a megtörtént és a meg nem történt (például jövőbeli) események között van különbség. A megtörtént eseményeket kifejező igék kontextustól függően a jelen pillanatra vagy a múlt bármely pillanatára egyaránt vonatkozhatnak.

Harris és Bouysse-Cassagne (1988) az andokbeli magasföld, az *Altiplano* vallásos világképének és a keresztény tanok hatásának elemzése alapján arra mutat rá, hogy a „világvége" vagy az „igazság" fogalmak mennyire mást mondanak az indiánoknak, mint a keresztény hittérítőknek: „a misszionáriusok szerint ez egy végső nyugvópont [hasonló az elképzelt kiinduló állapothoz], az ajmaráknak azonban ez csak egy fejezet vége, és egy következő kezdete. Sokszor magyarázták nekünk, hogy a végső igazságnál majd mindannyian meghalunk, és akkor majd mások jönnek, hogy elfoglalják helyünket a világban." (Harris és Bouysse-Cassagne 1988:246.)

Harc és részegség

A korábban idézett andokbeli táncantológiák valamennyien megkülönböztetik a harcot bemutató történelmi témájú táncokat az egyéb vallásos témájú, általában a föld termékenységét célzó rítusoktól. Ugyanakkor abban is egyetértenek, hogy valamennyi harci táncnak része valamilyen termékenységi varázslat, és a legtöbb termékenységet biztosító tánc tartalmaz harci elemeket. Az andokbeli vallásosság egyik kulcseleme ugyanis éppen a harc a világegyetem két fele, vagyis az alsó és felső világ között. A kecsuául *hurin* és *hanan suyu*nak, ajmarául pedig *manqhá*nak és *alaxá*nak nevezett két pólus közül az alsó a termékeny, a sötét és nyirkos, a felső pedig a száraz, fényes, férfias elemeké. A két világ állandó harca jelen van a mindennapi élet legkisebb dolgaiban is: az évszakok változása vagy akár a nappalok és az éjszakák váltakozása mind-mind ennek az állandó küzdelemnek az eredménye. Ha két indián csoport találkozik, akkor egymást is könnyen azonosítják az alsó vagy a felső világgal aszerint, hogy egy falu alsó vagy felső végében, illetve egy alacsonyabban vagy magasabban fekvő településen laknak. Az ellentétes princípiumhoz tartozó csoportoknak bizonyos alkalmakkor (többnyire nyári napforduló idején) rituálisan meg kell küzdeniük egymással. Az ecuadori Keresztelő Szent János-napi körmenetek kapcsán Carvalho-Neto (1964:337) leírja, hogy *„Imbabura megyében a San Juan táncosok pontosan megkomponált, ám véres harcot vívnak, amelynek számtalan súlyos sebesült, sőt, halott áldozata lesz"*. A téma bőséges irodalma az Andok egész területéről hasonló példákkal szolgál. Ares (1988) az otavalói *coraza*, Cereda (1988) a bolíviai *tinku*, Molinié Fioravanti (1988) pedig a perui *chiaraje* vagy *toqto* rítusok kapcsán hangsúlyozzák, hogy a harc és a termékenység egymástól elválaszthatatlan fogalmak. A tél magyarázata szerint például azért egyre hosszabbak az éjszakák, mert a sötétség erői megnövekedtek, ami ellen fel kell venni a harcot. A rituális harc közben kiömlő vér állítja helyre a megbillent egyensúlyt, és megtermékenyíti a földet (Gelencsér–Letenyei–Takács 1994).

Ugyancsak elválaszthatatlan a harc és a termékenység fogalmától a részegség fogalma. Nemcsak a néprajzi tudósítások, de szinte minden útleírás megemlíti az andokbeli ünnepségek közös vonását, hogy mértéktelenül kell inni. Első andokbeli utazásom során magam is csodálkoztam azon, hogy egy-egy összejövetelen kivétel nélkül minden résztvevő: idősek és fiatalok, férfiak és nők egyaránt lerészegednek. Ahogy egy adatközlőnk mondta, *addig kell inni, amíg mindenki el nem esik.*

Az alkoholfogyasztásnak ez a túlzásokig vitt tisztelete szintén a régi hiedelemvilágban gyökerezik. Martínez (1992) egy bolíviai népcsoport ünnepei kapcsán leírja, hogy a paraszti foglalkozást űző indiánok számára a föld termékenysége mindenekfelett álló kincs. A jó termést csak a jó eső biztosíthatja, a kiadós esőzés, amely teljesen átitatja a földet. Ennek analógiájaként úgy képzelik, hogy az emberek is csak akkor lesznek erősek és termékenyek, ha időnként teljesen eláztatják magukat – méghozzá alkohollal. Az *asua* vagy spanyolul *chicha* nevű kukoricasört az Andokban már jóval a spanyolok megérkezése előtt is ismerték. Az ecuadori, Imbabura megyei őshonos népek alkoholfogyasztása kapcsán Butler (1992) kiemeli annak közösségi vonatkozásait. Az indiánok kollektív lerészegedése markánsan különbözik a helyi mesztic elit mértéktartó ünnepi viselkedésétől, és így a közös identitás építését is szolgálja.[2]

Danza Yumbo: egy tánc és lehetséges értelmezései

Táncosok és antropológusok

1993-ban Otavalo városban találkoztam Cumbascondiba való emberekkel, akik beszámoltak nekem a falujukbeli *jumbo táncról*, egy régóta be nem mutatott rítusról. Elbeszélésük felkeltette az érdeklődésemet. Dr. Carlos Coba néprajzkutató ismerősünk bíztatott: ő fiatalkorában, a hatvanas években nagybátyja birtokán látta ezt a rítust, és később, kutatóként két rövid híradást publikált akkori megfigyeléseiről (Coba Andrade 1985, 1992 tomo II.: 615). Kíváncsi volt, vajon azóta valóban megszűnt-e ez a hagyomány.

Coba híradásain kívül egy másik forrás is beszámol a cumbasi jumbókról. Luis Moreno, a magát *Atahualpa* leszármazottjának valló néprajzkutató szervezésében 1943-ban Quitóban került megrendezésre az első ecuadori néptáncfesztivál, amelyre őshonos népcsoportok képviselőit várták. A fesztiválon a cumbasi jumbók is felléptek, és *„kilenc táncból álló táncszínházat adtak elő"* (Moreno 1949). A következő alkalommal, 1944-ben szintén szerepeltek ezek a táncosok, de eléggé eltérő táncokkal.

Augusztus és szeptember hó folyamán kutatótársaimmal többször látogattunk el Cumbascondiba, és olyan emberekkel beszélgettünk, akik még részt vettek az utolsó jumbo táncon. Elmondták nekünk, hogy régebben a *Cotacachi* Szent Anna-szobor tiszteletére rendezett körmeneten táncolták, majd felhozták a szobrot a faluba, hogy itt is táncoljanak előtte. A helyi katolikus pap azonban körülbelül húsz-huszonöt évvel ezelőtt pogány ünnepnek nyilvánította a szertartást, nem adja nekik Szent Anna szobrát, és nem vehetnek többé részt a körmeneten. A rítust azóta nem tartották meg.

Amikor felvetettük, hogy szeretnénk a szertartást újra megnézni, nem ellenkeztek, viszont kikötötték, hogy mi legyünk az ünnep védnökei, akik egyebek mellett megveszik a szükséges ételeket és italokat. Nehéz eldöntenünk, miért volt erre inkább szükség: az

anyagi terhek tényleges átvállalása vagy a pogány szertartás miatti felelősség vállalása miatt. Az ünnep megszervezése több héten át húzódott. Érdekes módon mindig azt mondták, hogy a rítust a következő hétvégén fogják megtartani, de végül erre csak szeptember 18-án, az őszi napéjegyenlőséghez legközelebbi vasárnap került sor. Talán azért hitegettek, mert féltek, hogy egy túl távoli időpont esetén elveszítjük az érdeklődésünket, viszont nem akarták az ünnepet idejekorán tartani. A látogatások során mind több zenésszel és egykori táncossal sikerült megismerkednünk, a kapcsolat egyre oldottabbá vált.

Szeptember 18-án Francisco Saavedra portáján gyűltünk össze. Ő magát *secretario*nak, titkárnak nevezte, és tisztének megfelelően ő igazította el a táncosokat és a zenészeket. Öt zenész és három táncos érkezett, a dobos kivételével valamennyien nagyon idősek. A házigazda szétosztotta a házában elrejtett tánceszközöket, a dobot, a fakapákat és a vasfa lándzsákat. Előkeresett egy füzetet, amelybe egykor valaki bejegyezte a táncok címeit. Ez a füzet a rítus egész időtartama alatt a kezében volt, holott egyébként megvallotta, hogy olvasni ő sem tud, és a korosztálya általában analfabéta.

Maga a rítus kilenc különböző tánc sorozatát jelentette, amelyeket egyszer délelőtt és egyszer délután jártak el. A két előadás táncrendje nem volt tökéletesen azonos. A táncok egy hadjárat történetét mesélték el, a hírnökök megérkezésétől kezdve egészen az összecsapásig és a hegyek szellemeinek való tiszteletadásig.

A táncosok nem viseltek különleges öltözéket, pusztán csak levették hagyományos kék poncsójukat, amit egyébként minden otavalo férfi visel. Lándzsa volt a kezükben és egy fakapát dugtak fehér gatyájuk szárába. Ez egybevág a róluk szóló legkorábbi tudósítással: „A jumbók mindenféle jelmez vagy különleges öltözék nélkül táncolnak, pusztán a saját rendes viseletükben, amelyet patyolat tisztán, fehéren vesznek fel erre az alkalomra. Levetik a poncsót, hosszú ingüket pedig egy övvel fogják át a derekukon [...] és egy kb. kétméteres vasfa lándzsa van a kezükben." (Moreno 1949:134.)

Moreno és Coba egyaránt megemlítenek egy *Chaqui capitán* nevű, díszes öltözékű szereplőt, aki egykor kísérőjével együtt a táncosokat irányította. Úgy gondolom, a mi esetünkben a magát *secretario*nak nevező házigazda töltötte be ezt a szerepet, azonban ünnepi öltözék nélkül.

A dallamokat egy öttagú zenekar szolgáltatta, amely egy fiatal dobosból, egy nagyon idős furulyásból, és három pánsípon játszó zenészből állt. Elmondták, hogy rendesen négy pánsípos zenésznek kellene játszania. A pánsípokat erre az alkalomra készítették nádból, és az alkalom után eldobták. A furulya kondorkeselyű csontjából készített, gyógyító rítusokhoz is használt hangszer volt, amelyet gazdája az egyik ősétől örökölt, és érett színéből ítélve legalább kétszáz éves lehetett[3] (lásd még Coba Andrade 1994). Egyedül a dob volt viszonylag újabb stílusú, úgynevezett *bombo*.

A dallamok felépítésében a indián vallásosság elemeit, a két részből álló világ gondolatát fedezhetjük fel. A monoton hangzású pentaton dallamoknál egy alsó és egy felső dallamrészlet váltogatja egymást. Ezeket női, illetve férfi dallamrészleteknek nevezik. A zenekar az egyik dallamot játssza, majd valaki elkezdi a másikat, és azután mindenki azt fújja. Ezután csak az szól egy ideig, amíg újra váltanak. Adatközlőnk szerint így lesz egyensúly – akár egy házasságban.

Jumbók és otavalók: mitikus és történeti magyarázatok

A harci játék mitikus szereplői a jumbók, illetve „mi", azaz a tánc előadói. Ez utóbbiak a tánc során nem kerülnek meghatározásra, hiszen az előadók természetesnek tartják, hogy róluk, azaz a település, Cumbascondi lakóiról van szó. A falu (régiesen: *Cumbas Conde*) egy közeli kisvárostól, Cotacachitól körülbelül félnapi járásra fekszik. Itt, ugyanúgy mint Otavalo város vonzáskörzetében, kecsua ajkú őshonos népesség él, akiket a szakirodalom otavalo indiánnak nevez. Ezzel az önmeghatározással a faluban nem találkoztam, a helyiek egyszerűen cumbascondibelieknek nevezték magukat, de ez nem zárja ki, hogy otavalo önelnevezés is létezik. Az otavalo indiánokat a közös nyelven kívül a viselet, a termelési technikák és sok más közös vonás köti össze.

Egyes történészek az otavalo kultúrát inka korból származónak tekintik. Anderle Ádám például az inka történelem kapcsán leírja, hogy a térség határterület volt, ennek megfelelően a megszállás állandó katonai jelenlétet is jelentett. A területen az inkák az Andok más területeiről hozott földműves közösségeket telepítettek le (Anderle 1981:19). Az ilyen, kifejezetten asszimilációs és katonapolitikai céllal telepített lakosokat hívták kecsua szóval *mitmaq*nak. Egyes vélemények szerint Otavalo város, az egykori *Sarance* is inka alapítású, és ez lenne a magyarázata annak, hogy miért beszélik az otavalók a mai Peruban és Bolíviában elterjedt kecsua nyelvet.

Mások kiemelik, hogy egész népcsoportok áttelepítése az inka államban sem mehetett végbe tökéletesen. A közös kulturális jegyek, így például a kecsua nyelv elterjedése az inka kor előtt is megkezdődhetett, illetve jóval azután, a kecsua nyelvű keresztény hittérítés és oktatás hatására is folytatódott (Benítez-Garzés 1992:128). A ma otavalónak nevezett indiánok egy része az inka korban került jelenlegi lakhelyére, egy része pedig már korábban ott élt (Naranjo 1989). Az azóta eltelt hatszáz év alatt elmosódtak a két csoport közti kulturális határok; közös nyelv, viselet, konyha és más közös kulturális vonások alakultak ki. Bizonyos különbségek azonban ennek ellenére is megmaradtak az egyes falvak között. Megfigyeléseim szerint például a nyári napfordulóra emlékező ünnepeket (*San Juanito, Coraza, Abago* és mások) inkább a központi medencében található települések, míg az őszi napéjegyenlőség idején megrendezendő harci táncokat *(Pendoneros, Yumbo)* a hegyek magaslatain fekvő falvak lakói rendezik meg.

A történet másik szereplői a jumbók. Az ecuadori néprajzi lexikon szerint a jumbó *„keleti törzset imitáló táncos maskara"*, amely színes, bő ruhából és álarcból áll. Viselője lándzsával vagy rövid ostorral ijesztgeti a közönség tagjait (Carvalho-Neto 1964:430). A jumbók Ecuador szinte egész hegyvidéki területén az ünnepi felvonulások elmaradhatatlan szereplői (Costales Samaniego 1957).

Benítez és Garcés (1992) fontos történelmi kiegészítéssel is szolgálnak a jumbókra mint valós népcsoportra vonatkozóan, akik valaha Quitótól nyugatra, az Andok lejtőitől a Csendes-óceánig húzódó, trópusi őserdővel borított területen éltek. A Guayllabamba és a Blanco folyó alsó folyásán álló településeik közül a két legjelentősebb, Gualea és Cansacoto a népcsoport 17. századi eltűnéséig fennálltak. Zsákmányoló életformájuk és törzsi társadalmuk erősen különbözött a hegyvidéki letelepült földművesek paraszti kultúrájától. A szerzők szerint a paprika- és gyapottermelő jumbók az inka kort megelőzően szoros kereskedelmi kapcsolatokat ápoltak a Quito környéki hegyvidéki népcsoportokkal. Ez érdekesen vág egybe azzal, amit a tánceszközökről mondtak nekünk adat-

közlőink: a lándzsák anyagául szolgáló faanyag (chonta, vasfa) az ő vidékükön nem, hanem csak trópusi területen található meg.

A jumbók és a hegyvidéki népcsoportok háborúiról semmiféle írott forrással nem rendelkezünk. Costales Samaniego (1957) régészeti eredmények és őserdei indián (suár) mitológiai források alapján tudni vél egy hadjáratról, amelyben őserdei törzsek igázták le az Andok népeit az i. sz. 4. században. A spanyol hódítást követően bizonyosan nem került sor ilyen hadjáratra.

A történeti adatok tükrében valószínűnek tartom, hogy a rítus gyökerei az inka kor előtti időkig nyúlnak vissza. Ezt látszanak igazolni a napjainkban megfigyelhető szertartás során használt tánceszközök, a hangszerelés, a dallamvilág, és a szertartás kapcsolódása más, szintén inka kori vagy azt megelőző vallásos elképzelésekhez. A rítusra az évszázadok során a keresztény vallás egyes elképzelései (például Szent Anna tisztelete) is rárakódtak.

A táncok néhány lehetséges értelmezése

A táncok értelmezéséhez a korábbi tudósításokat, Moreno (1949) és Coba Andrade (1985; 1992) írásait vetem egybe a helybeliek, elsősorban Francisco Saavedra és a csontfurulyán játszó legidősebb zenész, Antonio Lalchimba magyarázataival. A táncok sorrendjéhez további adalékot szolgáltat a házigazda tulajdonában levő füzet, amelybe egykor valaki bejegyezte táncaikat. A továbbiakban az általunk látott sorrendben mutatom be a táncokat és lehetséges értelmezéseiket. A táncoknak többnyire két címe van, egy spanyol és egy kecsua, ahol a spanyol elnevezés többnyire a tánc valódi jelentésének eltakarására szolgál.[4]

1. *Chaquisitay*, spanyol (keresztény) nevén *paso largo*. A spanyol elnevezés (hosszú lépés) egy régi kreol bálozótánc neve. A kecsua elnevezés a *chaqi* (láb) és a *sitay* (dobni) szavak összetétele. A láb a kecsua nyelvben általában a sietésre utal, például rövidítő út: *chaquiñan* vagy az inka kori futárok neve: *chasquis*. A tánc a helybeliek szerint azt meséli el, hogy a jumbók hadjárata előtt hírhozó futárok érkeztek, akik figyelmeztették őket a veszélyre. A *chaquisitayt* a táncosok vasfa lándzsával a kezükben körbe-körbe járják. Coba nem látta ezt a táncot, Moreno leírásában viszont szintén ez a tánc a legelső, és a mozdulatok ugyanilyenek. A tánc után – és a későbbiekben is minden tánc után – összeállnak a táncosok, és közösen kiáltanak egyet. Ez a hujjogatás Coba szerint egyfajta tiszteletadás a hegyeknek. Adatközlőink kiegészítése szerint azért kiáltanak, hogy a hegyek (elsősorban Imbabura vulkán) odafigyeljenek, hiszen az ő tiszteletükre járják a táncokat.
2. *Janga* (vagy *jangaña*), Coba adatai szerint *obelo*. A tánchoz gúlába állítják és összekötözik a vasfa lándzsákat. A gúla Moreno szerint a napra és annak sugaraira utal – ezt helyben nem erősítették meg, illetve nem is kérdeztük. A tánc címének jelentése havas hegylánc. A tánc valószínűleg az ellenséget mutatja be, amint már a havasokban jár. A táncosok befogott szájjal táncolják körbe a lándzsákat, így mutatják be a jumbókat. A kecsua nyelvet kecsuául *runa szimi*nek, szó szerint emberi szájnak mondják. Az idegen nem tud kecsuául, azaz nincs emberi szája, ezért táncolnak a jumbók befogott szájjal.

3. *Asua upfiay* vagy *tomar chicha*. A tánc címe spanyol és kecsua nyelven egyaránt a szakrális ital, a kukoricasör fogyasztására utal. Az egyetlen szereplő nő, a *sarañusta*, kukorica hercegnő (Coba leírásában a *mama*, azaz anya) ezzel a sörrel tölt meg egy poharat, amit a táncosoknak terpeszállásban előrehajolva, foggal kell felvenni a földről. A rituális alkoholfogyasztás a korábban már bemutatott termékenységi elképzelésekkel függ össze. Ezúttal úgy magyarázták nekünk, hogy amikor jöttek a jumbók, összegyűltek az otavalo férfiak és ittak, mert a harchoz is kell az erő. A tánc Coba, Moreno adatainál és Saavedra jegyzetfüzetében eltérő sorrendben szerepel a táncrendben.
4. *Purutu maytu*. Ez a tánc a legfontosabb számunkra az indián időfogalom megértése szempontjából. Címe futóbabot jelent (szó szerint: körülkerítő bab), előadása közben a szereplők kis lépésekkel egymást kerülgetik, ahogy a bab futja körül a kukoricát. Az új vetés megjelenítésének bizonyára valamiféle termékenységi magyarázata is lehet, de a helybeliektől kapott magyarázat szerint a csata időpontjára utalnak ezzel: az egyenlítői országban az augusztusi szántás után valóban szeptember végén hajt a bab és a kukorica. Azt azonban nem tudják a táncosok, hogy hány évvel ezelőtt történt a jumbo csata. Úgy tűnt, az időpont nem is érdekes a számukra. Bár bizonyosak voltak abban, hogy valóban megtörtént történelmi eseményről van szó, olyan kérdésekre, hogy például a Peruval folytatott háború előtt zajlott-e a csata, vagy a szüleik, nagyszüleik idejében történhetett, nem tudtak válaszolni. Megítélésem szerint azért nem, mert a jumbo tánc résztvevői számára nem az fontos, hogy egy bizonyos történelmi pillanatban győzni tudtak, hanem az, hogy az év bizonyos szakában ők újból erősekké válnak, újra képesek legyőzni az ellenségeiket és helyreállítani a világ rendjét.
   Egy korábbi alkalommal furulyás adatközlőnk elmondta, hogy ő és általában az itteni öregek még nem számolták az életkorukat. Megmutatta egy igazolványát, amelyben a születési évét X jelekkel húzta ki a hatóság, mert – elmondása szerint – bizonytalan. Azt azonban ő is tudta, hogy mikor van a születésnapja, és azt is fontosnak tartotta elmondani, hogy akkor nyílik ki a kukorica címere. Ez az alapvetően nem lineáris időfogalom azonban eltűnőben van, megfigyelésem szerint az ötven-hatvanévesek már meg tudták mondani, hogy hány évesek.
   Coba adatai szerint ez a *purutu maytu* volt a legelső a táncendben, Saavedra jegyzetfüzete szerint a harmadik, Moreno pedig nem tesz róla említést. Mindez a jumbo történet egyes epizódjainak felcserélhetőségét mutatja.
5. *Sarnosu* vagy *rascabonito*. A tánc kecsua nevét nem ismerem, a *sarnoso* spanyolul rühest jelent, amit Otavalóban a tetvesedésre használnak. A tánc az adatközlők szerint azt mutatja, ahogy a hegyek között hetekig bolyongó harcosok megtetvesednek. A táncosok magukat és egymást vakarják, imitálják, hogy tetűt szednek le egymásról és megeszik, vagy éppen a nevető közönségre teszik. A *rascabonito (szépen vakarózó)* egy keléses betegségre, talán a tetűkórra utal. Coba és Moreno szintén egy beteg embert utánzó táncként írják le a *sarnosut*, de nem írják, hogy mi a szerepe a táncrendben.
6. *Abago*. A tánc közben a harcosok fakapákat vesznek kézbe, és drámaian mozgalmas csatajelenetet mutatnak be. A három táncos befogott szájjal táncol, és felváltva harcol egymással. Tusakodás közben a kapák egymásba akadnak, a harcosok igyekeznek

kibillenteni egymást egyensúlyukból. A tánc értelmezéséhez adatközlőinktől kevés információhoz jutottam. Vajon minden résztvevő jumbo, akik egymásnak estek, és így pusztultak el? Vagy egyesek otavalók közülük?
Moreno *chonta* (vasfa) tánc címen tudósít egy hasonló, ám lándzsákkal bemutatott táncról, amit azonban nem próbál értelmezi. Coba szerint abago nincs a jumbo táncrendben, ám tudni vél egy *cuchillos* (kések) című táncról, amit szerinte „az egykori emberáldozatok emlékére" járnak (Coba 1995:616).

7. *Tsauna*. A harcosok szorosan hátraszorított kézzel, páros lábbal ugrálnak az egyik, majd a másik irányba. Talán megkötözött foglyokat alakítanak, mint ahogy Coba is írja erről a táncról. Saavedra magyarázata szerint ezek az emberek eltévedtek. A délelőtti előadás során a táncot az *abago* előtt, a délutáni során az *abago* után járták el a táncosok.
8. *Suchos*. A szó béna embert, illetve kiskacsát jelent. A táncosok guggolva ugrálnak körbe az összekötözött lándzsák körül. Coba híradása szerint egy béna, mozgásképtelen embert utánoznak, Saavedra magyarázata szerint viszont a gúzsba kötözött foglyokat mutatják be. Morenót a táncoló figurák békákra emlékeztetik, annál is inkább, mert ugrálás közben „fa botokat tartanak a szájukban, éppen úgy, ahogy a békák cipelik a zsákmányként elejtett kígyót" (Moreno 1949:138).
9. *Urcu callay*. Az utolsó felvonás a *kiáltás a hegyekhez*. Ezúttal nem táncolnak, hanem csak énekelnek a résztvevők, és dalukkal a környező hegyeket idézik meg. Minden hegyet kicsinyítő és nagyító képzővel becéznek: *Imbaburácska, nagy Imbabura, Yana sziklácska, nagy Yana szikla* stb. A dal befejeztével vége a rítusnak, szétbontják az összekötözött lándzsákat, és rövid pihenő után újból előadják. Elmondások szerint régen többször előadták a táncrendet egymás után, reggeltől estig. A napot végül lakomával zárják.

A jumbók és az idő

Az ecuadori otavalo indiánok egyik szertartása, a *danza yumbo* rítus Cumbascondi település lakóinak sikeres harcát mutatja be az ellenség, egy ma már eltűnt népcsoport, a jumbók ellen. A dramatikus táncokból álló szertartás gyökerei feltehetően az inka kor előtti időkig nyúlnak vissza. A tánc számos eleme – a hangszerelés, a dallamok, sőt valószínűleg a lépések és a koreográfia is – hatszáz év óta, vagy talán még hosszabb ideje változatlan formában kerül bemutatásra.

A táncrend elemeit az egyes előadásokon felcserélgették, így az elmesélt történet különböző előadások alapján némiképp eltérő módon értelmezhető. Ez a résztvevőket feltehetően azért nem zavarta, mert számukra nem az esemény pontos lefolyása, hanem a történetben megmutatkozó mitikus szerepek megjelenítése volt fontos. Hogy csak egy példát említsünk, a rituális alkoholfogyasztással járó tánc, az *asua ufiay* a mi megfigyelésünkkor a harmadik volt a táncrendben, egy másik forrás szerint az utolsó előtti, egy harmadik valahol a történet közepén említi. Ha történetként fogjuk fel a táncokat, akkor az első esetben úgy értelmezhetjük, mint harci felkészülést, a második esetben úgy, mint győzelmi lakomát, a harmadik esetben pedig talán mint a csata egyik fontos elemét. Ha azonban eltekintünk az időtényezőtől, akkor azt mondhatjuk, hogy az alko-

hol és a részegség fontos része a harcnak és a győzelemnek. Ez a megfigyelés jól egybevág azzal, amit Zuidema figyelt meg a San Daimánban lejegyzett mitológiai történetekkel vagy az inka történelmet bemutató 16–17. századi forrásokkal kapcsolatban, ahol az egyes elemek, epizódok szintén felcserélhetők voltak.

A táncrend egyik eleme a *purutu maytu*, amelyben a szereplők a kukorica szárán felfutó babot játsszák el. A minden bizonnyal földművelési termékenységi eredetű tánc a helyiek értelmezése szerint egyben időmeghatározás is: akkor jön el a csata ideje, amikor már kihajt az új vetés, és a kiserkent kukorica szárát körülfonja a bab. A tánc arról árulkodik, hogy a résztvevők számára az idő múlásában nem annak előrehaladása, hanem évenkénti körforgása bír jelentőséggel. Ez az a sajátos időkoncepció, amelynek révén az otavalo társadalom – Moliniével szólva – meghatározza saját létét. Míg a lineáris időfelfogás szerint ami elmúlt, az nem tér vissza többé, addig az otavalo gondolkodás szerint minden úgy történik, ahogy már megtörtént, illetve ahogy történni szokott. A rítus résztvevői nem megemlékezést tartanak, nem arra gondolnak, hogy egy bizonyos történeimi pillanatban győzni tudtak; az a fontos számukra, hogy az év bizonyos időszakában újból erősekké válnak, újra képesek legyőzni az ellenségeiket, és helyreállítani a világ rendjét.



1. *Abago* tánc. A befogott száj az idegen emberre utal, aki nem beszéli az *ember nyelvét*, ezért nincs szája

2. A *chaquisitay* című tánc





3. *Purutu maytu* tánc. A táncosok egymás körül szökellnek, azt utánozva, ahogy a bab futja körül a kukoricát

4. A jumbó tánc zenészei. A furulya kondorkeselyű csontjából készült, régi darab. A pánsípokat csak az adott ünnep céljára készítik, és nem őrzik meg



JEGYZETEK

1. A kutatóút eredményeit 1994-ben állítottuk ki a Néprajzi Múzeumban (lásd Gulyás–Letenyei 1994.). A filmfelvételekből 2000-ben Danza Yumbo címmel dokumentumfilm készült. A szerző ezúton mond köszönetet dr. Carlos Coba néprajzkutatónak, Alberto Andrangónak, az Imbabura Megyei Őshonos- és Földművesszövetség (FICI) cotacachibeli vezetőjének, továbbá Boglár Lajosnak, Hofer Tamásnak tanácsaikért, és útitársaimnak, Gulyás Annának, Kő Boldizsárnak, Tatár Zsoltnak és Vörös Miklósnak.
2. A chichafogyasztás az amazóniai népcsoportoknál is hasonló funkciót tölt be (lásd például Beaudet 1992).
3. A kondorkeselyű csontjából faragott furulyát a keresztény egyház tiltásának hatására az Andok legtöbb területén évszázadok óta nem használják. Történeti munkájában Vargas (1994) például úgy beszél róla, mint olyan inka kori hangszerről, amelynek legutolsó használói a 18. században végleg eltűntek.
4. A táncok címeit spanyol helyesírás szerint írom. Ecuadorban a kecsua szavak leírására is a spanyol helyesírást használják.

IRODALOM

ANDERLE ÁDÁM
1981 Vihar a Sierrában. Budapest: Gondolat.

ARES QUEIJA, BERTA
1988 Los corazas. Ritual andino de Otavalo. Quito: coedición Abya-Yala, I. O. A.

BANNING, PETER
1991 El Sanjuanito o Sanjuan en Otavalo. Sarance 15:195–217.

BEAUDET, JEAN-MITCHEL
1992 Musique et alcohol en Amazonie du Nord-Est. Cahiers de Sociologie Economique et Culturelle No. 18:79-88.

BENÍTEZ, LYLIAN – GARCÉS, ALICIA
1992 Culturas ecuatorianas ayer y hoy. (6. kiadás.) Quito: Abya-yala.

BOTERO, LUIS MORENO, EDS.
1991 Compadres y priostes. La fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural. Quito: Abya-Yala, collección Antropología Aplicada No. 3.

BUTLER, BARBARA Y.
1992 Espiritualidad y uso del alcohol entre la gente otavalea. Sarance 16:31–64.

CARVALHO-NETO, PAULO DE
1964 Diccionario del Folklore Ecuatoriano. Quito: Ed. Casa de Cultura Ecuatoriana.

CASTRO, HERNÁN
1993 La fiesta 22 de Junio. Amaru Cancha 12:5–14.

CEREDA, VERÓNICA
1988 Aproximaciones a una estética andina: de la Belleza al Tinku. *In* El mundo Aymara. Xavier Albo, ed. 283–363. Madrid: UNESCO, colección Raíces de América.

COBA ANDRADE, CARLOS ALBERTO
1985 Danzas y bailes en el Ecuador. Quito: Abya-Yala, Colección Ñucanchic Unancha.
1992 Instrumentos musicales populares registrados en el Ecuador. Quito: Ed. Banco Central del Ecuador, Colección Pendoneros No. 2., I–II. tomos.

COBA ROBALINO, JOSÉ
1929 Monografía general del Cantón Píllaro. Quito: Prensa Católica.

CONEJO, JOSÉ NARIZCO
1991 El Intiraymi. Botero 39–49.

COSTALES SAMANIEGO, ALFREDO
1957 Los shuaros. Llacta 2., vol. III. 69–160.

ESTENSSORO, JUAN CARLOS
1998 Modernizmus, esztétika, zene és ünnep. Hogyan változott meg az elit attitűdje a népi kultúrával szemben? (Peru, 1750–1850.) Replika 29:129–138.

GELENCSÉR ÁGNES – LETENYEI LÁSZLÓ – TAKÁCS ILDIKÓ
1994 Indián énekeskönyv. Budapest: Calibra.

GUAÑA, PABLO – CAMINO, PEDRO – ULCO, QUIMBIA
1992 Inti Raymi Cayambi. Cayambe: Cicay és Scheune.

GULYÁS ANNA – LETENYEI LÁSZLÓ
1994 Otavalo. XX. századi életformaváltás ecuadori indiánoknál. Budapest: Néprajzi Múzeum.

HARDMAN, MARTHA J.
1988 Jaki Aru, la lengua humana. *In* El mundo Aymara. Xavier Albo, ed. 155–215. Madrid: UNESCO, colección Raices de América.

HARRIS, OLIVIA – BOUYSSE-CASSAGNE, THÉRESE
1988 Pacha: en torno al pensamiento Aymara. *In* El mundo Aymara. Xavier Albo, ed. 217–282. Madrid: UNESCO, colección Raices de América.

LETENYEI LÁSZLÓ
1998 Etnikum és hatalom az Andokban. Replika 29:83–95.

MARTÍNEZ, ROSALIA
1992 Boire pour jouer, jouer pour boire. Relations entre musique et alcool dans la fiesta des Jalq'a (Bolivie). *In* Cahiers de Sociologie Economique et Culturelle 18:63-78.

MENGET, PATRICK – MOLINIÉ, ANTOINETTE
1993 Introduction. *In* Mémoire de la tradition. Becquelin, Aurore és Antoinette Molinié, eds. 9–20. Nanterre: Société d'ethnologie.

MOLINIÉ FIORAVANTI, ANTOINETTE
1988 Sanglantes et fértiles frontiéres. Á propos des batailles rituelles andines. Journal de la Société des Americanist LXXIV:48–78.

MORENO, SEGUNDO LUIS
1949 Música y danzas autóctonas del Ecuador. Indigenous music and danse of Ecuador. Quito: Editorial Fray Jodoco Ricke.

MORENO YANEZ, SEGUNDO – OBEREM, UDO
1981 Contribución de la Etnohistoria Ecuatoriana. Otavalo: I.O.A., Colección Pendoneros.

MORENO YANEZ, SEGUNDO
1989 Historiografía indígena y tradición de lucha. Sarance 13:63–70.

NARANJO, MARCELO, ED.
1989 La cultura popular en el Ecuador. Tomo V., Imbabura. Quito: CIDAP.

OSCULATI, CAYENATO
1994 (1850) Esplorazione delle Regioni Ecuatoriali lungo il Napo ed il fiume delle Amazzoni. Frammento di un viaggio fatto nelle due Americhe negli anni 1846–1847–1849. *In* Antología del folklore ecuatoriano (1653–1969). Paulo de Carvalho-Neto, ed. 20–23. Quito: Abya-Yala, 2. javított kiadás.

PANIAGUA LOZA, FÉLIX
1981 Glosas de danzas del Altiplano Peruano. Lima: Boletín de Lima, 15, 16, 17, 18.

PAREDES CANDIA, ANTONIO
1969 La danza folklórica en Bolivia. La Paz.

PAREJA DIEZCANSECO, ALFREDO
1990 Breve historia del Ecuador. I–II. köt. Quito: Libresa.

PORTUGAL CATACORA, JOSÉ
1981 Danzas y bailes en el Altiplano. Lima: Editorial Universo S. A.

VARGAS, ERNESTO
1994 Lawata. Comunicación retruecano y mnemotécnico Inca, siglos XVII–XVIII. Cusco: kiadó nélkül.

ZUIDEMA R.T.
1977 Mito e historia en el antiguo Perú. Allpanchis 10:15–52. (Cusco)

Tárgyak

GYARMATI JÁNOS

A felkelő Nap háza

Egy inka kori napszentély Bolíviában

Bevezetés

A Nap az egyik napon a székében ül, és abból a fő irányból (decemberi napforduló) uralkodik. Aztán egy másik székbe ül át, ahol megpihen, és onnan kormányoz (a másik napforduló). Az egyik székből a másikig mindennap halad anélkül, hogy megpihenne. A napfordulók idején megpihen székében, napról napra történő mozgása ekkortájt alig érzékelhetővé válik (Guaman Poma de Ayala 1980:830, f. 884–898). Így írta le a 16–17. század fordulóján Felipe Guaman Poma de Ayala, az egyik híres perui krónikás azt, ahogyan az inka kori csillagászok elképzelték a felkelő és lenyugvó nap mozgását a keleti és a nyugati látóhatár mögött.

A világ legtöbb más részéhez hasonlóan az amerikai indiánok számára is a múló idő tagolására a különböző égitestek vélt vagy valós mozgásának egyes fázisai – különösen a minden hajnalban a keleti horizonton felbukkanó, majd este a nyugati égbolton alánhanyatló Nap[1] – szolgáltak a legkézzelfoghatóbb egységekkel.

A legbonyolultabb, legkifinomultabb, részben a Nap mozgására alapozott naptárrendszereket a mezoamerikai népek hozták létre. Közülük is elsősorban a maják, akikről nem véletlenül állítják, hogy az időszámítás megszállottjai voltak. A legkülönbözőbb anyagokra, kőre, mészstukkóra, fára, kerámiára, csontra és a maguk módján készített papírra rótt feliratuk nagy részét napra pontos dátummal látták el. Ehhez nem is egyetlen naptárat, hanem egy hármas naptárrendszert használtak. Az úgynevezett *hosszú időszámítás* egy fiktív kezdőnaptól[2] a világ utolsó megteremtésének időpontjától eltelt napokat számlálta és rendezte különböző hosszúságú csoportokba. Ehhez a kumulatív, a mi Krisztus születésétől eltelt éveket egymáshoz adó Gergely-naptárunkhoz hasonló rendszerhez két másik, ciklikus rendszer kapcsolódik. Ezek egyike a 18 x 20 = 360 + 5 napból álló napév, az úgynevezett *haab* és a 260 napos szent év, a *tzolkin*. A maja feliratokon a három módszerrel meghatározott dátum gyakran együtt szerepel. E három, gyakran egymáshoz kapcsolódó, mégis önálló rendszer mellett létezett egy negyedik is, az úgynevezett *naptárkör*, ami a haab és a tzolkin év összekapcsolásából született. Eszerint a párhuzamosan egymás mellett futó két időszámítás egy-egy meghatározott napja 52 évenként esik egybe, találkozik egymással. Ez az 52 éves ciklus létezett az utolsó nagy mezoamerikai civilizáció, az aztékok körében is. Az ötödik, saját világuk végétől tartó aztékok 52 évenként tartották meg az úgynevezett új tűz szertartást, amikor minden tüzet eloltottak, agyagedényeiket összetörték, és várták a hajnalt, hogy a Nap ismét fölkel-e, vagy az újabb 52 év elteltével elérkezett a világvége.

Dél-Amerikában a legtöbb ismerettel a Középső-Andokban virágzó Inka Birodalom

időszámítási rendszeréről rendelkezünk. Az inka korszak azonban a Középső-Andok több ezer évet felölelő spanyol hódítás előtti történetének mindössze utolsó egy-két évszázadát képviseli. Mivel az azt megelőző több évezredes történelemről nem rendelkezünk korabeli írott forrásokkal, ezért kénytelenek vagyunk a spanyol hódítás után keletkezett dokumentumokra hagyatkozni, melyek legfeljebb a spanyol hódítás előtti utolsó évszázad történetébe engednek többé-kevésbé hiteles bepillantást, azt sugallva, hogy mindaz a kulturális vívmány, amelyet a Középső-Andok népei létrehoztak, kizárólag az inkáknak köszönhető. A régészeti kutatások azonban egyértelműen tanúsították, hogy legfeljebb egy évezredes kulturális hagyomány új elemekkel történő gazdagításáról lehet szó. Ez az anyagi kultúra esetében kézzelfoghatóan bizonyítható, míg a szellemi vívmányok, így például a csillagászat vagy az időszámítás esetében csak egy-egy lelet segítségével, a spanyol korszakban feljegyzett adatok visszavetítését is felhasználva következtethetünk erre.

Ez történt néhány preinka szőttes esetében is. Közülük a legkorábbi, a feltevések szerint naptári funkcióval bíró darab, egy mintegy 2000 éves szőttes, mely a dél-perui tengerpart híres sírmezője, Paracas egyik temetkezéséből került elő, több más szőttessel együtt, halotti lepelként. Magát a textilt 32 darab (négy sorban, soronként nyolc), sugarakkal övezett fej, egy mitikus lény feje díszíti. Szegélyéhez 91, kezükben különböző tárgyakat tartó, ugyancsak mitikus alakokat megszemélyesítő, apró kötött figurát rögzítettek. Bár a szőttes naptári funkciója már a felfedezést követően felmerült, részletesebb elemzését csak a legutóbbi időben végezték el. Darrel S. Gundrum (2000) szerint magán a szőttesen található fejek száma ($4 \times 8 = 32$, amiből a 8 a mai napig használatos mezőgazdasági hétnek felel meg), de még inkább az azt szegélyező apró figuráké (a 91 figura közel azonos a napév egynegyedével) az évvel, illetve annak bizonyos szakaszaival (az említetteken kívül különböző holdciklusokkal) hozhatók kapcsolatba. Hasonló következtetésre jutott R. Tom Zuidema (1977:221–225) egy, a Huari kultúrához tartozó, az i. sz. 1. és 2. évezred fordulójáról való textil kapcsán, melyet 360, tíz sorba rendezett kör díszit, soronként 36 körrel. A szőttes szegélyét 12 emberi alak ékesíti oly módon, hogy mindegyikük három tízes köroszlophoz tartozik. Zuidema véleménye szerint a 12 emberi figura a 360 napos év egy-egy 30 napos hónapjának felel meg, és ha a figurákat alkotó színeik alapján hármas csoportokra osztjuk, akkor mindegyik csoport egy négy hónapos évszakot ölel fel. A díszítőmotívumok számának további kombinációja révén Zuidema szerint a textilen a 365 napos napévet, az 584 napos vénuszévet és a 657 napot kitevő kettős sziderikus holdévet[3] (328 + 329 nap) is megörökítették. Hasonlóan naptárfunkciójúnak tart Zuidema (1977:225–226) egy különböző színű geometrikus mintákkal díszített inka kori szőttest is. A minták száma alapján Zuidema úgy találta, hogy a szőttesen a $27^{1/3}$ napos hónapokból álló sziderikus holdévet jelenítették meg.

Jelenlegi ismereteink szerint az ősi Peruban valaha élt népek nem hoztak létre akárcsak még a mezoamerikaihoz mérhető írásrendszert sem. Az egyetlen, biztosan információk rögzítésére szolgáló eszköz a csomózott zsinórokból álló *khipu* volt, amelynek feltalálását általában ugyancsak az inkáknak tulajdonítják, holott a régészeti leletek tanúsága szerint az legalább fél évezreddel korábban történt. A ma ismert mintegy 400 khipu jelentését azonban nem sikerült megfejteni, csupán a spanyol krónikákból tudjuk, hogy ezeket a dinasztikus történelem és különböző számadatok (adók, raktárkész-

letek, népességszám) rögzítésére használták. A khipukat olyan specialisták őrizték, akik képesek voltak az azokon őrzött információkat „elolvasni". Guaman Poma de Ayala olyan khipuspecialistáról (*quilla uata quipoc* – az, aki számon tartja a hónapokat és az éveket) tesz említést, illetve közöl rajzot, aki az általa gondozott khipun hónapokra és évekre vonatkozó adatokat tárolt (Guaman Poma de Ayala 1980:331–332, f. 359–361). Tehát, bár léteznek erre utaló adatok, mind ez ideig egyetlen khipu esetében sikerült a rajta levő zsinórok és csomók, illetve azok csoportosítása alapján valószínűsíteni, hogy az naptári adatokat tartalmazott (Zuidema 1989).

Így a Középső-Andok spanyol hódítás előtti naptárainak elsődleges forrását a koloniális dokumentumok jelentik, és azokat egészítik ki a néprajzi adatok, valamint a régészeti kutatások eredményeként levonható csillagászati következtetések. Bár az említett források mindegyike rendkívül értékes, valamennyinek megvannak a maga korlátai.

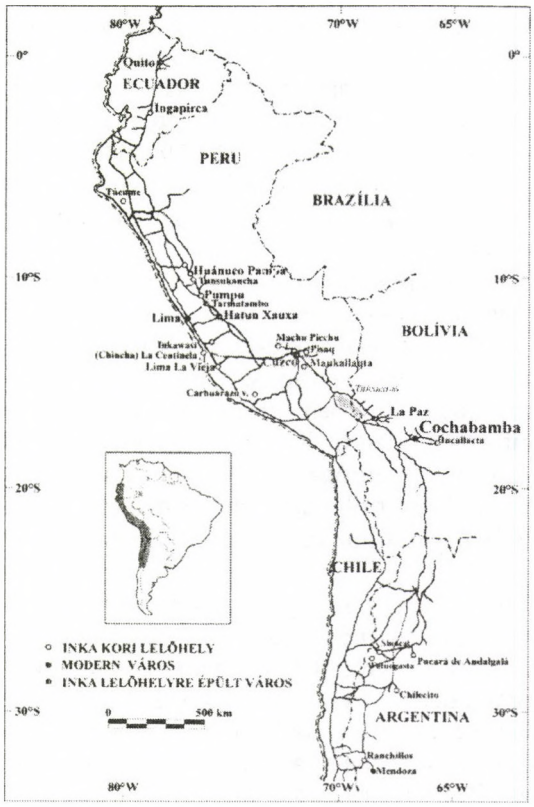
A koloniális források esetében kérdéses, hogy a döntően európai szerzőik mennyit értettek meg a számukra idegen időszámítási rendszerből, illetve a megszerzett információkat hogy alakították át, szűrték meg, hogy azok európai olvasóik számára érthetőek legyenek. Így például különbözőképpen szólnak arról, hogy hány és milyen hosszú hónapok tagolták az inka évet, és az az európai naptárhoz képest egyáltalán mikor kezdődött.

A néprajzi adatok értékét két tényező is korlátozza. Az egyik az, hogy az elmúlt fél évezred során a keresztény hit, az európai időszámítás módosította a falusiak által követett naptárt, csillagászati megfigyeléseket. A másik tényező, hogy az inka korban jelentős különbségek lehettek a falusi és az állami, Cuzco-központú időszámítás között. Míg a feltevések szerint az előbbi egy egyszerű holdnaptáron alapult, addig az utóbbi alapja a Nap mozgása volt, de mint látni fogjuk, részét képezhette a különböző holdciklusok, illetve más égitestek megfigyelése is (Bauer- Dearborn 1995:54–66).

A régészeti csillagászat, az archeoasztronómia nehézsége azon túlmenően, hogy kevés régészeti lelőhelyen végeztek ilyen irányú vizsgálatokat, abban rejlik, hogy még ha egyes épületek, épületcsoportok, terek tájolása meg is felel valamely égitesttel kapcsolatos iránynak, csillagászati szerepük kétségbevonhatatlanul nehezen igazolható. Ebben a tanulmányban egy, a bolíviai Cochabamba-völgyben általunk feltárt inka kori épület[4] példáján arra teszek kísérletet, hogy koloniális forrásokat is felhasználva, de alapvetően régészeti és archeoasztronómiai adatok révén bizonyítsam, hogy az említett épület egy naptári funkciókat is bíró kultikus épület, valószínűleg napszentély volt.

Az inka naptár

Az i. sz. 15–16. században fennállott Inka Birodalom a spanyol hódítás előtti Amerika legnagyobb kiterjedésű, legjobban szervezett birodalma volt (1. ábra). Hatalma csúcsán területe közel 1 millió km²-re rúgott, északi határa a mai ecuadori–kolumbiai határnál, a déli Santiago de Chile magasságában húzódott, azaz ha valaki északtól délig át akarta szelni több mint 30 szélességi fokot kellett kereszteznie. Mindezekből logikusan következik, hogy a több mint 80 népet és a legkülönbözőbb környezeti övezeteket magában foglaló birodalom polgári és vallási életének irányításához, a mezőgazdasági munkák



1. ábra. Az Inka Birodalom a szövegben említett településekkel

szabályozásához pontosan működő, a birodalom valamennyi részén egységesen használható naptár(ak)ra volt szükség.

Egy ilyen naptárnak, mint általában, két alapvető feladatot kellett teljesítenie. Egyfelől nyomon követni az egymást követő napok, periódusok ciklikus ismétlődését (lásd például a Hold alakjának változását vagy az évszakok váltakozását), másfelől rögzíteni az előbbi ciklusok számát valamilyen időponttól kezdődően, például, mint a maják esetében, valamilyen fiktív időponttól vagy egy-egy uralkodó születésétől, esetleg egy üstökösnek az égbolton történő áthaladásától. Míg az előbbi, ciklikus időszámítással meglehetősen behatóan, bár gyakran egymásnak ellentmondó módon foglalkoztak a perui krónikások, felvetve több egymással párhuzamosan létező rendszer meglétét, addig a lineáris időszámításról vagy nem tettek említést, vagy tagadták létezését, mint tette azt a 17. század közepén működő Bernabé Cobo atya is.

„...sem korukat, sem pedig cselekedeteik időtartamának mértékét nem számlálták években. De nem rendelkeztek olyan időben rögzített pontokkal sem, amelyekhez a történelmi eseményeket mérték volna, mint ahogy mi tesszük mi urunk Jézus Krisztus születésével. Így aztán soha nem volt egyetlen indián sem, aki ismerte volna saját életkorát, és ma sem igen akad olyan, aki tudná, hogy hány éves is valójában, még kevésbé egy még emlékezetbe idézhető esemény óta eltelt évek számát. Amikor egy több mint négy-hat évvel korábban történt dologról kérdezik őket, rendszerint ezt válaszolják, az

esemény *ñaupapacha* történt, ami annyit tesz: hosszú idővel ezelőtt..." (Cobo 1956: 142–143, XII. könyv, XXXVII. fejezet.)[5]

Az inka kori ciklikus időszámítással foglalkozó 16–17. századi krónikások két különböző rendszerről tesznek említést. Míg közülük egyesek (Betanzos 1968:44–46, XV. fejezet; Polo de Ondegardo 1916:VII. fejezet) az inka birodalmi főváros, Cuzco kapcsán tisztán szoláris naptárról beszélnek, addig más források (például Cieza de León 1973, 1985; Molina 1989; Guaman Poma de Ayala 1980:234, f. 260) 12 hónapos holdnaptárról szólnak. Bár egy ilyen, a Hold növekedésének és fogyásának megfigyelésén alapuló naptár könnyebben nyomon követhető és szakaszolható, mint a 365 napos szoláris naptár, mely esetében csak a napfordulók idején a napkelte és a napnyugta helyének megfigyelése nyújtott kiindulópontot, a holdév 12 hónapra történő osztása és egyéb adatok, így az évkezdetnek és a négy legfontosabb inka szertartásnak egy-egy napfordulóhoz vagy napéjegyenlőséghez való kapcsolása egyértelműen jelzik a Napnak az inka időszámításban játszott szerepét, és egy esetleges vegyes rendszer meglétét.

Egy ilyen vegyes rendszer két alkotóelemét viszont nehezen lehetett szinkronba hozni, ugyanis míg egy szoláris év hossza 365,25 nap, addig az egyenként 29,5 napos 12 holdhónap csupán 354 napot tesz ki, azaz a napévnél 11 nappal rövidebb. Ezt a differenciát háromévenként lehetett nagyjából kiegyenlíteni úgy, hogy egy hónapot szúrnak be a hold- és a napév közé. Sok ősi társadalom alkalmazta ezt a megoldást oly módon, hogy ezt a plusz hónapot az egyik napforduló elé iktatták be. Az inka naptár esetében ez azonban csúszást idézett elő a legfontosabb inka ünnepek, a júniusi napfordulóhoz kötött Inti Raymi és a decemberi napforduló idején tartott Capac Raymi esetében csakúgy, mint a földművelési tevékenységekhez kötött rítusok időpontjában.

A holdciklus fentebb leírt hibáját elkerülő másfajta holdnaptár létezésének lehetőségét vetette fel Tom Zuidema (1977:247–248; 1982a) az úgynevezett sziderikus holdnaptár hipotézisével. Véleménye szerint ezt a naptárat 12, egyenként $27^{1/3}$ napos holdhónapból álló 328 napos év alkotta. E sziderikus holdév napjainak száma megfelel a cuzcói *cequerendszerhez* tartozó szent helyek, a *huacák* számának. Zuidema úgy képzelte el, hogy a sziderikus holdév május közepén ért véget, és 37 nap múlva kezdődött újra, s azt így összhangba lehetett hozni a 365 napos szoláris évvel (328+37 = 365). Az említett 37 napos hiátust azért tette erre az időszakra mert ekkor következett be, és ennyi ideig tartott az inka kozmológiában ugyancsak kiemelkedő szerepet játszó Fiastyúk „eltűnése", majd újbóli „felbukkanása", amit az okozott, hogy ebben a periódusban a Fiastyúk olyan közel állt a Naphoz, hogy emiatt láthatatlanná vált. Ezen túlmenően Zuidema szerint az említett hiátus időpontja egyúttal egybeesett a földművelési ciklus szünetével, amikor az aratás már lezajlott, és a következő évi mezőgazdasági munkák még nem kezdődtek el. Bár Zuidemának ez az elmélete rendkívül tetszetős és koherens módon felépített, ám azt ő maga is elismeri, hogy pusztán közvetett adatokon alapul, és a naptárnak ezt a formáját egyetlen spanyol forrás sem említi, és erre vonatkozó néprajzi adatokkal sem rendelkezünk (Zuidema 1977:248).

Az előbbiekben említett cequerendszer „felfedezése" és egyebek mellett az inka naptárral való szoros összefüggésének felismerése ugyancsak Tom Zuidema nevéhez fűződik (Zuidema 1964; 1977). Legrészletesebben Bernabé Cobo írta le azt a 41 (esetleg 42) képzeletbeli vonalat, amelyek a Cuzco legfontosabb kultikus központjának számító Coricancha épületegyütteséből sugárirányban indultak ki, és amelyek mentén összesen 328

huaca volt található (Cobo 1956). Zuidema (1977:220) szerint a cequerendszernek naptárfunkciója is volt. Egyfelől maguk a vonalak, a cequék bizonyos részének iránya a horizonton látható csillagászati jelenségek irányának (így például a júniusi és a decemberi napforduló idején a napnyugta iránya) felelt meg,[6] másfelől a hozzájuk tartozó huacák az év egy-egy napját reprezentálták, továbbá egyes huacáknál a naptári eseményekkel kapcsolatos rítusokat végeztek (például a júniusi napforduló idején a napnyugta irányába mutató ceque egyik huacájánál vett az inka a júniusi napforduló előtti újhold idején fürdőt, és ugyanott mutattak be egy másik szertartást a holdnak a decemberi napforduló utáni telihold idején), vagy maguknak a huacáknak közvetlen szerepük volt a naptárban, így például azoknak kőoszlopoknak, amelyek bizonyos égitestek, mindenekelőtt a Nap bizonyos pozícióinak megfigyelését segítették. Magát a cequerendszert egyébként gyakran hasonlítják egy, a Cuzco-völgyre fektetett hatalmas khipuhoz (lásd például Zuidema 1977:231; Aveni 1989:284), ahol a rendszer képzeletbeli vonalai, a cequék a khipuk zsinórjainak, a cequékhez tartozó huacák pedig a zsinórokon levő csomóknak felelnek meg, de tekintették olyan naptárnak is, amelyik grafikusan jeleníti meg a Nap ciklusait (Aveni 1989:29).

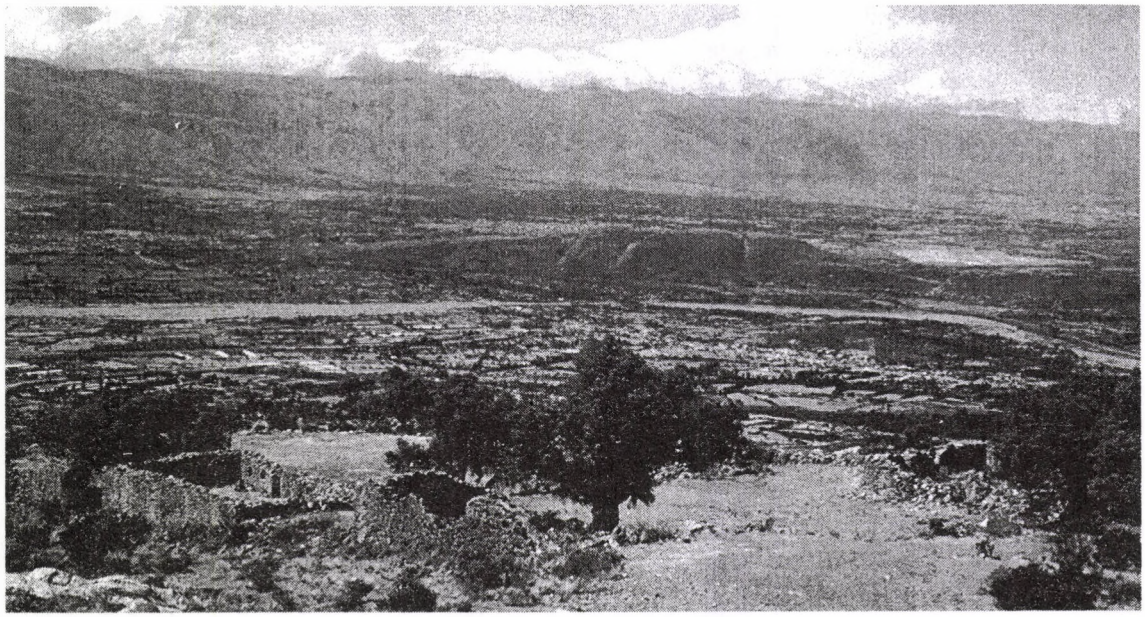
Az incarracayi 4. épület

A már idézett Bernabé Cobo (1956) tesz említést az inka uralkodó azon utasításáról, hogy birodalomszerte építsenek a legfőbb istennek, a Napnak szentelt templomokat. Egy másik krónikás, Cieza de León településeket is megnevez, ahol ilyen naptemplom állt (Cieza de León 1973), ám ilyen funkcióval bíró konkrét épület azonosítása az inka építészet egyöntetűsége, és a díszítőelemek hiánya miatt csaknem lehetetlen. A címben jelölt épület kapcsán erre teszek kísérletet.

A spanyol krónikák szerint a La Paztól 400 km-re délkeletre fekvő Cochabamba-völgyet a 15. század második felében Thupa Inka Yupanki hódította meg (Cobo 1956:84, II. kötet, XII. könyv, XIV. fejezet; Cieza de León 1985:176, LXI. fejezet; Sarmiento de Gamboa 1960).[7] Az ezekben foglaltakat a cochabambai városi levéltárban őrzött 16. századi források azzal egészítik ki, hogy Thupa Inka Yupanki fia, az 1493-ban trónra kerülő Wayna Qhapaq a völgy lakosságának jelentős részét áttelepítette, majd a völgy nyugati felében fekvő földeket az állam számára kisajátította, és azokon a birodalom különböző területeiről hozott 14 000 munkással a hadsereg számára kukoricát termeltetett (Repartimiento... 1977). A hivatkozott történeti forrásokból kirajzolódó kép azt mutatta, hogy valamikor a 15–16. század fordulóján a Cochabamba-völgyben egy döntően a hadsereg ellátását szolgáló állami birtok jött létre (Gyarmati 1998).

A cochabambai történeti antropológiai program fő célja az volt, hogy az írott források állításait a régészeti kutatásokkal, valamint a néprajzi és természettudományos megfigyelésekből nyert adatokkal szembesítse. E kutatás egyik fő ágát a Cochabamba-völgyben létrejött inka állami infrastruktúra és a feltehetően annak részét képező, a mintegy 2550 m magasságban elterülő völgyet szegélyező hegyoldalon, a tengerszint felett mintegy 3115 méterrel fekvő legfontosabb inka kori település, *Incarracay* tanulmányozása jelentette (2. ábra).

Incarracay létezéséről először, igaz, csupán közvetett formában, a New York-i American



2. ábra. Incarracay az alatta elterülő Cochabamba-völggyel

Museum of Natural History megbízásából kutató Wendell C. Bennett adott hírt (Bennett 1936:386). A lelőhely nehéz megközelíthetősége miatt azonban csak a német Hermann Trimborn 1956-os és 1960-as látogatása nyomán született meg annak első leírása és alaprajza (Trimborn 1967:113–123). Ezt követően Geraldine Byrne de Caballero korrigálta a Trimborn által közölt alaprajzot (Byrne de Caballero 1978:309–316). Mivel ezen alaprajzok egyike sem felelt meg pontosan a valóságnak, ezért a tervezett feltárás megkezdése előtt szükség volt arra, hogy elkészítsük a lelőhely egészét magában foglaló szintvonalas felmérést, melynek során 18 épületet vettünk fel, majd azok méretei, építészeti jegyei, fekvése és tájolása alapján a települést négy szektorra (északi, központi, délkeleti és déli) osztottuk (Gyarmati–Varga 1998).

A lelőhely északi végét elfoglaló négy épület (1–4.) alkotta északi szektor építészeti (kettős, illetve két sorba rendezett fülkék, az épületek kisebb mérete, illetve az északi és déli oldalukhoz használt eltérő színű habarcs és vakolat), településszerkezeti (korlátozottabb megközelíthetőség, eltérő tájolás) jellegzetességei arra a feltevésre vezettek, hogy ennek a szektornak a település többi részétől eltérő, speciális szerepe lehetett. Ezért döntöttünk úgy, hogy e településrész négy épületéből hármat feltárunk.

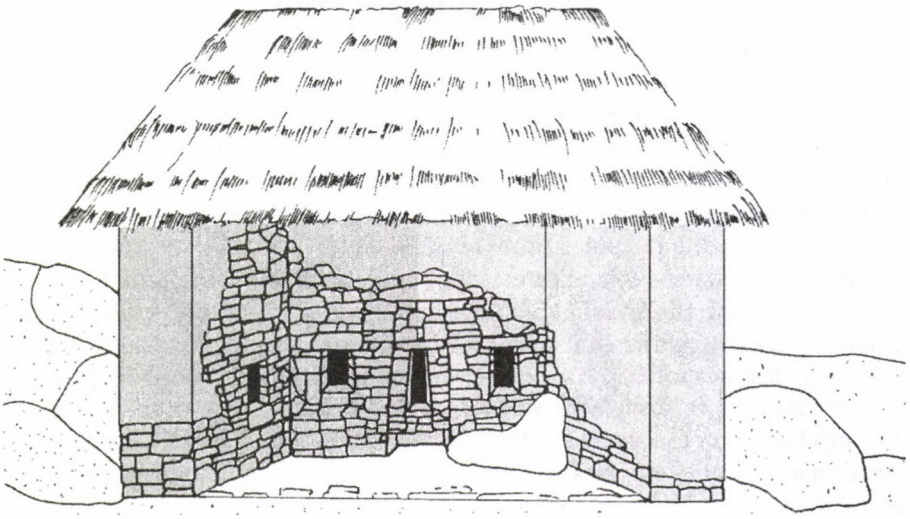
Az már a topográfiai munka során nyilvánvalóvá vált, hogy a 4. épületnek kiemelkedő jelentősége lehetett az általam kultikus kerületnek gondolt északi szektoron, de talán magán Incarracayon belül is. Ezt a feltevést az épület keleti tájolására és a nyugati fal közepén található kettős fülkére, valamint arra alapoztam, hogy az épület északi oldalához sárga habarcsot és vakolatot, míg a délihez vörös színűt használtak oly módon, hogy a két szín a kettős fülkénél találkozott. Így feltárását elsőrendű fontosságúnak tekintettük.

A 4. épület az egykori inka település egyik legkisebb épülete, alaprajza a többi épülettől eltérően közel négyzetes. Csakúgy, mint a 2. és 3. épület, sziklákhoz támaszkodik, és azokhoz hasonlóan a hegyoldalba vágott üregbe építették úgy, hogy annak oldalai mentén húzták fel az épület északi, déli és nyugati falát. A nyugati fal már említett kettős fülkéjének két oldalán egy-egy további kisebb fülke kapott helyet, míg a déli és az északi oldalon – amint ez az ásatás során kiderült – három-három fülke volt.

Az ásatás során feltárt rétegsor lehetővé tette, hogy nagy valószínűséggel rekonstruáljuk az épület szerkezetét (3. ábra). Falai legalább 3 m-es magasságig habarcsba rakott homokkőből készültek. Arra egy favázas, száraz fűvel fedett nyeregtetőt ültettek rá, melynek északi és déli végét vályogtéglából rakott háromszögletű oromfallal zárták le. Az épület szerkezetének és funkciójának megállapítása szempontjából döntő fontosságú volt az annak keleti oldalát lezáró 80 cm széles, kőből rakott küszöb. Tekintettel arra, hogy ennek a küszöbnek egyik vége sem volt kötésben építve az északi, illetve a déli fallal, az nem egy leomlott fal maradványa, hanem egy kelet felé teljesen nyitott épület belépője volt (Gyarmati–Varga 1999; 4. ábra).[8]

Ennek az inka építészetben meglehetősen ritka sajtosságnak és a már említett másik, Incarracayon belüli egyedi építészeti jellegzetességnek, a nyugati fal közepén található kettős fülkének az ismeretében érdemesnek látszott bizonyos mérések elvégzése. Az épület tájolásának megállapítását célzó mérésből kiderült, hogy az épület tengelye, mely a nyugati falban levő kettős fülke középvonalába esik, a mágneses északhoz[9] képest 93°00'-nek felel meg. Minthogy a Bolíviai Katonai Térképészeti Intézet által kiadott 1:250 000-es térkép (SE 19-8) szerint ebben a régióban 1978-ban a mágneses elhajlás mértéke 2°00' volt nyugati irányban, ez azt jelenti, hogy a keleti iránytól való eltérés valójában nem 3°00', hanem mindössze 1°00'. Ennél még érdekesebbnek bizonyult, hogy az épület kelet–nyugati tengelyének meghosszabbítása éppen a keleti horizonton látható legmagasabb vulkáni kúpot metszi, melyre munkásaink is felhívták figyelmünket (5. ábra). Elmondá-

3. ábra. Az incarracayi 4. épület hipotetikus rekonstrukciója



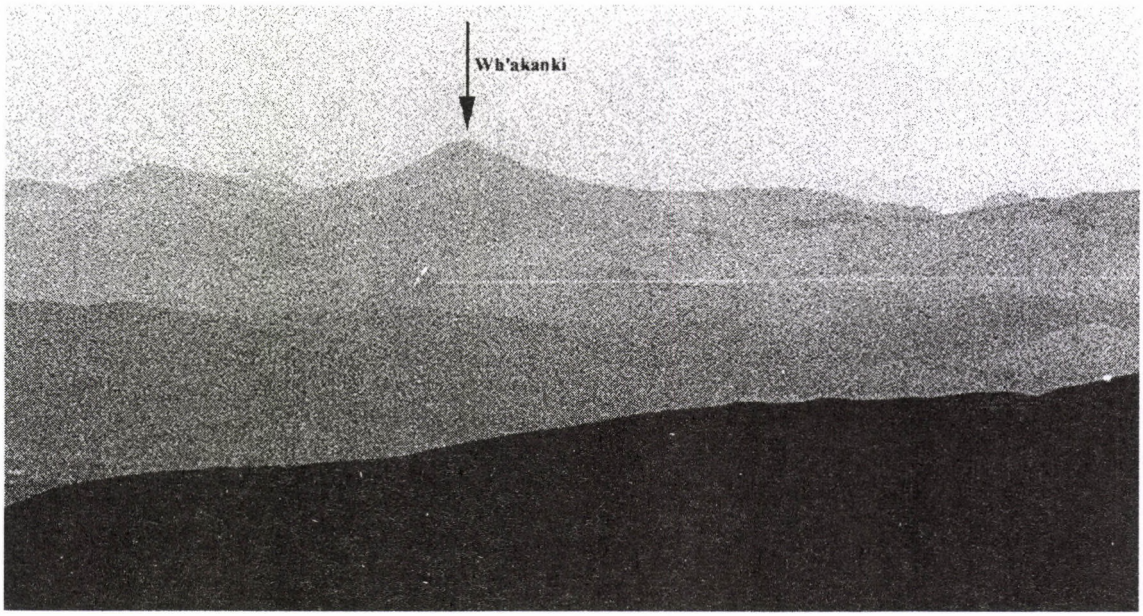


4. ábra. Az incarracayi 4. épület a feltárást követően

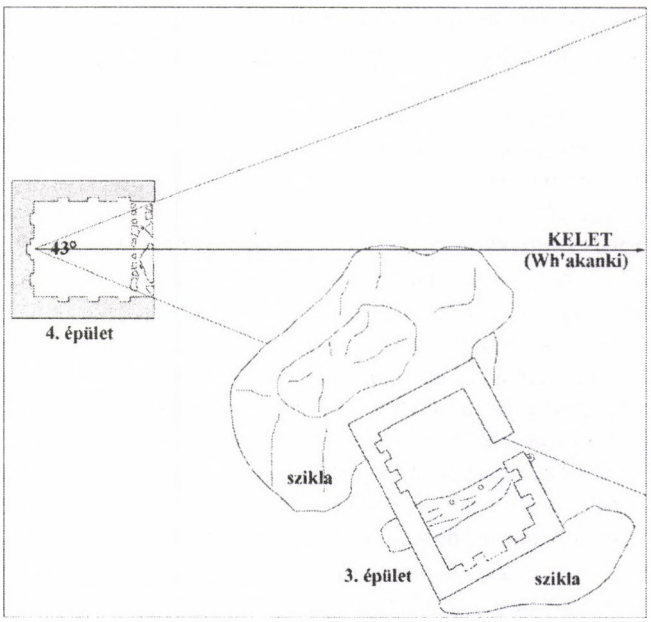
suk szerint a hegy neve *Wh'akanki*, ami kecsuául annyit jelent: Sírsz.[10] Nevét minden bizonnyal azért kapta, mert – ugyancsak munkásaink szerint – amikor a csúcsot felhő borítja, néhány napon belül a völgyben esni fog. Valószínű, hogy ezt az időjárással kapcsolatos összefüggést az inka korban is ismerték, s ez környezetéből való kiemelkedésén túlmenően is indokolhatta kitüntetett szerepét. Ezért úgy gondolom, elfogadható az a megállapítás, hogy a 4. épületet úgy helyezték el, hogy ahhoz képest a Wh'akanki keleti irányba essen.

Ezt követően – tekintettel arra, hogy egy keleti irányban teljesen nyitott épületről van szó, s így megépítésekor a cél az lehetett, hogy a kelő nap az év hosszabb szakaszában megfigyelhető legyen az épület belsejéből – kiszámítottuk, hogy a padló szintjén a nyugati fal középpontját az épület északkeleti és délkeleti sarkával összekötve a keleti horizont mekkora szegmense látható. Ennek a képzeletbeli háromszögnek a csúcsszöge 43°. Tehát a nyugati fal középpontjából a nap látszólagos mozgása ekkora szögben követhető nyomon (6. ábra).

Ezután kiszámítottuk, hogy i. sz. 1500-ban a Nap Incarracay keleti horizontján a júniusi és decemberi napforduló között mekkora látszólagos utat tett meg.[11] Ez 49°25'-nek felelt meg, ami 6°25'-cel több, mint amekkora szögben a 4. épület nyugati falának középpontjából a horizont látható. Ebből az következik, hogy a nyugati fal középpontjából nézve a kelő nap a júniusi és decemberi napforduló felé közeledve egy-egy irányban 3°12'30"-nek megfelelő szakaszon nem látható. Ehhez azonban hozzá kell tennünk, hogy a 4. épület délkeleti sarka előtt levő szikla, mely egyúttal a 3. épület nyugati oldalának támaszkodik, kitakarja a horizont egy részét, tehát azon a szakaszon a nap csak valamivel napkelte után lesz látható.[12]



5. ábra. A keleti horizont az incarracayi 4. épületből a Wh'akanki csúccsal



6. ábra. Az incarracayi 4. épület a kitüntetett irányokkal

Az eddigiekben felsorakoztatott megfigyelések és adatok arra utalnak, hogy az incarracayi 4. épületnek csillagászati – a jelenleg rendelkezésre álló adatok alapján a Nap mozgásával kapcsolatba hozható – jelentősége lehetett. Ugyanakkor az alábbiakban azt is látni fogjuk, hogy a szóban forgó épület mind a megfigyelhető csillagászati jelenségek, mind pedig a megfigyelés módja tekintetében a korábban vizsgált inka településekhez és objektumokhoz képest egyedi sajátosságokat mutat.

Ha megvizsgáljuk, hogy a 16–17. századi írásos források miféle, nappal kapcsolatos jelenségeket tárgyalnak, akkor azt látjuk, hogy elsősorban a júniusi és decemberi napfordulóval és a hozzájuk kapcsolódó ünnepekkel (Inti Raymi, illetve Capac Raymi), továbbá a vetés és az aratás időpontjának meghatározásával foglalkoznak. Sokkal szórványosabbak és kevésbé megbízhatók a napéjegyenlőséggel kapcsolatos híradások. Cristóbal de Molina említi a szeptemberi napéjegyenlőségez tartozó ünnepet, a Coya Raymit (Molina 1989). Garcilaso de la Vega pedig részletesen leírja, hogy egy függőleges oszlop árnyékának segítségével hogyan határozták meg a napéjegyenlőség időpontját, továbbá azt, hogy márciusban nagy ünnepet tartottak a kukoricaérés tiszteletére, míg a szeptemberi napéjegyenlőségről a Citua Raimi ünneppel emlékeztek meg (Garcilaso de la Vega 1960:73, II. könyv, XXII. fejezet). Ám azon túlmenően, hogy koránál fogva az említett eseményeket nem láthatta, őt magát a kevéssé megbízható szerzők közé sorolják, ugyanakkor a Citua Raymi ünnep fontosságát nem vonják kétségbe (Bauer–Dearborn 1995:51).

Ugyancsak elsősorban a napfordulók elérkeztének, de emellett a vetés és az aratás időpontjának meghatározása kapcsán is említik a már idézett krónikások (Betanzos 1968:XV. fejezet; Cobo 1956:II. kötet, XIII. könyv; Garcilaso de la Vega 1960:II. könyv XXII. fejezet; Sarmiento de Gamboa 1960:30. fejezet) a Cuzcót övező hegyeken állított kőoszlopokat.[13] Az oszlopokat kettesével vagy négyes csoportokban helyezték el. A négyes csoportok egymástól távolabb felállított, magasabb oszlopai az égi jelenség közeledtét vetítették előre, míg a belső, alacsonyabb oszlopok a pontos időpont meghatározását szolgálták. A megfigyelőpont az Inka Birodalom legfontosabb kultikus központjának számító Coricanchában vagy a város két terén, a Haukaypata, illetve Limacpampa téren volt.

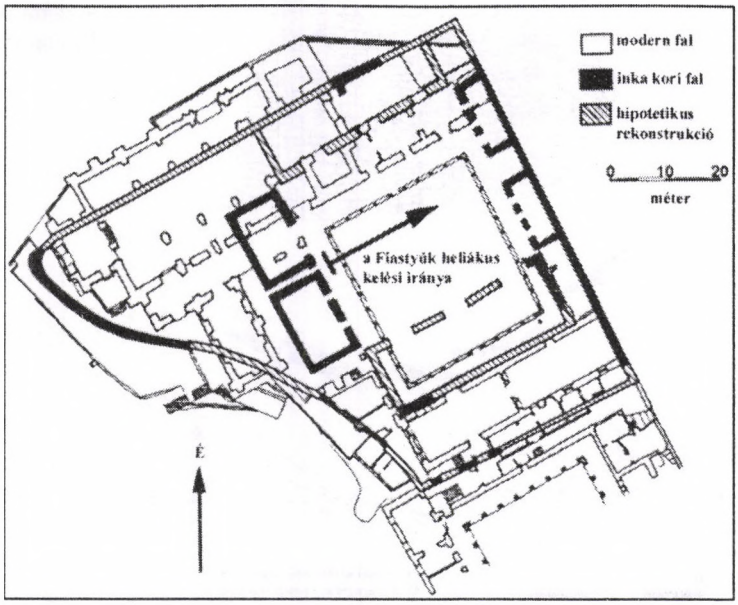
Az inka korszakkal foglalkozó krónikások közül egyetlenként Garcilaso de la Vega (1960:II. könyv, XXII. fejezet) említi, hogy az inkák azt a napot is számon tartották, amikor a nap a zeniten haladt át.[14] Bár ez a jelenség a horizonton közvetlenül nem figyelhető meg, időpontja árnyékvetéssel megállapítható, majd bekövetkeztének napja más égi jelenségekhez hasonlóan a horizonton elhelyezett objektumokkal megjelölhető. Noha ilyen objektumot Cuzco környékén ez ideig nem sikerült azonosítani, és azon kívül is csupán a Machu Picchu-i Torreón esetleges ilyen funkciója merült fel (Dearborn–White 1983), az igen valószínű, hogy egy olyan kultúra számára, amelyben a Nap ilyen kiemelkedő szerepet játszott, a zenitátmenet időpontjának ismerete ugyancsak fontos volt.

Ha a zenitátmenetben játszott szerepe egyértelműen nem is, a júniusi napforduló idején a napkelte irányának meghatározásában betöltött szerepe jól igazolható a Machu Picchu-i Torreón esetében (Dearborn–White 1982; 1983; 1989). A Torreón és a cuzcói Coricancha közötti hasonlóságra már a Machu Picchut felfedező és részben feltáró Hiram Bingham (1948) is felhívta a figyelmet. Minden bizonnyal a két épületen megfigyelhető formai hasonlóság – mindkét esetben található az inka építészetre egyáltalán nem jellemző íves falkiképzés – vezette arra a következtetésre, hogy az írott források szerint

naptemplom funkcióját is betöltő Coricanchához hasonlóan a Torreón ugyancsak a Napnak szentelt templom volt. Bár ez az építészeti hasonlóság önmagában még nem, az 1980-as években elvégzett csillagászati mérések igazolták a Torreón nappal való kapcsolatát. Az egyik oldalán ívelt falú épületet egy nagy sziklakibúvás köré építették, és három ablakkal látták el (7. ábra). A három ablak közül a középső a júniusi napforduló idején felkelő Nap felé tekint. Az elvégzett kísérlet és mérés eredményeképpen kiderült, hogy az ablak előtt leengedett függőón árnyéka pontosan a júniusi napforduló idején az épületben levő sziklakibúvás széle mentén, azzal párhuzamosan halad, továbbá hogy magát az ablakot a Fiastyúk júniusi napforduló előtti heliakális keléséhez tájolták (Dearborn–White 1989:464–466). Az említett két épület közötti további funkcionális kapcsolatra utalt az Anthony Aveni és Tom Zuidema által elvégzett csillagászati vizsgálat, ami kimutatta, hogy a Coricancha szentélyépületeit úgy tájolták, hogy a nyugati épületpár közötti folyosó iránya i. sz. 1500-ban mindössze 20' eltéréssel megfelelt a Fiastyúk heliakális kelési irányának (Zuidema 1982b:214; 8. ábra). Helyszíni megfigyelések és a Machu Picchu-i Torreónból vett párhuzamok alapján ugyancsak valószínűsíthető volt a pisaqi Intiwatana-csoporthoz tartozó egyik épület és a júniusi napforduló napkelteirányának kapcsolata. Habár ennek az épületnek a falait csaknem teljesen lerombolták, a Torreónhoz hasonlóan azt is egy kelet felé néző sziklakibúvás köré építették (Dearborn–White 1983; 1989:463). Egy másik Machu Picchu-i objektum, az Intimachay-barlang esetében elvégzett vizsgálatok eredményeképpen azt lehetett valószínűsíteni, hogy az a decemberi napforduló időpontjának megállapítására szolgált (Dearborn–Schreiber–White 1987; Dearborn–White 1989:467).

7. ábra. A Machu Picchu-i Torreón a júniusi napforduló felé tájolt ablakkal



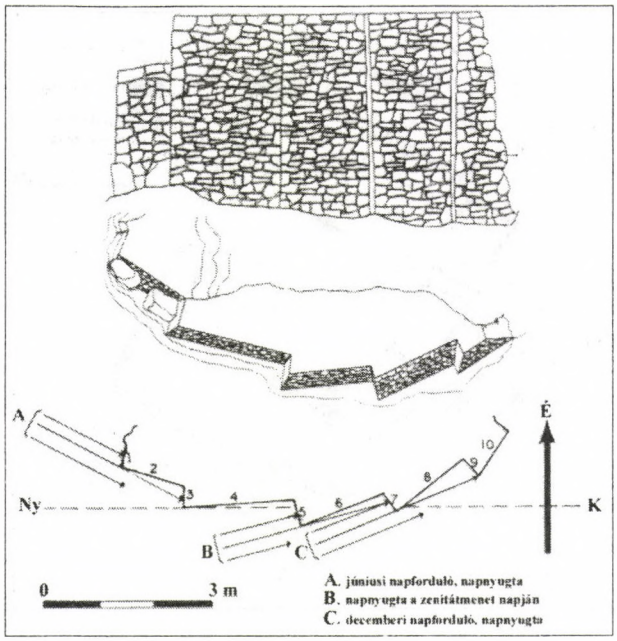


8. ábra. A cuzcói Coricancha a ráépült Santo Domingo-kolostor alaprajzával (Bauer–Dearborn 1995 14. ábra nyomán)

John Hyslop (1985) a tengerparton fekvő Inkawasiban végzett kiterjedt archeoasztronómiai vizsgálatokat, ahol a nagyszámú kimutatható csillagászati irány egyike volt a júniusi napfordulókor a napkelte iránya. Ugyanezt az irányt azonosította Oswaldo Rivera Sundt (1984) a Titicaca-tó menti Copacabanánál két függőleges szikla közé fektetett vízszintes kő, a Horca del Inka, és az azokon áthaladó lyukak esetében, bár hozzá kell tenni, hogy a lelőhely nevén túl semmi nem támasztja alá, hogy azt az inka korszakban létesítették.

Napéjegyenlőséggel való esetleges kapcsolatra számos provinciális inka település (Huánuco Pampa, La Centinela, Tarma Tambo, Tunsucancha, Lima La Vieja, Pucará de Andalgalá, Watungasta, Shincal, Chilecito) derékszögű főterének csaknem pontosan kelet–nyugati tájolása utal. Előfordulásuk száma miatt ezt a jelenséget Hyslop nem tartja véletlennek, ugyanakkor pusztán a tájolás miatt nem látta indokoltnak bármifajta következtetés levonását (Hyslop 1990:234–243).

Az eddigi archeoasztronómiai kutatások alapján sokkal csekélyebb azon lelőhelyek száma, ahol egy adott épület és a napéjegyenlőség közötti kapcsolat állhatott fenn. Ilyen, az incarracayi 4. épülettel több szempontból is érdekes hasonlóságot mutató épület van a Carhuarazo-völgybeli Apucara lelőhelyen. A lelőhely egyetlen inka stílusú, Inka Chuklla nevű épületét az incarracayi 4. épülethez hasonlóan csaknem pontosan kelet–nyugati irányban tájolták. Az épület nyugati falának belső oldalán ugyancsak három fülke található, a középső fölött ez esetben egy ablakkal. Bár ez az épület keleti irányban nem nyitott, de a keleti, rövidebb oldalon található bejárat az épület átmérőjéhez képest meglehetősen széles, 1,8 m, továbbá a bejárat előtt, annak délkeleti oldalánál az incarracayi 4. épülethez hasonlóan egy nagy kiterjedésű szikla található (Schreiber 1993:92–97).



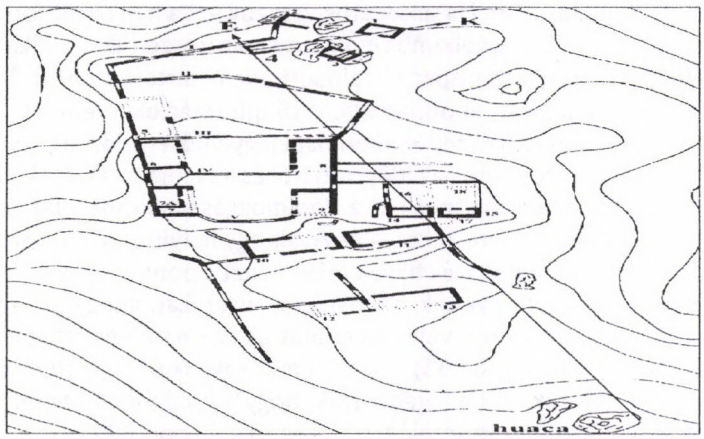
9. ábra. Az incallactai csillagászati torony (forrás Hyslop 1990 8.1. ábra)

Az épületet leíró Katharina Schreiber, elsősorban az előtte található kőtömb miatt, felveti az épület vallási funkcióját, de nem tér ki annak keleti tájolására, ami pedig – különösen az incarracayi 4. épülettel való több közös vonásának ismeretében – szerepet játszhatott az általa betöltött funkcióban.

Az említett épület mellett a bolíviai Incallactából Ramón Sanzatenea kutatásai nyomán ismert olyan inka kori épület, az úgynevezett csillagászati torony, amely a napéjegyenlőség mellett a júniusi napfordulóval és a zenitátmenettel is kapcsolatba hozható (Hyslop 1990:226–227). Az inka építészetben egyedülálló építményt úgy építették meg, hogy annak falába tíz helyen törést építettek be (9. ábra), és a Nap egyes kitüntetett napokon az így keletkező falfelületeket világította meg, illetve azok vetettek árnyékot a fal másik részére. Hasonló, többszörös összefüggés merült fel az ecuadori Ingapirca ovális épülete kapcsán, ez azonban egyelőre nem bizonyított (Hyslop 1990:240–243).

A jelenleg rendelkezésre álló információk alapján az Inka Birodalom területéről egyetlen olyan építmény ismert, amely több speciális sajátosságát tekintve építészetileg nagyon közel állt az incarracayi 4. épülethez,[15] és ennek alapján funkcionális hasonlóságok is felvethetők. A Cuzcótól néhány tíz km-re fekvő Maukallaqta kiemelkedő szerepet játszhatott az inka szakrális építészetben. A néprajzi és történeti adatok azt mutatják, hogy a mintegy 200 épületet magában foglaló település azon a helyen épült, ahol az inka eredetmítosz szerint Pacariqtambo, az a barlang, ahonnan Manco Capac, az első inka uralkodó és kísérete előjött, található (Bauer 1992:120–121). A több épületcsoportra osztott település egyik, építészetileg különleges, négyzetalakú terét az incarracayi 4. épülethez hasonlóan csak három oldalról övezik falak, és mindhárom falán 3-3 fülke található, azzal a különbséggel, hogy valamennyi fülke hármas kerettel ellátott (Bauer 1992:111, 10. ábra). A térhez az egyik átjárható fülkén keresztül kapcsolódó fedett helyiségekben

10. ábra. Maukallaqta központi épületcsoportjának részlete a főtérrel (Bauer 1992 17. ábra nyomán)



egy előkelő inka sírt tártak fel, és az ásató Brian Bauer szerint a szertartások során ezekből a helyiségekből az átjárható fülkén át hozhatták a térre Manco Capac képmását, így mintegy felidézve az inka eredetmítoszt (Bauer 1992:116, 122). A tér középtengelyét kelet felé tájolták, és ha a nyugati fal közepén található kettős fülkét a tér észak-, illetve délkeleti sarkával összekötjük, akkor az így keletkező szög (42-44°) azt mutatja, hogy a kelő nap az év csaknem teljes hosszában, napfordulótól napfordulóig nyomon követhető volt.[16] A két település közötti további hasonlóság – amire a későbbiekben részletesebben kitérek –, hogy Maukallaqtától keletre egy nagyméretű sziklakibúvás található. A tetejére faragott két figuráról Puma Orqónak, Puma-hegynek nevezett sziklacsoport rejti azt a üreget, amelyet a kutatás annak a barlangnak tekint, ahonnan az inka eredetmítosz szerint Manco Capac és kísérete a föld színére lépett, és ahonnan Cuzco felé indultak (Bauer 1992:114, 122). Ezek a sajátosságok arra utalnak, hogy az incarracayi 4. épület és Maukallaqta főtere között alapvető funkcionális hasonlóság állhatott fenn, és amennyiben ez így van, akkor ennek annál is nagyobb a jelentősége, mivel Bernabe Cobo leírása alapján[17] a maukallaqtai főtér és a hozzá tartozó helyiségek egy kőidolokkal és -szobrokkal ellátott ragyogó templomot alkottak (Bauer 1992:121).

Ha az eddigiekben röviden összefoglalt történeti adatokat és archeoasztronómiai vizsgálatokat összevetjük az incarracayi 4. épület csillagászati összefüggéseivel, akkor az esetek többségével szemben azt láthatjuk, hogy ennek az épületnek az esetében nem a napfordulók valamelyikének, hanem a napéjegyenlőségnek az iránya volt a meghatározó, hiszen az épület középtengelyét ehhez tájolták. Lényeges kérdés, hogy mi lehetett ennek az eltérésnek az oka, különösen, ha figyelembe vesszük Zuidemának azt a mások által is felvetett megállapítását, miszerint az inkák saját kozmológiájukban nem alkalmazták a kelet–nyugat napéjegyenlőségi, sem pedig az észak–déli tengelyt, hanem a napfordulóhoz kapcsolódó északnyugat–délkeleti tengelyt vették alapul (Zuidema 1997: 267).[18]

Az incarracayi 4. épület említett sajátosságára talán az épület középtengelyének keleti irányú meghosszabbításában fekvő Wh'akanki-csúcsnak az időjárás előrejelzésében betöltött szerepe szolgálhat magyarázatul, nevezetesen az a megfigyelés, hogy amikor a csúcsot felhő borítja, akkor néhány napon belül a völgyben esni fog. Ez az „eső-előrejelző" szerep fontos lehetett a vetés, illetve a hozzákapcsolódó rítusok időpontjának a

meghatározásában. Ha tekintetbe vesszük azt a helyi írott forrásokból levont következtetést, hogy a Cochabamba-völgy nyugati részén fekvő állami földek egy elsősorban kukorica termelésére specializálódott állami birtokot alkottak, akkor különösen fontos lehetett az a pont, ahonnan alapvető információkat lehetett szerezni a vetés, mindenekelőtt a kukorica szeptemberi napéjegyenlőség időszakára eső vetésének és a hozzá kapcsolódó rítusoknak az időpontjáról és az időjárás alakulásáról.

A földművelési munkák és a Nap mozgásának kapcsolatáról a már többször idézett perui krónikás, Guaman Poma de Ayala egy helyütt így fogalmaz: „a vetésnél a hónapot, a napot és az órát vették figyelembe, és azt a pontot, ahol a Nap mozog; reggelenként a magas hegyeket figyelték, a fényt és a sugarakat, ahogy a Nap megcélozza az ablakot; eszerint az óra szerint vetettek és aratták az évi termést ebben a királyságban" (Guaman Poma de Ayala 1980:235). Ha ez, a munkáknak órára történő meghatározása talán túlzásnak is tűnik, azt elfogadhatjuk, hogy a különböző mezőgazdasági munkák és még inkább az azokhoz kapcsolódó szertartások időpontját bizonyos égitestek meghatározott helyzetéhez, illetve az égitestek megjelenési formájához kötötték. Ennek napjainkig való továbbélésére jó példa a dél-perui Sandia tartomány, ahol a Fiastyúk csillagkép fő csillagainak június 24-én éjjel megfigyelhető fényessége alapján – amiből időjárási következtetéseket vonnak le – döntik el, hogy az augusztus és október közötti három burgonyaültetési időszakon belül mikor és mennyit ültessenek. Ugyanennek a munkának az időpontját befolyásolták a Hold egyes ciklusai is (Camino–Recharte–Bidegaray 1981:188).

Arra, hogy az incarracayi 4. épület tájolása szempontjából minden bizonnyal fontos szerephez jutó szeptemberi napéjegyenlőség összefüggésben lehetett esővel kapcsolatos rítusokkal utalhat, hogy Guaman Poma 12 hónapra osztott naptárában a szeptember havi szertartások között szerepel a *chirapa uncuy*, a nappal együtt járó eső szertartása (Guaman Poma de Ayala 1980:227, f. 253). Ehhez hozzá kell tennünk, hogy a szeptember hónap az Andokban a mindennemű földművelés számára elengedhetetlen esős évszak kezdete, aminek pontos időpontját azonban erőteljesen befolyásolja a földrajzi szélesség, az amazóniai síkságtól való távolság és a tengerszint feletti magasság.

Bár a Cochabamba-völgy esetében a fentiekben említettekhez hasonló történeti és néprajzi adatokkal nem rendelkezünk, az valószínűnek tekinthető, hogy a szóban forgó vulkáni kúpnak szerepe volt az esős évszak közeledtének előrejelzésében és így a mezőgazdasági munkák megkezdésében, s azzal, hogy az incarracayi 4. épületet úgy helyezték el, hogy attól az időjárás-előrejelző Wh'akanki éppen keletre essen, az alkalmassá vált a napéjegyenlőséggel és az esős évszak kezdetével kapcsolatos szertartások időpontjának megállapítására.

Az incarracayi 4. épület kelet felé nyitott volta, pontosabban a nyugati fal középpontjából mért szög azonban azt is jelzi, hogy az épületnek nem csupán a napéjegyenlőség, hanem a napfordulók idejének meghatározásában is[19] szerepe lehetett. Ugyanakkor a fentebb bemutatott mérési adatokból kitűnik, hogy a napfordulókhoz közeledve a nyugati fal középvonalában levő fülkéből nézve a nap „eltűnik", azaz a kelő Nap egy 3°12'30"-es tartományban nem lesz látható, majd a napfordulót követően ismét „megjelenik". Amennyiben az épület „nyílásszöge" és a napforduló(k) közötti általunk feltételezett kapcsolat valóban fönnállt, akkor ennek az eltérésnek a feloldására két feltételezhető magyarázat kínálkozik. Az egyik lehetőség, hogy a megfigyelő nem a fülkében állt –

azaz a megfigyelés síkja nem a fal síkjával volt azonos –, hanem kb. 75 cm-rel a fal előtt. Ez esetben a Nap látszólagos mozgása egészen a napfordulóig nyomon követhető volt.

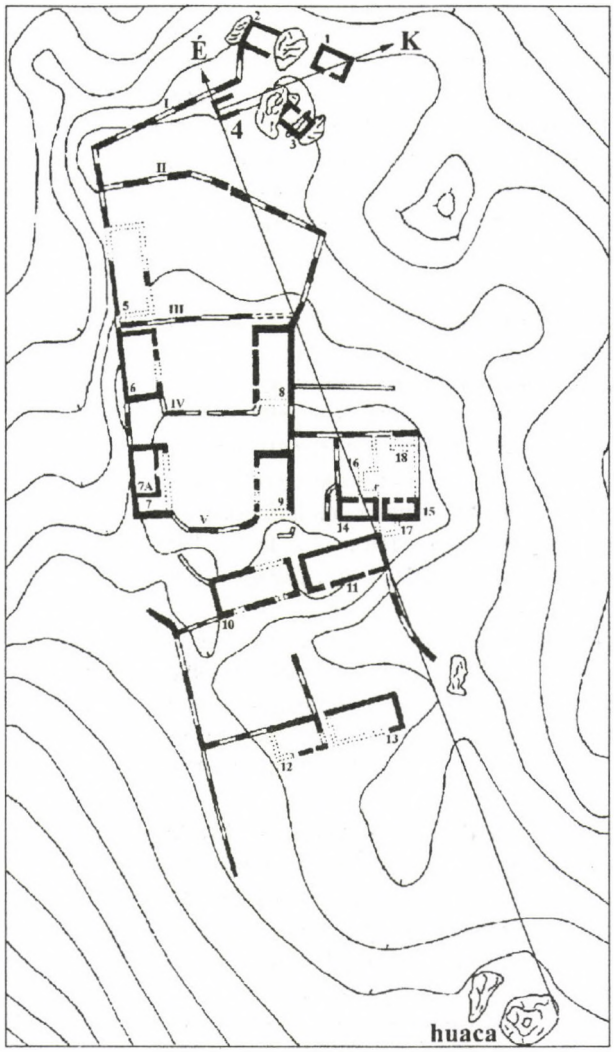
Az eltérés feloldásának másik lehetősége pedig az lehet, ha azt feltételezzük, hogy a cél a nem közvetlenül magának a napforduló bekövetkeztének megállapítása, hanem közeledtének előrejelzése volt, és ezért vették szűkebbre az épület „nyílásszögét". Erre lehetett alkalmas a Fiastyúk heliakális kelése, ami egy-két héttel előzte meg a június napforduló időpontját. Az előbbiekben már utaltam rá, hogy a Machu Picchu-i Torreón és a cuzcói Coricancha esetében összefüggést lehetett kimutatni az említett csillagászati jelenséggel.

Az incarracayi 4. épület azonban nem csupán a minden valószínűség szerint megfigyelt égi jelenségek, hanem a megfigyelés módját tekintve is egyedi sajátosságokat mutat. A 16–17. századi források és a csillagászati vizsgálatok eredményei szerint az inka korban két fő megfigyelési módszert alkalmaztak az égitestek mozgásának rögzítésére. Az egyik, Cuzco kapcsán már említett módszer szerint a horizont meghatározott pontjain kőoszlopokat emeltek, és ezek segítségével határozták meg az égitestek kitüntetett állását. A másik módszer az úgynevezett árnyék- vagy fényvetés. Ennél megfelelő pontokra helyezett ablakokkal (Machu Picchu és talán Pisaq) vagy lyukakkal (Horca del Inca), illetve megtört falfelületekkel (Incallacta) szabályozták a fény továbbhaladását, és az így kapott fénynyalábbal világítottak meg bizonyos pontokat vagy vetettek árnyékot.

Az incarracayi 4. épületnél mindkét módszer némileg módosított formában jelen volt. A napéjegyenlőség megfigyelésére ember alkotta oszlop helyett a horizontból kiemelkedő Wh'akanki kúpját használhatták, míg a napforduló esetében az épület észak- és délkeleti sarka helyettesíthette a horizonton állított oszlopot, annál is inkább, mivel a horizont nagy távolsága minden bizonnyal lehetetlenné tette egy odaállított oszlop láthatóságát.

További kérdés, hogy a napforduló időpontjának megállapítására miért nem a Machu Picchu-i Torreónnál és Intimachay-barlangnál alkalmazott módszert használták, ahol a megfelelő irányban nyílást hagytak a falon. Annak, hogy az incarracayi 4. épület esetében az egész keleti oldalt szabadon hagyták, talán az lehetett az oka, hogy egyéb égi jelenségeket is nyomon akartak követni. Ezekre vonatkozóan azonban jelenleg nem rendelkezünk adatokkal. Az ilyen megfigyelések mikéntjénél szóba jöhet az a módszer, amelyet egy ott elvégzett kísérlet nyomán Dearborn és White (1982:250–252) javasolt a Machu Picchu-i Torreón esetében, ahol az ablak elé függesztett zsineg vagy valamilyen hasonló eszköz által vetett árnyék segítségével állapíthatták meg a júniusi napforduló időpontját. Az incarracayi épület esetében az is elképzelhető, hogy a nyitott keleti oldalon keresztbe fektetett rúdra függesztettek zsinórt és ennek eltolásával vetettek árnyékot az átellenes oldalon levő fülkére vagy esetleg a belső fülkében elhelyezett tárgyra. Elméletileg az sem kizárt, bár erre nézve sem rendelkezünk bizonyítékkal, hogy két függönyt alkalmaztak, és ezek mozgatásával bocsátottak fénysugarat az épület belsejébe.

Az épületben talált leletek némelyike közvetett módon ugyancsak alátámaszthatja annak nappal való kapcsolatát. Az onnan előkerült bronztű és orsókarikák kapcsán az ugyancsak általunk feltárt 3. épülethez – ahonnan kukoricasör, *chicha* készítésére szolgáló nagyméretű edények és egy láma vagy alpaka lábcsontjából átalakított szövőeszköz került elő – hasonlóan felmerül az állam és az állami kultusz számára dolgozó *aqllák* jelenléte. John V. Murra írott források alapján vizsgálta az aqlláknak mint társadalmi cso-



11. ábra. Incarracay alaprajza a fő csillagászati irányokkal

portnak a szerepét az Inka Birodalom gazdasági, társadalmi szervezetében. Ezeknek a családjuktól elszakított és bizonyos helyeken összegyűjtött lányoknak az volt a fő feladatuk, hogy chichát és szőtteseket készítsenek a papok és a kultuszszobrok számára, valamint azért, hogy azokat áldozatok során elégessék (Murra 1983:118–119). Ezen túlmenően az általuk szőtt ruhákat osztották szét, illetve az általuk készített chichát fogyasztották el állami ünnepek alkalmával. Mint az istenek szolgálatára rendelt személyeknek („szüzek, ... akik a Napot, a Holdat és a csillagokat szolgálták", Guaman Poma de Ayala 1980:272, f. 299) tevékenységük szorosan összefüggött az inka állami kultusszal.

A fentiekben leírtakat első ízben a Huánuco Pampában végzett ásatás alkalmával sikerült régészeti adatokkal alátámasztani, amikor a főtér szélén egy szabályosan elrendezett, 50 épületből álló, fallal körülvett és egyetlen bejárattal ellátott épületegyüttesben

számos csontból készült szövőeszköz, több tucat kerámia orsókarika, továbbá nagy agyagkorsók százainak töredékei kerültek elő. Az épületegyüttes jellegéből és az említett leletekből Craig Morris és Donald Thompson arra a következtetésre jutott, hogy az épületek aqllák szállásaiként és műhelyeiként funkcionáltak (Morris–Thompson 1985:70–71). Az írott források hitelességét erősítette annak a 19, többnyire fiatal nőnek a sírja, akiket a túcumei Huaca Larga nevű piramison emelt inka kori épületcsoportban három férfi kíséretében együtt temettek el. Az ásató Alfredo Narvaez szerint a szövőeszközökkel eltemetett 19 aqlla áldozatként kerülhetett a leggazdagabb mellékletekkel ellátott férfi, feltehetően Túcume utolsó inka kormányzója mellé (Heyerdahl–Sandweiss–Narvaez 1995:93–96).

Az említett írásos és régészeti adatokat az incarracayi 3. és 4. épületből előkerült leletekkel összevetve feltehető, hogy a település északi szektorában és közelebbről az említett épületekben aqllák állami/kultikus célokat szolgáló szőttes- és chichakészítést folytattak. A szóban forgó épületek ilyen, településen belüli speciális funkciója mellett szól, hogy hasonló leletek egyetlen más épületből vagy települési szektorból sem kerültek napvilágra.

Az eddigieken túlmenően az incarracayi 4. épületnek volt még egy kultikus jelentőségét megerősítő és véleményem szerint az egész település elhelyezkedését meghatározó szerepe. Amint a fentiekből következik, az inka kori építők nagy valószínűséggel olyan helyet kerestek, amely a feltehetően időjárás-előrejelzésre szolgáló Wh'akanitól, ami egyébként a völgyet övező számtalan csúcs közül egy nem különösebben feltűnő, bár a keleti horizontból kétségtelenül kiemelkedik, éppen keletre esett. Ilyen helyet természetesen magában a völgyben is bárhol lehetett volna találni, és logikusabbnak is tarthatnánk, hogy a völgy legfontosabb inka központja valahol az állami földek vagy még inkább az ott létesített nagy raktárbázisok közelében legyen, csakúgy mint számos más inka központ, például Huánuco Pampa, Pumpu, Hatun Xauxa vagy Inkawasi esetében. Ám feltevésem szerint a hely kiválasztásánál az irányhoz hasonlóan fontos szerepe lehetett annak, hogy a horizont jól és lehetőleg közel vízszintes szögben legyen látható. Emiatt a települést a Wh'akanki lábával nagyjából azonos magasságra kellett „felvinni". Ez a két szempont határozhatta meg a település térbeli két koordinátáját. Amennyiben az eddigiekben taglalt csillagászati adatokat figyelembe vesszük, akkor aligha véletlen, hogy Incarracay fekvése Cuzcóéhoz hasonló: egy hosszú kelet-nyugati irányú völgy nyugati végében helyezkedik el, ahonnan jól nyomon követhetőek a keleti égbolton lejátszódó csillagászati jelenségek, bár arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a Cuzcóval foglalkozó írott források elsősorban a várost északról, nyugatról és délről körülölelő hegyek kapcsán említenek több-kevesebb biztonsággal azonosítható megfigyelési pontokat.

A 4. épület és Incarracay harmadik koordinátáját véleményem szerint a lelőhely déli peremén található huaca dönthette el. Ez egy nagyméretű sziklacsoport, amelynek belsejébe egy hasadékon át lehet bejutni. Arról, hogy a sziklacsoport manapság szent helyként, azaz huacaként szolgál, a bejárat előtti tűzhelyben talált égett lámacsontok, üvegcserepek és a barlang falán látható barna színű foltok, valószínűleg lámavér nyomai tanúskodnak. A helyszínen szerzett információk szerint néhány éve az ősi hagyományokat jobban őrző altiplanói indiánok járnak oda, és tartanak szertartást az egykori inka napünnep, az *Inti Raymi* idején, minden év június 21–22-én. A huaca előtt húzódó, az Incarracayt övező támfalak egy részéhez hasonlóan breccsatömbökből épült fal

valószínűsíti, hogy az az inka korban, de talán azt megelőzően is használatban volt. Ha valóban így volt, akkor a huacának jelentős szerepe lehetett a település és minden valószínűség szerint legfontosabb kultuszhelye, a 4. épület helyének kiválasztásánál. Ezt a feltevést támaszthatja alá, hogy az épület a huacától éppen északi irányban fekszik (11. ábra).[20] Amennyiben itt felvázolt hipotéziseim helytállóak, akkor távolról sem véletlen, hogy Incarracay miért éppen azon a helyen épült fel, és a hely kiválasztásánál a csillagászati és kultikus szempontok (a Wh'akankihoz, illetve az incarracayi huacához viszonyított elhelyezkedése) meghatározóak voltak.

Eddig csupán egy sorszámmal jelöltem a szóban forgó épületet, kérdés tehát, hogy minek is tekinthető valójában. A fentiekben elemzett építészeti jellegzetességek (kettős fülke, mely más lelőhelyek tanúsága alapján szolgálhatott valamilyen kultuszszobor befogadására, az épület nyitott volta, sárga és vörös színe), lelőhelyen belüli elhelyezkedése, az aqllákkal való feltételezett kapcsolata és legfőképpen a csillagászati megfigyelések alighanem meggyőzően bizonyították a 4. épület különleges helyzetét Incarracayon belül, a Nappal, annak kultuszával, illetve az inka naptárral való kapcsolatát.

JEGYZETEK

1. A Nap az időszámításban játszott fontos szerepe mellett számos amerikai nép esetében a legfontosabb istennek is számított. A maják Kinich Ahaunak, az aztékok Tonatiuhnak, az inkák Intinek nevezték, és ez utóbbiak uralkodóját a Napisten fiának tekintették.
2. Erre nézve különböző dátumokat közöl a szakirodalom. Az egyik dátum i. e. 3113. augusztus 11. (Aveni 1989:211), a másik i. e. 3114 augusztusa (Hammond 1988:108). Mindkét kezdődátum a maja kódexeket máglyára vető Diego de Landa yucatáni püspök azon feljegyzésén alapul, miszerint a Gergely-naptár szerinti 1539. november 13. a maja hosszú időszámítás 11.16.0.0.0. napjának felel meg. A szóban forgó dátumból a 11 baktun 11 × 144 000, a 16 katun 16 × 7200 napot jelent. A mögöttük álló három 0 azt jelenti, hogy a dátum a hosszú időszámítás három további egységéből (tun = 360 nap, uinal = 20 nap, kin = 1 nap) egyetlen egyet sem tartalmaz. Tehát ha az így összeadott napokat 365 napos napévekre számítjuk át, és a Diego de Landa által megadott dátumból visszaszámolunk, megkapjuk a maja hosszú időszámítás kezdőnapját. A kezdődátumban mutatkozó fent említett eltérések abból adódnak, hogy a napév nem pontosan 365 napnak felel meg.
3. A Hold növekedését és fogyását alapul vevő 29,5 napos holdhónapokból álló évtől eltérően a sziderikus holdév 271/3 napos hónapokból áll. Egy ilyen hónap hosszát az határozza meg, hogy a Hold ennyi idő múltán tér vissza egy adott csillaghoz viszonyított pozíciójába.
4. A cochabambai történeti antropológiai program a Néprajzi Múzeum, a Móra Ferenc Múzeum és a cochabambai San Simón Egyetem Antropológiai Kutatóintézete és Régészeti Múzeuma által megkötött egyezmény keretében, az *Országos Tudományos Kutatási Alap* T 018072 számon nyilvántartott programjaként 1995–1998-ban a bolíviai Nemzeti Kulturális Államtitkárság 099/96-os engedélye alapján folyt. További támogatást nyújtott hozzá a *Curtiss T. Brennan and Mary G. Brennan Foundation*, a *Katz Lipót és felesége Margit Alapítvány*, valamint a *KLM-Holland Királyi Légitársaság*. A kutatóprogramban magyar részről a szerzőn kívül Varga András (Móra Ferenc Múzeum), bolíviai részről David M. Pereira Herrera és Ramón Sanzatenea (San Simón Egyetem Antropológiai

Kutatóintézete és Régészeti Múzeuma) vett részt. Különös köszönettel tartozom dr. Barlai Katalinnak (MTA Csillagászati Kutatóintézet) az általa elvégzett csillagászati számításokért.

5. Bár léteznek uralkodási éveket is magukban foglaló uralkodólisták, azt azonban nem tudjuk, hogy ezek bármelyikének is – eltekintve attól, hogy a jelenleg leginkább elfogadott inka birodalmi kronológia éppen egy ilyen listán alapul – volt-e valóságalapja, függetlenül attól, hogy az abban szereplő időtartamok egy átlagos hosszúságúnak tekinthető uralkodási idővel arányban álltak vagy sem.
6. Meg kell azonban jegyeznem, hogy az egyik, Zuidema szerint a Fiastyúk kelési irányába mutató ceque helyszíni vizsgálata kimutatta, hogy a hozzá tartozó huacák nem egyenes vonalat rajzolnak ki, és az mintegy 10°-os eltéréssel keresztezi a horizontot a Fiastyúk kelési irányához képest (Bauer–Dearborn 1995:132).
7. Az inka kori kronológia sarokkövének számító Cabello Valboa (1951) krónikája szerint Thupa Inka Yupanki 1463-ban lett apja társuralkodója, majd annak 1471-ben bekövetkezett halálakor az Inka Birodalom egyedüli feje. A spanyol krónikák többségének állítása szerint a Cochabamba-völgyet még társuralkodóként, tehát 1463 és 1471 között hódította meg. A saját ásatásainkból, így az incarracayi 3. épületből származó és a debreceni ATOMKI-ban elemzett ^{14}C-es minták (Deb-6471 és Deb-7072 számú minták), hasonlóan más kutatók által Bolívia egyéb részeiről publikált adatokhoz, ugyanakkor azt mutatják, hogy a hódítás néhány évtizeddel korábban, akár a 14. század végén is bekövetkezhetett.
8. Kerámia- és csontleletek tekintetében a 4. épület a lelőhely általunk feltárt többi részével összevetve viszonylag gazdagnak bizonyult. Sajátossága a tevefélék csontjának viszonylag magas aránya. A rendelkezésünkre álló adatok azt azonban nem teszik lehetővé, hogy meghatározzuk, vajon a tevefélék csontjainak lelőhelyen belüli viszonylag magas aránya táplálkozással vagy inkább az állatoknak az épületben történt feláldozásával hozható kapcsolatba, noha két olyan csont is van közöttük, amelyen kovaeszközzel történő lefejezés, illetve húsleválasztás nyomai azonosíthatók (Bartosiewicz 1999:102).
   A lelőhelyen belül kizárólag ebben az épületben találtunk fémleleteket, továbbá két, andezitből, illetve palából faragott orsókarikát. A fémleletek közül kiemelkedik egy bronzbalta, melyet az északi fal egyik fülkéje alatt találtunk, tehát nem kizárt, hogy eredetileg a fölötte levő fülkében helyezték el. A bronzbalta mellett, ugyanabból a rétegből egy kerek, átfúrt, apró ezüstlapocska, alighanem egy ruhadísz, valamint egy bronztű került elő. Bár teljességgel az sem zárható ki, hogy a baltát a település elhagyásakor szándékosan hagyták a fülkében, talán valószínűbb, hogy véletlenül maradt ott, ami a település hirtelen elhagyása mellett szól, hiszen a fémtárgyakat értékes voltuk miatt különleges ok híján nemigen hagyták ott.
9. A Föld mágneses vonzása miatt a tájolóval mért északi irány néhány fokkal eltér a csillagászati északtól. Ez az eltérés térben és időben változó. Az adott területről kiadott 1:10 000 vagy 1:50 000 méretarányú térképeken általában feltüntetik az eltérés mértékét. Ennek alapján korrigálható a térképen tájolóval mért északi irány.
10. R. Tom Zuidema hívta fel a figyelmemet arra, hogy e népies fordítás mellett a szónak léteznek egyéb jelentései is: „zöld légy, ami a halál után elhagyja a testet; zöld madarak; a termékenység szempontjából fontos dolog; olyan dolog, ami a testbe lép, amikor valaki a szerelem betegségébe esik" (R. Tom Zuidema írásos közlése, 1998. július).
11. Minthogy a nyugati fal nagy fülkéjéből szemmagasságban mérve a Wh'akanki 2°30'-kal látszik magasabban, így a napéjegyenlőség és a napkelte azimutjának, északhoz viszonyított szögének kiszámításakor ezzel az értékkel számoltunk.
12. Az 1997. december 10-én végzett helyszíni megfigyelés idején a nap 36 perccel napkelte után jelent meg az említett szikla fölött. Bár egyelőre nem tudom, hogy az miben állt, de elképzelhető, hogy ennek a sziklának is volt valamilyen csillagászati szerepe, hiszen elegendő lett volna a szóban forgó épületet néhány méterrel északabbra építeni ahhoz, hogy az említett fülkéből

a teljes horizont látható legyen.

13. Annak, hogy ezek az év kitüntetett napjain nem a napkelte, hanem a napnyugta megfigyelésére szolgáltak, az volt az oka, hogy Cuzco egy hosszan elnyúló nagyjából kelet-nyugati irányú völgy északnyugati végében fekszik, ahol a várost övező hegyek alkalmas pontokat nyújtanak a napnyugta helyének meghatározására szolgáló építmények számára, ellentétben a több tíz km-re levő keleti horizonttal, ahol bármilyen objektumot helyeztek is volna el, az Cuzcóból nem lett volna látható, eltekintve a júniusi napforduló napkeltéjétől, ami a város központjából egy közeli dombon jól megfigyelhető volt (Bauer-Dearborn 1995:90).
14. A zenit az égbolt azon pontja, amely közvetlenül a megfigyelő feje fölött van. A Rák- és Baktérítő között a nap évente két alkalommal ezen a ponton delel, s ekkor a függőleges helyzetű tárgyak árnyéka eltűnik. Időpontjuk az Egyenlítőtől való távolságtól függ, Cuzcóban február 13-án vagy 14-én és október 30-án. Az Egyenlítőn a Nap a napéjegyenlőségek idején halad át a zeniten, míg a Ráktérítő fölött a júniusi, a Baktérítő fölött a decemberi napforduló idején. Hipotézisként Zuidema (1981) megfogalmazta az antizenit (azok a napok, amikor a nap zenitátmenethez képest 180°-ra kel, illetve nyugszik) szerepét az inka csillagászatban. Az antizenit Cuzcóban a kukorica vetéséhez és aratásához kapcsolódó ünnepek idejére (augusztus 18. és április 26.) esik.
15. Anélkül, hogy bármifajta genetikus kapcsolat tételeznénk fel – visszakanyarodva a tanulmány elején már érintett maja civilizációhoz – érdemes rá utalni, hogy a spanyol hódítás előtti archaikus civilizációk köréből egyetlen olyan további épület, a guatemalai Uaxactúnban található E-VII alépület ismert, amely egyaránt alkalmas volt a napéjegyenlőségek és a napfordulók időpontjának a megállapítására. Ezt és az épületcsoporthoz tartozó másik három, feltehetően az i. sz. 4. században emelt épületet (E-I–III. piramis) úgy építették meg, hogy az E-VII alépületből nézve a Nap a napfordulók idején az E-II piramis tengelyében, míg a júniusi napforduló idején az E-I, a decemberi napforduló idején pedig az E-III épület sarkánál kel fel (Aveni–Hartung 1989).
16. A szög nagyságának pontos megállapításához helyszíni mérésekre lenne szükség, mint ahogy arra is, hogy a horizonton látható természeti objektumok esetleges szerepét értékeljük. Hasonló módon, ásatás híján csupán a lelőhelyen kutatást végző Brian Bauer írásos közlésére (2000. október 27.) hagyatkozva mondhatjuk, hogy nem fedett építményről, hanem nyitott térről van szó.
17. „...az inkák egy települést alapítottak a Pacarictampu nevű helyen, és azért dolgoztak ott, hogy egy nagyszerű és királyi palotát ékesítsenek egy ragyogó templommal együtt, amelynek romjai még manapság is ott találhatók, és abban kőből való idolok és szobrok láthatók..." (Cobo 1956:64, II. könyv III. fejezet).
18. Meg kell azonban jegyeznem, hogy éppen a hivatkozott szerző volt az, aki egy korábbi tanulmányában azt állította, hogy a cuzcói cequerendszer két fontos cequéje, az Inka Birodalom négy fő tartománya egyikének, Chinchaysuyunak az első és utolsó cequéje éppen kelet–nyugati, illetve észak–déli irányú volt (Zuidema 1977:233).
19. Minthogy a decemberi napfordulóhoz közeledve a napkelte közvetlen megfigyelését akadályozza az épület délkeleti sarka előtti szikla, ezért az itt következő elemzésben leírtak elsősorban a júniusi napfordulóra vonatkoznak mindaddig, amíg az említett szikla esetleges csillagászati szerepéről nem tudunk többet.
20. Habár puszta hipotézisként, de az incarracayi huaca és a korábbiakban leírt maukallaqtai Puma Orqo közötti formai hasonlóság alapján felmerülhet, hogyha Puma Orqo volt az inka eredetmítoszban szereplő Pacariqtambo, ahonnan Manco Capac és kísérete északi irányba indult, hogy Cuzcóban megalapítsa a későbbi inka fővárost, akkor hipotetikusan felvethető, hogy az Incarracay legfontosabb kultikus épületének tekinthető 4. épületnek a huacától északra történő elhelyezése a Pacariqtambótól Cuzcóba vezető út szimbolikus megjelenítése lehetett.

IRODALOM

AVENI ANTHONY F.
1989 Empires of Time Calendars, Clocks and Cultures. New York: Basic Books, Inc. Publishers.

AVENI ANTHONY F. – HORST HARTUNG
1989 Uaxactun, Guatemala, Group E and similar assemblages: an arcaheoastronomical reconsideration. *In* World arcaheoastronomy. Aveni Anthony F., ed. 441–461. Cambridge: Cambridge University Press.

BARTOSIEWICZ LÁSZLÓ
1999 Animal Bones from the Cochabamba Valley Bolivia. *In* The Chacaras of War. An Inka State Estate in the Cochabamba Valley, Bolivia. Gyarmati János – Varga András, szerk. 101–110. Budapest: Néprajzi Múzeum.

BAUER, BRIAN S.
1992 The Development of the Inca State. Austin: University of Texas Press.

BAUER, BRIAN S. – DAVID S. P. DEARBORN
1995 Astronomy and Empires in the Ancient Andes Austin: University of Texas Press.

BENNETT, WENDELL C.
1936 Excavations in Bolivia. *In* Antropological Papers of the American Museum of Natural History Vol. XXXV, Part IV:329–508. New York.

BETANZOS, JUAN DE
1968 Suma y narración de los Incas [1551]. *In* Biblioteca de Autores Españoles. Tomo 209:1–56. Madrid: Ediciones Atlas.

BINGHAM HIRAM
1948 Lost City of the Inca. New York: Duell, Sloan and Pearce.

BYRNE DE CABALLERO, GERALDINE
1978 Incarracay: Un centro administrativo incáico. *In* Arte y Arqueología, Vol. 5–6:309–316.

CABELLO VALBOA, MIGUEL
1951 Miscelánea antártica [1586]. Lima: Instituto de Etnología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

CAMINO, ALEJANDRO – JORGE RECHARTE – PEDRO BIDEGARAY
1981 Flexibilidad calendarica en la agricultura tradicional de las vertientes orientales de los Andes. *In* Runakunap Kawsayninkupaq Rurasqankunaqa La tecnología en el Mundo Andino. Heather Lechtman – Ana María Soldi, vál. 169–194. México: UNAM.

CIEZA DE LEÓN, PEDRO
1973 La crónica del Perú [1553]. Lima: Promoción Editorial Inca S. A.
1985 Crónica del Perú. Segunda parte [1553]. Lima: Pontificia Universidad Católica.

COBO, BERNABÉ
1956 Historia del Nuevo Mundo [1653]. Biblioteca de Autores Españoles. Tomos 91–92. Madrid: Ediciones Atlas.

DEARBORN, DAVID S. P. – RAYMOND E. WHITE
1982 Archaeoastronomy at Machu Picchu. *In* Annals of the New York Academy of Sciences, Vol. 385. Anthony F. Aveni – Gary Urton, eds. 249–259. New York.
1983 The Torreon of Machu Picchu as an Observatory. *In* Archaeoastronomy 5:S37–S49.
1989 Inca observatories: their relation to the calendar and ritual. *In* World archaeoastronomy. Anthony F. Aveni, szerk. 462–469. Cambridge: Cambridge University Press.

GARCILASO DE LA VEGA, INCA
1960 Comentarios Reales [1609]. Bibilotecas de Autores Españoles. Tomos 132–135. Madrid: Ediciones Atlas.

GUAMAN POMA DE AYALA, FELIPE
1980 El primer nueva corónica y buen gobierno [1613]. México: Siglo XXI.

GUNDRUM, DARREL S.
2000 Fabric of Time A 2,000-year-old Peruvian textile offers evidence of early Andean calendrical system. Archaeology Vol. 53, No. 2:46–51.

GYARMATI JÁNOS
1998 Tierras de la guerra. Chacras militares en el Tawantinsuyu. Anales 6:147–164.

GYARAMTI JÁNOS – VARGA ANDRÁS
1998 Incarracay an Inka Administrative Centre in Cochabambathe Valley, Bolivia. Etnologiska Studier 42:13–18.
1999 The Chacaras of War. An Inka State Estate in the Cochabamba Valley, Bolivia. Budapest: Néprajzi Múzeum.

HAMMOND, NORMAN
1988 Ancient Maya Civilization. New Brunswick: Rutgers University Press.

HEYERDAHL, THOR–DANIEL H. SANDWEISS–ALFREDO NARVAEZ
1995 Pyramids of Túcume The Quest for Peru's Forgotten City. London: Thames and Hudson.

HYSLOP, JOHN
1985 Inkawasi the New Cuzco, Cañete, Lunahuaná, Peru. New York: BAR International Series 234.
1990 Inka Settlement Patterns. Austin: University of Texas Press.

MOLINA, CRISTÓBAL (DEL CUSQUEÑO)
1989 Relación de las fábulas i ritos de los Ingas [1575 k.]. *In* Fábulas y mitos de los incas. Crónicas de América series. Madrid. Historia 16.

MORRIS, CRAIG – DONALD E. THOMPSON
1985 Huánuco Pampa. An Inca City and its Hinterland. London: Thames and Hudson.

MURRA, JOHN V.
1983 La organización económica del Estado Inca. 3. kiadás. México: Siglo XXI.

POLO DE ONDEGARDO, JUAN
1916 De los errores y supersticiones de los indios, sacados del tratado y averiguación que hizo el Licencionado Polo [1559 k.]. Colección de Libros y Documentos a la Historia del Perú, ser. 1, vol. 3:3–43.

REPARTIMIENTO de Tierras por el Inca Huayna Capac [1556]. Versión Paleográfica de don 1977 Adolfo de Morales. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simon.

RIVERA SUNDT, OSWALDO
1984 La horca del Inka. Arqueología Boliviana 1:91–101.

SARMIENTO DE GAMBOA, PEDRO
1960 Segunda parte de la historia general llamada índica... [1572]. Bibliotecas de Autores Españoles. Tomo 135. Madrid: Ediciones Atlas.

SCHREIBER, KATHARINA J.
1993 The Inca Occupation of the Province of Andamarca Lucanas, Peru. *In* Provincial Inca: Archaeological and Ethnohistorical Assesment of the Impact of the Inca State. Michael A. Malpass, szerk. 77–116. University of Iowa Press.

TRIMBORN, HERMANN
1967 Inkarakay Ein Herrensitz im Valle von Cochabamba. Archäologische Studien in den Kordilleren Boliviens, Baessler Archiv, Beiträge zur Völkerkunde neue Folge, Beiheft 5:113–123.

ZUIDEMA, R. TOM
1964 The ceque system of Cuzco: The social organization of the capital of the Inca. Leiden.
1977 The Inca Calendar. *In* Native American Astronomy. Anthony F. Aveni, szerk. 219-259. Austin and London: University of Texas Press.
1981 Inca observations of the solar and lunar passages through zenith and anti-zenith at Cuzco. *In* Arcaheoastronomy in the New World. Ray A. Williamson, szerk. 319–342. Los Altos, California: Ballena Press.
1982a The sidereal lunar calendar of the Incas. *In* Archaeoastronomy in the New World. Anthony F. Aveni, szerk. 59–107. Cambridge: Cambridge University Press.
1982b Catachillay The Role of the Pleiades and of the Southern Cross and d and ß Centauri in the Calendar of the Incas. *In* Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics. Anthony F. Aveni – Gary Urton, szerk. 203–229. New York: Annals of the New York Academy of Sciences, Vol. 385.
1989 A quipu calendar from Ica, Peru, with comparison to the ceque calendar from Cuzco. *In* World archaeoastronomy. Anthony F. Aveni szerk. 341–351. Cambridge: Cambridge University Press.
1997 Cosmovisión inca y astronomía en el Cuzco: Nuevo año agrícola y sucesión real. *In* Pensar América Cosmovisión mesoamericana y andina. Garrido A. Aranda, vál. 251–270. Cordoba.

FÜLÖP HAJNALKA

Keszkenők és asszonyok a huszadik század végén

Egy tárgycsoport idővonatkozásai

Az emberi társadalom hasonló módon alkotja meg önmaga és a tárgyi világ struktúráját (Kopytoff 1988:89). Az emberi és a tárgyi világ közötti kapcsolat nyilvánvaló, egyiknek lenyomata, tükrözője a másik, a két világ kapcsolatának jellemzői a kultúrát magát is jellemzik. A tárgyak rendszerének tanulmányozása alkalmas arra, hogy tulajdonosaiknak mind a reális világhoz, mind pedig az ideák világához való viszonyát megismerjük (Szarvas 1992). A tárgyak, tárgyegyüttesek „megszólaltatásával", életpályájuk megismerése útján lehetővé válik, hogy közösségek és egyének életét, azoknak számtalan vonatkozását, összefüggéseit megismerjük (Fél 1963; Fél–Hofer 1961; 1964; 1969).

A tanulmányban a tárgyi világ egyetlen szegmensének vizsgálatával azokat az összefüggéseket vázolom fel, amelyek hozzásegítenek egy faluközösség asszonyainak életét meghatározó érték- és normarendszer megértéséhez és ennek időbeli alakulásához. Ez az írás kísérlet arra, hogy hogyan illusztrálható egyetlen tárgycsoport segítségével egy adott kultúrában élő nők viszonya az időhöz.

A vizsgálat tárgyaként egy kalotaszegi faluban[1] élő nők kendőinek azon csoportját választottam, amelyek a fejkendők kategóriáját képviselik, és a huszadik századi női viselethez tartoznak (Csiszár–Felhősné 1983:17; MNL 1979:107–110). A tanulmányozott fejkendőket más, széles körben ismertté vált népviseleti csoportokhoz hasonlóan a kalotaszegi falvak lakói is számos, különböző jellegű tényező által meghatározott módon, különböző funkcióknak megfelelően használják. A népviseletnek tekintett falusi öltözeten belül a fejviselet önmagában is olyan kompozíció, amely önálló szimbólumértékkel bír. A keszkenők, amellett hogy információkat közölnek viselőjük életkoráról, állapotáról (Gergely 1978:237), azon közösség életének számos vonatkozására is utalnak, amelyben a kendő tulajdonosa él. A tanulmányban a fejkendőket kendőnek vagy keszkenőnek fogom nevezni; az utóbbi megnevezés a faluban és a régióban is általános (Faragó–Nagy–Vámszer 1977:219), a kutatók által elfogadott (Flórián 1997:707–708).[2]

A tanulmányozott fejkendők, *keszkenők* bolti termékek, illetve kisebb részben bolti kelméből készített hímzett kendők. Abban a faluban, ahol a terepmunkámat végeztem, a keszkenő viselése körülbelül az 1970-es évektől már nem általános, mert akkor kezdődött a kutatók által kivetkőzésnek nevezett folyamat, a viselet elhagyása: a leányok és fiatalasszonyok már nem az általuk *falusi ruhá*nak vagy *falusi*nak nevezett öltözetet, hanem a városi konfekciótermékeket kezdték hordani.[3] A kivetkőzés olyan értelemben teljes volt, hogy akik letették a falusi ruhát, alig néhány kivételtől eltekintve a keszkenőt

is letették (csak akkor viselnek kendőt, amikor az időjárási viszonyok indokolják a fej befedését; ilyen esetekben viszont *városiasan* kötik meg).

A huszadik század utolsó két évtizedében már világosan elkülönülnek egymástól a falusi és városi ruhát viselő női nemzedékek: az 1950-es években született asszonyok közül majdnem mindenki letette a falusit, az idősebbek falusiban járnak hétköznapokon és ünnepeken egyaránt. A viseletet elhagyó asszonyok leányai már úgy nőttek fel, hogy számukra a falusi ruha egyházi nagy ünnepi alkalmakhoz, óvodai, iskolai évzáró ünnepélyekhez vagy a tánccsoport fellépéseihez tartozó kelléket jelenti:[4] csak különböző ünnepekre való, több rend falusi ruhájuk van. Az 1990-es évek második felében a falu női lakossága öltözködés szempontjából az egyházi ünnepek első istentiszteletén mutat egységes képet, mert akkor általában a különböző korosztályokhoz tartozó nők mindannyian falusiba öltöznek.

A viseletüket elhagyó nők a kivetkőzéssel egy időben a hajukat is levágatták, de nem fogadták el az új frizura fölé, az ünnepi viselethez kötött keszkenő formáját, ezért a hiányzó kontyot a főkötőbe illesztett műkonty kialakításával pótolták.[5]

Annak ellenére, hogy egyre kevesebb nő jár falusi ruhában, az ünnepi viselet presztízsértéke és a keszkenőkkel kapcsolatban megnyilvánuló gyűjtőszenvedély nem csökkent.

Miután néhány „véletlen" megfigyelés arra késztetett, hogy részletesebben foglalkozzam a keszkenőkkel, hat családnál található tíz kendőkészletet tanulmányoztam. A hat család vagyoni, a helyi közösségben elfoglalt társadalmi státusa és a családtagok nemének aránya szempontjából is különbözik egymástól. A kendőtulajdonos nők közül a legidősebb 1931-ben, a legfiatalabb 1995-ben született.[6] Csak a kendők egyenkénti kézbevétele és származásuk felőli érdeklődés során körvonalazódott, hogy a tíz kendőkészlet valójában hány nő keszkenőiből adódott össze. A tanulmányozott kendőkészletek mindegyike többtucatnyi kendőt tartalmaz: a legkisebb huszonötöt, a legnagyobb hetvennégyet.

Keszkenők a huszadik században

A keszkenők megszerzésének idejére és egyéb jellemzőikre vonatkozó adatok lehetővé tették a vizsgált kendőcsoportok belső tagolódásának megállapítását, különböző kisebb egységek elkülönítését.

A családi kendőkészletek számbavételekor az egyes keszkenőkhöz fűződő emlékek alapján közel az egész huszadik századot átfogó családtörténetek sora, a történelmi események által meghatározott gazdasági változások képe bontakozott ki. Amikor kérésemre egyenként végignéztük a kendőiket, az asszonyoknak többnyire eszükbe jutott, hogy kitől és milyen körülmények között kapták, vagy mikor, hol vásárolták azokat; számtalan történet fűződött majdnem mindegyikhez. Azoknak a keszkenőknek nem volt már történetük, amelyeket régen elhunyt felmenőtől, az ükanya vagy szépanya generációjához tartozó asszonytól örököltek.

A kendőkészletek összetétele a legtöbb családnál általában nagyon hasonló, mert bizonyos keszkenőket a legnehezebb gazdasági helyzetben, körülményes utazások árán is beszereztek. Az asszonyokat itt is az az elv vezérelte – amelynek lényegét más megfogalmazásban különböző vidékekről ismerünk –, hogy „amit megeszünk, az nem lát-

szik": erejüket meghaladó áldozatokat is hajlandók vállalni a gazdagság benyomását keltő megjelenés érdekében. A kendőkészletek mérete egyrészt arra utal, hogy a család 1945 előtt a helyi nagygazda famíliák közé tartozott-e vagy sem, illetve az 1960-as évek óta arra, hogy az asszony mennyire szorgalmas, és elég takarékosan tud-e bánni a család pénzével. A falubeli elvárások szerint az asszonyi életmű részét képezik a maga és leánya (menye, unokája) számára készített, a változó viseletbeli divatnak megfelelő (ünnepi) falusi ruhák és a megvásárolt keszkenők. Mindemellett természetesen az is befolyásolja a ruhaalkotó és kendőgyűjtési kedvet, hogy az asszony szívesen vesz-e részt a közösségi életben, fontos-e számára asszonytársainak elismerése, szeret-e változatosan öltözködni, a leszármazottai által biztosítva látja-e öltözeteinek jövőjét.

A különböző kendők helyi megnevezésében egységes rend, következetesség alig fedezhető fel, hiszen az asszonyok nem arra törekedtek, hogy azonos szempontok szerint osztályozzák a keszkenőiket. Némelyik elnevezés a kendő anyagára utal, más, közvetve, a megszerzés idejére, a készítés vagy a megvásárlás helyére, körülményeire, gyakran az árára. Mivel az alábbi megjelölések a faluban általánosan elfogadottak, én is ezeket fogom használni a továbbiakban.

Az idősebb asszonyok keszkenői között legrégebbiek a fekete *selyemkendők*. A jelenlegi tulajdonosok ritkán tudják, hogy kitől és pontosan milyen időszakból származnak; örökségként kapták, de nem közvetlenül örökölték. Kérdéseimre leggyakrabban azt válaszolták, hogy „nagyon régi, ki tudja, kiről maradt, talán még a bonyám bonnyáé vót". A „bonyám bonnya" mint feltételezett tulajdonos (mivel ezt a legidősebb megkérdezett mondta) valószínűsíti, hogy ezek a kendők körülbelül a tizenkilencedik század utolsó évtizedeiből valók, annak a sötét színű kendőviseleti divatnak az emlékei, amely a kutatók feltételezése szerint a régióban is elterjedt akkor. A selyemkendőket olyan távoli felmenőktől örökölték az asszonyok, akiket a családi emlékezet már korábban sem tartott számon. Annak ellenére, hogy ezeket a keszkenőket nagyon értékesnek tartják (és nagyon jó állapotban maradtak meg), az idős asszonyok sem viselik.[7]

A *régi*nek vagy *igazi*nak nevezett *keszkenő* cseh import áru volt, a szomszédos Egeresen két zsidó kereskedőnél, Wagner és Marcus boltjában lehetett megvásárolni az 1920-as évektől. Az asszonyok akár hitelben is megkaphatták ezeket a kendőket. A század első felében inkább a nagygazda családokban volt pénz, az asszonyok többsége a család férfitagjainak bányában, vasútnál vállalt szezonális napszámos munkájából származó jövedelmével gazdálkodott, abból vásárolhattak keszkenőt is.

A régi kendők anyaga kásmír *(szőr)*, alapszíne (a *fődje)* lehet fehér, sárga, zöld, barna *(kávé)*, fekete; a minták megnevezése: *nagyloptás, bíkás* vagy *kisloptás, piros rózsás, ótott rózsás, keresztes, körmös, sallós, zúzos*; a fekete alapon mintás keszkenők egy részét csak *fekete kíkes*nek vagy *fekete sárgás*nak, *inókás*nak mondják, ami minden esetben virágmintára utal. Minőség, szín és minta szempontjából ezeket a keszkenőket tartják a leginkább megfelelőeknek és legértékesebbnek az asszonyok („a faluba a legelőbbre való keszkenők"), hiánycikknek számítanak. Magas presztízsértékükre utal az a tény, hogy a leányok régi fehér fődű kendőket kapnak ajándékba életük legnagyobb ünnepein: konfirmálásra, jegyváltáskor és esküvőre. Az utóbbi évtizedben a fehér fődű nagyloptás keszkenő volt a jegykendő. Bizonyos időszakokban (például az 1960-as években is) a leányok párta helyett fehér fődű piros rózsás keszkenőben konfirmáltak. A rózsás kendő akkori értékét jelzi az is, hogy Péntek János adatai szerint (Péntek 1979:98) az új me-

nyecske fátyolkendőjét, a *dulándlét* is pótolhatta. Pénzben és egyéb javakban kifejezhető értéke egy 1968-ban történt vásárláskor 1300 lej, egy átlagos havi jövedelemnél nagyobb összeg, és három szekér trágya volt. A szülők Kalotaszeg távolabbi falvaiba jártak, ott vásároltak keszkenőt, ahol már korábban letették a viseletet. A régi kendők pénzbeli értékének időnként kiszámíthatatlan változását érzékelteti az a történet, amely szerint az 1990-es évek közepén egyik anyós 350 ezer lejért vásárolt régi keszkenőt a menyének egy környékbeli faluban. Ez az összeg körülbelül a férfiak félhavi bányavállalati fizetésének felelt meg akkor. Néhány héttel később hozták a faluba a régi kendők mintájára Csehországban gyártott újakat, amelyeket 25 ezer lejért árusítottak, vagyis az anyós tizennégyszeres árat fizetett a keszkenőért.

A régi keszkenőket csak istentiszteletre kötötték fel, bálban, *mulatság*ban nem viselték. Hasonlóan az ünnepi ruházat egy részéhez, nem is mosták; Magyarvalkón volt egy asszony, aki a régi kendők tisztításával foglalkozott.

A régi kendők minősége jelenti (az elsőként megismert, a század első felében történt gyártásuk óta is utolérhetetlennek, legjobbnak vélt minősége miatt) az összehasonlítási alapot minden más, azóta a kereskedelemben vagy vándorárusoknál kapható, hasonló kásmírkendő megítéléséhez. A keszkenőkkel kapcsolatban a faluban többször emlegették egyik, már elhunyt asszony kivételes képességét: az azonos színű, mintájú régi keszkenők közötti legapróbb különbséget is észrevette, amelyet a falubeli, szintén gyakorlott szemű asszonyok már nem; annyira ismerte a falubeli keszkenőket, hogy a titkolni kívánt kendőeladásokat, cseréket is nyomon tudta követni.

A második világháború után a politikai változások miatt üzletben már nem lehetett a régi, cseh és osztrák importból származó keszkenőket megvásárolni.[8] A falubeliek életében ez volt a legszegényebb, legtakarékoskodóbb és legbizonytalanabb korszak, a nők kénytelenek voltak a lehetőségekhez alkalmazkodni: különböző méteráruból szabtak („vágtak") kendőméretű darabokat.[9] Ezek voltak a *vágott keszkenők*. Hétköznapra *viselő*nek kartonból, flokonból, szövetből, ünnepre bársonyból varrtak kendőt, selyemszállal vagy gyöngyökkel kihímezték (színes virágokkal, pöttyökkel díszítették). Ezekben az években a tehetségesebb fiatalasszonyok varrták a családhoz tartozó és a szomszédasszonyaik kendőit. Azok az asszonyok, akiknek fiatal menyecske korukban vágott keszkenőt kellett viselniük, restelkedve emlegetik azt a korszakot, igyekeznek megszabadulni a szegénység emlékeitől.

Az 1960-as években jelentek meg azok a kendők, amelyek már a román és külföldi textilipar termékei voltak; elsősorban a faluban, az utcán lehetett ezeket megvenni a környékbeli cigány vándorárusoktól. Ezek az *utcán vett kendők* (egyesek szerint *cigánykendők*), a régieknél sokkal gyengébb minőségű kásmírból valók, a minták sem hasonlítottak a falubeliek által kedvelt igazi mintákhoz, de hétköznapokon viselőnek, a szebbeket még táncba is felkötötték. A visszaemlékezések szerint körülbelül 25 lejért lehetett ilyen keszkenőt vásárolni. Ez az összeg nem volt nagy, az asszonyok majdnem egynapi munkával éppen 25 lejért varrták akkoriban a nagykapusi megrendelőknek a *pántlikát*.

Ebben az időszakban a férfiak már a nehéziparban dolgozó (szak)munkások voltak, és viszonylag magas havi jövedelemmel rendelkeztek. Ezt a jövedelmet egészítette ki az asszonyok kollektívből kapott járandósága és a varrással szerzett alkalmi jövedelme. Ekkor kezdődött és a következő évtizedben még nagyobb méretekben folytatódott a szomszédos falvak divatját követő és egymással versengő építkezés, cifrálkodás korszaka a faluban.

A falubeliek az 1960-1970-es években egyre gyakrabban jártak Magyarországra és Csehszlovákiába: árultak és bevásároltak. A vásárlás néha a kendőkre is kiterjedt, de bizonyára akkor ott sem gyártották a régi keszkenőket, mert csak sötét színű selyem és gyapjúkendőket hoztak onnan. Ezek közül általában keveset viselnek már.

Az 1970-es évektől jelentek meg azok a kendők, amelyeket *114 lejes*nek neveznek; ennyi volt az áruk. Ezek kásmírkendők, a régi kendők színeiben és mintáival is készültek, de sokkal kevésbé voltak szépek, mint azok (például némelyeken a minta elmosódott). Ezeket már ismét szívesen viselték mulatságban, a kisleányoknak ilyet kötöttek istentiszteletre is. A 114 lejes kendők között jobb minőségű, *idegenes* mintájúak voltak az úgynevezett *kanadai* keszkenők, amelyeket messziről, egyesek szerint „valahonnan Arad felől" hoztak a faluba. A kanadaiakat évközi vasárnapokon templomban is viselték.

A *lónai*nak nevezett kendők sötétzöld, sötétkék és fekete szövetből készített, gépi hímzéssel díszített keszkenők. Ezeket a keszkenőket az 1980-as években lehetett kapni Magyarlónán, ma már ritkaságnak számítanak, most ezeket keresik a házaló felvásárlók. Egeresen van egy asszony, aki a lónai keszkenők divatja után tíz évvel hasonlóakat varr, és a bánffyhunyadi piacon árulja, mert újból népszerűek.

Az *új* kendők első sorozatát, amelyek a régi keszkenők alapján néhány színben és ismert mintákkal készítettek, az 1990-es évek elején kezdték gyártani a csehországi textilgyárakban (vagy egyetlen gyárban; a gyár hollétéről pontosabb adatot nem sikerült megtudnom). Kolozsváron, „Csöpinél" lehet ezeket megvásárolni, ahol a kalotaszegi nők ünnepi falusi ruhájához szükséges alapanyagokat is árulják. Mellette még egy Fecske néven ismert vándorkereskedő asszony is járta a falvakat az új szőrkeszkenőkkel. Az évtized közepén jelent meg a régi keszkenők második újabb változata: minden korábban kedvelt mintát az ismert színváltozatokban legyártottak, és két, a faluban korábban ismeretlen minta is megjelent (a *búzafűs* és az *ugorkás*; utóbbi csak fekete változatban), amely azonnal bekerült a „legelőbbre való keszkenők" sorába. Az a kereskedő asszony, aki a terjesztéssel foglalkozott, rendelés alapján szállította Csehországból az asszonyok által kért mennyiséget. Az új keszkenők első sorozatában gyártott kendőket 15 ezer lejért, a második sorozatban gyártottakat 25 ezer lejért árusították. A legszebbnek tartott régi mintájú keszkenők többe kerülnek, mint azok, amelyeknek mintája ismeretlen, és az asszonyok hosszas fontolgatás után döntik el, hogy illik-e az öltözetükhöz. A férfiak alacsony jövedelme vagy munkanélkülisége miatt ebben az évtizedben többnyire az asszonyok keresik meg varrással a család ruházkodására fordítható, a férfiak havi fizetéséhez hasonlóan alacsony pénzösszeget. Egyre gyakrabban rákényszerülnek arra is, hogy leánykori ünneplő öltözeteik egy részét (amelyek már kimentek divatból, és ezért a leányuknak, unokájuknak sem adhatják), és a számukra kevésbé értékes 114 lejes keszkenőket Budapesten árusítsák.

A kalotaszegi női viselet leíróinak figyelmét a kalotaszegi fejviseletek közül leginkább az új menyecskék ünnepi fátyolkendője, a *dulándlé* keltette fel.[10] Terepmunkám helyszínén a század utolsó két évtizedében néhány dulándlé volt, többnyire a régi nagygazda famíliák egy-egy asszonyának tulajdonában; a falubeli menyasszonyok ezeket kölcsönözték a kontyoláshoz. A dulándlét csak a lakodalomban viseli az új asszony néhány órán át, esetleg még a lakodalom utáni első vasárnap a templomban.

A tanulmányozott kendőkészletek mindegyikében megtalálhatóak a fenti kendőtípusok. A Fél Edit és Hofer Tamás által elemzett eszközkészletekhez (Fél-Hofer 1964:27–34)

hasonlóan ezekben a kendőkészletekben különböző korszakokból származó kendőnemzedékek kerültek egymás mellé. Ezek a kendőnemzedékek és a keszkenők egyenként is jól meghatározott funkcióval rendelkeznek. A kendők csoportjában ritka tárgynak (Fél–Hofer 1964:23–24) tekinthetjük a dulándlét. A régi szőrkeszkenők némelyike (például a zúzos vagy bizonyos időszakokban a piros rózsás) is ebbe a kategóriába sorolható. A selyemkendők közül a *kockás* ritka. A keszkenők értékét egyértelműen növeli az a körülmény, ha kevés példány található a faluban és a környéken, és/vagy régi családi örökséget képviselnek.

Az öltözködés közösségi szabályai a faluban: az asszonyok ideje és a keszkenők

A kendőhasználatot több tényező is meghatározza. Ezek közül itt elsősorban négyet emelek ki: az alkalom, a helyszín, a végzett tevékenység típusa és a kendő viselőjének életkora. Az asszonyok különböző minőségű, értékű, színű, mintájú keszkenőket rendelnek a különböző időpontokhoz, időszakaszokhoz, helyszínekhez és tevékenységtípusokhoz:

Alkalom	Helyszín	A tevékenység típusa	Viselhető keszkenők
Egyházi ünnep	templom	részvétel az istentiszteleten, úrvacsoravétel	régi és új kásmírkendők, bársonykendők
Konfirmálás esküvő, keresztelő, temetés	templom	részvétel az istentiszteleten, a megfelelő szertartáson	régi és új kásmírkendők, bársonykendők, lónaiak
Évközi vasárnap délelőtt	templom	részvétel az istentiszteleten	régi és új kásmírkendők, kanadaiak, lónaiak
Mulatság, bál	kultúrház, a háznál felállított sátor, utca	ünnepi étkezés, tánc; segítség a konyhán	vasárnapi használatra befogott régi kásmírkendők, 114 lejesek, kanadaiak
Évközi vasárnap délután	falu, az utcán	beszélgetés a szomszédokkal, rokonlátogatás	vasárnapi használatra befogott régi kásmírkendők, 114 lejesek, kanadaiak, lónaiak, kordbársony kendők
Hétköznap	más falu, város, piac	utazás, bevásárlás, árusítás	viselőnek befogott régi kásmírkendők, 114 lejesek, viselőnek befogott kanadaiak, viselő lónaiak
Hétköznap	falu, az utcán	állatok hajtása, tejhordás a csarnokba, bevásárlás, kisgyermek óvodába kísérése, szomszédok és családtagok meglátogatása, közös családi és egyéni munka otthon	korábban mulatságokban elhasználódott régi kásmírkendők, 114 lejesek, utcán vett keszkenők
Hétköznap	a falu határa, mező, rét	mezőgazdasági szezonmunkák	erősen használt, kopott régi kásmír kendő, 114 lejes, utcán vett kendő

Egy családi kendőkészletet adott időszakban a fenti körülményeknek megfelelően viselhető kendők alkotnak. (Annak okairól, hogy miért nevezem családinak ezeket a készleteket, később írok.) A kendők színének elsősorban életkort jelző funkciója van. A kendők színe szerinti variációk feltüntetéséhez a táblázat utolsó oszlopát soronként tovább kellett volna tagolnom a női életszakaszoknak megfelelően. (Az életkorok és kendőszínek kapcsolatáról bővebben fogok írni.)

Vannak olyan keszkenők, amelyek a fenti táblázatnak csak néhány sorába illeszthetőek. Általános azonban az is, hogy adott kendő a fenti, minőséget jelző sorrend minden lépcsőfokát „végigjárja": ünnepiből fokozatosan válik például kapáláskor viselhető, leggyengébb példánnyá. Ezután már a rongyoszsákba kerül, mert még felhasználható foltozásra, bélések toldására.

Egy régi, zöld nagyloptás keszkenő sorsa jó példa a kendők lehetséges életpályájához: egyik asszony (sz. 1945) régi, korábban templomban, aztán mulatságokban használt zöld nagyloptás keszkenőt „fogott be" viselőnek. Miután hétköznapokon is ezt hordta, annyira kifakult, hogy kapálni is kötötte. A kendő a homloka fölötti részén, egyik nagyloptáján kiszakadt, mire a behajtott részéből vágott ki egy nagyloptamotívumot, és a lyukat azzal foltozta meg. Így még néhány hónapig, a mezei munkák befejezéséig viselte.

A régi kásmírkendőnek az úrvacsoravételtől a kapálásig tartó két-három évtizedes életútja megszokott jelenség, de csak a tulajdonos által erre a célra kiválasztott példányok jutnak erre a sorsra. Elsősorban azokat a keszkenőket viseli sokáig, a végső elrongyolódásáig a tulajdonosuk, amelyhez valamilyen oknál fogva nagyon ragaszkodik (mert úgy véli, hogy „szebben áll" a fején, vagy édesanyjától maradt emlék, jó tartású, könnyű megkötni), de ennek az ellenkezője is motiválhatja az elhasználást („gyenge keszkenő", csak viselőnek lehet használni). (A tárgyak személyes vonatkozásairól Fél Edit és Hofer Tamás írt az átányi kapák példájára hivatkozva; Fél-Hofer 1961:505–507.)

Hofer Tamás szerint adott társadalomra/kultúrára jellemző, hogy milyen arányban vannak jelen a gyakorlati használatra szánt és a reprezentációs tárgyak (Hofer 1983:48). A tanulmányozott tárgycsoport elemzése alapján látható, hogy ebben a faluközösségben a presztízsjavakban is megtestesülő gazdag ünnep ideáljának messzemenően nagyobb jelentőséget tulajdonítanak, mint a használati tárgyakkal jelzett, munkával töltött hétköznapoknak.

Ha a fenti, az alkalmak és időszakok presztízsét (a legértékesebb ünnepitől a legkevésbé kitüntetett munkaidőig) jellemző sort összevetnénk egy családi kendőkészletben található és az adott soroknak megfelelő kendők mennyiségével, akkor egy csúcsára állított háromszöggel lehetne szemléltetni az arányokat: az ünnepre való keszkenőkből gyűjtenek össze legtöbbet, és hétköznap addig használnak egyet-kettőt, míg az elrongyolódik.[11] A különböző presztízsértékű időszakok időtartamát nézve az arányok éppen ellenkező módon alakulnak: a naptári év lényegesen nagyobb részét töltik munkával, mint ünnepléssel (tehát sokkal többször és hosszabb ideig viselik azt a néhány hétköznapra való „hurcolókendőt", mint a sok kásmírt.)

A régi és új kásmírkendőket konfirmáláskor a templom díszítéséhez is használják (a világos színűeket a karzatra, a sötéteket a világháborúkban elhunyt falubeli férfiak emléktáblájához teszik). A kendőket a konfirmandus fiatalok adják a családi kendőkészletből. Bár a konfirmáló fiatalok száma évente változik, a díszítéshez használt kendőmennyi-

ség nagyjából ugyanakkora. 1985-ben például, amikor négyen konfirmáltak, mindegyik konfirmáló családja 30 keszkenőt adott a templomi díszítéshez.

Temetéseken nemcsak a gyászoló asszonyok viselnek értékes szőrkeszkenőket, de a halott asszony fejére is ilyet kötnek, és a koporsóba is keszkenőket tesznek.[12]

A különböző színű kendők viselése elsősorban életkorhoz kötött, de összefügg az egyén státusával (hajadon, asszony) és ezen belül az önmagáról kialakítandó képpel is. A keszkenők színe mellett a megkötés módja is információkkal szolgál arra vonatkozóan, hogy a kendő viselője hová készül, mit csinál, de olyan árnyalt üzeneteket is közvetít, hogy viselője jól érzi-e magát, vagy például szomorú. A kendőviselettel való differenciált közlési mód egyik szemléletes példája annyira emlékezetes, hogy másfél évtizeddel a történtek után is emlegetik: egy leány zöld keszkenőben ment templomba; ezzel jelezte, hogy lemondott reménytelen szerelméről, és elfogadta a család által kiválasztott kérőt, beletörődött a nem kívánt házasságába.

A kendőkészletek vizsgálata alapján is elmondható az, amit a viseletekkel kapcsolatban többen leírtak: a nők életszakaszai közül a nagyleány és a menyecske státusban töltött időszak a leginkább kitüntetett; a színek, minták változatossága és szépsége, a kendők száma, (pénzben is kifejezhető) értéke mind erre utal. A kisleányok és az öregasszonyok kendői a legegyszerűbbek, a legolcsóbbak (Ez elsősorban a század első felében volt érvényes, amikor a helybeli nők mindannyian falusiban jártak; az 1970-es évektől kezdődően a kisleányok esetleg télire kaptak hétköznapi keszkenőt, napjainkban pedig csak ünnepi kendőik vannak).

A dulándlé az asszonyok életében egy alkalommal viselhető kendővé vált, a lakodalmi rítus kelléke, de már nem az első asszonyi életszakasz ünnepi fejviseletének része. Az új menyecske státus jelzése időtartamát tekintve így minimálisra szűkült, ezáltal a státus vesztett ünnepélyes jellegéből.

A fehér és sárga keszkenőket az 1960–1970-es éveket megelőző időszakban a leányok és a menyecskék 27 éves korukig kötötték. Azután 55-58 éves korig a zöld és barna kendőket illett kötni, majd megközelítőleg 65 éves korig a fekete alapon piros-zöld mintásat, azután a fekete alapon sárga, kék vagy lila mintásat, 75 éves kor fölött a feketét. Ebben az időszakban, ha valaki már 60 év körüli volt, és a férje vagy gyermeke halála miatt gyászba öltözött, a gyászidő letelte után sem öltözött vissza az életkorának megfelelő színesebb ruhába, nem tett többé mintás kendőt, csak egyszínű feketét.

Ezt a szabályrendszert az asszonyok később módosították, az 1940–1950-es évtizedekben született generáció „tovább maradt fiatal": csak az első gyermeke konfirmálását közvetlenül megelőző időszakban kezdtek zöld és barna keszkenőt viselni, 34 éves korukban. Ez a szokás, hogy az első kendőváltást a gyermek konfirmálásának időpontjához kötik, egyre inkább elterjedt, azóta általánossá vált. Mondják is, hogy „mostanában fiatalabbak az asszonyok", vagyis színek tekintetében fiatalosabban öltözködnek, mint régen; ez tudatos változtatás, a kezdeményezés az átlagosnál később szülő asszonyoktól származik, ők mondják, hogy nekik fiataloknak kell lenniük, mert még kicsi a gyermekük (a 30–40 éves asszonyokat idősnek tartják a szüléshez). Az a középkorú asszony, akinek a két nagyobb gyermeke huszonéves és a harmadik gyermeke még nem konfirmált, a kortársainál világosabb színű ruhákat visel. Egy hetvenhez közelítő asszonyt, aki a férje halála után is kék, zöld *gublérozott fersingben* jár, és *mustárszín keszkenőt* visel, vagyis a gyászidő letelte után az öltözete „visszaszínesedett", megszólják, de az illetőt

ez nem zavarja, hiszen éppen azt akarja a falubeliekkel közölni, hogy még egyáltalán nem érzi magát öregnek, szeret élni. Ez az asszony életfelfogásának kinyilvánításával nincs már egyedül: azok a hasonló korúak, akiknek fiatalos az életformájuk (például özvegyként élettársat találtak, Budapestre járnak árulni, egészségesek, sokat dolgoznak), hasonlóan öltözködnek. Úgy tűnik, a falusit viselő asszonyok öltözködésében is egyre inkább érvényesül az árnyaltabb önkifejezési módok használatának igénye.

Az öltözködési szabályok, ezeken belül a kendőviseléssel kapcsolatosak is, a helyi közös női tudásanyag részét képezik. A közösségi kontroll időnként az öltözködéssel kapcsolatban is nagyon konkrét és közvetlen formákat ölt; például egy 50 éves asszony templomból kifelé menet megszólította az 55 évest: „Maga mér visel még ződ keszkenőt, magának már nem való!", mire a megszólított azóta is, dacból (mivel azzal, aki megszólította, családi konfliktusba keveredett valamikor), zöldet visel; felszólítás nélkül is tudja, hogy nemsokára a fekete alapon piros-zöld mintásakat illik kötnie.

A kendők életkortól függetlenül is használt csoportját a fekete kendők alkotják (sima fekete, fekete *vakmintás* és fekete alapon piros, sárga, kék, lila, zöld mintás, csíkos, kockás kendőkről van szó), amelyek önmagukban alkalmasak arra, hogy a gyász időszakában a fenti hármas meghatározottságon (alkalom-tér-tevékenységtípus) és viselőjének életkorán túl azt is kifejezzék, hogy a gyászoló milyen rokonsági kapcsolatban van az elhunyttal, és mennyi idő telt el a gyászból. Gyakori, hogy az ötvenes éveikben járó asszonyok, amikor még zöld és barna keszkenőket viselhetnének, évekig gyászolnak, mert egymás után veszítik el a közeli hozzátartozóikat, és viselik fekete kendőik egy részét. Így válik például a gyászidőben, ünnepeken viselt keszkenő később, amikor annyira idős lesz az asszony, hogy az életkora miatt feketébe öltözik, vasárnap délutáni *hurcolóvá*, majd hétköznapivá.[13]

Kelengye és kendőkészlet

A kelengye a huszadik század végén ebben a faluban nem olyan értelemben képez egységes, egész életútra való felszerelést, mint ahogyan azt Fél Edit és Hofer Tamás tanulmányában a kalotaszentkirályi kelengyével kapcsolatban olvashatjuk.[14] Az új asszony hiánytalan ellátása megvalósul, de nem egyszerre, hanem időben több évig elhúzódó folyamatként. A tárgyak továbbadásának rite de passage-a (Hofer 1983:47) több lépésben történik (kivéve azokat az eseteket, amikor üres házban kezdi közös életét az új pár). A kelengye egyes részeit – például a keszkenők csoportját is – az esküvőt követő években, évtizedekben családon belüli ajándékozásokkal, vásárlásokkal és öröklés útján egészítik ki.

Az általam nyomon követett évtizedben (1990–2000) a helybeli kelengye két, egymástól jól elkülöníthető részből állt: egy kizárólag reprezentációra alkalmas, presztízsjavakat tartalmazó „cifra" bútoregyüttesből, valamint a családi élet megkezdésekor hétköznapokon is használatba vehető városi szobabútorból (mindkét berendezés a megfelelő tartalommal értendő).[15] Az anya cifrabútorát a leány örökli, és asszonykorában újabb divatú darabokkal egészítteti ki, vagy fokozatosan újabbra cseréli.

A menyecske cifrabútorát általában csak az első gyermek születése után, a keresztelőt megelőzően viszik a szülői házból a fiatalasszony új lakóhelyére. Vannak olyan csa-

ládok, ahol előbb meg kell várniuk, hogy a házból férjhez ment leány vigye el a bútorát, mert addig a fiúhoz férjhez jött új asszonynak nincs hová beköltöztetnie a sajátját. (A festett bútorok „vándoroltatásának" eredménye, hogy minden családnál van egy szoba ilyen berendezéssel.)

A kelengye időbeli és térbeli széttagoltsága miatt alakult ki az a sajátos jelenség, hogy a fiatalasszonyok nagyünnepi istentisztelet vagy temetések előtt hazamennek a szülői házba felöltözni, mert a cifrabútorban tartják az ünnepi és gyászos falusi ruhát, de a bútort még nem vitték el a férjük családjához.

Az öröklés és az ajándékozás ismétlődő alkalmai mint az évtizedekig tartó kelengyekiegészítő aktusok sorozata fenntartják és gyarapítják a kelengyéhez tartozó tárgyakkal kapcsolatos tudásanyagot. (A presztízsjavak között tárolt, használatba nem kerülő, de nem presztízsértékű örökölt vászonneművel kapcsolatban például már elég keveset tudnak a huszonéves fiatalasszonyok, többségük a múlt emlékeinek és a ládát, sifont megtöltő kelléknek tekinti kelengyéjének ezt a részét.)

A kendőkészlet a kelengye egyik, időben és térben leginkább „mozgó", különböző módon fejlesztett része: a kendő ajándékba kapható, örökölhető, ajándékozható, megvásárolható, eladható, elcserélhető tárgy.

A keszkenők öröklése és ajándékozása: egyéni életút és az asszonyi rokonság

A magyar falvakban elkülönültek a női és férfiágon öröklődő tárgyak, és azok is, amelyeket a rokonok, keresztkomák stb. ajándékozásai révén kerültek egyik családi felszerelésből a másikba (Hofer 1983:50). A kendőöröklés és -ajándékozás is ezt példázza.

A fiatalasszonyok az esküvőjükre elsősorban azokat a keszkenőket kapják meg, amelyekre az elkövetkező körülbelül másfél évtizedben szükségük lesz. Középkorú és idős asszonyrokonaiktól ilyenkor sötét színű keszkenőket kapnak, de azok akkor elsősorban az ajándékozó életkorát jellemzik, másodsorban a menyasszony jövendő érettebb asszonykorát is „megelőlegezik". Az új asszonynak csak néhány zöld és barna keszkenője van, az édesanyjától örökli később a többit. Az anya akkor adja a leányának a sötétebb színű kendőket, amikor a falubeli öltözködési normáknak megfelelően „leteszi" azokat, és még sötétebb színűeket kezd viselni. Ha nős fia is van, a keszkenőket elosztja a leánya és a menye között. Így fokozatosan alakul át az asszonyok kendőkészletének összetétele a különböző életszakaszokba való be- és kilépéskor.

Egyik fiatalasszonynak csak két fekete keszkenője van otthon, de ennyi elegendő számára, ha nagypénteken a gyászünnepi istentiszteletre falusiba akar öltözni. A sötét színű kendők az édesanyjánál vannak, és ha temetésre kell mennie, vagy halotthoz „viszi a lisztet", az anyósától kéri el a hozzá való feketés kendőt. Egy másik fiatalasszonynál elég sok fekete kendő van már, mert apai nagyanyja halála után a sógornőjével elosztoztak. A fiatalasszony édesanyja nem vett részt az osztozásban, mert iszákossága miatt mellőzi őt a család. A fiatalasszonyt anyai örökségként megillető fekete kendők az anyai nagyanyjánál vannak. Az asszonyok személyisége is befolyásolja, hogy együtt van-e az egész életükben hordható összes kendő. Az általános szokástól eltérően egyik huszon-

éves fiatalasszony már elvitte az édesanyjától a kendőörökségét, mert együtt akarja kezelni a tulajdonát képező tárgyakat.

A kendőöröklés és -elosztás jelentőségét nem csökkenti az a tény, hogy a család leányai, asszonyai már nem járnak falusiban. Mivel csak nagy ünnepi istentiszteleteken viselnek falusit, tehát a legértékesebb kendőik közül is csak néhányat kötnek fel, a készlet nagyobb része már aligha tekinthető (személyes) használati tárgynak, inkább állótőkének, ajándékozható, eladható, elcserélhető tárgyak csoportjának.

Az elhalálozott idős asszonytól maradt kendőörökséget a család asszonytagjai elosztják egymás közt, de előfordul az is, hogy a nagybeteg asszony maga osztja el a keszkenőit.[16]

Az asszonyok kendőkészletei és a kendők „vándorlása" kapcsán felmerül, hogy a kendő egyéni tulajdonnak tekinthető-e. Az asszonyok valójában csak ideiglenesen, néhány évtizedig mondhatják magukénak a kendőiket, leginkább azokat, amelyeket ők maguk szereznek be, de a különböző színű keszkenőikkel is jelzett életszakaszaik elérésekor az azt megelőzően viselt kendők már át is kerülnek a következő nemzedék asszonytagjához. Egy-két keszkenő kivételével, amelyet rongyossá viselnek, vagy érzelmi okokból megtartanak, vagy amelyeket a családtagjaik haláluk után a koporsójukba tesznek, gyakran már a megvásárlás pillanatában eldöntik, hogy melyiket kinek adják majd tovább. A fiatalasszony, amikor még viselheti a fehér és sárga keszkenőit, már tudja, hogy az édesanyja zöld és barna kendői közül melyek kerülnek hozzá, és azt is tudja, hogy a jelenben viselt kendői közül melyeket adja majd a saját leányának, melyeket szánja a leendő menyének, stb. Valójában minden asszony kendőkészlete családi tulajdont képez, a család nőtagjainak tulajdonát, amely adott időszakban a faluban különböző háztartásokban található, de tulajdonképpen összetartozik.

A keszkenők egyenkénti vizsgálata alapján felvázolható az a nők által alkotott rokonsági csoport, amelynek tagjai között a kendők ajándékozás és öröklés útján „vándorolhatnak"; megállapítható, hogy mekkora, időben meddig terjed, és kiket foglal magában az az asszonyi kapcsolatháló, amelyet ennek a tárgynak a segítségével „jelölnek ki", valamint az is, hogy vannak-e ennek a „kijelölésnek" szabályai.

A kendőátadási aktusok mind vertikálisan, mind pedig horizontálisan jól meghatározott női csoportot körvonalaznak adott rokonsági csoportban, konszangvinális és affinális rokonsági kapcsolatokat egyaránt, valamint a rituális rokonsági kapcsolatok közül a keresztkomasági kapcsolatokat.[17]

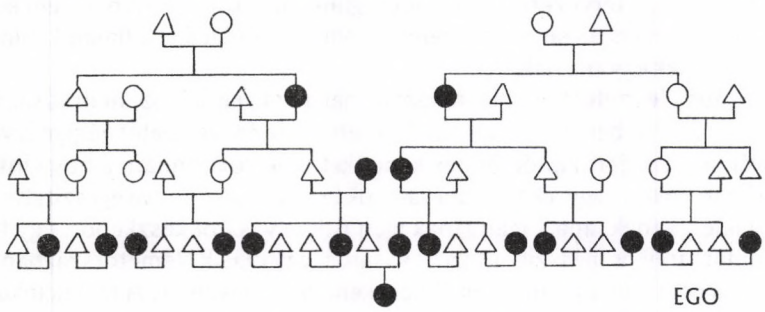
A megismert kendőkészletek alapján a következő öröklési-ajándékozási kapcsolattípusok vázolhatók fel:

anya-leánya;
nagyanya-leányunoka (anyai és apai nagyanya);
dédanya-leány dédunoka; (anyai és apai dédanya)
az anya nőtestvére-leány;
az anya testvérének felesége-leány;
az anya első nő unokatestvére-leány;
az anya első unokatestvérének felesége-leány;
az anya második nő unokatestvére-leány;
az anya második unokatestvérének felesége-leány;
anyós-meny; legény-szeretője (tulajdonképpen leendő anyós-leendő meny);

anyós anyja-meny;
após anyja-meny;
az apa nőtestvére-leány;
az apa testvérének felesége-leány;
az apa első nő unokatestvére-leány;
az apa első unokatestvérének felesége-leány;
az apa második nő unokatestvére-leány;
az apa második unokatestvérének felesége-leány;
első keresztanya-keresztleány;
második keresztanya-keresztleány;

A több generáción keresztül ismétlődő anya-leánya típusú öröklési kapcsolatokból származnak a legrégebbi kendők. A négy, időben egymást követő, a dédanya-nagyanya-anya-leánya kapcsolatláncként leírható öröklési folyamatot még pontosan nyomon tudják követni.

A kendőajándékozással és -örökléssel kijelölt családi kapcsolatrendszer modellje



● azok a női családtagok, akiktől az ego keszkenőt kap ajándékba, vagy keszkenőt örököl

A felvázolt kendőajándékozási és -öröklési kapcsolatrendszer-modell az összes kendőátadási lehetőséget egyesíti. A falubeli családok méretét a huszadik század elejétől a születések alacsony száma, az egykézés határozza meg, ezért a családok sokkal kisebbek annál, hogy az összes felvázolt kapcsolat létrejöhessen. Ennek ellenére találunk néhány látványos kivételt: egyik családban az 1930–1940-es években nyolc gyermek született, ezek leszármazottai népes rokonsági csoportot alkotnak.

A rokonságban a vér szerinti leszármazási ágon, kendőajándékozás és -öröklés révén, négy női generáció kapcsolódik össze; az oldalágakon a nők az anya és az apa második unokatestvéreivel, illetve a második unokatestvérek feleségeivel bezárólag tartoznak ebbe a csoportba. Ez az az asszonyi szövetség, amely a családként számon tartott rokonsági csoport tagjainak életében igen fontos szerepet játszik.

A kendőátadások iránya a rokonsági kapcsolatok mentén egyértelműen az idősebb generációktól a fiatalabbak felé mutat. Egyetlen időszakban fordult elő, hogy a fiatalabb generációhoz tartozó asszonyok adtak keszkenőt az idősebbeknek: amikor vágott keszkenőket viseltek, a fiatalok hímezték az idősek bársonykeszkenőit is (ma már elég nehéz

kideríteni, hogy valójában ajándékozás vagy valamilyen csere történt akkor). A hajdani fiatalasszonyokhoz már visszajutottak az évtizedekkel korábban, idősebb asszonyrokonaiknak hímzett keszkenők. Olyan menyről is tudok, aki néhány keszkenőt ajándékozott az anyósának, mert új menyecske korában elvesztette az édesanyját. Ez a kevésbé jellemző ajándékozási mód az elhunyttól származó örökségnek a család asszonyai közötti elosztás típusába sorolható, de a konkrét esetben ennek az ajándékozásnak a pozitív érzelmi indíttatása a lényeges, mert az illető meny nem csak a faluban elvárt magatartási formának tesz eleget, amikor *anyámasszony*nak szólítja az anyósát.

Ha egy asszonynak csak fiai születnek, kevesebb keszkenőt vásárol, mint a lányos anyák, és a saját kendőkészletét igyekszik szám és minőség szerint egyenlően elosztani a menyei között (lásd például a 16-os jegyzetet).

A legény kendőajándéka a szeretőjének tulajdonképpen anyós-meny típusú ajándékozás, mert a legény gyakorlatilag csak közvetítője a keszkenőnek, az édesanyja már évekkel korábban a leendő menyének tette félre azt a keszkenőt. A szeretőnek ajándékozott keszkenő sarkát gyöngyökkel kivarrják, a megajándékozott leánytól elvárják, hogy a templomban azt viselje. A kendőajándék néha csak jelzés marad, mert a fiatalok végül „nem lesznek szeretősök"; ilyen esetben a kendő inkább a fiú anyjának szándékát fejezi ki, kevésbé a fiatalokét; a tervezett kapcsolat meghiúsulásakor a leánynak nem kell visszaadnia a keszkenőt. Ha hosszan tartó szeretősködés szakad félbe, a fiatalok minden ajándékot visszavisznek egymásnak.

Jellemző, hogy leánytestvér a leánytestvérnek nem ajándékoz, nem vásárol keszkenőt: két testvér (1939-ben és 1945-ben születettek) kendőkészletét végignézve látható, hogy a nővér sokszor járt külföldön, és kendőket is hozott onnan, a húga inkább a faluban, vándorárusoktól vagy a közelebbi városok boltjaiból vásárolva egészítette ki a készletét. Férj a feleségének, apa a leányának igen ritkán vásárol keszkenőt: egy férfi akkor vásárolt kendőt, amikor messzire utazott vásárba; egy másik Németországban volt vendégmunkás, és ott talált a faluban viselt keszkenőkhöz hasonlót. A férfiak inkább csak a pénzt adják a keszkenőkre, és elszállítják a feleségüket más falvakba vásárolni. A kendőszükséglet felmérése, a kendők beszerzése sok más családi tevékenység mellett asszonyi irányítás alá tartozik.

Egyetlen tárgycsoport is elegendőnek bizonyult ahhoz, hogy segítségével a falubeli asszonynemzedékek 80-100 éven átívelő és gyakran már csak ebben a tárgycsoportban megtestesülő egymáshoz való tartozását kimutassuk. A vér szerinti leszármazási ágon kendőátadások útján is számon tartott négy generáció körülbelül az általánosnak mondható családi emlékezet mértékének időbeli kiterjedését fedi.[18] A vér szerinti és házasodási rokonság kendőajándékozással/-örökléssel kijelölt része egyben szűkebb szegmense annak a rokonsági csoportnak, amelyet a keresztelőkbe, lakodalmakba való meghívások számbavétele útján határolhatunk körül.

A két keresztkoma házaspár valamelyik tagja általában a felvázolt rokonsági csoporthoz tartozik, a gyermek szüleinek testvérei vagy első és második unokatestvérei. Ritkábban, de előfordul az is, hogy csak az egyik koma rokon, a másik a férj legközelebbi barátja, egyben szomszéd. Így a komasági és a fent vázolt rokonsági kapcsolatok részben fedik egymást, a műrokoni kapcsolatok erősítik az adott unokatestvéri vagy baráti kapcsolatokat. A komák kiválasztásánál fontos szerepe van a kortárscsoportok összetartozásának is, lényeges szempont, hogy a szülők és a komák nagyjából egy generációhoz

tartozzanak. A komaság viszonzási kötelezettségekkel járó kapcsolat, tehát egy-egy házaspár inkább kevesebb kölcsönös keresztkomasági viszonnyal megerősített kapcsolattal rendelkezik, mint több egyoldalú keresztkomasági kapcsolattal.[19]

A kendőajándékozás/-örökítés más ajándékozási szokások mellett hozzátartozik a fent leírt rokoni kapcsolatokhoz, része a rokonsági ideológiának és a rokonsági magatartásnak (Faragó 1983:221). A kendőajándékozással kijelölt rokoni csoportra az ajándékozási kötelezettségen túl fontos szerepe hárul a leánygyermek életfordulóihoz fűződő rítusokban.[20]

A kapcsolatok valódi tartalma, minősége nem befolyásolja a kendőátadás rítusait. A kendőajándékozás, illetve elfogadás inkább a változó női státusokhoz, nem az adott státust betöltő személyhez kötődik. Minden nő keszkenőt kap ajándékba, és minden asszonynak keszkenőajándékozási kötelezettsége van, aki tagja a fenti rokonsági csoportnak, abban az esetben is, ha az a személy, aki által a családdal való kapcsolata kialakult, már nem él. (Például egyik családban az após második feleségének halála után maradt kendőkből részesült az após első házasságából származó fiú felesége is. Egy másik családban a meny az anyósa közvetítésével olyan keszkenőt is örökölt, amely a férje nagyapjának első feleségétől maradt; ebben az esetben a nagyapa nem özvegyült meg, hanem elvált az első feleségétől.)

A kendőátadások ideje: átmeneti rítusok és hétköznapok

A kendőajándékozás a presztízsjavak cseréjének egyik formája, amely sajátos értékcsereszféra a maga erkölcsiségével/normáival (Kopytoff 1988:71), az egyén életének első szakaszában, a házasságkötésig elsősorban az átmeneti rítusokkal kapcsolatos. Ezek az alkalmak a következők: keresztelő, konfirmálás (a *szeretősség* ideje alatt az egyházi ünnepek közül a) karácsony és/vagy húsvét, jegyváltás, esküvő. Ezek azok az ünnepi alkalmak, amikor az asszonyi rokonság ajándékoz, az asszonyi felmenők máskor is (átadás, öröklés). Az ajándékozás és az örökítés két különböző aktus, mindkettő elvárt magatartási forma. Az asszony (anya) és asszony (leánya) közötti öröklés egyszerű tárgyátadás (elhalálozás esetén a felek által ismert szempontok szerinti és ezeknek megfelelően egyensúlyra törekvő osztozkodás), nem kapcsolódik átmeneti rítushoz, illetve csak közvetve (például a gyermek konfirmálása előtt, az új életszakaszba való belépést megelőző kendőátadás, temetést követő osztozkodás; mindkettő történhet az átmeneti rítus időpontjához közeli időpontban, de ahhoz képest többhetes, hónapos eltéréssel is).

A kendők átadásában megvalósuló öröklés hétköznapokon történik, és a különböző színű kendőknek a különböző életszakaszokhoz fűződő, a közösségi öltözködési szabályoknak megfelelően elvárt váltásához kapcsolódik. Ez a cselekvés olyan értelemben hétköznapi, hogy a nyilvánosság jelenléte, szertartás(ok) nélkül zajlik néhány közvetlenül érdekelt egyén (anya és leánya, illetve női örökös testvérek, unokatestvérek) jelenlétében. Hasonlóan történik az anya a leányának (asszony az asszonynak) alkalomhoz nem kötött kendőajándékozása is, ha új keszkenők érkeznek a faluba. Az „anyu vette nekem" mondat jelentheti, hogy az anya vásárolta a leányának, ő is fizette ki a saját pénzéből, de sok esetben azt is jelenti, hogy a nagyszülők valamelyike vagy akár a leány dédapja is belepótolt abba az összegbe, amivel az anya megvásárolhatta a keszkenőt.

Az ajándék kendők viselésével vagy nem viselésével lehet utalni az ajándékozóval kapcsolatos valódi érzelmekre: az egyik fiatalasszony, aki alig beszél az anyósával, nem viseli a tőle kapott kendőit, ruháit, hanem elsősorban ezeket adja el.

A kendőkészleteket vásárlással és cserékkel is gyarapítják. Ezeknek a kendőszerzési módoknak legalább olyan nagy szerepe van az asszonyok életében, mint az ajándékozásnak és az öröklésnek. A falubeli asszonyokra jellemző az a törekvés, hogy a régi kásmírkendőknek az újabb kiadású példányaiból is minél többet meg akarnak szerezni. Ennek következtében a kásmírkendők csoportján belül is további alcsoportok, sorozatok alakulnak ki (például a keresztes mintájúakon belül a kávéfődű keresztesből van régi és két különböző évben vásárolt új: 15 ezer lejes és 25 ezer lejes, mindezekből esetenként több példány is). Évekkel a használatbavétel vagy az ajándékozási alkalmak előtt megvásárolják a saját (örökíthető) és az ajándéknak szánt kendőket: a felhalmozás, tartalékolás szokása erre a tárgycsoportra is kiterjed.

Az ajándékba kapott és örökölt kendők a felmenők tehetősségét igazolják, kapcsolatot jelentenek a családi múlttal, a régi családhoz való tartozás tudatát erősítik. A megvásárolt, cseréből származó, ajándékozható és örökül hagyható kendők csoportja a saját tehetség és tehetősség, a jövő biztosításának tudatával járul hozzá az elégedettség megteremtéséhez. A kendőkészleteken nagyjából lemérhető, hogy az egymást követő asszonygenerációk mennyit tettek hozzá a családi (keszkenő)műhöz.

A dinamikusan változó kendőkészlet: a tárgyak biográfiája, életútja

A tárgyak biográfiájának alakulása kulturálisan meghatározott (Kopytoff 1988:65). A kendő „életpályája" során változó státusú tárgy, elsősorban a közösség értékrendszerének megfelelően válik árucikkből különböző presztízsértékű tárggyá. A kendőnemzedékek között a régi kásmírkendők képviselik az állandóságot, az érték és a divat időtlenségét. Változó pénzbeli értékük elsősorban a hiányukat, illetve a ritka tárgy státusának megszűnését jelzi.

Amióta újból hozzá lehet jutni a szőrkeszkenőkhöz, kevésbé sajnálják viselőnek használni némelyik régit is (különösen abban a tudatban, hogy a fiatalasszonyok egyre kevésbé viselnek kendőt). Némelyik példány tulajdonosának kedvenceként fokozatosan, évtizedek alatt válik presztízstárgyból elhasznált tárggyá; más keszkenők a tartalék részét képezik, ajándéktárgyak, az öröklés tárgyai; a család anyagi helyzetének romlását jelzi az, ha újból árucikké válik valamelyik. A viselet elhagyásának és a politikai változásoknak, a nemzetközi piac nyitottságának a következménye, hogy az 1970-es években megbecsült 114 lejes kendők harminc év után elsősorban eladható áruvá váltak.

A kendőnek mint a kölcsönös ajándékozás tárgyának azonos minőségű kendő a csereértéke.

A keszkenők biográfiája tulajdonosváltások sorozataként is leírható (Kopytoff 1988: 66). A tulajdonosváltások rendje meghatározott. A keszkenők különböző generációk tagjainál ideiglenes tulajdonban vannak, státusuk ennek során is változhat: például a selyemkendőket presztízstárgyakként kezelte hajdani tulajdonosuk, az őket követő negyedik-ötödik generáció számára elsősorban esztétikus emléktárgyak, a megszokott tárgy-

forgalomban csak az öröklési folyamatokban vesznek részt (nem viselik, eladni nem tudják, az elhunyttal temetni sajnálnák, őrzik, mint a családi (rég)múlt megtestesülését).

A megvarróik/használóik által kevésre tartott, hétköznapi viselő vágott keszkenők rövid pályája a rongyok között végződik, a szekrények aljában: beszédes szimbóluma a szegénység állapotának megszüntetésére tett kísérleteknek, ugyanakkor a meghatározott célra való tartalékolás példája is. Az asszonyok a vágott keszkenők közül néhány hímzett, mulatságokban, fonóban viselt példányban tulajdonképpen a fiatalkoruk emlékét őrzik. Mindenkor megbecsült tárgycsoportot képviselnek a vágott keszkenők között a hímzett bársonykendők. Ezekhez örökségként lehet hozzájutni.

Ebben a faluközösségben a keszkenők az asszonyok életében különböző funkciókat töltenek be, amelyek elsősorban a gazdasági körülmények, a divat, az egyéni érdeklődés által meghatározottak. A szocializáció során a nők megtanulják, hogy a helyi tárgyi világban milyen helyet foglalnak/foglalhatnak el, milyen szerepet tölthetnek be a keszkenők, milyen önkifejezési lehetőségek rejlenek ebben a tárgycsoportban. A keszkenők segítségével történő differenciált kommunikáció a huszadik század utolsó évtizedeiben egyre inkább az ünnepekre korlátozódik, fokozatos beszűkül. A keszkenők asszonyok közötti kapcsolatok jelzői, a jól körülhatárolható családi asszonyszövetség kialakításának egyik eszközét jelentik; egyéni és a családi, a közösségi és a történelmi idősíkok találkozásának megtestesítői.

JEGYZETEK

1. A református magyarok által lakott falu Kalotaszegnek a Nádas-menti részén található. A falubeli mezőgazdasági termelésnek önellátó jellege volt és van. Az 1960-as évektől a férfilakosság napi ingázóként a szomszédos Egeres Gyártelepre járt dolgozni, az asszonyok a helybeli kollektív gazdaság alkalmazottai voltak. Attól az évtizedtől kezdődött a falu fokozatos gazdasági felzárkózása a cifravidék településeihez. 1990 óta a gyártelep üzemeinek hanyatlása következtében a férfiak között sok a munkanélküli, a huszonévesek egyre gyakrabban vállalnak munkát Magyarországon. A falubeli nők az utóbbi évtizedben újból kibontakozó nemzetközi háziipari kereskedelemben való aktív részvételükkel jelentős részt vállalnak a jövedelemszerzésben is (Fülöp 1998).
2. A MNL szerint a keszkenő kézbe való kendő (MNL III:185–186), és más kategóriát képviselnek a fejkendők (MNL II:107–110).
3. Ezzel a jelenséggel kapcsolatban a kutatók leginkább a kivetkőzés fogalmat használják. Általában idézik még az adatközlők kifejezéseit, némelyiket használják is („átöltözés", „a viselet elhagyása", „a viselet elfordítása", „leteszi a viseletét", „uradzik", „kiöltözés" stb.) (Gergely 1978:201–208; Fülemile–Stefány 1989:84).
4. Évtizedekkel korábban ehhez hasonló jelenséget írtak le például Varsányból is (Gergely 1978:202).
5. Bővebben írtam a lakodalom, a kontyolás és a műkonty összefüggéseiről korábban *Egy változó szertartás a változó faluban* címmel (1992, kézirat).
6. 1945 előtt a faluban öt nagygazdának nevezett család élt (40-50 hold földjük volt), a többségnek 4-8 holdja volt, néhány család birtokának nagysága 1 holdnál kisebb volt. A kendőtulajdonosok közül öten származnak nagygazda családból, hatan képviselik a 4-8 holdas családokat és ketten a hajdani legszegényebb réteget.
   A kendőtulajdonosok: özv. Kis Kalló Andrásné Székely Kati (sz. 1931), id. Balázs Ferencné Kudor

Kati (sz. 1939), id. Rácz Istvánné Bakter Kati (sz. 1948), Balázs Istvánné Káplár Gyöngyi (sz. 1974), Tárkányi Bácsó Ferencné Kudor Erzsi (sz. 1943), id. Fazakas Kalló Pali Jánosné Kudor Kisó (sz. 1945), ifj. Varga Gyurka Jánosné Kalló Irén (sz. 1969), Varga Istvánné Diósi Kati (sz. 1952), Tárkányi Gyuri Jánosné Varga Irén (sz. 1972), Tárkányi Gyuri Gabriella (sz. 1995), Varga Csilla (sz. 1978), ifj. Gergely Jánosné Fogadós Éva (sz. 1970), Gergely Beáta (sz. 1994).

7. A kalotaszegi kendőviselettel kapcsolatos leírásokat Jankó János (1993 [1892]), Újváriné Kerékgyártó Adrienne (1937), Kresz Mária (1957), Faragó József, Nagy Jenő és Vámszer Géza (1977), Péntek János (1979) írásaiban találhatunk. A kalotaszegi kendőkészletekhez sok szempontból hasonlóakat, de azoknál gazdagabbakat a Kárpát-medence Erdélyen kívüli területeiről írtak le elsősorban (például Fülemile–Stefány 1989).
8. Erről még Faragó–Nagy–Vámszer is (1977:220).
9. Ezzel kapcsolatos, Nádas-menti falvakból származó adatok Péntek János könyvében is (Péntek 1979:98).
10. A dulándlé nagyméretű fehér fátyolkendő; elnevezése a *tulle anglais* népi alakváltozata (még: dulándré, bulándri stb.; Faragó–Nagy–Vámszer 1977:377). A kontyolással és az új asszony fejviseletével kapcsolatban: Jankó (1993:95, 157), Újváriné (1937:115–116), Faragó–Nagy–Vámszer (1977:212–213), Péntek (1979:100).
11. Hasonló megfigyeléseiről írt Kresz Mária nyárszói tanulmányában (Kresz 1957:116–117).
12. Erről bővebben olvashatunk Vasas Samu tanulmányában; adatai egy másik kalotaszegi faluból származnak (Vasas 1994:68). A keszkenőknek a temetéssel kapcsolatos funkcióiról a kalotaszegi népszokások leírásában olvashatunk részleteket (Vasas–Salamon 1986:213–241). Az általam megkérdezettek nem tudtak arról, hogy a falubeli temetéseken keszkenőkből készítettek volna zászlót. Hasonlóképpen nincs adatom arról, hogy a faluban a csecsemőt keszkenőkkel betakarva vitték volna keresztelőre, mint a szomszédos Mákóban (Vasas–Salamon 1986:170).
13. A gyász fokozatos *elvetéséről*, a viselet visszaszínesedéséről egy másik kalotaszegi faluból példa Vasas Samu tanulmányában (Vasas 1994:75–76).
14. Fél–Hofer 1969; Hofer 1983.
15. A jelenséget Sárkány Mihály is elemzi egy magyarországi falusi lakodalom kapcsán (Sárkány 1983).
16. Egy nagybeteg asszony halála előtt listát készített a keszkenőiről: két fia (vagyis leendő menyei) között kívánta elosztani a kendőket. A lista:
„János: 1. fehér sallós, régi; 2. fehér körmös, lisztes fődű, régi; 3. sárga körmös, régi; 4. fehér sallós, mostani; 5. fehér nagyloptás, mostani; 6. fehér békás, mostani; 7. zöld békás, régi; 8. kávé sallós, mostani; 9. gyöngyvirágos, mostani; 10. fekete körmös, régi; 11. kékes-sárgás, régi; 12. sárgás, mostani; 13. kék inókás, mostani; 14. tiszta fekete; 15. fekete fehéres bársony; 16. sárga rojtos;
István: 1. fehér rojtos; 2. fehér körmös, sorosfődű, régi; 3. fehér káposztás, régi; 4. sárga zúzos, régi; 5. fehér sallós, mostani; 6. fehér nagyloptás, mostani; 7. sárga sallós, mostani; 8. kávé, piros rózsás, régi; 9. zöld kanadai, mostani; 10. fekete békás, régi; 11. fekete körmös, régi; 12. fekete sárgás, régi; 13. ződ ugorkás, mostani; 14. kékes kanadai, mostani; 15. fekete selyem; 16. fekete selyem;"
17. A rokonsági kapcsolatokról Faragó Tamás (1983; 2000:435). A kelengye és az asszonynemzedékek kapcsolatáról Fél Edit és Hofer Tamás írt (1969:34).
18. A rokonság kiterjedésével kapcsolatos adatközlői ismeretekről Tárkány Szücs Ernő (1981:464–467) és Faragó Tamás (2000:442).
19. Jankó János gyűjtőmunkájának idején Kalotaszegen három koma meghívása volt általános (Jankó 1993:134). A keresztkomasági kapcsolatokról Vidacs Bea (1985), Faragó Tamás (2000:441), Nagy Varga Vera (2000:535, 537).
20. Az ékszerek öröklésének, ajándékozásának, a család nőtagjainak kapcsolatáról hasonló megközelítésben írt Marlene Albert-Llorca (1997). Az ajándékozás funkcióiról Marcel Mauss (1969).

IRODALOM

ALBERT-LLORCA, MARLENE
1997 L'instant et l'éternité. Les bijoux dans la vie des femmes. Terrain 29:69–82.

CSISZÁR ÁRPÁD – FELHŐSNÉ CSISZÁR SAROLTA
1983 A beregi népi textíliák lexikona. Debrecen: KLTE Néprajz Tanszék. /Folklór és etnográfia, 11./

FARAGÓ JÓZSEF – NAGY JENŐ – VÁMSZER GÉZA
1977 Kalotaszegi magyar népviselet (1949-1950). Bukarest: Kriterion.

FARAGÓ TAMÁS
1983 Háztartás, család, rokonság. Ethnographia 94(2):216–254.
2000 Nemek, nemzedékek, rokonság, család. *In* A paraszti társadalom morfológiai leírása. Paládi-Kovács Attila, főszerk. Sárkány Mihály – Szilágyi Miklós, szerk. 393–483. Budapest: Akadémiai Kiadó. /Magyar néprajz, VIII. Társadalom./

FÉL EDIT
1963 Régi múzeumi tárgyak megszólaltatása új gyűjtésekkel. Néprajzi Értesítő 45:81–90.

FÉL EDIT – HOFER TAMÁS
1961 A parasztember szerszámai. Beszámoló az átányi monográfikus eszközvizsgálatról. Ethnographia 72(4):487–535.
1964 A monografikus tárgygyűjtés. Az átányi példa. Néprajzi Értesítő 46:5–89.
1969 A kalotaszegi kelengye I. Kísérlet a tárgyi világ rendjének feltárására. Néprajzi Értesítő 51:15–36.

FLÓRIÁN MÁRIA
1997 Öltözködés. *In* Életmód. Anyagi kultúra 3. Balassa Iván, főszerk. Füzes Endre – Kisbán Eszter, szerk. 585–767. Budapest: Akadémiai Kiadó. /Magyar néprajz, IV./

FÜLEMILE ÁGNES – STEFÁNY JUDIT
1989 A kazári női viselet változása a XIX–XX. században. Budapest: ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszéke. /Dissertationes Ethnographicae, 7. Tanulmányok az anyagi kultúra köréből./

FÜLÖP HAJNALKA
1998 A varró falu. Tabula 1(1–2):3–24.

GERGELY KATALIN
1978 Változások Varsány népviseletében. *In* Varsány. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu társadalomnéprajzához. Bodrogi Tibor, szerk. 201–275. Budapest: Akadémiai Kiadó.

HOFER TAMÁS
1983 A „tárgyak elméleté"-hez. Felszerelések és tárgyegyüttesek néprajzi elemzése. Népi Kultúra – Népi Társadalom XIII:39–64.

JANKÓ JÁNOS
1993 [1892] Kalotaszeg magyar népe. Reprint. Budapest: Néprajzi Múzeum.

KOPYTOFF, IGOR
1988 The Cultural Biography of Things: Commodization as Process. *In* The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective. A. Appadurai, ed. 64–91. Cambridge: University Press.

KRESZ MÁRIA
1957 A gyermekek és a fiatalok viselete a kalotaszegi Nyárszón. Néprajzi Értesítő 39:103–121.

MAUSS, MARCEL
1969 The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies. London: Cohen & West Ltd.

MNL
Magyar néprajzi lexikon I–V.
1977–1982 Ortutay Gyula, főszerk. Budapest: Akadémiai Kiadó.

NAGY VARGA VERA
2000 Műrokonság, szomszédság, kortársi csoportok, barátság. *In* A paraszti társadalom morfológiai leírása. Paládi-Kovács Attila, főszerk. Sárkány Mihály – Szilágyi Miklós, szerk. 532–557. Budapest: Akadémiai Kiadó. /Magyar néprajz, VIII. Társadalom./

PÉNTEK JÁNOS
1979 A kalotaszegi népi hímzés és szókincse. Bukarest: Kriterion.

SÁRKÁNY MIHÁLY
1983 A lakodalom funkciójának megváltozása falun. Ethnographia 94(2):279–285.

SZARVAS ZSUZSA
1992 Családi hagyomány – egyéni szükséglet. Falusi háztartások tárgyai. *In* Közelítések. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára. Mohay Tamás, szerk. 255–261. Debrecen: Ethnica.

TÁRKÁNY SZŰCS ERNŐ
1981 Magyar jogi népszokások. Budapest: Gondolat.

ÚJVÁRINÉ KERÉKGYÁRTÓ ADRIENNE
1937 A magyar női haj- és fejviselet. Budapest: Néprajzi Intézet. /Néprajzi füzetek, 5./

VASAS SAMU
1994 Népi jelvilág Kalotaszegen. Budapest: Kráter Műhely Egyesület.

VASAS SAMU – SALAMON ANIKÓ
1986 Kalotaszegi ünnepek. Budapest: Gondolat.

VIDACS BEA
1985 Komaság és kölcsönösség Szentpéterszegen. Ethnographia 96(4):509–529.

FOGARASI KLÁRA

Az együttlét és a szétszakítottság ideje – az arcképversek

A fénykép 19. századi megjelenésével a családi összetartozás kifejezése új lehetőségeket és dimenziókat kapott. A fényképek segítségével például a család idejében végbement változásokat lehetett mások által is átélhetővé, követhetővé tenni.

A 19. század végén, a 20. század elején a szerelmes és katonadalok közé kéziratos és katonakönyvekbe másolták azokat a rigmusokat, amelyek a családi fényképek egyik típusához kötődtek, mindeddig azonban nem kerültek a figyelem középpontjába.[1] Pedig az adott művek frappánsan szemléltetik a paraszti fényképhasználat logikáját, a fotóhoz mint személyes képmáshoz, tárgyhoz fűződő kötődés jellegét, ennek összetevőit. Ezért is van szükség arra, hogy az írásokat ne csak a magyar népköltészet újkori keletkezésű és rövid életű műfajainak sorában tartsuk számon, hanem a másik oldalról is vegyük szemügyre, hiszen a fényképről való tudásunkat is átszínezi, kiegészíti a műfaj ismerete. (Természetesen a vizsgálat abból a szempontból sem tanulságok nélkül való, hogy a népi kultúra hogyan, milyen módon – esetenként milyen hagyományos „formában" – asszimilálta, fogadta be a technika új vívmányait.[2])

A századforduló idejétől kezdődően – amikor a fényképek már viszonylag nagyobb számban kerültek paraszti használatba – ismertek az arcképversek, más néven verses arcképköszöntők. A közösségtől való első nagy elszakadás, a katonáskodás a család férfitagjait érintette. Amennyiben ott, idegenben a katona magáról fotográfiát készíttetett és hazaküldte a szüleinek, távoli kedvesének, ezt rigmusok kíséretében adta postára.

Az írások mindkét esetben konkrét feladatot teljesítettek: az ábrázolt személyt (a falusi társadalom tagját, a messzire került fiút, családtagokat) az arckép itt ténylegesen képviselte, életre keltette és megszólaltatta.

A különböző terjedelmű verses arcképköszöntők fő jellemzője, hogy dallam nélküli szövegversek, amelyek meghatározott közösségben (személyek körében), meghatározott időszakban (a katonaidő letöltésekor), a társadalom meghatározott rétege által jöttek létre és terjedtek, egy viszonylag pontosan körülhatárolható történelmi korszakban.

Rendszerint *megszólítással, üdvözléssel, jókívánságokkal* kezdődik a vers:

„Jó napot kívánok édes Apám Anyám
Kedves nevelő és szülői dajkám
Eljöttem én is Húsvéti látogatásokra."

Szászváros (Hunyad megye)[3]

Előfordulhatott a megszólítás részletezése, magyarázata, emlékeztethettek az együtt töltött közös időkre, külön hangsúlyt kaphatott a viszontlátás öröme, a szülők iránti szeretet kifejezése, a sanyarú katonasors. Olykor áldás került a jókívánságok helyébe:

„Sírom bezártáig azt kívánom
Istennek áldása ti rátok szálljon"
Mezőgecse (Bereg megye)[4]

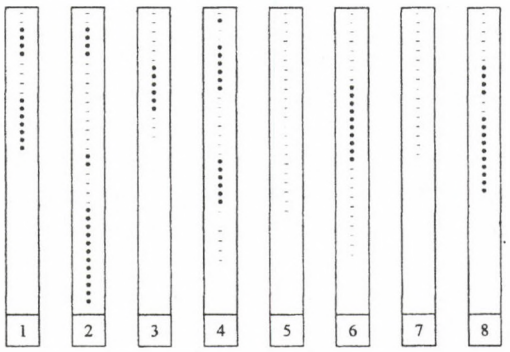
Műfaji sajátosságait tekintve az arcképvers átmeneti típusú epikus-lírai alkotás, amelyben a külvilág történései és a levelet küldő érzelmeinek, gondolatainak leírásai egyaránt helyet kaptak (az előbbiek jóval nagyobb, az utóbbiak kisebb mértékben):

„Elgyüttem meglátni kedves szüleimet,
Kiket rég nem láttam, fáj a szivem értek."
Erk (Heves megye)[5]

Állandó formulává vált magának a fényképnek a megnevezése: „vitéz arcképem", „tündéri képem", „Papíros-arcom" (a három formula közül valamelyik mindig előfordul); a beszédképtelenségre való utalás („Bárcsak tudnék szólni / Az én testi számmal"; „Kedves jó szüleim! / Nem tudok szólani! / Papiroson vagyok, / Nem tudok beszélni!"[6]), az élet egyéb jeleinek, így az érzelemnyilvánítás kifejezésének lehetetlensége („Láthatjátok az én / Hervadó orcámat"; „De most nem szólhatok gyenge ajkaimmal, / Nem ölelhetem meg vitéz karjaimmal").

Ezek a formulák a valóságos megjelenés vágyát, hiányát voltak hivatva kiemelni, az én és énkép viszonylatában pedig inkább az énre, a személyességre került a hangsúly. Ennek lehet a következménye némely változatokban az a rejtett dramaturgia (párbeszédes és magyarázó, egyes szám első és többes szám második személyű részek váltakozása), amely a nyelvtani alakokból kikövetkeztethető, noha formailag ezt nem jelölik (nyilvánvalóan az egyszerűsítés okán).

Amennyiben jelöljük az említett, megszólító és kiegészítő részek egymást (részben szabályosan, részben szabálytalanul) váltó szakaszait, a következő sémát kapjuk:



Az arcképversek származási helyei: 1. Szászváros (Hunyad megye), 2. Mezőgecse (Zemplén megye), 3. Erk (Heves megye), 4. Barkaszó (Bereg megye), 5. Olcsvaapáti (Szatmár megye), 6. Olcsvaapáti (Szatmár megye), 7. Olcsvaapáti (Szatmár megye), 8. Nagykanizsa (Zala megye)

Meghatározó tehát a vers fikciójellege, kettős értelemben is (tartalmilag és formailag), ezáltal teremtődik meg az epikus történések lehetősége. Az ismert változatok egyik típusában minden alkalommal előfordul a *vándorlás* említése, a *befogadás*, illetve a *szállás kérése* (helyenként a megérkezés bejelentése). A „vándor" szerepkörét egyrészt a katona valóságos helyzete és ebből fakadó vágya, óhaja („Fogaggyanak hát úgy, mint kedves vendéget"), másrészt az „én és még sem én", „itt és még sem itt" helyzet felemás volta teremti („Mint egy ösmeretlen", „ösmeretlen arcom"[7] vagy: „Habár a személyem messze vagyon hozzám"[8]).

A kettős szerepkör (élő személy és képmás) egyidejűsége, továbbá a fénykép mint sajátos „létforma" minden alkalommal szóba kerül. Előfordul, hogy a fiktív szereplők „akciói" és „történései" közvetlenül egymás mellett állnak, meglehetősen furcsa helyzetet, ellentmondást teremtve, amelynek feloldására nincs is törekvés:

„Hát most már elhagyom a sok beszédemet,
Pihenni akarok, adjanak hát helyet!
Töröljék biz meg hát könytűl a szememet!
Függesszék falra fel az én arcképemet!
Aranyos rámába vágassák hát bele,
Őrizzék meg az én saját emlékemre!"

Barkaszó, Bereg megye[9]

Ritkán utal a szöveg közvetlenül a képre mint papír voltában ténylegesen „értéktelen" tárgyra. De ha igen, akkor is rögtön kiigazítással él a szerző, és a fénykép emlékeztető szerepét emeli ki:

„Bár ha nem egyéb ez – egy szó, annyi mint száz.
Minket ábrázoló papírra vetett máz,
De azért fogadd el, becsüld meg, őrizd meg
Gondolj reánk mindig, az Isten áldjon meg."

Olcsvaapáti, Szatmár megye, 1914[10]

A különböző megfogalmazásokban erőteljesen hangsúlyt kap a családhoz való tartozás igénye:

„Megölelni vágyom Édes jó szülőim
Kiknek családjokhoz ma is tartozom"

„Szoríts mind hármunkat dobogó kebledbe
És ezután is tarts mindenkor eszedbe."

Olcsvaapáti, Szatmár megye, 1914[11]

A tágabb megtartó közösség hiányát is több ízben megemlítik:

„Rég volt az az idő, mikor elbúcsúztam,
Szép szülőföldemet, falumat elhagytam."

Barkaszó, Bereg megye[12]

Feltehetően a katonakönyvből másolt arcképköszöntők mintájára születtek meg azok a változatok, amelyeket nők, feleségek írtak az Amerikában dolgozó férjnek:

„Szerencsés jó napot és jó egészséget
Kíván elsősorban feleséged néked.
Szerezzen örömöt, legyen vígasztalás,
Gondtelt napjaidra ez a találkozás."

Olcsvaapáti, Szatmár megye[13]

A verses levelek közé sorolható arcképköszöntőket a korábbi hasonló műfajú alkotások – a katonadalok, a szerelmi dalok, a verskönyvekben másolt félnépi alkotások– mintájára fogalmazták és sokszorosították, alkalmanként természetesen aktualizálták és módosították. A kéziratos könyvekbe írt versek természetének megfelelően egy-egy témakörre vonatkozóan több variáció közül választhatott a szövegek másolója.[14] A Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattárában őrzött gyűjtések között, ugyanabban a füzetben, az előbbi vers mögött olvasható rögtön egy másik – azonos műfajú – levél, amely megközelítőleg hasonló terjedelemben, de gördülékenyebben, tömörebben íródott, és kiegészült a család életére vonatkozó hírekkel:

„Hozzon nagy örömöt ma neked a posta
Fáradt kezeidből szünjön meg a munka,
Szentelj egy kis időt kedves családodnak
Kik a tengeren túl hozzád fáradoznak.
Nézd hű hitvesedet, kedves Bálintodat
És kit még nem láttál, kedves Jánoskádat."

Olcsvaapáti, Szatmár megye[15]

A további témavariációk révén születhetett meg például a rövid arcképváró verses levél.[16] Mindegyikben nagyrészt általános, mindenki által átélhető élményekkel találkozunk, amit lírai közhelyekkel fejeztek ki. Jóval kisebb részben fordult elő egyéni mondandók megfogalmazása:

„Itt van a Lajoskánk már egész Herkules
Iskola kerülő inkább lepkékre les,
De azért jó fiú megérdemli csókod,
Még egyéb képen is legyen reá gondod.
Hát a kis Irénke? Tán ő kimaradjon?
Neki édesapja csókot duplán adjon
Hiszen ő vigasztal a gondok közepett
Neki köszönöm, hogy szivem el nem epedt."

Olcsvaapáti, Szatmár megye[17]

A feleség által másolt, másolható arcképköszöntők tartalmilag eltérőek a férfiak leveleitől. A vándorlás, a megérkezés, a befogadás, a szálláskérés motívuma teljesen elmarad, de a sajátos létforma kettősségének a megfogalmazása is. Egyértelműen arcképről esik

szó, a személyesség azonban itt is nagyon hangsúlyos (a képpel való „találkozás", továbbá a fizikai érintés és gondolatban való együttlét kérése). Erőteljes a családi összetartozás megtartására irányuló szándék.

Az állandósult elemeket, kifejezésformulákat felhasználó és alkalmazó verses levelek kötött szövegek, többnyire 12-es szótagszámú, négyütemű sorokkal, amelyek azonban nem rendeződnek versszakokká.

A belső ritmus és a viszonylag szabályosan váltakozó rímek ellenére a versek nehézkesek és döcögősek. Ezt a helyenként szűkebb, máskor kifutó szótagszámok, az erőszakolt vagy a helyenként mégis szabálytalanul váltakozó rímek okozzák. A nehézkesség egyértelműen utal a késői keletkezésre és arra, hogy – noha többnyire beillesztik a szerzők a szövegbe a népdalokból ismert, meghatározott érzelmi alaphelyzeteket kifejező sorokat (üdvözlés, búcsú, panasz, áldás stb.) – ez a műfaj nem terjedt el olyan széles körben, hogy alkalom adódott, adódhatott volna a formai finomításokra.

A kéziratos könyvek más versei néha külön panaszolták, hogy a katonának mennyire nehezére esik az írás:

„Felvettem papírom,
Asztalomra tettem.
Reszkető kezemmel
Pennámat felvettem.

Indulj el hát kezem
Egy levelet írni!
Ilyen messzi földről,
Felőlem hírt vinni."
Barkaszó, Bereg megye[18]

Vagy másik változatban:

„Majd kiesik pennám
Reszkető kezemből,
Könnyeim, mint patak,
Úgy hullnak szememből."
Barkaszó, Bereg megye[19]

Az írni alig tudó vagy íráshoz nem szokott kezek munkáját (Szegeden, Makláron) (Bálint 1979:65) ezért nevezte el a katonanyelv „rajzolásnak". A levélíró „minden betűt külön nekifohászkodással vetett a papirosra", a nagy buzgalom ellenére azonban nem egy betű kimaradt. Mindezek miatt ritkán küldtek haza levelet. Abban is éppen csak annyit írtak, amennyi a legfontosabb volt: tudatták, hogy élnek, viszonylag jól vagy rosszabbul megvannak, s küldték a tiszteletet mindazoknak, akiket ez megilletett, név szerint említve a közvetlen családtagokat, a közelebbi-távolabbi rokonokat, szomszédot, ismerősöket. „A tisztesség az volt bennük, ha mindenki megtalálta benne a maga nevét" – írja Tömörkény István (idézi Bálint 1979:65). A verses arcképköszöntőkben is előfordulnak hibák, elírások, betűkihagyás stb.

A múlt század végén keletkezett és a huszadik század első évtizedében másolt arcképköszöntők helyenként tehát a népköltészet meglévő elemeit olvasztották magukba, máskor egyedi (csak ebben a verstípusban használt) formulákat alkalmaztak.

Némely összekapcsolódott formulák esetleg leválhattak az arcképköszöntő versről, és a hagyományos levelek részei lettek:

„Kedves jó szüleim!
Nem tudok szólani.
Papiroson vagyok,
Nem tudok beszélni!"

Barkaszó, Bereg megye[20]

A fénykép megszemélyesítése sem előzmény nélküli, hiszen a népdalokban, mesékben, de a korabeli élő néphagyományban is magától értetődő volt a kozmikus világ elemeivel és a köznapi tárgyakkal folyó kommunikáció. Erre akár a katonadalokban is találunk példát (amint a leszerelő egyenként búcsúzik el a katonaságnál viselt nevezetes ruhadaraboktól[21]). Az arcképköszöntők legsajátosabb, jellemzőbb vonásának tehát az tekinthető, hogy a paraszti közösségek tagjai a fénykép használatát is csak úgy tudták elképzelni, hogy teljes mértékben hozzáigazították, illesztették a népi gondolkodásmód mindent megszólító, antropomorf stílusához.

A fényképek ebben a világban mindenképpen azon tárgyak körébe tartoztak, amelyek sokáig (vagy legtovább) megőrizték ezt a sajátos, az élő és élettelen tárgyak kétarcúságát rejtő tulajdonságukat.[22]

Az arcképköszöntők egyszerű versezetük ellenére néhány lényeges szempontot árulnak, amelyek az arcképek és tulajdonosaik, továbbá a fényképküldők, a fényképet befogadók, fényképet megőrzők viszonyrendszerében meghatározó érvénnyel bírtak. Az én és énkép, a valóság és a fikció már különválik ugyan, de a hangsúly még az elsőre kerül. Az emlékjelleg, az emlékhagyás, az emlékállítás, sőt a rituális formában való megjelenítés igénye ehhez képest második helyre kerül. A fényképnek ez a funkciója – vagyis hogy „jelen lévővé tesz egy távol lévőt" – később is élt a népi kultúrában, sőt rendkívül hosszú időn át meg is maradt. Ezt bizonyítja, hogy a falusi fényképészműtermek látogatói a 20. század elején közös képet készíttettek élő, de távol lévő vagy elhunyt családtagok keretezett portréival (1., 2. kép). A személyes jelenlét fénykép általi illúziója még az 1960-as években is arra ösztönözte például Széken az özvegyen maradt feleséget férje halála után egy évvel, hogy nagyított párosképet készíttessen, mondván: „akkor kincs, mikor nincs" (3. kép). A társadalmi kötelék – függetlenül attól, hogy fiktív volt – időben tágíthatóvá vált.

A „retrospektív részvétel" igénye azért merülhetett föl, vagy vált ilyen szívós szokássá, mert nagy a fénykép érzelmi ereje – figyelmeztet a neves fotográfus (Almásy 1990:307).

A fényképhasználat hétköznapi, népi gyakorlatában és a fotó elméletére vonatkozó kitételekben, a „fénykép ontológiájában" egyaránt megtapasztalható, illetve elsőként az erre vonatkozó tétel olvasható: „Még a leggyengébb, a deformált, a színtelen, a dokumentumérték nélküli fénykép is a modell ontológiájában gyökerezik, magával a modellel azonos." (Bazin 1998:163.)

Arcképköszöntők esetében kézenfekvő maguknak a fényképeknek a keresése: a szövegek és a képek egymás mellé helyezése, párosítása. Az Ethnológiai Adattár kézirattárában talált variánsok – egy kivételével – azonban a nemzetközi folklorista szövetség (a Folklore Fellows) magyar osztálya keretében végzett gyűjtések jóvoltából kerültek lejegyzésre. Nem a katonakönyvek eredeti tulajdonosainak kézírásai tehát, így a fotó sincs meg hozzájuk. Miután másolható szövegekről van szó, a valódi kéziratok esetében sem kézenfekvő a kép megléte vagy felkutathatósága, hiszen azok eredeti rendeltetésük szerint nem maradtak a tulajdonosnál. Példa erre az egyetlen „eredeti" szerző, Sándor Gyula leszármazottainak megkeresése az Udvarhely megyei Kénoson. A családi szájhagyomány még őrzi[23] a száz évvel korábban élt (faluszerte ismert és tisztelt) „szónok embör" emlékét, fényképét azonban nem. A család birtokában lévő egyik keretezett fénykép mögött ugyan találtunk egy első világháborús katonai csoportképet, ez azonban egyrészt korban sem valószínűsíthető, hogy az 1860-ban született és 1897-ben kéziratos könyvét író Sándor Gyulát is ábrázolja, másrészt a kép hátoldalán található kézírás sem egyezik.

Maga a fotográfia tehát még ebben a változatában is „az anonimitás, a névtelenség közege" (Grasskamp 1997:236), noha a szerzők és a címzettek, a küldők és a befogadók oldaláról – az eredeti funkciójában – éppen konkrét, egyedi, személyes volta dominált.

A verses levél mindkét változatában a szereplők köre szűk (a közvetlen családtagok vagy a szerető). Az egyéni lét két meghatározó „szerepe" (szülő-gyermek vagy férj-feleség) jelöli ki a vers, illetve a levélíró alaphelyzetét. Abból a szempontból ugyanakkor, hogy a „kiindulóhelyzet" egy katona magányos portréja volt, máris a „kiigazításra" kerül a hangsúly (mint ahogy fordítva is történt: az otthon készült felvételeken helyet hagytak a később beleapplikálható katonaképnek) (4. kép). Az időben és térben megvalósíthatatlan családi együttlét megteremtése a verses arcképköszöntő központi gondolata. A szöveg – miután a kép (az egyén) reális élethelyzetét nem fogadja el – a családi időt kelti életre.

A térbeli és időbeli távolságok leküzdésére a népi kultúra hétköznapi gyakorlatában egyéb módokat is megfigyelhetünk. Az első világháború idején a nők gyászt öltöttek,[24] amíg édesapjuk, férjük, fiuk vagy kedvesük a harctéren szolgált, és a „cifraság", a népviselet díszítő lehetőségeinek egyéb elemeit is elhagyták, és így is fényképezkedtek (5., 6. kép). A képeken tehát a távoli családtag iránt érzett és kifejezésre juttatott érzelmi azonosulás dominál.

Azt látjuk, hogy a katonaság viszontagságos és zord miliőjéből hazavágyakozó férfiak sajátos, külön irodalmi, népköltészeti műfajt kreáltak; az otthoniak pedig ruházatukkal, az öltözet színeinek kiiktatásával reagáltak, jelezték az elkészült fényképeken a szomorú létbe kényszerítettséget. De a hagyományos családi képek között is voltak olyanok, amelyek a szétszakítottságot igyekeztek „korrigálni". Lényegében az első világháborús képek mindegyik alaptípusában és műfajában előfordultak olyan változatok, ahol maguk az érintettek, megrendelők tartották fontosnak azt, hogy a számukra adott, „készen kapott" kifejezési formát az adott helyzetnek megfelelően átalakítsák. Ezért kerestek és találtak megoldást arra, hogy valamilyen módon és formában, a látványban, a kép tartalmában is kifejezzék a megélt élethelyzet lényegét. Másrészt az azonos időben készített képek egymásra is utalnak, közöttük sajátos viszonyrendszer jött létre. A képeknek ez a csoportja mindenképpen eltért a megszokott felvételektől, és éppen az említett

jelek (gyászruha, applikáció) az utalások arra a rendkívüli „történelmi időre", amelyben a fényképek keletkeztek.

A saját megrendelésre készített (privát) fotók a paraszti élet azon tárgyai körébe sorolhatók, amelyek jelként funkcionáltak, mégpedig összetett, sűrített jelként, hiszen társadalmi követelményrendszerek sokaságát közvetítették: egyidejűleg személyes és közösségi kulturális reprezentációk. A fényképek készíttetésének alkalmai, az elkészült képek felszínén rejlő információk, illetve a közösség egyes tagjai által átalakított fényképek magukban foglalták a közösség tagjaival szembeni elvárásokat, a társadalmi-etikai-viselkedési normákat. Ezzel egy időben ezek a normák nemcsak a tárgyak készítésének, kialakításának, bánásmódjának, kezelésének körülményeit befolyásolták, de lényegükhöz tartozott a normák folyamatos deklarációja (társadalmi státus, életkor, egészségügyi követelmények, öltözködés, viselkedési norma, esztétikai norma). Mindezen társadalmi vonatkozások mellett a történelmi dimenziók is érvényesültek.

A családon belüli emlékképzés – fényképekkel megvalósuló – történetének kezdetén tehát a *férfiak* is aktív résztvevők voltak. A normál életvitel, a hétköznapi lét során ennek irányítását inkább a nők végezték: ők voltak azok, akik kezdeményezték a fényképek készíttetését, gyűjtötték, keretezték, díszítették, rendezgették a gyarapodó képanyagot. Ugyanakkor azon fényképcsoportoknál, amelyek túlmutattak a magánszférán, tehát a történelmi vagy társadalmi időhöz kötötték a falusi közösség tagjait, a férfiak szerepe aktívabb volt (7. kép). Fontosnak érezték például önmaguk megörökítését bizonyos, a tágabb közösség vagy a társadalom által rájuk szabott feladatok teljesítése közben (bíró, kisbíró, vőfély stb.). A katonaság emlékének őrzésében készen kapott formák is segítették őket. A múlt század végétől gyártott olajnyomatokat (a „Szolgálati időm emlékéül" feliratú lapokat –, amelyek az Osztrák-Magyar Monarchia hadseregeiben való szolgálatot igazolták, illetve ennek részleteiről is tájékoztattak, nevezetesen hogy huszár, gyalogos vagy tüzér minőségben töltötte idejét a résztvevő) a családok többnyire megőrizték. Az első világháború után az elcsatolt területeken ez különösen jellemző volt, hiszen a historizáló grafikai nyomtatványokon a magyar címerek, zászlók is szerepeltek. Még akkor sem dobták ki, csak elrejtették, amikor a kép birtoklása az egész család biztonságára nézve komoly veszélyt jelentett, vagy amikor súlyosan „megsérült".[25]

Jóval később, a második világháborút követő évtizedekben, amikor a hagyományos paraszti kultúra felbomlása erőteljes változásokat eredményezett, és a folyamatosan felgyülemlő képanyag a ritualizált formákat megszüntette, vagy napjainkban is megtaláljuk a nyomait a képekhez fűződő viszonyok szimbolikus formáinak vagy a korábbi minták követésének. A Kolozsvárt tűzoltóként szolgált katona újságból vágta ki egy tűzoltókkal teli automobil nagyított képét, amelyre ráragasztotta saját portréját (8. kép). Ezen ugyan politikai hovatartozásra utaló részleteket nem találunk, de (eredetileg a Monarchia propagandacéljait szolgáló,) „hivatalos" képváltozatnak mégis minden vonatkozásban „egyéni" variánsa született meg, amelynek funkciója - az egyéni felhasználó oldaláról - hasonló.

Más típusú „hivatalos forma" szolgált mintául az átányi házaspár – egyikük halála ellenére - összetartozásának kifejezéséhez. Felesége halála után a férj „emléktáblát" készíttetett házuknak arra a pontjára, ahol a végzetes szívroham bekövetkezett. Itt a kép elhelyezésének ötlete, illetve ennek előképe, mintája nem a paraszti kultúrából származik, a kivitelezés részletei azonban már a hagyományos formákat idézik: egyrészt a

nagyméretű, szobai, tornyos faragott tükrök rámáit és faragásait, másrészt (a fényképek, a rajz és a szöveg) a sírkövek díszítményeit és feliratait. A házaspár szoros összetartozására nemcsak a jelállítás kényszere utal, hanem az is, hogy az emléktáblára a férj mindkettőjük fényképét rádolgoztatta (9. kép)

A nők fényképhasználati, -felhasználási és alkalmazási módja is más jellegű. Nem az „emlékállítás" közszemlére tétele az elsődleges, hanem a „család védelme" és az ennek érdekében való közbenjárás eszköze a fénykép. A reformátusok körében még napjainkban is van arra példa, hogy a Bibliában őrzik a család legféltettebb fényképeit, a katolikusoknál előfordult, hogy a házioltáron helyezték el (10. kép). Széken az elhunytnak vélt fiú portréja köré 1944-ben a nyomtatott háziáldás angyalait és virágait ragasztották (11. kép); Damoson pedig az „Oh Szűz Mária" (az első világháborúba induló katona képét keretező fohász) egy gimnazista lány portréja fölé került („Az már régen volt, az már meghalt, a lányom még él.") (12. kép). Körösfőn hímzett bibliai mondás fölé került a keretezett fénykép. A fénykép a szakrális tér részévé vált, akit ábrázolt, az a személy pedig részesült az óvó-védelmező áldásban. A családon belül öröklődő és gyarapodó képanyag pedig egymást kiegészítve és aktualizálva élt tovább az időben.

A fényképek mennyiségének növekedése az elmúlt évtizedekben a bonyolultabb változatok, formák kialakulásának nem kedvezett. Ez nem jelenti ugyanakkor azt, hogy – kivételes esetben – ne jönnének létre mégis olyan variánsok, amelyek (küllemükben vagy tartalmukban) képesek bonyolult élethelyzetek szimbolikus kifejezésére. Példa erre egy 1998-ban házasságot kötött pár lakodalmi tortájáról készült felvétel. A nem szokványos alakú torta (formája, díszei és rendeltetése) nemcsak megismerkedésük, illetve az esküvőt megelőző időszak „történetét", de összetartozásukat és saját, személyes létükön túlmutató vonatkozásokat, vágyakat, óhajokat is kifejezett. A térképet (Magyarországot és Romániát) mintázó torta dísze két hátizsák volt, a megismerkedést követő időszakra, a két lakóhely közötti ingázásra való utalásként. A lakodalmi torta mint szimbolikus tárgy itt is létezésének befejezésével nyerte el végső értelmét („és megettük a határokat!").

Az idő a hagyományok szerveződésében, illetve ezek egymásra rétegződésében is nyomon követhető. A pogánykori hiedelmek nyomai nemcsak a (például tükörben) megjelenő képmások láttán bukkanhattak fel, hanem fényképekhez kapcsolódóan is. Abban az esetben, ha az együtt fényképezkedők utóbb megtagadták a rokoni kapcsolatokat, ezt Atyhán a két világháború között[26] azzal is kifejezésre juttatták, hogy fényképen sem tűrték meg saját képmásuk mellett „azokét", hanem kettévágták a fotót: levágták a képről az érintett személyeket. Az összeszurkált vagy megcsonkított fényképek a mágikus gondolkodásmód bizonyítékai, hasonlóképpen ahhoz, mint amikor például a fényképen lévő képmás segítségével történt a szerelmi varázslás vagy gyógyítás.

A pogány hitvilág lélekre vonatkozó elképzelései keveredtek a későbbi tételes vallás tanításaival például Karancskeszin még a 20. század második felében is, ahol az a hiedelem járta, hogy a halott „lelke ...a szentképnek a sarkára" ül (Fejős 1985. II:233).

A menyasszonyi koszorúval és a vőfélybokrétával bekeretezett esküvői fénykép már teljes mértékben a szakrális képhasználat mintáját követte (tartalmát és formáját: a díszítmény módját tekintve egyaránt). A koszorúnak - mint szentelménynek - nemcsak az ifjú párt, de a család egészét kellett „védelme alá vonnia", a „szentség oltalma" a családi idő kezdetétől ható „védelmet" is jelentett.

Az 1910-es évek elejétől a fényképek a falusi családok körében is egyre megszokottabbá váltak, „befogadásuk" is lassan természetes jelenség lett. Fokozatosan elfelejtődtek a képhasználat korábbi, történeti elemei, és használatuk *világi jellegűvé* vált, de a folklór más területeihez hasonlóan itt is megtaláljuk a korábbi, a hagyományok történetében jelentős szerepet játszó, majd öröklődő (markánsan elkülönülő, szívósan tovább élő) szokáselemeket.

A képek lényege, amint Eliade erre több ízben figyelmeztet, mindig több – illetve sokjelentésű, gazdagon strukturált, továbbá verbálisan, fogalmakkal csak bizonyos mértékig fejezhető ki: „Ha egy képnek egyetlen konkrét jelentését »fordítjuk le«, ha a benne rejlő utalások közül csak egyet veszünk figyelembe, [...] a képet ez által szinte megsemmisítjük." (Eliade 1997:18.) Ez a tétel a hagyományőrző falvakban élők fényképhasználatára fokozott mértékben érvényes.



1. Házaspár leánnyal és fiaik katonaképével, (műtermi felvétel), Hajdúszoboszló.
Ismeretlen fényképész felvétele, 1910-es évek (Néprajzi Múzeum: F 41 850)

2. Bunyevác nő gyermekével – a kisgyermek kezében katonaruhás férfi fényképe.
Ismeretlen fényképész felvétele, 1910-es évek (Néprajzi Múzeum: F 49 499)

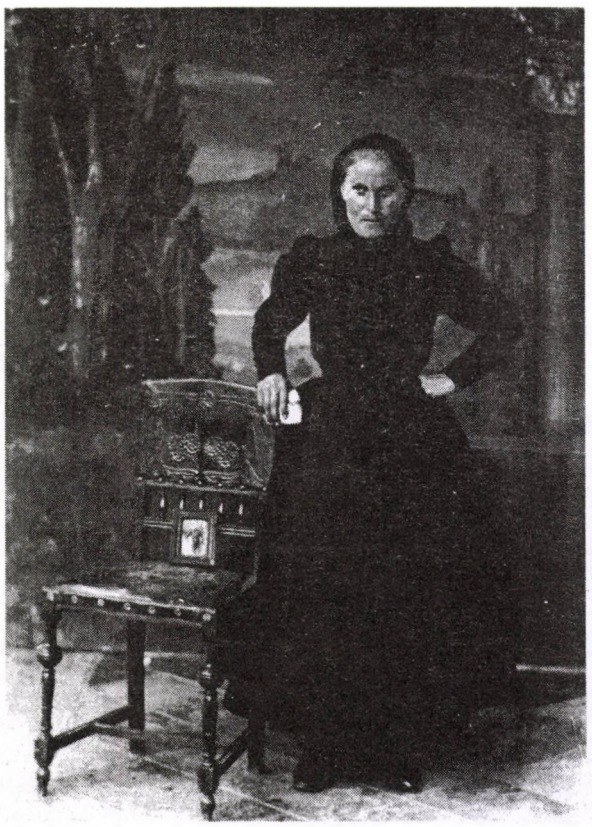


3. Pároskép szobabelsőben. Szék.
Fotó: Winter Erzsi, 2000





4. Család (a fénykép készítésekor helyet hagyva a családfő katonaképének), Tatatóváros.
Ismeretlen fényképész felvétele, 1910-es évek (Néprajzi Múzeum: F 42 942)



5. Falusi asszony férje katonaképével, Nógrádsurány.
Ismeretlen fényképész felvétele, 1910-es évek (Néprajzi Múzeum: F 48 479)

6. Fiatal nő fényképe katonaképpel, Pély.
Ismeretlen fényképész felvétele, 1910-es évek (Néprajzi Múzeum: F 34 609)





7. Helmeczi Imre tüzér, 1888.
Ismeretlen fényképész felvétele, Hadtörténeti Múzeum Fényképtára

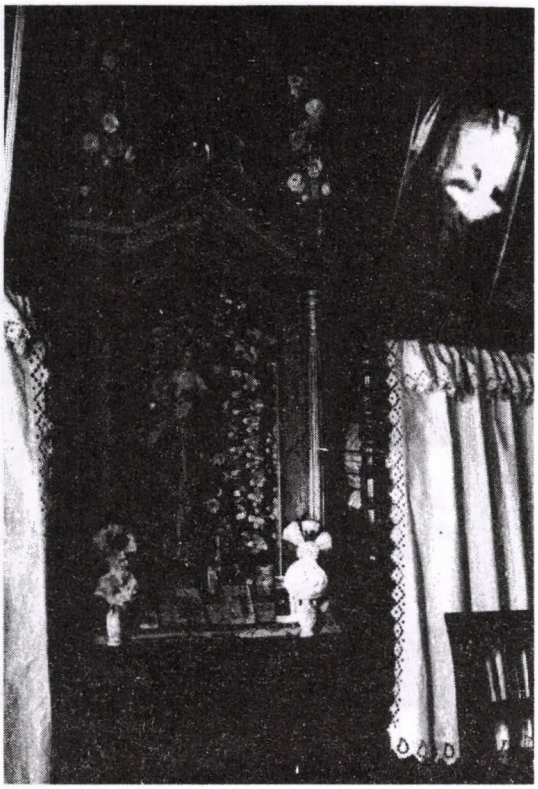


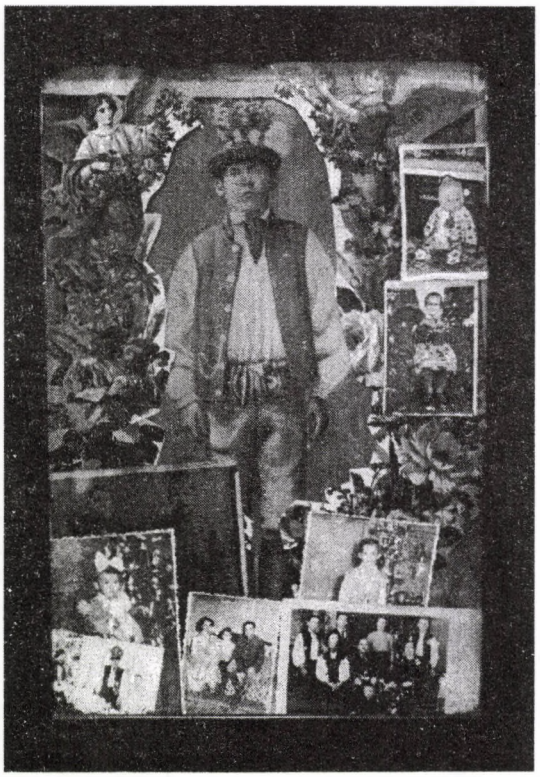
8. Katonai emlékkép – 1946–48. Kőrösfő.
Winter Erzsi felvétele, 2000.



9. Emléktábla Gacsal József házának tornácán – Átány
Fotó: Hofer Tamás, 1962, Néprajzi Múzeum: F 163 090

10. Házioltár fényképekkel Kis Leizer György házában – Kapuvár.
Fotó: Gönyey Sándor, 1924, Néprajzi Múzeum: F 51 538





11. Legény egészalakos képe a háziáldásból kivágott angyalokkal, virágokkal (bekeretezve, további családi képekkel kiegészítve), Szék.
Fotó: Winter Erzsi, 2000



12. Első világháborús kézimunkakép későbbi családi képekkel, Damos.
Fotó: Winter Erzsi, 2000

JEGYZETEK

1. Kivéve a Magyar néprajzi lexikon rövid szócikkét: Katona 1982:531.
2. Lényeges megjegyezni, hogy a dolgozat elsősorban az érintett művek funkcióját és a korabeli társadalmi csoport élethelyzetének vizsgálatát tűzte ki célul, így nem feladata egy későbbi korszak ettől merőben eltérő, más gondolati rendszerekre épülő, ízlés és műveltségeszmény alapján történő minősítése.
3. EA 1680. 125.
4. EA 2003. 89.
5. EA 871. 169.
6. EA 484. 170. - Sütő Gyula gyűjtése, Barkaszó, Bereg megye.
7. EA 484. 149.
8. EA 2003. 89.
9. EA 484. 149.
10. EA 845. 130-131.
11. EA 845. 133.
12. EA 484.
13. EA 845. 130.
14. Az arcképköszöntők földrajzi elterjedését a ma ismert adatok alapján kockázatos lenne körvonalazni. A jelenlegi variánsok a peremvidékekről származnak: Udvarhely, Zemplén, Heves, Bereg, Szatmár, Zala megyéből. De fontos hangsúlyozni, hogy gyűjtésük felettébb esetleges volt.
15. EA 845. 133.
16. EA 484. 149.
17. EA 845. 130.
18. EA 484.
19. EA 484. 174., 166.
20. EA 484. 170.
21. EA 24858.
22. Király László 1970-ben megjelent novelláskötetében írja: „Olyasmi lehet ez, mint amikor fényképet lát az ember, s tudja, hogy lát valamit, valakit, látja a szomszédot, a feleségét, Ivánkát, a gyereket, de azért ők még sincsenek ott. Nem köszönhet rájuk, holott látja őket, s ők nem köszönnek vissza, holott szemközt állnak velünk." (Király 1970:67.)
23. 2000 júliusában.
24. Erről a népdalok is megemlékeznek: „Édesanyám háza vége de sárga/ Három évig lesz a fekete gyászba/ ...Még a fia odalesz Boszniába." EA 439. 125.
25. Így került Sóváradon az „Aradi tizenhárom" olajnyomat fölé „Ferenc József imája" - hogy a megrongált kép középrészét eltakarja.
26. Szász Ferencné (Máté Róza, szül. 1925, Atyha, Bojtos u. 10.) nagynénjétől örökölte a fényképet.

IRODALOM

ALMÁSY, PAUL
1990 A fényképezés társadalmi szerepe. *In* Művészetszociológiai szöveggyűjtemény II. S. Nagy Katalin, szerk. 303–312. Budapest: Tankönyvkiadó.

BÁLINT SÁNDOR
1979 A régi szegedi katonaélet. Népi emlékezet és helyi hagyományok. Ethnographia XC(1) 54–68.

BAZIN, ANDRÉ
1998 A fényképezés ontológiája. *In* Képkorszak. Szöveggyűjtemény a mozgóképkultúra és médiaismeret oktatásához. Gelencsér Gábor, szerk. 163–165. Budapest: Korona.

ELIADE, MIRCEA
1997 Képek és jelképek. Budapest: Európa.

FEJŐS ZOLTÁN
1985 Hiedelemrendszer, szöveg, közösség. 1-2. köt. Budapest: Múzsák Közművelődési Kiadó. Néprajzi közlemények, XXVII.

GRASSKAMP, WALTER
1997 Szöveg nélkül. A dokumentumfotó esztétikájához. *In* Fotóelméleti szöveggyűjtemény. Bán András – Beke László, szerk. 233–245. Budapest: Enciklopédia.

KATONA IMRE
1982 Verses arcképköszöntő. *In* Magyar néprajzi lexikon 5. Ortutay Gyula, főszerk. 531. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KIRÁLY LÁSZLÓ
1970 A Santa Maria makettje. Bukarest: Kriterion.

SZOJKA EMESE

Tárgyak – generációk – történelmi sorsfordulók

Egy „parasztebédlő" száz éve

A Néprajzi Múzeum jelenlegi épületében, a volt Igazságügyi Palota csarnoktermében az első emeleti lépcsősor középső mellvédjén egy alabárdos vitéz szobra ideiglenesen áll ott, ahol 1945 előtt „Stróbl Alajosnak karrarai márványból faragott trónoló Justitiája uralkodott" (Ybl 1960:18). Talapzatának hátlapján a belevésett felirat szerint szobrászok – Mihály Gábor, Seres János, Szórádi Zsigmond – és ötvösművész – Sajó Ákos – rekonstrukciója 1994-ből. A vörösrézből készült alak társa nem messze, a Kossuth tér mások oldalán, az Országház fiatornyán posztol. Az alakok eredeti példányai Jungfer Gyula műlakatos üzemében készültek 1902-ben (Pereházy 1979a:321). Jungfer Gyula leányának, Csákány Józsefné született Jungfer Matildnak (1872–1936) népies ebédlője – mintegy a tárgyak különös vonzódását követve – került ugyancsak a Néprajzi Múzeum gyűjteményeibe műtárgyegyüttesként 1999 decemberében, vásárlás útján, a neves család egyenes ági leszármazottaitól.[1]

Az ebédlő bútora a múlt század végén készült, és szinte a legutóbbi időkig használatban – járulékos tárgyaival együttes „életüket" tekintve mondhatni, többféle értelemben is –, mozgásban volt. Így hordozója lett mindazoknak a családi eseményeknek, amelyek e négy generációt érintő idő alatt játszódtak le, bizonyos fokú összefüggést mutatva a történelmi-társadalmi folyamatokkal, azoknak mintegy – hol erőteljesebb, hol áttételesebb – leképeződéseként is felfoghatóan.

Az enteriőr, amelynek darabjait a Néprajzi Múzeum vásárolta meg, válogatás nélkül, jelentéktelennek, esetlegesen odakerülőnek tűnő darabjaival együtt, több mint háromszáz tárgyból áll (l. kép). Szakmuzeológiai feldolgozása megkezdődött. Először az együttesnek a család élettörténetébe ágyazott alakulástörténetének, a tárgyak együttessé szerveződésének felvázolása a cél, rámutatva arra, hogy a népi vagy népies tárgyak esetenként mennyiben válnak, illetve válhatnak alkalmassá nyilvánvaló funkciójuk mellett egyéb tartalmak – akár „társadalmi mozgások" (Hofer 1983:41) jelzésére, akár különféle érzelmekkel megtöltött, mintegy „mentális csarnok"-nak (Baudrillard 1987:101) jellemezhető viszony – kifejezésére is. Az enteriőr egyes tárgyai, tárgycsoportjai készítési idejének, illetve berendezéshez kerülésük körülményeinek felderítésével határozható meg az együttes elemei között érvényesülő időbeliség. A vizsgálódó utókor számára valójában a kronológia az egyik lehetséges módszer, melynek segítségével kapcsolható e különös módon – egy történelmi jelentőségű család által egybeszervezett – megőrzött anyag a nemzeti história egyes fejezeteihez, fordulópontjaihoz, társadalmi léptékű alakulataihoz.

Családi és társadalmi háttér (19. század második fele)

Miután meggyőződésünk, hogy az ebédlő bútoregyüttesének létrejötte szorosan összefügg Jungfer Gyula (1841–1908) „cs. kir. udvari műlakatos" (Ipari... 1943:228), „mű- és épületlakatos mester, iparművészeti bronz- és fémműves" (Zádor–Genthon 1966:535) személyével, mindenekelőtt szakmai tevékenységével – ezen keresztül valamelyest a társadalmi réteggel is, amelynek tagja volt nemcsak ő, de családja, közvetlen leszármazottai is –, ezért ennek felderítése és vázolása elengedhetetlen.

Jungfer Gyula a magyarországi, ezen belül is a pesti, alakuló polgárság tipikus képviselője volt mind származási-családi indíttatásában, mind pályaívének alakulásában (Pereházy 1979a). A múlt századi kapitalizálódó vállalkozói réteg összetételében ugyan változatos volt, de generációs típusain belül egyes társadalmi csoportjai azonban mégis jól körülhatárolhatóak (Lengyel 1989). Jungfer Gyula a hazai kapitalizmus infrastrukturális alapjainak megszilárdulása idején induló az úgynevezett alapítók, a „Gründerzeit" nemzedékéhez tartozott, annak is „a generációkkal korábban betelepült, változatlanul német nyelvet beszélő városi [iparos] polgárság"-ába, és innen indulva „saját vállalattal stabil vevőkörre és ... hírnévre tett szert. Többnyire céhes kézműipari háttérrel induló mesteremberek voltak", továbbá „egy műhely tradíciójú családi vállalkozást vittek tovább, illetve a szakma birtokában önálló műhelyt nyitottak, s az idők során azt fejlesztették gyárrá. E típus képviselői elsősorban a kis tőkeigényű, kevésbé gépesíthető, vagy speciális szakértelmet igénylő iparágakban voltak jelen. Ilyen volt a bútorgyáros Thék Endre." (Lengyel 1989:23, 30, 32, 48). A két neves iparos nemcsak statisztikailag vonható azonos társadalmi körbe, de ismert szoros szakmai (Gelléri 1906:31; vö. Pereházy 1979a:335) és baráti kapcsolatuk is (L. Gy.-né közlése).[2] Mindkettőjükre vonatkoztatható a céhes időszakból továbbvitt szakmai-emberi mentalitás, melyet a „minőségi feladatok iránti megbecsülés és a patriarchális vezetési stílus jellemzett" (Lengyel 1989:48), és ők voltak azok a „kiváló mesterek, akik iparukat szinte művészetté fejlesztették" (Pereházy 1979a: 335).

Jungfer Gyula működésének köszönhető a műkovácsolás magas szintű újraélesztése abban a korban, amikor a gyáripari vasöntés szinte teljesen kiszorította a kézi kovácsolást a felhasználás mértékadó területeiről. Jóllehet a korszak maga is fogékony volt az igényes műipari munkák iránt a stíluseklektika korában, elsősorban az építészet területén, ahol ismét igény mutatkozott az egyedi megoldásokra. Jungfer Gyulának e kedvező periódusban sikerült bekapcsolódnia az építészeti élvonal tevékenységébe (közvetlen eseményéhez: Lakatosok Lapja 1897.7), és a kor neves, leginkább foglalkoztatott építészeinek szakmai körébe – Ybl Miklós, Hauszmann Alajos, Steindl Imre, Schikedanz Albert, Meinig Artúr, Quittner Zsigmond, Petschacher Gusztáv, Schmahl Henrik, Freund Vilmos, Korb Flóris és Giergl Kálmán társaságába (Pereházy 1979a:335) –, amellyel együttműködve tehetsége kiteljesedhetett, pályája felívelhetett.

Jungfer sokirányú szakmai tevékenységéből egy olyan pontot emelünk ki, amely szempontunkból fontos: rokonszenvét a nemzeti művészet megteremtésének gondolatkörén belül jelentkező magyaros iparművészeti formák iránt. Jóllehet ismert munkái elsősorban a historizmus-eklektika építészetéhez kapcsolódtak, de „el tudott szakadni a korábbi formáktól, és sikerrel alkalmazta az új irányzat gazdag, változatos stílusjegyeit is, így a magyaros díszítményeket, az ún. Margit-virágot, a napraforgót, a dús növényi szövete-

ket" (Pereházy 1979b:273). Ebben a stílusigazodásban elsősorban az építőművészek körében ért hatásokat érdemes kiemelni. 1876-tól, az Ybl Miklós tervezte Várkert bazár kapujának elkészítésétől keltezhető az élvonalbeli tervezőkkel való együttműködés, és rajtuk keresztül a kor művészi irányait meghatározó törekvések megismerése (Pereházy 1979a:299). Jungfer ezt követően kapcsolódott be a kiállításoknak a korszak ipari és művészi teljesítményeit megmérő világába, ezután vett részt sorra mindazokon az országon belül és azon kívül rendezett kiállításokon, amelyek fénykora üzemtulajdonosi működésének időszakával esett egybe: az 1878-as párizsi világkiállítástól kezdődően az 1904-ben St. Louisban megrendezett bemutatóig. Mindenütt kitüntetések, rangos díjak jelezték sikerét (Ipari... 1943:228–229; Pereházy 1979a:336).

Az 1867-es kiegyezést követő politikai fordulat után ismét felerősödött a törekvés, most már a hivatalosság képviseletében, a honi kultúra nemzeti jellegének kialakítására. A paraszti kultúra felé forduló közfigyelemtől vezérelten jelentkezett a megvalósulás módjai között a népi használatú dekoratív tárgyak ornamentális elemeinek felhasználása. A szándék hivatalos formát nyert az állami szervek ebben történt szerepvállalása által. Az oktatási reform révén, a szakszerűség eszközével: rajztanárok bevonásával, központilag terjesztett tervezések, úgynevezett mintalapok kiadásával próbáltak meg utat nyitni a „magyar nemzeti stílus", az önálló nemzeti ízlés megteremtéséhez (Németh 1981: 214; vö. Verebélyi 1999), elsősorban az iparosok és az ipariskolák számára. A szemlélet érvényesítésében az ízlés neveléséhez, befolyásolásához éppen a születőben levő honi műipar bizonyult a legkedvezőbb területnek. A nemzeti jelleg megfogalmazásának példái a bútorművesség területén más tárgyi műfajokhoz képest elég korán jelentkeztek. A földművelés-, ipar- és kereskedelemügyi minisztérium kiadásában, 1883-ban jelent meg az első „műipari mintalap" *Parasztbútor* címmel, Mátrai Lajos, az iparművészeti tanoda tanárának tervezésében (Mátrai 1883).

A mintalapok sorozatai 1895-től váltak tematikus csoportosításban rendszeressé Szterényi József, az iparügyi minisztérium osztálytanácsosának vezetésével Edvi Illés Aladár, Györgyi Kálmán és Gaul Károly, az ipari és művészeti szakoktatás neves tanárainak közreműködésével. A kiállításokon történő rendszeres szereplésével Jungfer Gyula is személyes kapcsolatba került a mintalapok szerkesztőivel, különösen Edvi Illés Aladárral, aki mint a fémipar magyarországi szakértője az 1885-ös országos kiállításon elismeréssel szólt a műlakatos által bemutatott anyagról (Hegedüs – Edvi Illés 1886:245). Szakmai fejlődésének további állomása 1894-től kezdődően részvétele az évenként megrendezett karácsonyi kiállításokon, melyeket az Országos Magyar Iparművészeti Társulat szervezett (Pereházy 1979a:331).

A műipari, ekkor már csak „mintalapok"-nak nevezett sorozatának fém- és vasipari füzeteiben 1897-től jelentek meg Jungfer Gyula tervezései (Lakatosok Lapja 1897.7), amelyek „előbb az eklektika díszeit, később a szecessziós vonalvezetést hordozzák, de magyaros motívumok is fellelhetők bennük" (Pereházy 1979a:331), tehát jól nyomon követhetően jelzik alkalmazkodó képességét, hajlamát az új irányzatok befogadására. Népies modorban készült munkái aratták a legnagyobb sikert – a szakemberek számára minden bizonnyal –, mint ahogyan ennek Edvi Illés Aladár hangot is adott a millenniumi kiállítás vas- és fémipari részlegének értékelésekor: „A legmodernebb műízlés a régi formákkal teljesen szakítani akar, s újból visszatér a természetes virágok hű alakításához, vagy pedig a népies művészetekből meríti motívumait. Ezt az irányt nálunk Jungfer

Gyula kezdette el, kinek 1878-iki párizsi, majd a fehérvári és az 1885-iki budapesti kiállításon bemutatott vasrózsái és vasból való virágcsokrai oly nagy feltűnést keltettek, hogy a müncheni vasművesek ezt a modort teljesen felkarolták." (Edvi Illés 1898.7:253.)

A népies irányzat elterjesztéséhez egy másik fontos elem volt, amely Jungfer környezetében inspiráló hatású lehetett, a királyi vár építése körüli munkálatok, amelyeknek irányító tervezője 1891-től Hauszmann Alajos volt (Hauszmann 1900:22). A nagyszabású építkezés számos művésznek, iparosnak adott munkát, közöttük Jungfer Gyulának is, aki a palota nagy kapuját készítette el (Pereházy 1979a:314). A vár épületegyüttesének egyik érdekes részlete volt a régi palota déli homlokzatához csatlakozó kert teraszokkal, lépcsőkkel tagolt egysége, ahol a különféle építmények között kapott helyet egy „paraszthaz" (vö. *A budavári...* című kiállítás szövegével), más megnevezése szerint a „magyar ház", a „kerti ház" (Hauszmann 1900:33). Ez a szobával is rendelkező kis erkélyes épület Erzsébet királyné személyes megrendelésére „magyar népies jellegben" készült (Seidl 1997:93–94). A magyar érzelmű királyné vonzódása a népies stílus iránt megmutatkozott abban is, hogy a Bécs melletti villájában is volt egy szoba, melyet magyar népi bútorral, cserépedényekkel rendeztetett be (Hofer 1989:68).

Azon túl, hogy Jungfer Gyula a századvég sikeres és tekintélyes művészi iparosai közé küzdötte fel magát, a család életének alakulásában is lényeges változást jelentett vagyoni és társadalmi helyzetének alapvető megváltozása. Bármennyire is részese volt a jelentős budapesti köz- és magánépítkezéseknek, nem tartozott Budapest legvagyonosabb társadalmi rétegéhez a külön is számon tartott legnagyobb adófizetők közé (Vörös 1979; vö. Gyáni 1998:22). Felhalmozott vagyona azonban mégis tetemesnek tekinthető, családjának életszínvonala messze meghaladta azt, ami indulásakor jellemezte (vö. Pereházy 1979a:290). Ezek közül legfontosabb működőtőkéje, a neve alatt bejegyzett, átlagosan mintegy 80–100 főt foglalkoztató (Matlekovits 1898.2:281; vö. Lakatosok Lapja 1897.7; Élet 1895.5:39), Épület- és Műlakatos Gyára volt a VIII., Berzsenyi u. 6. szám alatt (Budapest lexikon 1973:510), illetve az üzem melletti telken álló háromszintes, több részletben általa építtetett bérház, amelyben a család maga is lakott, s laknak leszármazottai jelenleg is. A Városligeti fasorban áll villájuk, ahol élete utolsó periódusát töltötte feleségével – 1895-ben készült el. Ezenkívül ingatlan vagyonát képezte még – József fia szakmai érdeklődését követve – egy bronzöntőműhellyel továbbfejlesztett telep a Kerepesi úton, valamint két zuglói telek és egy Kőbányán levő mezőgazdasági hasznosítású terület. A Jungfer házaspár mindemellett számottevő készpénzvagyont hagyott gyermekeire haláluk után (Pereházy 1979a:333). A vázlatos vagyoni leltárnak a társadalmi emelkedés szempontjából egyik leglényegesebb eleme a nagypolgári villa a város egyik legelőkelőbb negyedében (vö. Gyáni 1995:35). Ez jól érzékelteti a Jungfer Gyula társadalmi pozíciójában bekövetkezett változást, a szűkebb iparos és művész szakkörből a társadalmi hierarchia felső rétegeibe való emelkedést.

Gyermekei közül fiai (Ferenc, József, Gyula) vitték tovább a gyárat egészen az államosításig, 1949-ig. Leánya, Matild 1894-ben hozományként kapta meg a Berzsenyi utcai házat, amikor feleségül ment Csákány József (1863–194?) gépészmérnökhöz.

Csákány (Kosts) József felvidéki szlovák eredetű, részben Magyarországra települt – a kovácsmesterséget a nagycsalád majd minden férfi tagja által űzött – iparosrétegből származott. A család legtehetségesebb tagja Csákány nagyapja, a Pozsony megyei Gerencsérről, Pozdech József (1811–1878) kovácsmester volt, aki patkolókovácsból lett

úgynevezett nagyszerszámkészítő önálló, terézvárosi műhellyel. Utódai az általa megalapozott vagyonból, különböző ingatlantulajdonokból éltek. Unokája, a műegyetemet végzett Csákány József alkalmazottként dolgozott különböző – élete során számos alkalommal változtatott – cégeknél, társaságoknál (Csákány é. n.). Nősülését követően maga is próbálkozott vállalkozással. 1898-ban a Gömör-Kishont vármegyei Szalócon (ma Solovec, Szlovákia) alapított egy szerszámgyárat, amelyet két év múltán sikertelen működése következtében fel kellett számolnia. Szalóc Sajó-völgyi aprócska magyar község volt – eredetileg nemesi birtok, váltakozó tulajdonosokkal; Kassától, ahol Csákány József született, nem messze – az érchegységi történelmi bányavidéken. Egy vasolvasztó itt is működött, amely a megye legnagyobb vállalkozásához a Rimamurányi–Salgótarjáni Vasmű Rt.-hez tartozott. Rövid ideig, 1901–1903 között Csákány, miután felhagyott vállalkozásával, szintén dolgozott a salgótarjáni vasműben a gépgyártó részleg vezető mérnökeként (Csákány é. n.). A család az időközben született leányokkal, Klárával és Évával azonban továbbra is az év nagyobb részét Szalócon töltötte egy kúriában, amelyet ez idő tájt vettek meg. „A községben levő úrilakot a Hámos család építtette, s ez most Csákány Józsefé." (Borovszky é. n. b:95.) Mindenesetre a kisebbik leány, Klára már itt született 1899-ben. Az épület 1930-ig volt a család birtokában, ekkor eladták. A kúria berendezését képezte a Néprajzi Múzeumba került népies ebédlő (2. kép).

Elemzés

Az enteriőr múzeumba került tárgyait ez esetben olyan egységnek tekintjük, amelynek elemei mindenkori térbeli összetartozásuk alapján képeztek együttest. Az elemzés célja az együttes bizonyos, társadalmi rendszer által meghatározott időmetszetekhez, csomópontokhoz köthető tárgyainak meghatározása.

Felvidéki korszak (1898–1936)

Az enteriőr alapelemének az ebédlőbútor tekinthető, melynek részei olyan funkcionális és stílusegységet képviselnek, amely meglévő térhez tervezett, kigondolt, azonos időben történt összeállításukat feltételezi. Így az ebédlőbútor az, amely elsősorban meghatározta, befolyásolta a később köré szerveződő további tárgyak jellegét. A „parasztebédlő" 31 db bútorból áll: tálalószekrény, ebédlőasztal székekkel és sarokpaddal, egy kecskelábú asztal, tálasfogasok, sublót, kárpitozott kanapé, tükörasztal tükörrel, keretezett nyomatok, karnisok és egy újságtartó. Anyaguk vörösfenyő, amelyre kék alapon színesen festett virágozás került. A bútorok formai kialakítása arra enged következtetni, hogy nem falusi asztalos keze alól kerültek ki, sőt nélkülözik a parasztbútorok megragadható előképeit is. Nem csupán abból az egyszerű tényből kiindulva, hogy vannak közöttük olyan formák, amelyek ebben az időben, de később sem képezték a paraszti szobák berendezését, mint a tükörasztal vagy az újságtartó. Ezek, előállításuk technikai szintjét tekintve, akár falusi asztalosnál megrendelt, elkészíttethető formák lehettek volna. Azonban éppen a népinek szánt elemeknél leginkább feltűnő az eltérés a paraszti használatból kikerült darabokétól, a valóságosan népi bútorokétól. A tálasfogasok és a székek esetében érzékelhető legjobban a népitől merőben eltérő jellegük. A fogasok olyan pa-

zarló anyagfelhasználással készültek – például vastag, a funkció szempontjából fölöslegesen hangsúlyozott, esztergályozott léctartó oszlopok –, amelyek ellentmondanak a népi tárgyak takarékos és funkcióhoz igazított készítési elveinek. A deszkatámlás székek – a népies bútorok divatjának alaptípusai – pedig elsősorban arányaival térnek el a népi típusoktól: a historizáló, neogótikus ebédlőszékek méretarányai szerint készültek, az ülőlaphoz viszonyítottan magasan ívelő támlapokkal.

A kék alapon színes virágozású festés stílusában egyenetlen, többféle előkép keveredése. Az egyik kompozíciós elem a matricás virágok modorában megfestett koszorú; a másik, fehér színű kontúrokkal egybefogott, az előbbihez képest elvontabb díszítmények együttese fehér vonalkázással dúsítottan; illetve egy nagyméretű, önálló egységet képviselő gondosan megalkotott virágos ág a tálalószekrény nagy teret biztosító oldallapjain. Ezek közül a második elem rokonítható a komáromi festőstílus úgynevezett második, a 18. század végén és a 19. század elején jelentkező periódusának modorával, amely elsősorban a kelengyeládákon és az ágyvégeken követhető nyomon (K. Csilléry 1980:245–246; 1987:406–408). Bizonyos, hogy a bútor festője ismerhette a komáromi, illetve annak nyomán alakuló Duna-menti hartai asztalosság készítményeit, mert a dívány háttámlájának lófej alakú fűrészelt kiképzése a hartai ágyvégek formájával analóg (Boross 1982:94.; vö. K. Csilléry 1987:375–418). Az ebédlő típusos példája a korabeli felfogás szerinti „parasztbútornak". Lényegét tekintve hasonló szemlélettel készült, mint jó egy évtizeddel korábban a Mátrai Lajos „parasztbútor"-mintalapjain megjelenő tervek – finom rajzolatú festett virágokkal díszített historizáló bútorformák közöttük egy-egy népi alapforma, amit azonban művészien rajzolt és kiszámítottan alkalmazott díszítése, azaz virágozása által „megnemesítve" lehetett az érdekeltek figyelmébe ajánlani. Tehát esetünkben a paraszti bútorművesség tárgyaiból kiemelt, majd átfogalmazott elemek eklektikus alkalmazása történt a műiparban használatos kortárs megoldásokkal mind a forma, mind a díszítés területén. A felsőbb társadalmi körök részére készült tárgyakon megjelenő parasztstílus párhuzamot mutat a kultúra más műfajaival is. A zenei ízlésben vagy a táplálkozási kultúrában is hasonló vonásokat találhatunk a népinek saját körén kívüli történő megjelenésében. Így a népdalnak tartott műfaj a 19. század első felének polgári-nemesi társasági életében a népies műdalok köntösében jelent meg, melynek alapját a legkevésbé népdalszerű elemek zenei továbbfinomítása jelentette (Paksa 1991:24). A népi és a nem népi elemek keveredése jellemezte a magyar éttermi kultúrába betörő paraszti-pásztori eredetű új ételféleséget, a gulyást is, amely az eredetihez képest ugyancsak némi módosulással lett része a városi táplálkozási kultúrának (Kisbán 1989:53–58).

A bútorok készítésének, származásának meghatározásához tartozik a családi emlékezetben fennmaradt adat, amely szerint az együttes első két darabja a Népszínház (1875–1908) díszlete volt, s közöttük játszott Blaha Lujza is. A népszínmű másodvirágzásának az 1870-es évektől kezdődő időszakában éppen az úgynevezett etnográfiai darabok jelentették a legfőbb vonzerőt a falusi életből vett témákkal és látványelemekkel, egyfajta egzotikumot kínálva a városi kultúrában a pesti polgárok számára (vö. Kolta 1991). A műfaj sikerének egyik feltétele volt a színművek minél színesebb és változatosabb, nem utolsósorban tájilag hű megjelenítése, kellékeiben az egyöntetűség, a sematizmus elkerülése. Az induló színházat a kritika is bírálta szegényes, darabról darabra visszatérő díszletei és egyenruhaszerű, táji karakter, stílusegység nélküli paraszti jelmezei miatt. Az etnográfiai hitelesség megvalósítása érdekében a színház vezetősége lépéseket

tett, melynek eredményei már 1879-ben megmutatkoztak: „Kellemes feltűnést keltenek az új díszletek: török bíró szobája s nagy paraszti háza is, amelyeket ifj. Lehmann festett – azután, hogy Rákosi [=Rákosi Jenő színigazgató, 1875–1881] a vidékre küldte, tanulmányozni a valódi népies építkezést s berendezéseket." (Verő 1926:150.)

Lehmann Móritz (1818–1877) önálló műhellyel rendelkező német díszletfestő volt, és több pest-budai színház számára dolgozott, így a Népszínháznak is. Fia 1875–1896 között volt a Népszínház „fő festője" (Székely 1994), ahol a színpadi munkások, „derék kézművesek" többségükben az asztalos és ács szakmából (Verő 1926:104) kerültek ki. Visszakanyarodva a fenti szövegrész „valódi népies" jelzőjének tartalmához s egyszersmind a hitelesség korabeli értelmezéséhez, idézhetjük *A betyár kendője* című darab kritikáját, amely az elismerés hangján szólt a sikeresen ábrázolt Abony környéki népviseletekről. Azonban „ez a hűség azért nem volt tökéletes, hiszen ... az epizodisták ... az Abony környéki népviselet jegyében gyöngyösi mentét, meg egri kalapot viseltek" (Kolta 1991:55).

Az ebédlő első darabjaira vonatkozó családi adatoknak tehát lehetett valóságalapjuk a népszínházi eredet kérdésében. A családnak, pontosabban Jungfer Gyulának bizonyosan volt valamilyen kapcsolata a színházzal. Verő György – aki maga is szerzőtársa volt a színháznak – könyvében az előadások látogatottságát elemezve, az 1885-ös évnél – mint a színház egyik legjobb bevételi eredményeket hozó időszakánál, összefüggésben az országos kiállításra Pestre érkező tömegekkel –, a kiállítás eredményeinek méltatásában elragadtatott hangon írta: „könnyezünk örömünkben a Jungfer Gyula műlakatos nevét együtt emlegetjük a primadonnákéval" (Verő 1926:216). A magyar ipar jeles képviselői közül Jungfer Gyuláén kívül egyetlen további név nem szerepel a szövegrészben. Csupán feltételezhetjük, hogy Jungfer Gyula jelentősebb adománnyal járulhatott az állandó pénzgondokkal küzdő színház működéséhez, hiszen ismert volt jótékonykodó természete (Lakatosok Lapja 1897.7; Pereházy 1979a:332), így kapcsolódhatott neve a Népszínházhoz.

Bizonyos viszont, hogy az ebédlő ebben az összeállításban a szalóci kúria berendezéséhez készült. Ezt támasztja alá egyfelől a hordozható újságtartó bársonnyal kárpitozott oldalára hímzett „Szalócz" felirat, másrészt pedig készítésének időpontja, melyre alább még visszatérünk. A bútor vidéki környezetben történt elhelyezésével mindenesetre jól képviselte, valósította meg a Mátrai-féle műlap szerzői ajánlását „parasztbútor"-ainak használatára vonatkozóan: „Jelen formákban bemutatott butorral, »Parasztbutor« czímet visel ugyan, de ezáltal nincsen kimondva, hogy csak parasztlakásban volna elhelyezendő; mert nyaralók, verandák, dohányzó-szobák és egyszerűbb ebédlők számára is felhasználható."

Az ebédlő képének teljessé tételéhez tartozott a bútorok egyéb tárgyakkal történő felszerelése. Elsőként a tálasfogasok és a tálalószekrény polcainak keménycserép edényekkel történő megtöltése. Az együttes más tárgyműfajaihoz képest nagy elemszámú kerámiaanyag – amely ma már nyilvánvalóan csak töredéke az eredeti mennyiségnek – különösen fontos része a kollekciónak. Több korszakból származó darabjaival könnyebben elkülöníthetők, nyomon követhetők az ebédlő későbbiekben is egyre gyarapodó tárgyainak időrétegei, ugyanakkor pedig képviselői azonos tárgyműfajon belül a népies stílus hosszú időn keresztül tartó divatjának. A keménycserép edények legkorábbi darabjai a szalóci helyszínhez, a felvidéki kultúrához kapcsolódnak. A bokályok, kancsók, tálak,

illetve csészék a körmöcbányai kőedény- és majolikagyárból (vö. Borovszky é. n. a:275) kerültek ki. Jelzésük alapján a múlt század végén, az 1884–1900 közötti időszak termékei (Brestyánszky 1976:137). Ezáltal viszont egész pontosan meghatározható az ebédlőbútor készítésének ideje, amely az 1898–1900 közötti, a kúriába költözés első éveire tehető – amennyiben helyes a feltevésünk, hogy a már meglévő bútorhoz szerezték be ezeket a környéken is kapható díszedényeket. A keménycserép edények formájuk, díszítményeik alapján további kisebb együttesekre csoportosíthatók. Többségük sorozattermék, népies stílusban minthogy „a múlt század végi kőedénygyártásra különösen az ún. »magyaros stílus« volt jellemző olyannyira, hogy szinte minden gyár ezt készítette ... Országos kezdeményezés indította el ezt a »mozgalmat« 1885 táján: ekkor adták ki azokat a »Mintalap«-okat, melyek hatására aztán egységesen kézzel festett rusztikus minták, naturális virágdíszek, a fazekasedény-formák, s az élénk színek terjedtek el" (Peterdi 1994:266).

Közülük díszítésével – keleties, törökös-perzsa tulipán- és szegfűmotívumaival – és formájával egyaránt kiválik három bokályszerű darab (3. kép). A sorozat többi elemétől eltérően talpukon egyedi jelzéssel ellátottak, megfeleltetésük szerint festésük azoknak a hölgyeknek a keze munkája lehetett, akikről az ezredéves kiállítás kapcsán, a körmöcbányai gyár termékeinek ismertetésekor feljegyezték, hogy „figyelemre méltók voltak azok a csínosan festett tálak, melyeket Horváthné Eleőd Judith és Vámosyné Eleőd Karolina úrnők, az egyik czégtárs leányai terveztek. Örvendetes jelenségnek vettük, hogy a czég családtagjai is érdeklődéssel működnek közre a gyár iparművészeti fejlődésében." (Petrik 1898:585.) A Zsolnay-lányok múlt század végi működése a tervezésben, úgy tűnik, másokra is hatást gyakorolt (vö. Kresz 1971:49). A körmöcbányai edényekhez tartozik egy hatszemélyes csészekészlet alátéttel, rossz mázminőségével, a többitől elütő szürkéskék színével különbözik a világítóan fehér mázas daraboktól. Láthatóan hibás áru, és így minden bizonnyal a falusi asszonyok űzte batyus, házalókereskedelem útján kerülhetett a kúriába (vö. Takács 1962:165).

A múlt század végén a keménycserép gyors ütemben kezdte el kiszorítani a lokális kézműiparos fazekasárut a falusi háztartásokból az egész Kárpát-medencére kiterjedően. A gyáripari termékek paraszti kultúrába történő beépülésének erőteljesen megindult folyamata már jól érzékelhető volt az ezredéves kiállítás néprajzi falujának berendezési tárgyainál, ahol „nagyon sok a népies gyári keménycserép, főleg Hollóházáról, majd minden házban az edények többsége gyári" (Kresz 1977:24–26). A szalóci példa is ebbe az irányba mutat, pontosabban a polgári ízlés részéről is inkább a gyárilag előállított népies preferálását a háziiparossal, a paraszti használat régebbi, autentikusabb formáival szemben. Pedig éppen a Szalóc környéki, Gömör megyei, országos hatáskörű falusi háziiparos fazekasság volt különösen ismert, amely ekkor még „oly mérvű házilag űzött ipar, a milyen széles e hazában nincsen. A gömör-kishontiakat el is nevezték ennek köszönhetően fazekasoknak." (Borovszky é. n. b:179.) Ebben az időben a népies gyári keménycserép sajátságos tárgyi műfajként jelenik meg, amennyiben egyidejűleg volt képes megfelelni többféle társadalmi réteg ízlésének. Széles körű elterjedésének idején, a múlt század végén „használóik elsősorban a parasztság köréből kerültek ki, de előszeretettel vásárolta a városi középosztály is előszobák, konyhák, ebédlők dísztárgyaként szerepeltetve" (Peterdi 1994:266). A kultúra vertikális szintjei közötti mozgásban tehát a gyári

keménycserép egy olyan érintkezési pont, ahol találkozott a polgárosuló, a lokális kultúrától távolódó paraszti igény és a historizáló-népies városi divat.

A berendezés szalóci, felvidéki rétegéhez sorolható még a falra akaszthatós dísztálak sorozatába illeszkedő „DOBSINAI JÉGBARLANG" feliratú példány – ugyancsak a körmöcbányai gyár készítménye –, amely azért jelentős, mert az emléktárgy kategóriájába tartozik. Mint ilyen a berendezés ma is meglévő kiegészítő tárgyainak első időrétegből származtatható. Fontos darabnak tartjuk, mert a születőben levő hazai emléktárgykészítő ipar állomását jelzi, ez esetben a felvidéki keménycserépgyártás alkalmazkodóképességét a térség egy-egy, éppen meginduló idegenforgalmi nevezetessége iránt. A dobsinai jégbarlang, nem messze Szalóctól, a gömör-szepesi Érchegység egyik turisztikai látványossága, melyet 1870-ben fedeztek fel. A tányér a szalóci kúria lakóinak egyik kirándulási emlékét őrizheti, csakúgy, mint a falat díszítő párba kötött kanál-villa domborúan faragott havasi gyopár motívummal „CSORBA TÓ" felirattal.

A Tátra természeti szépségekben, forrásokban gazdag vidéke már a múlt század harmincas éveitől a gyógyüdülés, majd a nyaralás kedvelt helyévé vált az osztrák birodalom utazni képes lakosai körében (vö. Az Osztrák... 1898:380). A Magas-Tátrában, az egykori Liptó vármegyében, a Poprád völgyénél található Csorba-tó, a „Tátra gyöngye" viszonylag késői felfedezése a tátrai értékeknek, viszont annál gyorsabb volt egykor szinte megközelíthetetlen terepe üdülőhellyé kiépülése, vasúttal ellátása. A kortársak szeme előtt játszódott le, amint „a vadregényes helyen tehát rövid idő leforgása alatt kedélyes [...] elegáns telep keletkezett, sőt mi több, az 1885. évben a gyógyfürdők sorába is felvetetett" és „ma már kedves villák állják körül partját" (Mihalik 1889:258, 256). A környező falvak lakosai a mezőgazdaság mellett a famegmunkálás helyi hagyományból eredő tevékenységével is foglalkoztak. „A háziiparban különösen említendők itt [...] a balta- és késnyelek, furulyák, dudák, ügyesek a fakanalak, teknők ... készítésében" (Az Osztrák... 1898:394), amely tevékenység alapját képezte a fából készült emléktárgyak előállításának.

Az ebédlő szalóci használatának idejéhez kell kötni emléktárgyainak egy másik, sajátos darabját: piros szív alakú párna, amely színeit és díszítését tekintve a vásári mézeskalácsokat utánozva készült, közepében egy hímzett – falusi tájban csókolózó gerlepárt ábrázoló – kis képpel, „Szív Küldi Szívnek" felirattal (4. kép). A kúriában felnövő Csákány leányok idejében készülhetett. Piros posztó anyaga teszi jellegzetessé, a vidékhez kapcsolhatóvá. A felvidéki területek ebben az időben még őrizték a történetileg kialakult nagytáji munkamegosztásban kialakult arculatukat, például egykor híres posztógyártásuk maradványait. „Különösen a szűrcsapók iparága virágzott; Ratkó, Jolsva, Csetnek, Klanócz, ez iparággal foglalkozó lakosai durva gyapjúból nagy mennyiségű szűrposztót és darócot állítottak elő, Ratkón pedig gyáriparilag készült a szűrposztó s magának e városkának még 1866-ban 75 szűrcsapója volt, a kik évenként mintegy 1600 vég szűrposztót készítettek." (Borovszky é. n. b:256–257.) Szűrposztóból készült számos paraszti öltözetdarab is, amely jellegzetessé tette a megye falusi lakosságának viseletét, különösen a szlovákok lakta területeken: „A nadrág (nohavice) általában szűk, feszesen a czombhoz símuló és rendesen fehér, ritkán sötét vöröses szűrposztó (halena)" (Borovszky é. n. b:17), mint az emlékszív anyaga. A családi szóhasználatban is fennmaradt a posztó szlovák megnevezése: az egyik, házilag hímzett díszpárna fehér posztó anyagát ma is így emlegetik. A szív alakú halena posztó emléktárgy másik, számunk-

ra érdekes jellemzője, hogy belül tépett gyapjúval van kitömve, ami ugyancsak felvidéki eredete mellett szól. A helyi gyapjúkészítésnek előfeltétele volt a juhtenyésztés. Szalóc híres juhászfalu volt, „társadalma a 16. században foglalkozás és jog szerint elkülönített két rétegre válik: a juhászokra és a földművelő jobbágy elemre. [...] Szalóc egyike a csetneki uradalom kiváltságos juhászfalvainak. [...] A népesség ezen rétege a legállandóbb [a 18. századig]." (Ila 1969:71.) Így tehát ez a darab akár Szalócon is készülhetett a háziak megrendelésére, de vásárban is beszerezhették mint környékbeli háziipari készítményt.

1918-ban ment férjhez a család fiatalabb leánya, Csákány Éva (1899–1982) Miklós Béla (1890–1948) huszárfőhadnagyhoz. Esküvőjük Szalócon volt, első gyermekük is itt született 1919-ben. A család 1930-ban felszámolta felvidéki telephelyét, Csákány József eladta a kúriát. Az ebédlő további sorsáról annyi ismert számunkra, hogy Csákány Józsefné sz. Jungfer Matild halála (1936) után Éva lánya örökölte, és így annak férje, Miklós Béla balatoni nyaralóházába került.

1. Balatoni korszak (1936–1944)

Miklós Béla édesapja Miklós Gergely budapesti természetrajztanár és gimnáziumi igazgató, 1913-tól kezdődően több részletben, három fiával közösen vett földeket, szőlőt Kővágóörs révfülöpi határában. Itt építették fel közös erővel kétszintes villájukat 1915-ben. Ebben az időszakban kezdett új jelentőségre szert tenni a révfülöpi terület is a Balaton-parti üdülőövezet kiépülésével, fürdőhellyé, nyaralóteleppé válni (Kardos - Simalya V. 1907:181–182). Területe kedvező földrajzi adottságaival – fürdőzésre-nyaralásra kialakított kellemes partjával, kikötőjével, illetve szőlődombjával, a Fülöp-heggyel – jól egyesítette magában az üdülés és a gazdálkodás lehetőségét. A Miklós család tagjai a nyári időtöltés mellett gazdálkodtak is, szőlőt műveltek, bort termesztettek. 1936-ban Miklós Béla Kálmán fivérével együtt megvette a villa szomszédságában levő szőlővel beültetett telket a rajta levő kis, háromhelyiséges épülettel és egy pincével bizonyos Csillag Ernőtől és feleségétől. A továbbiakban ez lett a Miklós Béla-ág balatoni tartózkodásainak helye – az épület első szobájába került az ebédlő. A másik szoba helyiséget hálónak rendezték be, a fennmaradó rész konyha volt.

Ez az időszak is hagyott néhány nyomot az ebédlő képén. Az újabb állomást jelző darabok a feliratos keménycserép díszedényekkel – a városlődi kőedénygyár termékei – a Balaton-parti helység üdülőjellegét képviselik. Feliratuk jól érzékelteti a nyaralás, a balatoni üdülés emlékét őrizendő rendeltetésüket, a készítők eredendő szándéka szerint. Vázák „BALATONI EMLÉK", „RÉVFÜLÖPI EMLÉK" szöveggel, egy kulacs „RÉVFÜLÖPI EMLÉK", valamint egy kiskancsó „RÉVFÜLÖP FÜRDŐ" felirattal maradtak fenn ebből a korszakból. Legutóbbi helyük a nagyméretű sublót tetején volt. E városlődi készítmények virágos díszítménye még mindig ugyanabból a sablonízű motívumvariációból és színvilágából állt, amelyet a körmöcbányai darabokon már láthattunk, és forrásuk egy Ausztriában nyomtatott mintakönyv volt a múlt század nyolcvanas éveiből (vö. Takács 1962:171). Kollekciónk is bizonyítja e gyári műfajon alkalmazott díszítmény szívós, mintegy hatvan éven keresztül tartó fennmaradását országos elterjedtséggel a felvidéki gyáraktól – Körmöcbányától Telkibányán, majd Telkibánya örökségén, Hollóházán át – a dunántúli Városlődig.

Jellegüknél, borkultúrával kapcsolatos tárgyi műfajuknál fogva kell ehhez a korszakhoz utalnunk két kulacsot, melyek egyike festett, a másik darab pedig domború faragással díszített.

Valójában az ebédlő használatában az első balatoni korszak rövid volt, figyelembe véve, hogy az 1930-1936 közötti időszaknál korábban nem kerülhetett ide. 1933–1936 között Miklós Béla mint a berlini magyar nagykövetség katonai attaséja Berlinben teljesített szolgálatot, s vele volt családja is (vö. Sípos 1997:313). A továbbiakban a család terveik szerint a szalóci kúriát szerette volna visszaszerezni. E szándékot a fennmaradt levelezés bizonyítja, amely Miklós Béla – aki ekkor már maga is vitéz – és a Vitézi Rend rozsnyói és rimaszombati tagjai között folyt 1938 decemberében, alig az első bécsi döntés magyarországi eseményeit, a felvidéki bevonulást követően. Erőfeszítése nem járt sikerrel, mert újabb tulajdonosa nem akart megválni a magas költségek árán általa rendbehozott épülettől (ÁEA 73/2000).

Kiskőrös-cebei korszak (1944–1949)

Miklós Béla 1944. március 8-án kelt adományozó levél szerint – ekkor már vezérezredes, a kormányzó főhadsegéde – 79 kh nagyságú vitézi birtokot kapott a Kiskörös határában levő Cebén, amely állami tulajdonba ment át az 1942. évi XV. tc. alapján az eredeti tulajdonosoktól Schwartz Sándortól és feleségétől, illetve Schwartz Andortól és birtokostársaitól (ÁEA 73/2000). Ekkor az ebédlő Révfülöpről Kiskőrös-Cebére került az ott meglévő birtoktulajdonosi házba.

Miklós Béla és felesége maguk irányították a gazdálkodást, megtermelve saját élelmiszer-szükségletüket, gyümölcsből azonban eladásra is jutott. Ezt a mai napig fennmaradt „Vitéz Miklós Béla" feliratú almásládák is alátámasztják. Miklós Béla a gyümölcstermesztés fellendítése érdekében faiskolát telepített. Ezenkívül tartottak nagy állatokat, marhát, lovat. Miklós Béla távollétében felesége felügyelte a gazdálkodást. A tulajdonosok tavasztól őszig tartózkodtak itt, állandó munkára egy négygyermekes tanyás családot fogadtak meg.

Bizonyosan ehhez az időszakhoz köthető az a terítőgarnitúra, melyet Miklós Béla leánya, Kiss Istvánné sz. Miklós Éva (1923–1995) hímzett buzsáki mintákkal édesanyja számára 1943 karácsonyára. A család nőtagjai négy generáción át követhetően – Jungfer Matildtól kezdve annak dédunokájáig – kézimunkáztak. Az ebédlőhöz tartozó kis horgolt terítők még a századelőről Jungfer Matild elemi iskolás korából maradtak meg, mint az iskolai feladatok darabjai. Jungfer Matild egy évig külön, iskolában tanulta a varrás, kézimunkázás magasabb szintjét (Csákány é. n.). A család nőtagjainak hímzőtevékenységét jelzik az ebédlőhöz tartozóan fennmaradt díszpárnák. Utóbb, Révfülöpön az ebédlő berendezéséhez egy varrógép is tartozott.

Az ebédlőbe került tárgyaknak van egy csoportja, amely Miklós Béla személyéhez köthető. A Miklós család a székelyföldi háromszéki Dálnokról származott el. A család történetéből annyi ismert, hogy a tanár apa, Miklós Gergely már tanulmányainak egy részét a mai országhatárok között, a debreceni református kollégiumban végezte. A székely származástudat nyilvánult meg Miklós Béla későbbi névhasználatában – vitéz lófő dálnoki –, melynek viselésére a vitézi telek birtokában vált jogosulttá. Így tehát az ebédlő erdélyi bokályait – a késő habán fajansz darabokat, a Tordán és Zilahon készülte-

ket – az ő hatásának vagy kapcsolatainak tulajdonítjuk. Ezt megerősíti az edényeken található árcédula pengő pénzegységű feliratozásával. Az első világháborút követően jutottak tehát ezekhez. Ebben az időben az erdélyi népművészet tárgyaihoz már Budapesten a műkereskedésekben is hozzá lehetett jutni, éppen a trianoni békekötés után megjelenő erdélyi értelmiség emigrációs csoportjainak köszönhetően (vö. például Ignácz 1985:272). Ebbe a körbe sorolható továbbá a „KORONDI BORVÍZ" feliratos mázatlan korsó is, amely akár egyik szimbóluma is lehet Erdélynek, a savanyúvíz-forrásokban gazdag Székelyföldnek. A borvíz ismeretét a szekerező kereskedelem alapozta meg, majd az erdélyi területek vasúttal történő jobb megközelítése, fürdőik – például Borszék – bekapcsolódása a monarchia üdülőkultúrájába jelentette további, szélesebb körű elterjedését (vö. Kósa 1993:32). Korond – általános hírnévre éppen a két háború közötti időszakban tett szert régmúltra visszatekintő fazekassága díszedények készítésre történő átállásával (Tófalvi:1983:599–614) – pedig maga is borvizes (és sós vizes) hely volt (Kresz 1991:77–79). Önmagukban mint fazekaskészítmények is érdekesek azok a díszcserépedények, amelyeket két tál és egy bika alakú kiöntőcsöves korsó képvisel (5. kép). Az előállítás minőségéből, díszítésének színvilágából megítélhetően „késői" darabok, a népi fazekasság már hanyatló periódusából, az 1930–1940-es évekből származhatnak. Muzeológiai párhuzama szerint (vö. Néprajzi Múzeum kerámiagyűjteménye: 99.12.1 ltsz. bika alakú, gyermekjáték vagy gyermekitató) Ungváron készült.[3] A három ungvári kerámia bekerülése az ebédlő tárgyai közé óhatatlanul is előhívta a gondolattársítást a kárpátaljai területek visszacsatolásának eseményéhez. A két hullámban –1938 novemberében és 1939 márciusában – lefolytatott hadműveletben Miklós Béla mint a 2. lovasdandár parancsnoka szintén részt vett (Sípos 1997:211; 313), majd 1944 őszén, a Vörös Hadseregbe történt átállása idején főhadiszállása az Ungvárhoz közeli Huszton volt – ekkor már az I. hadsereg parancsnoka (Simonffy 1981:114). A három ungvári népi kerámiának Miklós Béla személyén keresztül e földrajzi környezetben zajló eseményekkel látjuk összefüggését. Ugyancsak Miklós Béla személyét – aki a lovasságnál kapott képzést a Ludovikán – idézi az ebédlő tárgyai között egy feliratos, évszámos díszpatkó, ami több mással együtt falra akasztva szolgált díszül. Miklós Béla 1910-ben, a katonai iskola elvégzése után apjától kapott egy saját, törzskönyvezett lovat. A lovaglás mindvégig fontos és kedvelt időtöltés volt számára, így a cebei birtokon is, ahol több lovat is tartott.

2. Balatoni korszak (1949–1952, 1959–1999)

„Hivatkozással [...] közlöm, hogy Kiskörös, Felsőcebe 26. sz. alatti 70 holdas ingatlanomat 1949. év nyarán a helyi népi szervek igénybe vették és ott megalakították a <kossuth> termelő csoportot" – írta Miklós Béla leánya, Kiss Istvánné sz. dálnoki Miklós Mária 1950-ben az adóhivatalnak (ÁEA 73/2000). Ekkor az ebédlő újra Révfülöpre került, vissza a kis, háromosztatú házba – a nagy villa szomszédságában. 1951-ben ezt az ingatlanukat is államosították. Dálnoki Aladár, Miklós Béla fivére sietett a jobbára már csak nőkből és gyerekekből álló család segítségére: befogadta őket saját nyaralójába, a családi szóhasználat szerint a kiskastélyba.

Dálnoki Aladár pénzügyminisztériumi főtisztviselőként vonult nyugdíjba, majd ezt követően teljes mértékben a révfülöpi gazdálkodásnak szentelte magát. A családjával

közösen megszerzett Ecséri-majort – a török idők alatt elpusztult Árpád-kori település emlékét őrző terület; templomának romjai ma is állnak még (Barcsai 1939:16–17) – művelte, a „szőlőgazdaságot és bolgárkertészetet", miként a profilt megjelölték a gazdaság nyomtatott levelezőlapján (ÁEA 73/2000). 1937–1939 között Miklós Aladár is épített itt egy villát vejével. A villa melléképületében szállásolták el Miklós Béla családjának nyaralóhoz-birtokhoz tartozó holmijait. Ez azonban nem bizonyult tartós állapotnak. Az ebédlő innen hamarosan felkerült a pesti Berzsenyi utcai lakás konyhájába, és 1952–1959 között ott tárolták összezsúfoltan, majd 1959-ben újra Révfülöpön, a visszaszerzett Ecséri-major utóbb tehenésze által használt kis, kétosztatú épületében – eredetileg vincellérház – kötött ki, innen került azután a Néprajzi Múzeumba.

Az Ecséri-major gazdasága az államosítás után néhány évig a Terv Hivatal révfülöpi üdülőjének élelmiszer-szükségletét látta el, majd tsz-föld lett – majorságjellegét megszüntették.

A második balatoni korszak az ebédlő életében éppen úgy harminc év volt, mint az induló, a felvidéki időszak. Új tárgyainak jó részénél már a kortárs generáció ismeretei jelentik az eligazítást. A két helyiségből álló épületet az előző révfülöpi telephely, az úgynevezett Csillag-ház követte, és a már általunk is ismert elv szerint rendezték be hálónak és ebédlőnek az onnan kikerült bútorokkal.

A tárgyak legújabb rétegének jellemzése, bemutatása egyszerre könnyebb és nehezebb feladat, mint az előzőeké. Könnyebb, mert több benne a közvetlenül, személyesen megerősített adat. Ugyanakkor megbomlott a korábban következetesen végigvitt elv a tárgyak együvé rendeződésében, így jellemzésükben, csoportosításukban is a látszatra egymással össze nem függő, vegyes jelleg tükröződik. Az ebédlő kezelése, rendezgetése a család legidősebb tagjának, özv. Miklós Bélánénak a kiváltsága, egyúttal gondja is volt. Így mindenkori gyarapítása is az ő hatáskörét jelentette, tehát az új elemek nagyobb része személyével, idősebb, országos korszakváltásokat megért korával függ össze.

Külön csoportot alkotnak az ekkor idekerülő háztartási, konyhai-kamrai tárgyak, mint a fából készített tojástartók, egyfából vájt fatálak sorozata, amelyek mind a falra kerültek fel. Az utóbbiakhoz tartozó adat szerint teknővájó cigányok még az 1970-es években is járták a környéket – Dálnokiné többször adott el nekik a már kidőlt jegenyefáikból. Ezek a tárgyak korábban minden bizonnyal a révfülöpi nyaralóházban, illetve a cebei birtokon voltak használatban, és a konyhai felszereléshez tartoztak. Ilyen konyhai tárgy még egy kovászfa is, aminek használatára a mai generáció még emlékszik: az 1950-es évek első felében, a megtermelt javak állami, erősen központosított elosztásának évei alatt a család, mivel jövedelme alig volt, rákényszerült, hogy házilag dagasszon kenyeret. Azokban az években a két Dálnoki unoka Révfülöpön élt a nagymama gondozásában. Édesanyjuk, Miklós Béla leánya elvált, férje Kanadába emigrált. Az asszony nehézségek árán tudott csak elhelyezkedni, vidéken talált magának állást, fizikai munkát.

Itt említhetők a konyhai-kamrai használatú cserépedények: tejes- és lekvárosköcsögök. Az 1950-es években még – amikor a major tehenészete az Országos Tervhivatal üdülője számára termelt – Dálnokiné ezekben a köcsögökben tartotta unokái számára a majorból származó tejet, amit maguk dolgoztak fel tejfölnek a még a berlini kiküldetés éveiből származó szeparátor segítségével. A köcsögök később, eredeti rendeltetésükből kikopva virágvázák lettek az ebédlő ablakaiban – utóbb a helyiség fokozódó zsúfoltságával a polcokra kerültek fel. Az egyik zöld mázas, belül sárga köcsög tatai készítmény.[4] A Bala-

ton-felvidéki terület a tatai és a csákvári fazekasság piackörzetéhez tartozott csakúgy, mint a Duna-Tisza köze, Kecskemét környéke (Körmendi 1988:42; Kresz 1991:26), így e darab vagy Révfülöpön, vagy a cebei korszakban beszerzett fazekasedény, vásári áru.

E korszakban tovább szaporodtak a helyi szőlő- és borkultúrához köthető tárgyak. Az 1960-as években visszavásárolhatta a család a Fülöpi-hegyen lévő, még a Miklós Béla örökségéből származó egy hold szőlőt a vincellérházzal. Itt Miklós Béláné életében mindvégig művelés alatt volt a szőlő egy helybeli idős vincellér, bizonyos Hegyi Bálint segítségével. Évi 15–20 hl bort adtak el az állami borfelvásárlónak. A szőlőskertből származnak az ott nőtt lopó alakú és kobaktökök, a szőlőművelés néhány eszköze, mint a metszőkés és a szőlőkarózáshoz használt fabunkó. Az ebédlőben elfogyasztott borhoz tartoztak a kisebb méretű befonott asztali üvegek, amelyekbe a hegyről nagyobb méretű üvegekben, demizsonokban szállították a lefejtett bort.

Az ebédlő étkező és vendéglátó funkcióját jelzik a sublóton és a tálalószekrényen kirakott, a két háború közötti évekből származó félporcelán kávés és süteményes készletek megmaradt darabjai. Az ebédlőasztal állandó tartozéka volt egy pálinkával megtöltött festett üvegbutella tálcán körülötte poharakkal. A vendéglátás – a kiterjedt ismeretség a nyaralók körével, a Pestről idelátogató ismerősök, a felnövekvő gyerekek barátai – volt az ebédlő használatának fő vonása ebben az időszakban. Miklós Béláné háziasszonyi működésében a különleges likőrök, gyümölcsborok és a sütemények jelentették a vendéglátás elemeit.

A vendégek, akiket akár rövidebb, akár hosszabb időre fogadtak, szintén gyarapították az ebédlő dísztárgyait valamilyen népies darabbal. Így kerültek ide az úgynevezett új népművészeti tárgyak, mint egy ember alakú mázas kancsó vagy egy, a pásztorfaragások stílusában készült díszdobozka. Ilyen típusú tárgyakat országszerte lehetett kapni az ezek árusítására szakosodott népművészeti-háziipari üzletekben. Ehhez a tárgykörhöz tartoznak a volt szocialista országok népies szuveníriparát képviselő darabok: egy talpán „Burgasz" feliratú, bolgár népviseletes baba vagy az orosz festett díszkanál – utóbbi akár az egykori budapesti Kossuth Lajos utcai Szovjet Kultúra Házából is származhatott. Ehhez a népi-népies tematikához sorolható egy erdélyi gyapjúszőttes, mellyel a megnövekedett létszámú család – a Dálnoki unokák is családot alapítottak – kanapéra kerülő ágyneműit takarták le napközben. A szőttes a korabeli feketekereskedelem szerzeménye. Az egyik családtag kiegészítő jövedelme volt a kis léptékű, vonatos magánkereskedés a környező szocialista országokból, a hiánygazdaság nyújtotta lehetőséget kihasználva. Egy ilyen, erdélyi út alkalmával került birtokba a háziszőttes az 1970-es évek második felében. Ugyancsak a szocializmus konszolidációs időszakából (vö. Szabó 1984-1985:63) származik két kalocsai mintás porcelán tányérka, a nőnapi megemlékezések félhivatalossá vált, szakszervezeti pénzkeretből megrendezett vállalati-intézményi keretek között zajló megünneplésének népiesen díszített példányai. Ezeket Miklós Béláné leánya és unokája kapta azokban az években, amikor mindketten a Fővárosi Temetkezési Vállalat lakóhelyükhöz közeli egységének, a Kerepesi Temető pénzügyi osztályának dolgozó voltak.

Vannak azonban olyan dísztárgyak, melyeknek nincs közük a népies ízléshez, mégis idekerültek, pontosabban megtartották őket, elsősorban azért, mert ajándékozójuk személye a háziak – elsősorban Miklós Béláné – számára kedvelt volt. Ilyen módon lett része az együttesnek egy értékes porcelánváza, az egyik unoka barátnőjétől vagy egy

műrafiával bevont üvegváza és egy hattyú alakú hamutartó attól a keletnémet házaspártól, akik a németül jól beszélő Dálnokiné éveken át visszatérő kedves látogatói voltak, és akikkel levelezésben állt.

Külön műfaji és stílusegységet képviselnek a vásári emléktárgyak. A kővágóörsi István-napi templomi búcsú idején rendezett vásárból származik a festett-feliratos fakanalak egész sora. A család tagjai ajándékozták meg egymást ez alkalomból évről évre. Az első darabok, melyek díszítése különbözik a későbbiekétől, az 1930-as évek második felében kerültek az ebédlőbe. A sorozat újabb, számos tárgyból álló következő egysége az 1960–1970-es évekből való. Hátlapjukon a háziak megjelölték az ajándékozó nevét és évszámát. Így ezeken a tárgyakon jól nyomon követhetők a család új tagokkal – a két unoka férjével, illetve feleségével – történt bővülése is. A fakanalak sorozat jellegű díszítő festése, virágos mintái stílusrokonságot mutatnak a népies cserépedényeken megjelenő hasonló szerkezetű motívumokkal, a feliratokon pedig a nyelvi kultúra szociológiailag értékelhető rétegei hagytak nyomot változatos tartalommal: „Ne murizz velem!", „Sóher vagyok", „Jó pipa vagy", „Mars a bilire fedőnek", „Imádlak", „Nem nősülök". A szövegek egyúttal a családtagok közötti viszony nyelvi stílussal megragadható minőségét is kifejezik. Az idősebbeknek nagyszülőnek és szülőnek címzett darabok feliratai a tiszteletteljes tartalmat közvetítik, mint a „Jó ebédért", „Emlékül" vagy a „Jó anyósnak" szövegűek. A festett fakanalak másik csoportja Budapestről, a Rózsák terén tartott Erzsébet-napi búcsús vásárból került a révfülöpi ebédlőbe a többi darabhoz. Az erzsébetvárosi plébániatemplom néhány berendezési tárgya, a keresztelőmedence alumíniumfedele, a szentély bronzból kovácsolt baldachinja és a bronzcsillárok Jungfer Gyula műhelyében készültek 1900-ban (Pereházy 1979a:321). Az Erzsébet-napi búcsús vásár látogatásában a Jungfer-gyár alkotásainak az utódokban élő emléke is szerepet játszott.

Végül sajátos csoportját alkotják az ebédlőnek a személyekre utaló emlékezés tárgyai. Ez lehetett az egyik motivációja egy további lópatkó falra kirakásának: az elhunyt férj, Dálnoki Miklós Béla kedvelt tevékenységének, illetve lószeretetének újraidézése – a szerencsepatkó másik, mágikus tartalmába vetett közkeletű hite mellett. A rozsdás patkóhoz kapcsolható egy ugyancsak rozsdamarta tárgy, egy kesztyűtágító,[5] mely egy korábbi életmód felidézőjeként ugyancsak személyes emléktartalmak hordozója lehetett. Ezek nem voltak a család régi tárgyai, hanem mindkét darab, figyelembe véve állagukat, feltehetően a ház körüli terület szeméttől való megtisztítása során kerülhetett elő. A területet a község ugyanis szemétlerakó helyként használta közvetlenül azelőtt, hogy a család 1959-ben újra birtokba vehette. Majd kétévi munkájukba került az ott maradt szemét eltakarítása, amit nagyobb részt Dálnokiné végzett, így e két romos állapotú tárgy is általa kerülhetett az ebédlőbe.

Az ebédlő sarokpadjának támláján volt a helye egy cserkészhordónak. Dálnokiné fia, Lajos (1919–1919) volt cserkész. Őt – miután apja az I. magyar hadsereg parancsnokaként 1944. október 16-án átállt a Szovjetunióhoz – a németek Dachauba hurcolták, onnan hazakerülve 1949–1953 között a magyar politikai foglyok táboraiban, Recsken és Kistarcsán raboskodott, majd szabadulása után Új-Zélandra emigrált. A tőle származó déligyümölcs-küldemények csomagolásához tartozó fonott tálak is felkerültek a falra. Emléktárgy lett egy palack is, melyet Dálnokiné kedvenc unokájától, Kiss Pétertől kapott, aki az üveget saját kezűleg fonta be színes műanyag huzalokkal. A befonáshoz szükséges anyagot munkahelyéről, a kábeleket gyártó üzemből szerezte be. Idekerült a leány-

unoka, Éva kiskorában használt porcelán, mesefigurás tányérja, babaruhás kosara, cserép játékedényei. A sublót sarkán kapott helyet egy kis szakajtó, amelyhez az unokák révfülöpi húsvétjainak emléke kapcsolódik: ebben volt a csoki, amelyet a kertben kellett megtalálni.

Összegzés

Mind a látvány, amelyet az ebédlő az első pillanatban nyújtott számunkra, mind az a kép, amit megpróbáltunk a tárgyak számbavételével, együvé rendeződésük körülményeinek felidézésével kialakítani, viszonylagos. A mai együttes nem azonos a száz év előtti ebédlővel, de a múzeumba szállítása előtti napokhoz képest sem teljes, és különbözik egyes részleteiben akár harminc évvel korábbi önmagától is. A meglévő anyaggal kapcsolatos ismereteink is hiányosak, így nem szólhattunk azokról a darabokról, amelyek értelmezéséhez egyelőre nem leltünk muzeológiai fogódzót. Ilyenek a trikolór színeiben-színeivel készített tárgyak: a piros-fehér-zöldre festett kulacs; az üvegbe öntött nemzeti színek egy hiányossá vált boroskészlet még meglévő darabjain vagy a nemzetiszín szalaggal felpántlikázott, igényes kivitelezésű népviseletes baba, holott e darabokat az ebédlő kulcsfontosságú elemeinek tartjuk éppen a népi és a nemzeti kultúra utóbbi időszakban többször elemzett viszonyának tükrében (például Limbacher 1998; Selmeczi 1997; 1999), de példája lehet akár a magyarság-szimbólumok koronként változó tartalmának egy-egy időmetszetben történő megragadásához is (vö. Kapitány–Kapitány 1999:8).

Az ebédlőbútor és az idők során folyamatosan gyarapodott járulékos tárgyainak sokasága, műfaji gazdagsága az értelmezés zavarba ejtően tág terét kínálja. Ismereteinket ez esetben az enteriőr több generáción keresztül történő megőrzésének, a népies stílus korszakokon átívelő, társadalmilag értelmezhető létjogosultságának motívuma köré összegezzük.

Az enteriőr bútorok képezte alaprétege a nemzeti stílus gondolatának megvalósítása körül bábáskodó állami-hivatalos kezdeményezés áramában keletkezett a századfordulón (vö. Sármány 1977:102–119). Abban a korban, amely a „parasztit" a historizmus felfogása szerint a stílusok egyik, a legújabban felszínre bukkant, tehát éppen divatos rétegének tekintette, és amit tetszés szerint lehetett vegyíteni az ismeretek tárházában szereplő egyéb elemekkel. Az együttes a polgári kényelmi és kulturális szokások támasztotta igény szerint készült vagyonos, fővárosi gyártulajdonos leányának hozományába, és a korabeli szokások szerint vidéki, falusi környezetben, egy kúriában nyert elhelyezést. A kúria a társadalom vezető rétegének, a nemességnek és életformájának megtestesítője volt a korabeli értékrend szerint. Így az iparos eredetű család választott lakhelyében a mintakövetés szociológiailag meghatározható; a társadalmi tagolódás felső szintje felé törekvés mutatójának tekinthető. A kúriában megjelenő népies stílus pedig a kortárs kelet-európai mértékadó körök felfogásában a vidéki élet enteriőrkultúrája, illetve nyaraló- és villaépítészete számára az esztétikai megoldások szerves tartozékának számított (Keserű 1977; Sáfrány 1993:101–106; Szojka 1998:53–95; vö. Szabó P. 1991: 189–198).

A kúria népies ebédlője azonban – a társadalmi elit által a közízlés alakulására irányt

szabó vonatkozás mellett – rendelkezett egyéni meghatározókkal is. Már használatbavétele idején volt egyfajta sajátos érzelmi töltése, amely hosszú időn át történő megmaradásában, generációkon átívelő használatában alapmotívumnak tekinthető, hiszen a családi emlékezet is megőrizte ezeket. Tartalmának egyik összetevőjét az apa, Jungfer Gyula a családi vagyon és hírnév megalapozójának személye jelentette, akinek művészi tevékenységével összefüggésbe hozható ízléskultúrája, látóköre befolyással bírt a jelek szerint utódaira is. Másfelől a feltételezett népszínházi eredet, ezen keresztül pedig a kapcsolat „a nemzet csalogánya" nimbuszával övezett Blaha Lujza népszerű alakjával. Ezek a motívumok mind azt sejtetik, hogy az enteriőrnek kiemelt szerepe lehetett a kúriában, megfelelve az épülettípus térszerkezetében elfoglalt legrangosabb, legnagyobb helyiség, az ebédlő támasztotta reprezentációs igényeknek (vö. Kiss 1979:365). A kúria és kiemelt szerepkörű helyisége, az ebédlő színtere volt a fontos családi eseményeknek: születéseknek, házasságnak.

Korszakolásunk szerint ebben az időperiódusban kerültek ide az első, ugyancsak népies modorban készült emléktárgyak, amelyek utalást hordoznak az életmód polgári jellegű megnyilvánulásaira, a szabadidő eltöltése körül megjelenő új kulturális formákra, a kiépített kirándulóhelyek és a fürdőkultúra szolgáltatásait igénybe vevő család mozgásterületének színhelyeire (vö. Kósa 1999:43–46). Az innen származó tárgyak – a háziipari-tevékenység készítményeitől a gyáripari termékekig – egyidejűleg a népies stílus új felhasználási területét is jelzik, a szuveníripart, a rajtuk megjelenő, a honi idegenforgalom számára legkorábban felfedezett táj, a Tátra nevezetességeinek attribútumaival.

Az enteriőr a második generáció használatában, időközben a kúriához képest szerényebb minőségű épületekbe kerülve és mindvégig vidéki környezetben is megőrizte jelentőségét. Ez utóbbi körülmény érzékelteti a másodgenerációs tulajdonosok elődeikhez mért vagyoni helyzetében bekövetkezett változást, melyet azonban kiegyenlített a társadalomban elfoglalt jelentős pozíció, a legfelső politikai vezetés környezetében betöltött állás ténye (vö. Szakály 1987). Így a népies ebédlő is új értelmezést nyert használóinak a korszakban domináló szemlélettel való azonosulásával, amely „a népművészet tényeivel is bizonyítani kívánta a különböző államok fennhatósága alá került magyarok kulturális egységét és közös történeti hivatását" (Flórián 1990:214) A tárgyak által létesült kapcsolat a családi kötődésekkel és a veszteségként megélt határmódosítás tudatával is azonosítható határon túli területekkel. Az ebédlő „életének" ebben a ciklusában – újonnan bekerült népi és népies tárgyai egy részére – ezt az összefüggést tartjuk az egyik jellemző vonásnak. A berendezés gyarapodásának más típusú tárgyai azonban folytonosságot mutatnak az előző korszakban megkezdett emléktárgy-tematikával. A népies modorban, gyárilag készült kerámiák a magyar üdülési kultúra első világháborút követő időszakának egyre hangsúlyosabbá váló, népszerűségében azonban újabb keletű területe (vö. L. Nagy 1998:44–47), a Balaton-part fejlődésnek indult szuvenírjparát jelzik.

A második világháború történelmi korszakot záró eseményeit követően a család társadalmi helyzetében mélyreható változások történtek. Az új politikai viszonyok következtében nemcsak vagyonuk jelentős része veszett el, de társadalmi megbecsültségük is. Tagjai deklasszálódtak. Sikerült azonban az életmód korábbi időszakra jellemző kettősségét átmenteni az új politikai-társadalmi viszonyok közé: a városi lakás mellett megtartani a vidékit, a balatoni „nyaralót". A továbbiakban egy kőből rakott kétosztatú, ere-

detileg pince-présház lett az ebédlő új és egyben – a családi használatot tekintve – utolsó helye is.

Az enteriőr összetétele két irányban fejlődött tovább. A gyarapodás egyik ága a népies dísz- és emléktárgyak meglévő műfaját erősítette a felszámolódó, társadalmi alapját vesztett népi-paraszti kultúra szuveníriparban reprodukálódott termékeivel, a másikat a hasonló jellegű, környező szocialista országokból származó tárgyak jelentették, képviselve a közkultúrában is leképeződött politikai orientáció területeit.

Másrészt a folytonosságot felmutató népies dísztárgyak műfajához a tematika új ágaként csatlakoztak jelentős elemszámban díszítetlen, egyszerűen kivitelezett, a mindennapi használatból kikopott konyhai eszközök és kamrabeli tárolóedények, illetve családtagokhoz köthető egyéb, olykor személyes jellegű, különböző használati tárgyak. Az összetétel ilyen jellegű bővülése több körülményből merítette motivációját. Egyrészt megszűnt az a társadalmi közeg, a polgári háttér, nem utolsósorban az anyagi lehetőség is, amely korábban az enteriőr díszes, a reprezentáció légkörébe illő tárgyai gyarapodásának kedvezett. Az adott kor viszont deklaráltan munkaközpontú szellemével divatot is csinált az „etnikai reneszánsz", a folklórkultúra népszerűségének világjelenségén (vö. Szabó M. 1984–1985:63) belül az előző történelmi korszakok dolgos hétköznapjait idéző tárgyainak, a szenes vasalóknak, a vászonkorsóknak, az olajosedényeknek, a rokkáknak stb. Ebben az értékrendben a munka tárgyainak kiemelt jelentősége volt, de a tárgyak mögött a régi élmények, kedvezőbb idők mindennapos tevékenységének emléke is meghúzódott, nem is beszélve a különböző családtagokhoz kapcsolódó tárgyakról, amelyeknél az emléktartalom jelentette szinte egyedüli értéküket.

Igazából ezt a sajátos együttest a hozzátapadt emlékanyag tartotta egyben gazdája, a második generációs Dálnoki Miklósné sz. Csákány Éva kezelésében, akit nemcsak felmenőinek emléke és saját életútja jelentős fordulóinak eseményei fűztek az enteriőrhöz, de férje által társadalmi emelkedésük tudata is. A magánéleti-társadalmi veszteségek után, áldozatvállalással, kényelmetlenségek árán megőrzött anyag, emlékanyag, a családi múltnak jelenbe történő átmentése volt, mintegy a más természetű veszteségek egyik ellensúlyaként. Az ebédlő célszerű használatán túlmutató jelentősége a család fiatalabb nemzedéke számára is érzékelhetővé vált, mint ahogyan elmondták: „a nagymama nagyon szerette az ebédlőt. Olyan hangulata volt a szobának – minden évben meszeltük, sároztuk – olyan rend volt, mint a templomban – mikor oda beléptünk, az egy fantasztikus volt!"

A berendezéshez fűződő érzelmi töltés hangsúlyozása csak egyik összetevője a tárgyak egybentartásának, megőrzésének, mert nemcsak az ebédlő maradt meg, de a pesti lakás berendezésének jelentős része, a régi fényképek, iratok is. A család tárgyakat megőrző képességében a több generáción keresztül nyomon követhető családi gyűjtemények tradíciója is szerepet játszhatott. Jungfer Gyula a régi kovácsoltvas emlékeket gyűjtötte (Lakatosok Lapja 1897.7:2), fiának, Jungfer Józsefnek bronztárgyakból, vejének, Csákány Józsefnek ónedényekből, kupákból volt kollekciója, Miklós Béla bélyegekkel és porcelánokkal foglalkozott – a későbbi nemzedékek asszonyai pedig, ha gyarapítani nem is tudtak, próbálták őrizni a megmaradtat.

JEGYZETEK

1. A Magyar Nemzeti Múzeum helyettes főigazgatójának, Szikossy Ferencnek és a Legújabbkori Történeti Főosztály munkatársainak ezúton mondok a Néprajzi Múzeum nevében köszönetet, hogy az enteriőrt figyelmünkbe ajánlották. Külön személyes köszönettel tartozom Peterdi Verának, akinek szakértelme sokat segített a számomra újszerű anyag muzeológiai értékelésében.
2. Köszönöm L. Gy.-nének a családra vonatkozó ismeretek átadását. A továbbiakban a hivatkozás nélküli adatok a családtagokkal folytatott beszélgetésekből származnak.
3. A meghatározásban Csupor István, a Néprajzi Múzeum kerámiagyűjteményének muzeológusa volt segítségemre.
4. Csupor István meghatározása.
5. Peterdi Vera meghatározása.

IRODALOM

ÁEA (=Ethnológiai Adattár átmenő leltári száma – Néprajzi Múzeum)

BARCSAI TIBOR
1939 Kővágóörs környéke. Szeged.

BAUDRILLARD, JEAN
1987 A tárgyak rendszere. Budapest: Gondolat.

BOROSS MARIETTA
1982 Bemalte Bauernmöbel von Harta/Hartau. A hartai festett bútorok. *In* Ungarndeutsches Handwork. A magyarországi német mesterségek. Manherz Károly, szerk. 7–157. Budapest: Tankönyvkiadó.

BOROVSZKY SAMU, SZERK.
é. n.a Bars vármegye. Budapest.
é. n.b Gömör-Kishont vármegye. Budapest.

BRESTYÁNSZKY ILONA
1976 Ismerjük meg a kerámiát. Budapest: Gondolat.

BUDAPEST LEXIKON
1973 Budapest: Akadémiai Kiadó.

A Budavári királyi palota évszázadai – A magyar nemzet államiságának 1000. évfordulója alkalmából. Kiállítás a Budapesti Történeti Múzeumban 2000. március 29.–2001. január 31. Rendezte F. Dózsa Katalin, Farbaky Péter, Holló Szilvia, Magyar Károly, Spekner Enikő, Szvoboda-Dománszky Gabriella.

CSÁKÁNY (KOSTS) JÓZSEF
é. n. visszaemlékezése. (Kézirat. Magyar Nemzeti Múzeum Legújabbkori Történeti Főosztály Iratgyűjteménye: 90.4.I ltsz.)

K. CSILLÉRY KLÁRA
1980 Komáromi bútor. (Szócikk.) *In* Néprajzi lexikon K–Né. 3. köt. Ortutay Gyula, főszerk. 245–246. Budapest: Akadémiai Kiadó.
1987 A hartai bútor. Cumania 10:375–418.

ÉLET
1895 V(39).

EDVI ILLÉS ALADÁR
1898 Vas- és fémipar. *In* Magyarország közgazdasági és közművelődési állapota ezeréves fennállásakor. Az 1896. évi ezredéves kiállítás eredménye. 7. köt. Matlekovits Sándor, szerk. 239–326. Budapest.

FLÓRIÁN MÁRIA
1990 A „sárközi szőttes" története. Ethnographia 101(2):194–256.

GELLÉRI MÓR
1906 Ipartörténeti vázlatok. Budapest: Singer és Wolfner.

GYÁNI GÁBOR
1995 A hétköznapi Budapest. Nagyvárosi élet a századfordulón. Budapest: Városháza.
1998 Pest-Buda vajon „milyen kifejlődésre képes"? Tanulmányok Budapest múltjából. 26:19–29. Budapest.

HAUSZMANN ALAJOS
1900 A magyar királyi vár építésének története. Budapest.

HEGEDÜS KÁROLY - EDVI ILLÉS ALADÁR
1886 Vas- és Fémipar. *In* Hivatalos jelentés a Budapesti 1885-iki Országos Általános Kiállításról. 3. köt. Keleti Károly, szerk. 235–267. Budapest.

HOFER TAMÁS
1983 A „tárgyak elméletéhez". Felszerelések és tárgyegyüttesek néprajzi elemzése. Népi Kultúra – Népi Társadalom 13:39–64. Budapest.
1989 Paraszti hagyományból nemzeti szimbólumok. Adalékok a magyar nemzeti műveltség történetéhez az utolsó száz évben. *In* Nemzeti kultúra. Niedermüller Péter, szerk. Janus 6(1–3):59–74. Pécs.

IGNÁCZ RÓZSA
1985 Urak. Úrfiak. 2. köt. (Regény.) Budapest: Magvető.

ILA BÁLINT
1969 Gömör megye. 4. köt. A telepítések története 1773-ig. Budapest: Akadémiai Kiadó. Ipari öntudatunk ébresztői és munkálói.
1943 Budapest: Országos Iparegyesület.

KAPITÁNY ÁGNES – KAPITÁNY GÁBOR
1999 Magyarság-szimbólumok. Budapest: Európai Folklór Központ – Teleki László Alapítvány.

KARDOS IGNÁC - SIMALYA V. FERENC
1907 A Balaton összes fürdő és üdülőhelyeinek leírása a Balaton Szövetség támogatásával. Kaposvár: Kardos Ignác és Simalya V. Ferenc.

KESERŰ KATALIN
1977 A népművészeti motívum metamorfózisához a képzőművészetben. Ethnographia 88(1):120–135.

KISBÁN ESZTER
1989 Parasztételből nemzeti jelkép: a gulyás esete 1800 körül. Janus VI(1–3):53–58.

KISS ÁKOS
1979 Egy nemesi közbirtokosság kúriaépítkezései. Ethnographia 90:354–380.

KOLTA MAGDOLNA
1991 Táji különbségek és regionális sajátosságok a 19. századi népszínművekben. *In* Népi kultúra és nemzettudat. Tanulmánygyűjtemény. Hofer Tamás, szerk. 51–60. Budapest: Magyarságkutató Intézet MTA. /A magyarságkutatás könyvtára, 7./

KÓSA LÁSZLÓ
1993 Fürdőre utazni. Rubicon (3):31–34.
1999 Fürdőélet a Monarchiában. Budapest: Holnap.

KÖRMENDI GÉZA
1988 A tatai fazekasság története. Tatabánya: Komárom Megyei Tanács V. B. művelődési osztálya. /Komárom Megyei Honismereti kiskönyvtár, 19./

KRESZ MÁRIA
1971 A baranyai népi fazekasság hagyományai és a Zsolnay gyár. *In* 100 éves a pécsi porcelángyár. Tanulmánykötet a gyár százéves fennállásának tiszteletére 1968. október 14–16-án, Pécsett rendezett tudományos ülésszak anyagából. Hárs Éva és Mándoki László, szerk. 45–54. Pécs.
1977 A Néprajzi Múzeum Kerámiagyűjteménye. A kutatás és gyűjtés története, 1872–1972. Néprajzi Értesítő 59:17–89.
1991 Magyar fazekas-művészet. Budapest: Corvina–Forum.

LAKATOSOK Lapja
1897 I(7).

LENGYEL GYÖRGY
1989 Vállalkozók, nagykereskedők, kereskedők. Budapest.

LIMBACHER GÁBOR
1998 A hazaszeretet, magyarságtudat szakrális motivációi a népi kultúrában. A Nógrád megyei Múzeumok Évkönyve 22:131–145.

MATLEKOVICS SÁNDOR, SZERK.
1898 Magyarország közgazdasági és közművelődési állapota ezeréves fennállásakor. Az 1896. évi ezredéves kiállítás eredménye. 2. köt. Budapest.

MÁTRAI LAJOS
1883 Parasztbutor. Műipari mintalapok. I. füzet.

MIHALIK JÓZSEF
1889 Liptómegye természeti szépségei. 3. A Csorbai tó. Turisták Lapja I:252–260.

L. NAGY ZSUZSA
1998 Nyaraljon itthon! A Balaton meghódítása. Rubicon (7):44–47.

NÉMETH LAJOS
1981 A historizmus iparművészete. *In* Magyar művészet 1890–1919. 1. köt. Németh Lajos, szerk. 213–220. /A magyarországi művészet története, 6. Aradi Nóra, főszerk./ Budapest: Akadémiai Kiadó. Az Osztrák-Magyar Monarchia írásban és képben. 15. köt. Felső-Magyarország. 1898.

PAKSA KATALIN
1991 A népélet a 19. századi polgári életben és a tudományban. *In* Népi kultúra és nemzettudat. Tanulmánygyűjtemény. Hofer Tamás, szerk. 24–35. Budapest: Magyarságkutató Intézet MTA. /A magyarságkutatás könyvtára, 7./

PEREHÁZY KÁROLY
1979a Jungfer Gyula és iparművészeti fémárugyára. Építés- és Építészettudomány 285–357.
1979b Egy vasműves dinasztia. Élet és Tudomány Kalendáriuma 269–275.

PETERDI VERA
1994 Gyáripari termékek a budapesti polgári háztartások konyháiban (1880–1945). Néprajzi Értesítő 86:259–277.

PETRIK LAJOS
1898 Agyagipar. *In* Magyarország közgazdasági és közművelődési állapota ezeréves fennállásakor és az 1896. évi Ezredéves Kiállítás eredménye. 7. köt. Matlekovits Sándor és Szterényi József, szerk. 562–598. Budapest.

SÁFRÁNY ZSUZSA
1993 Népi és népies törekvések a magyarországi bútorművészetben. Ethnographia 104(1):101–120.

SÁRMÁNY ILONA
1977 A népművészet értelmezése a századforduló művészeti közgondolkodásában. Ethnographia 80:102–119.

SEIDL AMBRUS
1997 Hauszmann Alajos Naplója. Építész a századfordulón. Budapest: Gondolat.

SELMECZI KOVÁCS ATTILA
1997 Nemzeti szimbólumok a néprajzi tárgyakon. Ethnographia 108(1–2):281–103.
1999 A Kossuth-címer. Legenda és valóság. Ethnographia 110(1):3–23.

SIMONFFY ANDRÁS
1981 Kompország katonái. Történelmi kollázsregény. Budapest: Magvető.

SIPOS P., főszerk.
1997 Magyarország a második világháborúban. Lexikon A–Zs. Budapest: Petit Real MHTT Hadtörténeti Intézet és Múzeum.

SZABÓ MIKLÓS
1984–1985 Magyar nemzettudat problémák a huszadik század második felében. Medvetánc 4(1):45–74.

SZABÓ PIROSKA
1991 Művészek és etnográfusok a századfordulón Lengyelországban: a zakopánei stílus. *In* Népi kultúra és nemzettudat. Tanulmánygyűjtemény. Hofer Tamás, szerk. 189–198. Budapest: Magyarságkutató Intézet MTA. /A magyarságkutatás könyvtára, 7./

SZAKÁLY SÁNDOR
1987 A magyar katonai elit (1938–1945). Budapest: Magvető. /Nemzet és emlékezet./

SZÉKELY GYÖRGY, főszerk.
1994 Magyar színházművészeti lexikon. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SZOJKA EMESE
1998 Példák a népi-népies elemek megjelenéséhez és elterjedéséhez az enteriőrökben. Néprajzi Értesítő 80:53–95.

TAKÁCS BÉLA
1962 A telkibányai keménycserépgyár parasztedényei. Néprajzi Értesítő 44:163–202.

TÓFALVY ZOLTÁN
1983 A korondi fazekasság rövid története. Ethnographia 94:599–614.

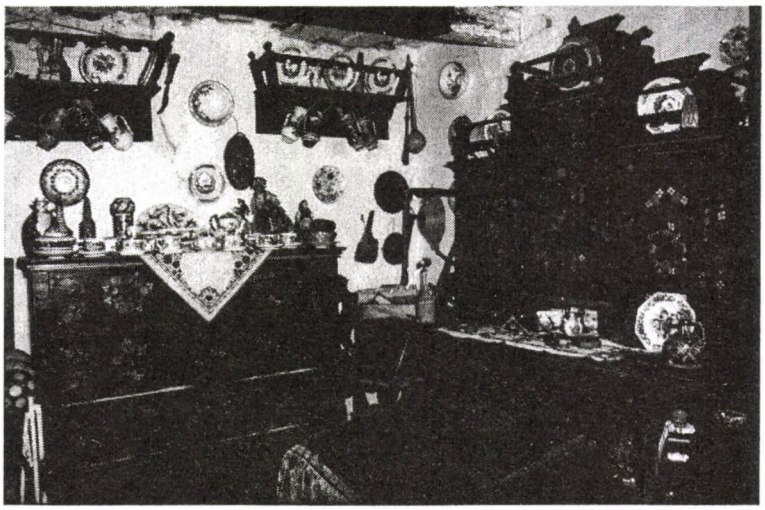
VEREBÉLYI KINCSŐ
1999 Ipolyi Arnold hímzésgyűjteménye. Ethnographia 110:140–146.

VERŐ GYÖRGY
1926 Blaha Lujza és a Népszínház Budapest színi életében. Budapest: Franklin.

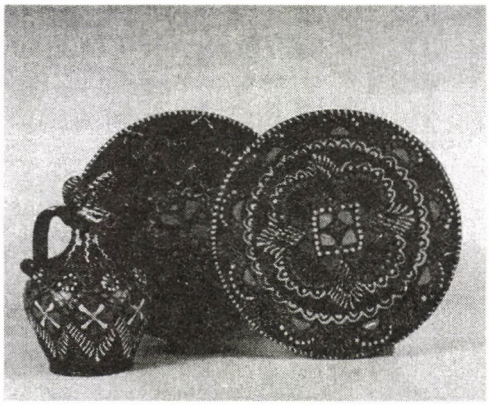
VÖRÖS KÁROLY
1979 Budapest legnagyobb adófizetői 1873–1917. Budapest: Akadémiai Kiadó.

YBL ERVIN
1960 A Magyar Nemzeti Galéria Palotája. Budapest: Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata.

ZÁDOR ANNA – GENTHON ISTVÁN, főszerk.
1966 Művészeti lexikon. 2. köt. Budapest: Akadémiai Kiadó.



1.Az enteriőr utolsó használati helyén. Révfülöp–Ecséri-puszta, 1999.
Fotó: Winter Erzsi, 2000



2. Ungváron (ma Uzshorod, Ukrajna) készült díszkerámiák az 1930–1940-es évekből
Fotó: Winter Erzsi, 2000



3. A körmöcbányai keménycserépgyár készítményei a 19–20. század fordulójáról.
Fotó: Winter Erzsi, 2000

4. Az ebédlő egyik emléktárgya, a szív alakú szerelmi ajándék
Fotó: Winter Erzsi, 2000



5. A szalóci (ma Solovec, Szlovákia) Csákány-kúria az 1910-es években
Archív képeslap



TARI JÁNOS

Filmidő a néprajzi filmekben

„A film egységes: egyetlen kép, az idő dimenziójában (Babits Mihály: A magyar jellemről, 1939); Valóban. A film kép (tér) és idő egyaránt. A mozgókép először egyesít teret és időt az emberiség történetében. A filmszalag hossza kifejezhető területmértékben (méter) és időtartamban (ennyi és ennyi óra vagy perc) egyaránt [...] A film előtti művészetek vagy csak időben (zene, költészet), vagy csak térben (festészet, szobrászat, építészet) hatottak. A hangosfilm tovább tökéletesítette tér és idő kölcsönhatású kapcsolatát: az időben történő és térben terjedő hangot először lefényképezi, s ezzel időtlenné tartósítja majd a térbeli ábrákká merevített hangfényképet erős fénnyel átvilágítja ismét hanggá: térben terjedő idővé varázsolja vissza." (Nemeskürty 1983:5.)

Mozgóképek készítése és érzékelésük a film különböző időszintjei vonatkozásában

A film és idő fizikai és fiziológiai kapcsolatának ismertetése mellett röviden áttekintem a vetített mozgókép/film technikatörténeti megalkotásának és érzékelésének mechanizmusát.

A szem és az agy képes az álló mozgásfázisok gyors egymásutánját összefüggést teremtve észlelni. A mozgásillúzió létrejöttét két tényező teszi lehetővé: a sztroboszkópeffektus és az utóképhatás. A sztroboszkóphatás abban nyilvánul meg, hogy az emberi szem a térben elkülönülő, időben legalább 1/16 másodpercnyi sebességgel egymást követő képeket egybefüggően észleli. Az úgynevezett utóképhatás a szem rest mivoltán alapul: az ideghártya egy röpke pillanatig rögzíti az érzékelt állóképet, majd ezt lefedi a következő állókép. Tehát a mozgóképet, a filmet állóképek sorozata alkotja, és ezek egymásutánját nézzük, látjuk és érzékeljük a film vetítésekor. „Ha például tejes sötétségben egy rövidke pillanatra (szó szerint véve a pillanatot mint szempillantásnyi időtartamot) fényt villantunk fel, megvilágítva egy képet és tevékenységre serkentve a látóideget, akkor ez az effektus még egy kis ideig (kb. 1/8 másodpercig) a kép eltűnése után is él. Ez a biológiai jelenség okozza, hogy az egyes képeket egységes mozgásfolyamatként vetíti a szem az agyba, majd a lélek mélyére – így jöhet létre a film élménye." (Markó 1995:4.)

Maga a film azonban sem a felvételkor, sem a vetítéskor nem mozoghat folyamatosan. Épphogy meg-megakadva, azonos ütemben kell a kockáknak a lencse elé kerülniük,

megállniuk (expozíció/kivetítés), majd tovább haladniuk. A képek mozgássá olvadása a szemben, illetve az agyban történik. A korai filmek akadozó mozgása valószínűleg csak a mai néző számára zavaró, a száz évvel ezelőtti ember számára már a folyamatos mozgás illúziója is a technika csodája volt. Tehát az érzéki csalódások sorozata eredményezi a valóság élményének illúzióját a filmek nézésekor, és a film e tulajdonsága adja azt a lehetőséget a filmkészítő számára, hogy mind a mozgással, mind pedig az idővel viszonylag szabadon bánhat a film felvételeinek elkészítésekor.

A folyamatos filmfelvételi hossz lehetőségét meghatározták a technikai korlátok. Az első filmkamerák kb. 1 perc hosszúságú filmanyagot tudtak folyamatosan felvenni, hiszen ennyi fért a filmkazettába, a folyamatos jelenetsorok mindig rövidebbek 63 másodpercnél. A 19. század végén és a 20. század elején készült korai mozgóképfelvétel-kísérletekben élethelyzetek, mozgások és az idő összefüggésének rögzítése figyelhető meg, az alábbi filmek közül egy-kettőn ott látható az idő mérésére szolgáló óra is:

- *A Vénusz elhaladása a Nap előtt.* Készítette: Jules Pierre César Janssen (1874)
- *Kronofotográfiák.* Készítette: Etienne-Jules Marey (1882–1894)
- *A mozgás.* Készítette: Edward Muybridge (1894)
- *Torpedó felrobbantásának tanulmányozása.* Készítette: Hippolyte Seber (1895)
- *A négerek mozgása.* Készítette: Félix Regnault (1895)
- *Az első röntgenfelvételek.* Készítette: John Macintyre (1897)
- *A patologikus emberi mozgás.* Készítette: Gheorge Marinescu (1898)
- *Antropológiai expedíció Pápua Új-Guineába.* Készítette: Alfred Cort Haddon (1898)
- *A növények mozgásának tanulmányozása.* Készítette: Wilhelm Pfeffer (1898)
- *Tanulmány a közép-ausztráliai bennszülöttek életéről és rituáléiról.* Készítette: Baldwin Spencer (1901)
- *A légy repülésének tanulmányozása.* Készítette: Robert von Lendenfeldt (1903)
- *Golyó áthaladása egy szappanbuborékon.* Készítette: Lucien Bull (1904)
- *Ballisztikai tanulmányok.* Készítette: Carl Cranz (1906)
- *Madarak repülésének tanulmányozása.* Készítette: Pierre Nogues (1909)
- *Atléták mozgásának tanulmányozása.* Készítette: Pierre Nogues (1909)
- *A pillangók élete.* Készítette: Roberto Omegna (1911)
- *Mozgó geometria.* Készítette: Ludwig Minch (1911)

A fenti filmek esetében folyamatos mozgásokat rögzítettek, és a történés fizikai ideje azonos volt a felvétel idejével. Már megfigyelhető néhány, ma már trükkfelvételnek minősülő jelenet gyorsítása és lassítása például *A növények mozgásának tanulmányozása*, készítette: Wilhelm Pfeffer (1898), ahol kockázást, pikszillációt alkalmaztak, vagyis egy hosszabb folyamat egyes pillanatait rögzítették csupán, és később egyben vetítették le felgyorsítva, egy új időbeni élményt nyújtva a nézőnek, hiszen korábban sosem láthatta a növény növekedését tömörítve néhány másodpercben. *A légy repülésének tanulmányozása*, készítette: Robert von Lendenfeldt (1903) *és Golyó áthaladása egy szappanbuborékon*, készítette: Lucien Bull (1904) esetében viszont lassítva figyelhetett meg a néző egy olyan folyamatot, amit a valóságban még csak érzékelni sem tud mindig. „A film a fénykép objektivitásának az idő felé való kiteljesedését jelenti. Nem elégszik meg azzal, hogy a tárgyat csak egy adott pillanatban ragadja meg, mint a letűnt geológiai korszakoknak a borostyánkőben megőrzött bogarait, hanem a barokk művészet görcsösen

megmerevedett mozgásának felszabadítására vállalkozik. Első alkalommal történik meg, hogy a dolgok ábrázolása időtartamuk rögzítésével jár együtt, és mintegy a változások bebalzsamozott múmiájává válik." (Bazin 1995:22.)

A filmidő egy olyan új idődimenzió, melyet az új médium, a film megszületése óta vizsgálhatunk. Ez az idő különbözik attól a valós időtől, ami a kamera előtt lezajló esemény tényleges ideje. A filmtechnika segítségével – például lassítás, gyorsítás, kockázás stb. révén korábban nem tapasztalt időélmények átélése vált lehetővé a filmek megnézésekor.

A felvevőgép, a vetítő, a film és a vászon együttese olyan készülék, amely a valós események átélésével megegyező érzékelési helyzetet képes létrehozni. S a terem adott pontján ülő nézőnek megtekintésre kínált, adott méretű látvány a vásznon valóban megfelel egy természetes környezetben (jóllehet mobil ablak mögött) elhelyezett megfigyelő pillanatnyi látóterének. A filmbeli történések gazdagságán és folytonosságán túl ez a látvány olyan ingersorozatot jelent, amelynek jellemzői ugyanúgy változnak, mint a valóságos helyzetek nyújtotta ingereké. A kameramozgás egy feltételezett helyszínen levő megfigyelő mozgását szimulálja: a teremben ülő néző, habár helyhez kötött, mégis kinesztetikus érzést, az ábrázolt szín bejárásának illúzióját keltő optikai jelzéseket kap. Tegyük végül hozzá, hogy a kép kétdimenziós volta semmilyen problémát nem jelent: a háromdimenziós helyzetre vonatkozó információkat lényegileg az emberi szemhez érkező fényváltozások adják, mégpedig attól függetlenül, hogy a fény a természetes világból vagy az azt ábrázoló vászonról származik. A konklúzió tehát az, hogy a film percepciós szempontból teljesen valós szituáció élményét kelti a nézőben. Hochberg és Brooks a film percepciójának vizsgálatakor mindenekelőtt leszögezik: „a film látszatra a valóság pontos másolata: a vászon olyan optikai mező, amely lényegi jellegzetességeiben színpadhoz vagy valóságos esemény teréhez hasonlít." (Hochberg–Brooks 1978:261.) Úgy tűnik, a mozgás reprodukciója is (különböző formáiban: sztroboszkopikus mozgás, indukált mozgás) megerősíti ezt a hasonlóságot. Mikor azonban a mozgásról áttérünk a tér-idő dimenzióra, láthatóvá válik, hogy a film nem másolat, hanem tulajdonképpeni értelemben vett konstrukció. Gondoljunk arra, ahogy a felvevőgép válogat a valóságelemek közt, s ahogy a kiindulótól különböző új univerzummá szervezi őket: nem a valóság „fakszimiléjével" van dolgunk, hanem olyasvalamivel, ami a „csak a rendező képzeletében és a néző érzékelésében létezik" (Hochberg–Brooks 1978:272).

A filmek bemutatásának alkalmai kezdetben hasonlóak voltak a vásári mutatványosok attrakcióihoz, és sokszor a varázslatos trükkök szintén a közönség elbűvölését szolgálták, de a mozi csodája mégiscsak természettudományi alapokon nyugszik.

A film feltalálásához sorozatkép-kísérletei során a francia Étiene-Jules Marey jut, kronografikus puskafényképező szerkezetével, a legközelebb, mivel 1882-től kezdve nem a fényképezőgépekben használt rögzített filmlemezt, hanem a tárgylencse előtt elvezetett filmszalagot használ, másodpercenként 12 exponálást is végezve. Louis Aimée Augustin La Prince 1888 körül készült mozgóképfelvétele és William Friese-Green 1889 szabadalma is ezekhez az előzményekhez tartozik. Az élőképek első, technikai szempontból használható felvevő- és bemutatórendszerét 1887-ben az amerikai Thomas Alva Edison, a fonográf feltalálójának laboratóriumában fejlesztették ki, George Eastman perforált, emulzióval ellátott celluloid filmnyersanyagát használva. Thomas Alva Edison 1891-ben szabadalmazott kinetoszkópja a mozgóképet pénzbedobásra mutató kis szekrény-

szerű doboz, amelyben csak egy személy nézhette kukucskálva a kézzel hajtott képsorokat. Ezt a kinetoszkópot vásárolta meg 1894 végén a Lumiére testvérek fényképészeti felszereléseket gyártó apja, Antoine Lumiére. A nagyközönség részére először 1895 decemberében Párizsban szerveztek vetítést a Lumiére fivérek. Nekik sikerült a kinematográfot úgy kifejleszteniük, hogy az teljesen megfelelt az új kifejezőeszköz később megszabott igényeinek. Perforált filmszalagot használtak, 16 képkocka/másodperc sebesség a felvételezésnél és a vetítésnél jó mozgóképminőséget biztosít. Minden kép egy villanásnyi ideig megáll mind az exponálás, mind a vetítés ideje alatt, míg a továbbítás során sötétben van, a filmen a képkockák időben egyenlő számú sötét mezővel váltakoznak, s így a vászon megvilágítottsága nem folytonos; a néző mégis folytonosnak érzékeli, mivel nem látja az űröket. Ezt a váltakozás kritikus gyakorisága magyarázza, másodpercenként 24 képkocka szükséges ahhoz, hogy megszűnjön az a szaggatottság, amely a 18 képkocka per szekundummal dolgozó első vetítőknél még megvolt, s teljesen eltűnjön a fény és sötétség váltakozása. „Egy nagyon fontos biológiai határ lett ily módon – mellékesen – kijelölve: a szem (retina) és az agy (felfogás, értelmezés) közti kapcsolat ideje. Amit a szakkönyvek a szem tehetetlenségének szoktak nevezni, azt én itt inkább a szem tehetségének vagy képességének mondanám: filmezéskor valójában olyat láttunk, amit nem fogunk föl, nem értünk. Pontosabban: csak nézzük a filmet, de nem látjuk egyetlen képkockáját sem. Amennyiben az egyes filmkockákat tekintjük a filmképnek, akkor a filmekben egyetlen képet sem látunk. Látáson nyilvánvalóan tudatos nézést értek, ami persze még nem egyenlő a megértéssel. Ezek – legalábbis egy külső kép vonatkozásában – különböző időszinteket is jelentenek, melyeknek biológiai határa is van az agy/szem kommunikációban (amit egyáltalán nem korlátként kell fölfogni), vagyis a látás és nézés közt, mely jól bemérhető, s egy másik határ, a felfogás/megértés közt, amiről csak annyi mondható, hogy bizonyosan több idő szükséges hozzá, mint az előzőhöz. Vagyis – kép esetében – az, hogy álljon. Amit a film sokszorozással imitál." (Peternák 1987:41.)

A mozivásznon a térbeli világ illúziójának megteremtése mellett a film képeinek és a cselekménysorainak egymást követő folyamatával létrehozza tehát az idő világát és annak különböző szintjeit: a fizikai, a dramatikus, a pszichológiai, az érzelmi, a kulturális, a történeti és filmidő szintjét, amelyek együtt hatva befolyásolják reakcióinkat a filmre mint egyéni alkotásra. „A filmre, annak lényegét tekintve, a mozgásnál, a mozgás rögzíthetőségénél is jobban jellemző az időbeliség. Film elképzelhetetlen az idő múlása nélkül... a film olyan bonyolultan képes felhasználni az idő múlását, és olyan konkrétan használja az időt, mint kompozíciós elemet, ahogyan valóban csak a zene... a film képei is megkomponáltatnak, de a lényeg a rendező által felidézett gondolatok időbeli előadása. Vetítés közben időbeli létezésükkel hatnak... S éppen a mozgásnak időben való kellő elhelyezése az, ami a legjobb filmművészek kezében a filmet sajátos művészetté avathatja." (Nemeskürty 1983:485-487.)

A film fizikai ideje aktuális hossza, amennyi ideig tart vetítése, míg a dramatikus ideje az, amíg az ábrázolt események lezajlanak. E két idő elég ritkán azonos, bár van rá példa. Mint minden narratív művészet, a film is létrehoz egy olyan időbeli dimenziót, amely túllépi a film megnézésének idejét, és próbára teszi akaratunkat, hogy csak azt lássuk, ami fontos a különböző időmenziókon is átívelő cselekmény, illetve történet szempontjából. A film formai eszközei közül a vágás és az áttűnés érzékelteti az idő

múlását, illetve bizonyos kevésbé fontos idő intervallumok átlépését. „A film olyan közel van az általa rögzített világhoz, mintha ismétlése vagy folytatása volna. Ebből a szempontból nagyon távol vagyunk az illusztráció gondolatkörétől: a film bármely szentképecskénél jobban hasonlít a szent lepelre, még inkább a lepedő tényleges testre helyezéséből születő alakra, amelyben tovább él az a test. „A film és a valóság közt tehát esszenciális kapcsolat, mélységes folytonosság: ontológiai rokonság van. A metaforákon túl világosan rajzolódik ki a gondolatmenet szerkezete: a film a valósághoz tapad, sőt részt vesz létezésében. Teszi ezt annak a pszichológiai igénynek az erejénél fogva, amely már a szobrászatot és a festészetet is a létezők alakjának az idő múlásával, a halál fenyegetésével szembeni védelmére indította. Teszi ezt a világ objektív rögzítésében már a fényképet is segítő technikai lehetőségre támaszkodva. S teszi ezt olyan esztétikai döntéseknek köszönhetően, amelyek azt a képességét állítják előtérbe, hogy az életet a maga múlásában kísérje. Mindennek az a következménye, hogy a realizmus a filmművészetben (amely egyidejűleg technikai, pszichológiai és esztétikai realizmus is) nem a sok mértékrendszer közül egy, hanem az, ami legalapvetőbben megkülönbözteti természetét." (Casetti 1998:37.)

A film mint kristályképpé varázsolt időkép a néprajzi filmekben

Ha példaként megvizsgálunk néhány magyar néprajzi filmet a fenti és az alábbi elméleti szempontok szerint, akkor jól látható a különböző időszintek érvényessége a néprajzi filmekben is.

Gilles Deleuze két képtípust különít el a filmben: a mozgásképet s az elsősorban a kristályképben kifejeződő időképet. „Minden képtípus a valóság egy-egy állapotát adja vissza: a meghatározott perspektíva szerint érzékelt, egyetlen aspektusában rögzített valóságtól (a mozgáskép) a lehetőségek teljes sorozatát sűrítő, a totalitás felé nyíló valóságig (az időképig). Ez annyit jelent, hogy a film nem nyelv: maga a világ mutatkozik meg benne létezése minden szintjén, vagyis a világ, ahogy van, amilyennek alkotja magát, ahogy megjelenik, és ahogy el lehet gondolni." (Casetti 1998:46.)

A film kulturális ideje tehát az, ahogyan egy társadalom vagy egy civilizáció tapasztalja a múló időt és az, ahogyan él az idő vonatkozásában. „A film a társadalom tanúja, mert az *észrevétlent* és az *ismétlődőt* ragadja meg. A film horizontja egy kultúra tudatalattija." (Kracauer 1991:272.)

A filmek történelmi ideje során nagy időkülönbségek és történelmi korszakok átfogására, egymáshoz közelítésére és összehasonlítására is mód nyílik. Paul Hockings a néprajzi film feladatát így jelöli ki: „Történelmi dokumentumokat kell létrehoznunk a jövő számára, s ezzel egy időben meg kell tanítanunk a kulturális sokféleség jelentését és értékét." (Hockings 1975:480.) A 19-20. század fordulóján felvett első filmek között is több néprajzi témájú volt, mint például:

- *A négerek mozgása.* Készítette: Félix Regnault (1895)
- *Antropológiai expedíció Pápua Új-Guineába.* Készítette: Alfred Cort Haddon (1898)
- *Tanulmány a közép-ausztráliai bennszülöttek életéről és rituáléiról.* Készítette: Baldwin Spencer (1901)

A néprajz és az antropológia számára is adott a lehetőség a film segítségével kulturális és társadalmi jelenségek rögzítésére és elemzésére. De természetesen használni és értelmezni kell a filmet, és érteni kell a már kialakult formanyelvet. Például amikor le- és felblendézünk: „a kép elsötétül, majd ismét kivilágosodik, akkor időugrás történik... az ok, amiért a közönség és az antropológusok oly könnyen értik és problémamentesnek tartják a néprajzi filmeket az, hogy sok másfajta film hasonlóan funkcionalista szemszögből mutatja be a valóságot." (Banks 1988:2.)

A néprajzi és antropológiai filmfelvételek készítése során is a valóságos esemény rögzítése bizonyos szelekcióval történik, hiszen az operatőr által meghatározott képkivágás a valóság egy szeletének rögzítése. Ez a tér-/időbeli korlátozottság és a fentiekben vázolt képrögzítési és -visszaadási technológia, amely csupán a valóság bizonyos időpillanatait rögzíti adott hosszban és képkivágásban, felveti a valóság tükrözési problémáját és az objektivitás kérdését. A felvett jelenetek hossza és a rögzített mozgások iránya mind szubjektív döntés eredménye. Tehát a tényleges vágás előtt már a kamerával is vág a film készítője, hiszen válogat a felvételre kerülő események között.

„Amikor a kép mozog az emberi viselkedés karakterét minősíti... Mozgóképekkel a társadalmi viselkedés természetét és jellemzőit nagyobb felelősséggel lehet meghatározni, a mozgás ábrázolásának nyelvével definiálható a szeretet és gyűlölet, a harag és az öröm és a viselkedés más minőségei is. Ezért a viselkedés és a kommunikáció tanulmányozására inkább használják a filmet és a videót, mint a fényképezőgépet... csak a film vagy a videó képes az idő, a mozgás valóságának vagy a személyek közötti kapcsolatok sokszínű pszichológiai realitásának rögzítésére." (Collier-Collier 1986:140–144.) A film pszichológiai ideje során a film szereplője másképpen érzékeli és éli át az idő múlását a cselekmény drámai sodrában, mint ahogy azt a néző látja. A filmben alkalmazott elbeszélés ideje vonatkozhat a jelenre, a múltra és a jövőre is. A film érzelmi idejének múlása meglehetősen más, mint a film fizikai idejének hossza, hiszen a filmek megnézése után továbbra is hat érzelmeinkre és tudatunkra emlékképek formájában.

A cselekvések és folyamatok folytonos szinkronhangos rögzítése lehetőséget ad egy részletekbe menő elemzésre és a fizikai és a pszichológiai filmidő közelítésére, tehát a jelenlétélmény illúziójának a megteremtésével lehetősége van a nézőnek, hogy önmaga megfigyeléseket tehessen, és mintegy részese lehessen az eseményeknek. A megfigyelési folyamat két összekapcsolt szintje ez: hogyan lehet információt filmre vinni, és hogyan lehet információt szerezni a filmről/ből. John és Malcom Collier saját fotós és filmes tapasztalataik alapján írták le a vizuális antropológia első következtetéseit, miszerint a vizuális kommunikáció révén az antropológia tudományának eredményeit könnyebben eljuttathatjuk a nagyközönséghez. A filmkép kompozícióján kívül kerülő jelenségek nem rögzülnek a filmszalagon, tehát már a filmfelvétel készítésének idején is a tér és az idő bizonyos részletei kerülnek exponálásra a filmnyersanyagon.

A filmszerűség lényege azonban mégiscsak a vágás, melynek köszönhetően jönnek létre a hétköznapi valóságban nem létező dolgok, mert szabadon kalandozhatunk térben és időben, tömöríthetünk, így a néző gondolatban maga is kiegészítheti a közbeeső történést. Mindez egészen a manipuláción át a szabályos csalásig fokozódhat. Amikor az antropológusok filmkészítőkké váltak, sokszor feladták a részletekbe menő leírások és kutatási módszerek alkalmazását, és filmjeik sokkal inkább művészek voltak, mint tudományosak. A korai néprajzi film kritériumai nem voltak egyértelműen meghatározha-

tók. A vizuális narráció több lehetőséget ígért, mint a verbális bemutatás az emberiség sokszínűségének antropológiai megértésében. Paul Hockings több elemet sorol fel, amely a néprajzi film által gazdagította az antropológia tudományát: mind a film, mind az írott dokumentumok láthatóvá teszik a kulturális változást az időben.

„A film képes a valóság külsődleges megörökítésére egy jövőbeli elemzéshez többféle összefüggésben, míg az írott néprajzi adatfelvétel körülbelüli tudást rögzít a valóságról, legyen az a néprajzos saját tudása vagy adatközlőé." (Hockings 1988:211–212.)

A montázst egy film összes elemének – a kép, a hang (szinkron eredeti hang), az interjúk, a felirat, a kommentár, a zene, a grafika stb. – összekapcsolásaként fogjuk fel. Itt különösen erősen felvetődik a szubjektivitás és objektivitás, a valóság és fikció, manipuláció és a reflexió kérdése. „A film az emberi érzékelés számára adott valóság bármely tárgyáról, e tárgyak térben és időben megnyilvánuló mozgásáról technikai úton készített lenyomat, amely látható és hallható állapotváltozásaikat megközelítő teljességgel képes rögzíteni. Az így nyert lenyomatok sorának természetesen a film is csak azáltal képes valamilyen általánosító értelmet tulajdonítani, hogy nem csak reprodukál, hanem elvonatkoztat; amit rögzít, azt egyben átalakítja, saját médiuma törvényszerűségeihez idomítja, tehát egy elemi szinten megmásítja... Így a valóságra vonatkozó állítás összetéveszthető a valósággal... a jelhordozó matéria valóságával." (Lányi 1983:33–34.) A műfaji különbségek ellenére az etnográfiai filmek újra meg újra felvetik a valóság filmes ábrázolása, a szubjektivitás és objektivitás, az önmegfigyelés kérdését. A vizuális antropológusok már régen felismerték, hogy a film nem ábrázolhatja a valóságot, hanem sok szempontból mindig csak szubjektív dokumentum marad. Anélkül, hogy itt alaposabban megvizsgálhatnák ezt a kérdést, meg kell állapítanunk, hogy a viták legfontosabb eredménye az, hogy a filmező etnológusnak folyamatosan foglalkoznia kell a szubjektivitás és a realitás kérdésével. Ez azt jelenti, hogy mindig át kell gondolnia tevékenységének eredményét. A filmkészítőnek elemeznie kell a projektben játszott szerepét és céljait, és képesnek kell lennie arra, hogy felismeréseit vizuálisan közvetítse egy kívülállónak. A kritikus önelemzés ezen folyamata, amelyet a vizuális antropológiában a reflexivitás kifejezéssel jelölnek, tulajdonképpen része minden helyszíni kutatásnak, mivel az írásos publikációkat ugyanúgy befolyásolja az észlelés szubjektivitása és az etnológus jelenléte miatt megváltozott helyzet, mint a filmeseket.

A vizuális antropológusok sokszor vitatkoznak arról, hogy hogyan lehet érzékeltetni a nézővel a film szubjektivitását. Központi szerepet játszik ebben a stáb és a szereplők közötti viszony. Ha a vizuálisan képzett nézők úgyis hamar megtudják a képekből, hogy milyen volt ez a kapcsolat, akkor célszerűnek tűnik a filmbe beleépíteni olyan képsorokat vagy beállításokat, amelyet nyilvánvalóvá teszik ezt a kapcsolatot, és elárulnak valamit a film megközelítési módjáról és technikájáról. A filmnek mint kutatási módszernek nemcsak az az előnye, hogy több az elemzési lehetőség, és sokkal intenzívebben megvitathatjuk a tartalmat a filmezettekkel a készítés során, hanem az is, hogy különleges lehetőségeket nyújt az önmegfigyelésre a kutatómunkát és annak a publikálandó filmbe való integrálását illetően.

Egy film szerkesztésében olyan lehetőségek rejlenek, amelyek az írásbeli szövegben nincsenek meg. Az időben párhuzamosan zajló eseményeket könnyedén be lehet mutatni egy átigazítással vagy a beállítások összevágásával. A film egyszerre több szinten is tud információt közölni (kép, eredeti hang, kommentár, felirat), és így az összefüggé-

seket egyszerűbben lehet szemléltetni (például képek bevágásával, amíg valaki beszél egy témáról).

„Nem igaz, hogy a filmnek meg kell elégednie az események regisztrálásával, helyesebben nem igaz, hogy megfigyelésükre és leírásukra kell korlátozódnia, ellenkezőleg, felhasználhatja a narrációt is, ha az segíti az események hátterében rejlő váz kiemelését. Ugyanúgy, ahogy az eseményekben való teljes részvételig is eljuthat, ha ez garantálja az egész jelentőségteljesebb, meggyőzőbb voltát. A film tehát kiterjesztheti cselekvési sugarát: megvan rá a képessége és a lehetősége. Ha a megfigyelés és a leírás helyett a narráció és a részvétel mellett döntenek, túlmehetnek a jelenségek felszínén, hogy megragadják végső mechanizmusukat, rejtett okaikat. Az eredmény a valóság teljesebb képmása lesz, amelyben az események felsorolását kiegészíti az okok megértése, és amelyben nemcsak az eseményeket, hanem az ok belső logikáját is érzékeljük. A film számára tehát a világ visszatükrözése azt jelenti, hogy reprodukálja a kontúrokat, ugyanakkor nyilvánvalóvá teszi azt is, ami meghatározta ezeket a körvonalakat. Vagyis lépjünk túl a jelenségeken, ragadjuk meg logikájukat, emeljünk ki valamilyen tézist (Casetti 1998:33–34).

A mulandó akusztikus és vizuális jelenségek néprajzi-antropológiai dokumentálására a legmegfelelőbb a hang és a kép egyidejű rögzítése, amely napjainkra technikailag egyre tökéletesebb lett. Kezdetben a technikai korlátok miatt az úgynevezett néprajzi filmjegyzetek kerültek rögzítésre, ahol az idő vonatkozásában csupán események, történések, folyamatok töredékei kerültek bemutatásra. Ezek a felvételek rövid, 3-6 másodperces snittekből állnak, és egy téma maximum 1 tekercs: 30 méternyi kb. 3 perces filmfelvétel lehetett a korabeli rugóval felhúzható filmfelvevő gép technikai képességei, adottságai miatt. Az operatőr sokszor a filmkamerát fényképezőgép-szerűen használta, és olyan rövid snitteket készített, hogy csupán néhány kocka került exponálásra. Általában 1 másodperc alatt 16 képkocka futott le a képkapuban. Akkoriban minden kocka érték volt, elég, ha csak Gönyey Ébner Sándor fényképezési technikájára utalunk: 13×18 cm-es üveglemezekre készítette fényképeit. Több témáról egy időben fotó és film is készült, például az ipolyvecei halászatot megörökítő képsorozat és film (FILM 072).

Később a filmtechnika fejlődésével már munkafolyamatok, szokások kronológikus rögzítésére nyílt mód, tehát például a korai halászati filmekben a halfogási módok leíró bemutatásával éltek, a folyamatot időrendben rögzítették. Keszi-Kovács László számos halászat témájú filmet (FILM 023-026) készített így, foglalkozott „a népi agrotechnikai, pásztorélet, halászati, népi kisipari technikai, technológiai, népművészeti, települések és építmények, szokások, népi táncok stb., stb. témák történeti aspektusú filmezésével. Ezen a téren 1949 óta közel 7000 m 16 mm-es filmet vettünk fel. Nagyobbrészt igyekeztünk mindig negatív anyagra és lehetőleg 24/ sec. képsebességgel dolgozni." (Keszi-Kovács: 1956:325.) Kiváló példa az *Ácsolt láda* (FILM 062), amelynek készítését K. Csilléry Klára a Néprajzi Értesítő 1955-ös számában így írja le: „Ez év áprilisában a Néprajzi Múzeum megbízásából sor került a szuhahutai szekrény (ácsolt láda) készítésének filmezésére. A felvételeket Keszi-Kovács László egyetemi intézeti tanár készítette. A film anyaga: AGFA Isopan FF 16 mm-es néma negatív, 16-os képsebességgel. Ebből összesen 390 méter került felhasználásra... A filmnek tehát legfőképpen technikatörténeti jelentősége van, hiszen az ácsolt láda az asztalosságot megelőző bútorkészítő módok

legmagasabb fokát képviseli... Tudomásom szerint a most felvett film első rögzítése az ácsolt láda készítésének." (K. Csilléry 1955:316.)

Számos munkafolyamatot, illetve népszokást bemutató néprajzi film használja az időugrás technikáját, kezdetben főként nyersanyag-takarékossági okokból, és a munkafolyamat vagy a rítus lényegesebb elemeinek rögzítésével és egymás után történő bemutatásával. Jó példa erre számos Keszi-Kovács László által készített film, mint például a korábban már említett *Ácsolt láda*, amely több nap munkafolyamatait olvasztja egybe, míg a láda elkészül.

A népszokások bemutatásánál a tömörítés és a dramatizálás, filmszerűvé tétel figyelhető meg az olykor rekonstruált népi hagyományok filmezésénél. A negyvenes-ötvenes években nem volt mód hosszú folyamatok rögzítésére, ezért kiválasztották a legjellemzőbb cselekménysort, és csak azt filmezték, amely a legfontosabb volt a népszokás menetéből. Tehát a szokás teljes időfolyamából egy-egy időmetszetet filmeztek csupán, és így hoztak létre sokszor konstruálva vagy rekonstruálva népszokáselemeket. A Magyar Filmgyártó Vállalat az ötvenes években több dramatikus népszokást örökített meg. Ezekre is jellemző a szinkronhangfelvétel hiánya, ami pedig elengedhetetlen lenne a folklór e műfajainak rögzítésénél. Hangot azonban mindig vettek fel, sokszor a forgatás előtt vagy utólag. Az anyag összeállításánál megpróbálták a megfelelő képi részekhez rendelni a hangot és a zenét, utólag kerestek, illetve hoztak létre szinkronitást különböző időtartamú és időben felvett kép- és hangfelvételek között:

„A törekvés az, hogy a lehető legteljesebb hűséggel és hitelességgel mutassák be a szokásokat. Ezért az egyes jeleneteket a helyszínen, a szokás funkcionálásának a helyén veszik fel. A film rendezője – a néphagyományok iránti rajongásáról ismert Basilides Ábris – kifejtette, hogy a szokások bemutatásának folyamatába nem kíván beavatkozni... A játékos kedv olyan elementárisan tört fel a szereplőből, hogy a fonóba lépés pillanatától kezdve számukra mintha csak jelen sem lettek volna a filmezők, a felvevőgép, az erős fényt ontó reflektorok. Szerepüket a legteljesebb mértékben átélték és játszották." (Ujváry 1966:140.)

Hoppál Mihály a néprajzi filmezésről 1968-ban azt írja, hogy „ha lassan is, de egyre folyamatosabbá válik nálunk ez a gyűjtési forma. Bizonyos, hogy így lesz, hiszen talán már nincs olyan múzeum hazánkban, ahol ne lenne film felvevőgép [...] a mozgófilmezés számára az eltűnő jelenségek pótolhatatlanok. Ilyen felismerések vezethették azt a filmező néprajzos csoportot, amely egy 15-20 perces filmet készített a szuhahutai asszonyok farsangi mulatságairól, az ún. asszonyfarsangról." (FILM 027; Hoppál 1968:313.)

A magyar néprajzi filmezés történetében új módszert ír le, amely az időkezelés és az egy időben megörökítés szempontjából újnak mondható: „A Harmatszedés forgatásakor először alkalmaztak néprajzi filmezésnél két felvevőgépet, melyekkel más szögből egyszerre vették ugyanazt a cselekvést. A film összeállításánál kitűnt, hogy mennyire hasznos volt ez a módszer." A kölcsei betlehemes forgatásánál az ötfős stábnak „Szinkron hangot még nem sikerült csinálni, ahhoz nagyobb felkészültség kell, így is egy teljes embert lekötött a hangfelvételek készítése. Nem késhet soká az az idő sem, amikor (mint az Romániában már megvalósult!) a hangot egy külön hangtechnikus fogja felvenni." (Hoppál 1968:313.)

A kép és hang egyidejű, szinkron rögzítése egyfajta objektivitás kritériumként szerepelt a néprajzi filmezésben. Ezt a tánckutatás és filmezés valósította meg maradékta-

lanul ebben az időszakban, Kodály Zoltán és Martin György személyes erőfeszítésének eredményeként. „Az UNESCO-tól ajándékba kapott Debrie Sinmore típusú francia magnóhangos kamerával készítettük első kísérleti hangos néptáncfelvételünket 1967-ben. Az 1965-75 között készült filmjeink több mint – már hangos vagy hangosítható felvétel 120 település táncairól." (Martin 1977:170.)

Raffay Anna is többször írt az objektivitás nehézségeiről, melyet Keszi-Kovács László így értékelt: „mert a néprajzban igenis szükséges az, hogy a jelenséget a maga érintetlenségében, minden külső befolyástól mentesen örökítsük meg, ha lehetséges. Másrészt keresztülvihetetlennek tartja a folyamatos, megszakítatlan felvételt. Ezt mi is annak tartjuk, mert hiszen sem idővel, sem anyaggal nem bírnánk pl. egy háromnapos lakodalmat filmre venni. Más az eset azonban, ha pl.: egy szerszám használatát, vagy egy tánc motívumainak egymásutánját és variációit akarjuk megörökíteni. Ez esetekben nemcsak, hogy bírjuk idővel és anyaggal, de nem is járhatunk el másként: a teljes lefolyást fel kell vennünk... A kutatófilm hosszú gépállásaiba belevágni nem lehet és nem szabad. Mert az a hitelesség rovására megy. Ez csak abban az esetben lehet teljes érvényű, ha csak a film az egyetlen rögzítési módja a jelenségnek, vagy pedig, ha a jelenség lefolyását időben, tempóban, ritmikában – kezdettől a befejezésig – mérni akarjuk." (Keszi-Kovács 1972:741.)

A nyolcvanas évektől a néprajzi film rohamos fejődésének eredményeként a szinkronhangos filmfelvételi technika fejlődésével egyre több részt vevő megfigyelő módszerrel készült néprajzi antropológiai dokumentumfilm született. Ezek nagy része már hosszú, egybefüggő folyamatokat rögzít a valóságos történésből, és a vágásnak csak tömörítő szerep jut a felvett snittek egymás után szerkesztésében. Ez történt *a Mint Makó Jeruzsálemtől* című dokumentumfilm sorozat *Imre Londonban* (FILM 133) rész esetében is, ahol a National Film and Television School úgynevezett 6 tekercses vizsgafeladatának keretei között kellett a 16 mm-es filmfelvételeket elkészítenünk Marcus Banks angol antropológussal, aki a film hangmérnöke volt. Elhatároztuk, hogy a Makóról elszármazott Imre egy napját követjük végig a részt vevő megfigyelés módszerével. Ehhez természetesen előzetesen több interjút készítettünk, és több alkalommal elkísértük Imrét még kamera nélkül, hogy tudjuk, mit is kell majd ebből rögzítenünk. Az *Imre Londonban* és az *Imre Izraelben* részekben egyidejűleg a történéssel azonos hosszúságú snitteket forgattunk, hiszen a folyamatos jelenlét, a követés módszerét választottuk az eseményekre bízva a film menetét, mintegy a direkt cinema módszerét választva.

Ha az a célunk, hogy ne rendezzük meg a filmet, hanem az eseményeket a lehető leginkább úgy dokumentáljuk, ahogyan azok időben lefolynak, akkor ez azt jelenti, hogy rendkívül pontos tudással kell rendelkeznünk a kultúráról, a folyamatokról, a személyekről, a motívumokról stb. Ekkor is adódhatnak váratlan helyzetek, amelyek sokkal érdekesebbé tehetik filmünket, mint az előre megírt forgatókönyv szerint készített filmeket. A filmforgatás előkészítése fogékonnyá tesz olyan kis részletekre, amelyek különben könnyen elkerülik figyelmünket, pedig fontosak. Fontos ezen a téren, hogy egyrészt a különböző kultúrákban eltérnek az érintkezés formái, másrészt egy kultúrán belül is sok viselkedésmód fordulhat elő. Például egy népszokás, egy rítus időben mindig variánsokban él, vagy a mindennapi teendőket mindig variálják. A filmfelvételek alapvetően a témának mindig csak egy változatát rögzítik. Jó példa erre a *Búcsújárás* című film (FILM 124), amelyet Hoppál Mihállyal együtt készítettünk: a csatkai cigánybúcsúrészlet vagy a mária-

pócsi éjszakai körmenet, illetve a kegytárgy megcsókolásának rítusa. A hétköznapi terepmunkával ellentétben, amikor az antropológusnak kijelölnek egy bizonyos helyet, a kamerának megengedik, hogy majdnem mindenhol tartózkodhasson. Ezt főleg a rítusokról szóló filmeknél tapasztaltuk, amikor bemehettünk olyan helyekre, sőt szinte felszólítottak rá, hogy ott legyünk, ahol egy átlagos nézőnek nem szabad tartózkodnia. Így lehetőségünk nyílt arra, hogy felvegyünk olyan részleteket, amelyek a rendes szemszögből nézve nem láthatók. A kamera jelenlétét általában nem találták zavarónak, sokkal inkább része lett a történéseknek, az eseménynek mint egésznek. A *Mint Makó Jeruzsálemtől* első részének: *Kis Jeruzsálem* (FILM 131) zsidó újévi szertatása vagy a többi rész zsinagógákban felvett jelenetei jó példák erre: az *Imre Izraelben* rész végén, amikor felső gépállásból egy nagyobb svenkkel a fallal elválasztott női oldalról a férfi oldalra filmeztem át az egy időben zajló szertartáson, bemutatva a férfiak és nők elkülönülésének szokását, amit csak szövegben és narrációval lehetett volna ábrázolni (FILM 134). De a valós idő rögzítésének példája is az a része az utóbbi filmnek, amikor Imrével együtt keressük régi barátját Jeruzsálem Measarim városrészében, és a hosszú snittek során váratlan események történnek, véletlenül találkozunk Makóról elszármazottakkal, de Imre barátját nem találjuk meg.

A Mexikóban Kézdi Nagy Gézával forgatott totonák indián rítusokról szóló *Totonákok* című film készítésénél nem nagyon lehettünk volna a megfelelő időpontban a megfelelő helyen a helybeliek segítsége nélkül. Mivel a filmezendő ünnepeknél olyan eseményekről van szó, amelyek a falu különböző pontjain egyidejűleg történnek, ám általában nem pontosan meghatározott időben, elengedhetetlen a bennszülött lakosság segítsége. Gyakran forgatás közben nyíltak olyan lehetőségek, amelyekre előtte nem gondoltunk, így történt guadalupei Szűz Mária ünnepén is, amikor a kegykép visszaérkezésének időpontja a templomba kiszámíthatatlan volt, ezért hosszan kellett várakoznunk a felvételek megkezdésével.

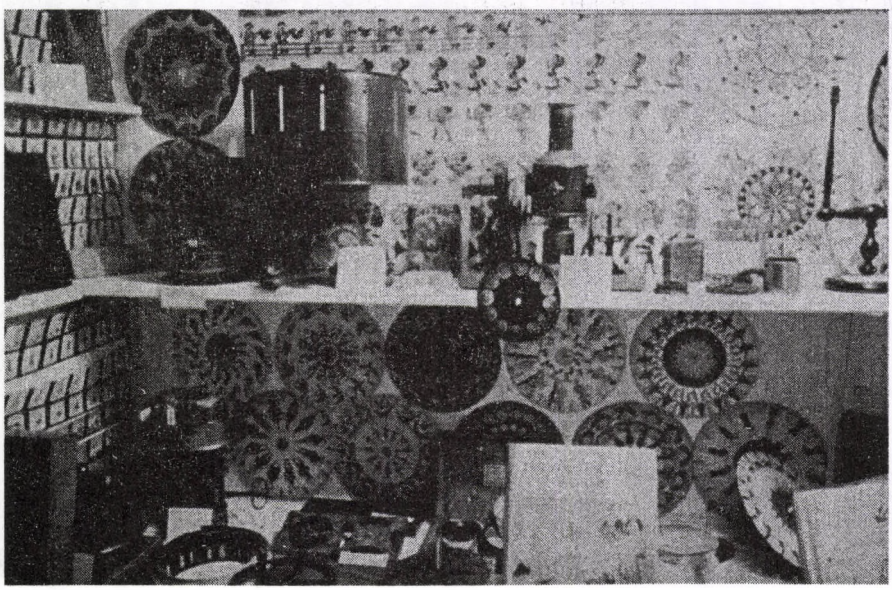
A videotechnika megjelenésével lehetőség nyílt még hosszabb egybefüggő jelenetsorok rögzítésére, így sokszor a valós idő és a filmidő majdnem megegyezett. Napjainkban az antropológiai filmesek jó része 5-600 órányi videofelvételből választja ki filmjét alkotó snittjeit. Ha filmtörténetileg nézzük ezt a fejlődést, a felvett jelenetek szempontjából minőségi változás történt, hiszen korábban a felvétel elindítása előtt döntötte el a film készítője, hogy mi a fontos filmje szempontjából, és csak azt rögzítette, míg ma szinte mindent felvesz, és később dönt annak használatáról és a végleges filmbe történő beszerkesztésről.

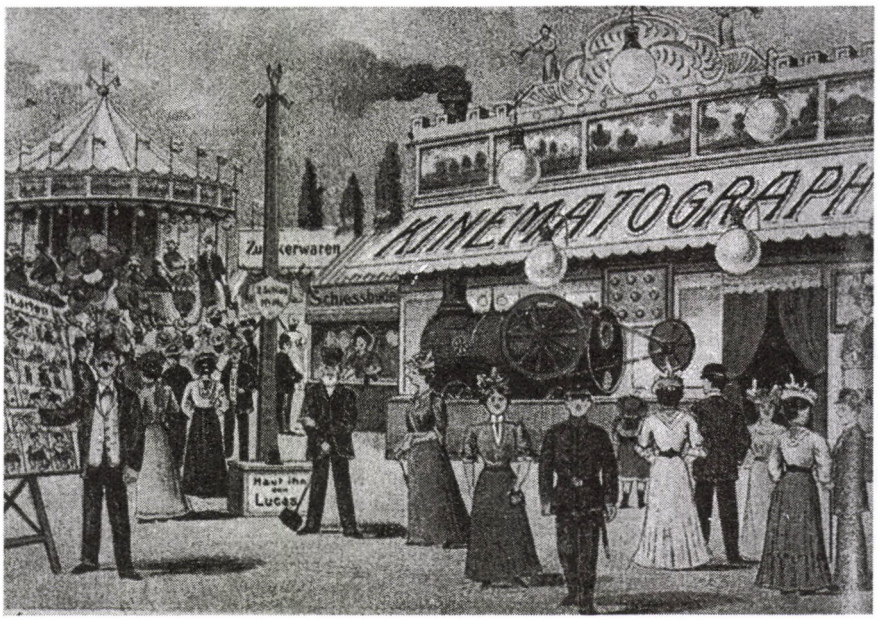
A következőkben néhány konkrét példát ismertetek a néprajzi és dokumentumfilmek közül, amely *a változás sebességének jelenségéhez* a lassúság és a gyorsaság különbségének érzékeltetésére pikszillációval készült felvétel szolgál. Ilyen a Jean Dominique Lajoux által készített franciaországi állatvásár reggeltől estig kockázással történő felvétele a *La Mars du Temps* című film, melyben az állatvásár egy napját tömörítette össze. Jean Dominique Lajoux maga számos néprajzi témájú filmet forgatott mind a tárgyi néprajz, mind a folklór területén. Különleges filmtechnika-történeti érdeklődése elősegítette, hogy új módszereket vezessen be a néprajzi filmezés időszemléletének területén, elég, ha csak a kendermunkákat bemutató folyamatfilmjeit vagy a sarlós aratás négyféle módját összehasonlító osztott képmezős technikával, egymás mellé rendelve ugyanazt a munkafolyamatot bemutató, Franciaország négy különböző vidékén felvett filmkísér-

letét említem. Ez utóbbi érdekessége, hogy mindegyik film az aratási folyamatot tekintve időben egyenlő hosszúságú. Az általam 1987-ben felvett *Mutatványosok* című 16 mm-es film, egy körhinta építése pikszillációs technikával hasonló időtömörítési kísérlet volt. Egy hosszabb időfolyamat tömörítésére és összegzésére szolgáló filmtechnikai módszer ez. Egy olyan vizuális időélmény, amelyet az ember a hétköznapi életben nem tapasztal, a mozgóképsor mint médium teszi lehetővé ezt az időrögzítési eljárást, és lehetőséget nyújt újabb etnográfiai elemzésekre. Tehát maga az etnográfiai film válik elfogadott szubdiszciplínává a vizuális és kulturális antropológiában.

A néprajzi jelleg tértől, időtől, tudományos divattól erősen függő kategória. Az etnográfiai jelleg nem valami, ami tőlünk függetlenül kint megtalálható s kamerával rögzíthető, hanem olyan dolog, amit filmhez való viszonyunktól függően magunk konstruálunk. Az etnográfiai film esetében Marcus Banks olyan fejlődési folyamatot érzékel, „melyben egyre inkább szuverén, nem az antropológiai monográfia szabályrendszerét másoló produktumok készülnek. Az efféle etnográfiai filmek elfogadásához be kell látnunk, hogy: az etnográfia nem abszolút meghatározás, nem is egy változatlan dolog, inkább egyfajta kulturális konstrukció, ama társadalomtípus terméke, mely létrehozza magát az antropológia tudományát is." (Banks 1997:128.)

1. Képdobokba való, a mozgás illúzióját keltő képkorongok a Barnes Mozi Múzeumban Anglia St. Ives, *Fotó: Tari János, 1988*





Vásári képmutogató és kinematográf sátra 1900 körül, képeslap reprodukció. Markó László: *A film krónikája*. Budapest, 1995, Officina Nova

Keszi-Kovács László gereblyekészítést filmez 1951-ben Szuhahután (Néprajzi Múzeum: F101429; F101445)



IRODALOM

BANKS, MARCUS

1988 The non-transparency of ethnographic film. Antropology Today 4(5):2–3.

1997 Which films are the ethnographic films? *In* Film as Etnography. Peter Ian Crawford –David Turton, eds. 116–129. Manchester – New York: Manchester University Press.

BAZIN, ANDRÉ

1995 Korunk nyelve – Mi a film? Budapest: Osiris.

CASETTI, FRANCESCO

1998 Filmelméletek 1945–1990. Budapest: Osiris.

COLLIER, JOHN – COLLIER, MALCOM

1986 Visual Antropology – Photography as a Research Method. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Hochberg, J. – Brooks, V.

1978 The Perception of Motion Pictures. *In* Handbbook of Perception. Paul Hockings, ed. 10:58–64.

HOCKINGS, PAUL

1975 Conclusion. *In* Principles of Visual Antropology. Paul Hockings, ed. 477–482. The Hague – Paris: Mouton.

1988 Ethnographic Filming the Development of Antropological Theory. *In* Cinematographic Theory and New Dimensions in Ethnographic Film. Paul Hockings – Yasuhiro Omori, eds. 205–224. Senri Ethnological Studies no. 24. Osaka: National Museum of Ethnology.

HOPPÁL MIHÁLY

1968 Néprajzi filmezés 1967-ben Magyarországon. Ethnographia 79:313–314.

K. CSILLÉRY KLÁRA

1955 Filmfelvétel egy szuhahutai szekrénykészítésről. Néprajzi Értesítő 37:314–316.

KESZI-KOVÁCS LÁSZLÓ

1956 Néprajzi filmezések Magyarországon. Ethnographia 67:324–326.

1972 Hozzászólás Raffay Anna: A tudományos néprajzi filmezés elvi és módszertani kérdései című 77 oldalas tervtanulmányához. *In* A III. nemzetközi néprajzi filmszemle és tudományos tanácskozás vitaindító anyaga. Kézirat. 742/1971. Budapest: Néprajzi Múzeum, Etnológiai Adattár 11980.

KRACAUER, SIEGFRIED

1991 Caligaritól Hitlerig. A német film pszichológiai története. Fordította: Siklós Ferenc. Budapest: MFIF.

LÁNYI ANDRÁS

1983 Tézisek a film természetének vizsgálatához *In* Kortársunk, a film. Dániel Ferenc, szerk. 33–34. Budapest: Múzsák Közművelődési Kiadó.

MARKÓ LÁSZLÓ
1995 A film krónikája. Budapest: Officina Nova.

MARTIN GYÖRGY
1977 A magyar néptánckutatás egy évtizede: 1965–1975. Ethnographia 88:165–179.

NEMESKÜRTY ISTVÁN
1983 A képpé varázsolt idő. Budapest: Magvető.
1986 Kép, idő, mozgás *In* A filmművészet új útjai. 475–487. Budapest: Magvető.

PETERNÁK MIKLÓS
1987 Az új képfajtákról, három fejezet a fotó-, film- és videó kép jellemzőiről. Filmkultúra 23(11): 23–41.

UJVÁRY ZOLTÁN
1966 Farsangi játékok filmezése Panyolán. Ethnographia 77:139–141.

BALÁZS GYÖRGY

Tárgyak különös rendben: múzeumi idő

„A múzeum egyike azon intézményeknek, amelyekben a közösség/társadalom önnön tagjai fejébe az idő múlásának tényét belesulykolhatja."

(Crang 1994)

A múzeumi gondolat megfogalmazódásának ideje, az idő emlékeinek múzeumba zárása nem új keletű dolog. A görög mouseion, „múzsáknak szentelt berek" Alexandriában a Ptolemaioszok uralkodásának idején tudományos gyűjteményeket, intézeteket is jelölt. Ezekben a gyűjteményekben elsősorban írásos emlékeket helyeztek el, ugyanakkor a templomokban és a szentélyekben is kialakultak különféle megfontolásokból tárgyi gyűjtemények. Az ókori Rómában, majd a középkoron keresztül – elsősorban ugyancsak egyházi intézményekben – már tudatos műgyűjtés folyt, a gyűjteményeket a vallásos közönség számára hozzáférhetővé tették. Az európai középkoron végighúzódik a ritkaságok, a művészeti és különleges tárgyak, a régiségek gyűjtése, a néprajzi tárgyak gyűjtéséhez például a nagy földrajzi felfedezések adták az első indítást. Mégis, a múzeumi gondolat kialakulásának, a mai múzeumhoz hasonló intézmények alapításának, létrehozásának igazi ideje a 18. század vége, de főként a 19. század.

A párizsi Louvre képgyűjteményét a polgári forradalom köztulajdonná nyilvánította, 1793-ban létrehozták belőle az első közgyűjteményt. 1797-ben III. Frigyes porosz király adta át a köznek gyűjteményét, I. Péter Pétervárott 1718-ban alapította a Kunsztkamerát, amely ma is néprajzi, etnológiai gyűjteményként működik. A londoni British Museum 1759-ben nyitotta meg kapuit (Filep 1980:668).

A legrégebbi magyar gyűjtemény a jelentős néprajzi anyagot is tartalmazó Tiszáninneni Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteményeinek Múzeuma Sárospatakon, amelynek első beszerzései 1709 körüliek, első leltárkönyve 1774-ből való. Széchenyi Ferenc 1802-ben magángyűjteményének a Nemzeti Múzeum céljaira való felajánlásával a magyar múzeumügy első fontos lépését tette meg. Ezt követően 1807-ben, majd 1808-ban törvénycikk rendelkezett a Magyar Nemzeti Múzeum megalapításáról, 1836 és 1846 között felépült a múzeum épülete, 1847-ben Reguly Antal révén bekerült az első néprajzi tárgyegyüttes, 1872-ben Néprajzi Osztályt állítottak fel az intézmény keretein belül. A Magyar Nemzeti Múzeum gyűjteményéből szerveződött, majd vált ki belőle a Szépművészeti Múzeum (1894) és az Iparművészeti Múzeum (1878).

A lokális, városi, illetve regionális múzeumok alapítására többnyire a 19. század végéig került sor, a területi (megyei) múzeumok a 20. század során jöttek létre. A múzeumi gondolat legtermékenyebb időszakai a nemzeti öntudatra ébredésnek, más nemzetektől való elkülönülésnek, a múlt emlékei megbecsülésének a korszaka. A múlt emlékei spontán összegyűjtését a kezdeti ritkaságok felhalmozásától így követte a tudatos, kon-

cepcionális gyűjtés, egy-egy vagy több jól körülhatárolható témakör emlékeinek, tárgyainak az összegyűjtése.

Külön említést érdemel egy másik múzeumtípus, a szabadtéri múzeum gondolatának kialakulása. Amint azt Kecskés Péter megfogalmazta, a millenniumi kiállítás néprajzi faluja anyagának részbeni elpusztulásával (épületek) és a folytatás elmaradásával „Magyarország e múzeumtípus létesítésének európai élvonalából, első hullámából kimaradt". Ugyanígy lekéstük a két világháború közötti, második múzeumalapítási időszakot, majd az időközben állandóan felszínen tartott igény megvalósítására hosszas tudományos előkészítést követően az 1960–1970-es években került sor (Kecskés 1980: 36–37).

A múzeumi időkezelés, az „időutazás" problematikája. A kiállítási idő

Az az emberi szükséglet, hogy mindent kerek egésszé formáljunk, vezet el oda, hogy a múltat és a jelent a jövő szempontjából vesszük tekintetbe, s ez határozza meg az események, történések sorrendjét (Crang 1994:31). A kezdetben spontán alakuló, majd – jobb esetben – tudatos, koncepcionális gyűjtések során, esetleg több évtized, évszázad alatt létrejött gyűjtemény, gyűjtemények tárgyi és dokumentációs anyagát időről időre kiállításon a közönség elé bocsátó múzeum többféle kiállítási elvet követhet a sajátos „időutazás", a múlt összegyűjtött emlékeinek a jövő szempontjaiból történő feltárására.

A kiállítások „időkezelése" természetesen több tényezőtől függ, időszaki kiállítás témájául például nem választunk több földtörténeti kort átfogó bemutatást, állandó kiállítást nem építünk sajtófotó anyagból. A kiállítások idejét, vagyis a kiállított anyag által bemutatott időintervallumot a múzeum vagy inkább az adott gyűjtemény típusa határozza meg, azon belül lehet elhatárolásokat tenni szűkebb keresztmetszetet kiválasztva.

A jelenlegi múzeumi struktúrában a természettudományos múzeumok anyaga hordozza a legszélesebb időintervallum bemutatásának lehetőségét: egy-egy kiállítással akár több 100 millió évet utazhatunk az időben vissza, s köthetjük a kiállítás adta információkat a bolygók, a Naprendszer keletkezéséhez, a kőzetek és az ásványok keletkezésének történetéről való egyéb ismereteinkhez. Millió éveket jelenít meg egy, az élővilág megjelenésének kezdeteitől induló vagy csak az ember őseiről szóló kiállítás is. A régészeti gyűjtemények az egyes régészeti korok, feltárások tematikus bemutatásával már jóval közelebb kerülhetnek a ma emberéhez, a látogatóhoz, de még mindig több ezer, illetve száz években mérhető az időutazás távolsága. Ezek a kiállítások jórészt kapcsolódnak az emberhez, a történeti, képzőművészeti, néprajzi, egyéb gyűjtőkörű múzeumok pedig egyenesen „az emberi ittlét" bizonyítékait tárják elénk. Ez utóbbi esetekben a bemutatott időtartam jóval rövidebb, a bemutatott gyűjtemény jellegétől függően lehet egy év termése (például képzőművészeti, iparművészeti kiállítás), egy-egy történeti kor, jelentősebb esemény megjelenítése (az 1848-as forradalom és szabadságharc, a jobbágyfelszabadítás, a honfoglalás stb.)

Mindamellett általánosságban le kell szögezni, a múzeumok által bemutatott akármilyen jellegű gyűjteményi kiállítás is többé-kevésbé *„koncentrált idővel"* dolgozik. A kiállítás témájának időtartama, a valós időtartam besűrítésének mértéke, a kiállítás ál-

tal befoglalt valós időtartam és a bemutatásra szánt tér és annak függvényében a befogadásra-bemutatásra szánt idő arányától függ. Ez azt jelenti, minél nagyobb időtartamot szeretnénk egy adott kiállításba besűríteni, koncentrálni, arányosan annál nagyobb térre és ezzel együtt a befogadásra szánt időre lenne szükségünk egy kiállítás megrendezésére, a látogatóknak pedig annak befogadására. Ezek a jellemzők különféle kiállítási technikákkal feloldhatók (korábban lapozók alkalmazása, ma videoblokkos, számítógépes kitekintések időben stb.).

Kétségtelenül fontos kezdeti lépés a kiállítás időintervallumának megállapítása, annak megfogalmazása, vajon mekkora az a kiállításba sűrített időtartam, a bemutatott tárgyi és dokumentációs anyag által átfogott idő, amelyet a látogató képes befogni, felfogni egy múzeumi látogatás, egy kiállítás megtekintése alkalmával. A múzeumok a befogadásra önként szánt látogatói időt különféle módon megpróbálják a kiállításokhoz alakítani.

A múzeumi kiállítások időkezelése meglehetősen egyöntetű, didaktikus, a megcélzott bemutatandó téma legkorábbi fellelhető tárgyi és dokumentációs adataitól kiindulva járja be a megismerendő utat a közelmúltig. Ez a hagyományos, lineáris időkezelés jellemző a legtöbb történeti tematikájú múzeumi kiállításra, úgy tűnik, az ismeretek átadásának ez a legkézenfekvőbb, legkönnyebb módja. Ez a lineáris időkezelés, a legrégibb adattól, tárgytól a legújabb felé haladó bemutatás gyakran összekapcsolódott az „állandó fejlődés" kiállításokban is bemutatandónak vélt ideájával.

A hagyományos időkezelés másik formája, amikor egy adott időintervallumon belül az egész témát nem lineárisan, időrendi sorrendben, hanem témakörökre/időblokkokra bontva mutatjuk be. Hagyományos azért, mert az egyes témakörökön belül a tárgyi és dokumentációs anyag ugyanúgy időrendben kerül bemutatásra, a datált tárgyak sorrendben követik egymást, stb. Ilyen koncepció szerint készült például a Néprajzi Múzeum állandó magyar néprajzi kiállítása, ahol a témakörök többféle síkon közelítik meg a mondanivalót: tárgytípusokat (viselet, paraszti munkák, mesterségek tárgyi anyaga), falusi intézményeket, a legszebb tárgyakat (?!), majd az emberi élet sorsfordulóit (születéstől a halálig) s végül az év jeles napjait, ünnepeit mutatják be.

A helyesen megválasztott időtartammal együtt természetesen ki kell választani a kezdőidőt és a záróidőt egyaránt. A kezdőidő kiválasztása nem mindig egyértelműen egy-egy korszak, stílus, művészeti áramlat, egy élet vagy életpálya kezdete; a téma előzményeit meg lehet mutatni, utalva az eredőkre. A kezdőidő jó megválasztása a bemutatandó téma helyes időkeretbe helyezését jelenti.

A záróidő nagyon sokszor eléggé automatikusan adódik magától, például egy történeti jellegű kiállításnál az adott témakör bemutatását követően esetleges hatásokat lehet bemutatni, történelmi kontextusba helyezni egyes eseményeket, személyeket, folyamatokat. A záróidő sokszor a kiállítás éve, ami állandó kiállításnál az aktualizálás elhúzódó problémáját veti fel: statisztikai adatok, elavult, idejétmúlt fogalmak, megfogalmazások cseréje időről időre stb.

A kiállítás kezdetének gyakran nagyon távoli időpontja többféle problémát vet fel a látogatók számára. Azok a kezdőpontok – elsősorban a történeti jellegű (természettudományi, földtörténeti, emberiség története őskori, ókori stb.) kiállítások esetén –, amelyek az emberi emlékezetnél, a társadalmi emlékezetnél (családi, közösségi emlékezet) távolabbi időpontra esnek – például a római kor, a népvándorlás kora, a földtörténeti ókor, a neolitikum stb. –, nem jelentenek könnyen befogadható, felfogható időpontokat. Esetleg

az iskolai tanulmányokból emlékeznek a fogalomra, de gyakran megközelítőleg sem a valós időpontra, időtartamra. De ha mégis, ha viszonylag pontosan tudják is, ha olvashatják például a kiállítási vezetőben, tablószövegben, tartalommal megtölteni mondjuk ezer év előtti időpontot még így is nehéz: ha valami a római korban kezdődött, a földtörténeti ókorban vagy a középkorban, egyaránt a „régen volt" kategóriába esik, s a történeti út, amelynek során a máig, az ismert világig eljutunk, legfeljebb csak a kiállítás megtekintése során, még inkább utána fejtődhetne fel, derülhetne ki, amikor már a kiállítás adta fogódzók nem állnak rendelkezésre.

A kiállítások tartalmi mondanivalójának megértetésében problémát okozhat az is, ha egy adott múzeumban több történeti kiállítás van egyszerre. Típuspéldáját a Mezőgazdasági Múzeumból hozhatjuk, ahol a mezőgazdaság különböző ágainak történetét mutatják be állandó kiállításon, egymás melletti kiállítótermekben. Az *Állatok háziasítása* című kiállítás a jégkorszak utáni időszakban kezdődik, s az újkőkori Körös kultúra állattartásának bemutatásával fejeződik be (i. e. kb. 15 000–i. e. kb. 5000-2500 között). Ha a látogató a katalógus által javasolt útvonalat követi, a honfoglaló magyarok és a kora Árpád-kor háziállatairól szóló részt láthatja (i. sz. 9-11. század), majd a sertéstenyésztés történetét bemutató kiállításba kerül, ahol a honfoglalók sertéstartásával kezdődik a kiállítás, s a kisparaszti és a nagyüzemi tartás bemutatásával napjainkig (pontosabban az 1980-as évek közepéig, a kiállítás rendezésének évéig) jutunk el. S időben máris mehetünk vissza, hiszen a következő teremben a szarvasmarhatartásról szóló kiállítás ugyancsak a honfoglalókig viszi vissza a történet kezdetét, bár nem lineáris időkezeléssel, nyolc nagy tematikai egységben járva körül a bemutatandó anyagot, hasonlóan az előzőhöz, napjainkig bemutatva a jelenségeket. A sor folytatódott az állattenyésztés egyéb ágainak bemutatásával, amely „koncepció" ma már a bevételorientált működés elvének következtében sérült, a lebontott *Lótenyésztés-történeti kiállítás* újjáépítésére nincs remény (a *Kincsem-szoba* évek óta elfalazva, elzárva alussza Csipkerózsika-álmát), a bevételek növelésének elérését újabb kiállítások lebontásával *(A gabonatermesztés története, 19-20. század)* remélik. Egy átfogó művelődéstörténeti kiállítás (például a magyar mezőgazdaság ezer éve a sorsfordulók tükrében) egy szinten megoldaná a kötelező penzumot, s a másik (földszinti) kiállítóterem-sorban pergő, a mezőgazdaság szempontjából igazán fontos – aktuálpolitikai megfontolásoktól mentes – kiállítások rendezésével élő múzeumot lehetne varázsolni a Vajdahunyadvárba.

A kiállítási idők kisebb mértékű elkülönülése, a kezdő időpontok fent vázolt visszavisszatérése általánosan jellemző a legtöbb megyei múzeum állandó kiállítására is, ahol a régészeti mellett a történeti, a helytörténeti és a néprajzi kiállítás is demonstrálja a megye kulturális örökségének fontosságát. Itt, bár a régészeti idő elkülönülhet a történeti kiállítás idejétől, bizonyos részeiben át is fedheti azt, a történetit pedig a néprajzi anyag fedi át a bemutatott idő tekintetében, a látogatónak tehát újra és újra vissza kell lépnie időben, ha egy újabb kiállítási egységhez ér. Üdítő kivételek a művelődéstörténeti, kultúrtörténeti igényű kiállítások, ahol az adott gyűjteményi anyag egy egységbe foglalva mutatja be az adott terület népének kulturális örökségét, mint például a jászberényi Jász Múzeum *Élet a jászok földjén* című új állandó kiállítása (tematikai egységei: *Régészet: őskőkor–15. század, Történelem: 16–19. század, Néprajz: 18–20. század,* külön tematikai egységként a Jászság szimbóluma, a *Lehel kürtje*).

A meglehetősen későn alapított osakai Etnológiai Múzeum (1974) gyűjteményei az

egész világot átfogják, bemutatási koncepciója a földrészek – Óceánia, Amerikák, Európa, Afrika, Ázsia – mellett tematikus egységeket jelöl meg: zene, nyelv. A földrészek bemutatásánál sem lineáris időbeli-történeti bemutatást választanak, hanem az adott földrészre fontosnak tartott témaköröket (vallás, mindennapi élet, mezőgazdaság, városi élet, rizstermesztő kultúrák, nomadizáció, hegyvidéki életforma, művészet és mesterségek stb.) vesznek számba.

A záró időpontjukban a közelmúltat is bemutató kiállítások állandó problémája a korábban már említett *aktualizálás*, vagyis az adatok legutolsó sorának rendszeres karbantartása, figyelése, vezetése. Az aktualizálás nehézségei miatt leggyakrabban a kiállítások készítésük évéig, gyakran az 1980-as évekig követik a történéseket. Ezt az ugráló történeti utat – amelynek tudatos végigjárása nélkül, vagyis a *kiállítási idő* ismerete nélkül nem fogható fel a maga valójában a kiállítás, légüres térben mozgunk –, többször kell végigjárni a látogatónak, „időutazást" tennie, gyakorlatilag annyiszor, ahány történeti, didaktikus kiállítás található a múzeumban. Ez a módszer kifárasztja a látogatót; vagy nem tölt el több időt, vagy csak felületesen tapasztalja meg a kiállításokat. Ezeket látogatói felmérő kérdőívekkel kellene mérni.

A valós tartalmi megértés gátjaira egy több évtizede változatlan koncepció szerint működő-kiállító múzeum példáját mutatjuk be. A Mezőgazdasági Múzeum állandó kiállításai – amelyek jelenleg a kiállítási terület több mint 90%-án állnak – külön-külön megpróbálják didaktikusan bemutatni a magyar mezőgazdaság legfontosabb ágazatait. Ebből a felfogásból három jelentősebb probléma adódik:

a) A mezőgazdaság minden jelentősebb ágazatát hely hiányában nem lehet ilyen módon bemutatni (a jelenlegi szituációból következően ugyanis minden témát külön teremben kellene kiállítani). Így kimaradnak a sorból például a takarmánynövények (bár az állattartási kiállításokban érintőlegesen említés történik róluk), az ipari növények, mint például a cukorrépa (s feldolgozása), a napraforgó és egyéb olajos növények (és feldolgozásuk, az olaj felhasználása) a dohány (és feldolgozása, dohányipar), a komló termesztése és a sörgyártás, a paprikatermesztés stb. A növénynemesítés pedig több kiállításban is előfordul (kertészeti, szőlészeti, gabona stb.).

b) Az egyes kiállításra szánt területet (helyiség) nem minden esetben az adott termesztési-tenyésztési ágnak a gazdasági-mezőgazdasági életben betöltött helye, szerepe, aránya szabja meg, hanem a rendelkezésre álló termek mérete. A látogatóban helytelen kép alakulhat ki az arányokról, egyes növény kultúrák szerepéről stb. Így alakulhatott ki például a „Lóterem", „Szarvasmarhaterem" elnevezés egy-egy teremre, eleve azt feltételezve, hogy azokban csak és kizárólag a ló vagy a szarvasmarha tartását, tenyésztéstörténetét lehet bemutatni.

c) Az egyes kiállítások tehát egymástól izoláltan mutatják be a különféle termesztési-tenyésztési ágazatokat, miközben legfeljebb csak érintőleges említés esik a közöttük meglévő, történetileg is nyomon követhető kapcsolatokról. Legfőképpen pedig a bemutatott termesztési-tenyésztési ágazatok és a természet, illetve az ember kapcsolatának bemutatása hiányzik a legtöbb kiállításból, az a folyamat, ahogyan az ember természeti környezetét alakítva-átalakítva, a természeti tájat kultúrtájjá formálva különféle növényi és állati kultúrákat von be a termelésbe. Nem kapunk képet arról sem, hogyan változtak térben és időben az agrártájak, hogyan alakultak ki és változtak a növénytermelő és az állattartó, majd vegyes gazdaságok, hogyan jöttek létre kertkultúrás tanyák, hogyan

alakult az extenzív mezőgazdaság intenzív, árutermelő ágazattá. Egyszóval a *történeti ökológia* fontos kérdéseit megválaszolatlanul hagyják (Kurucz–Balázs 1996:46–47).

Amint fentebb láttuk, a kiállítási idő kezelésének hagyományos formái, azok párhuzamos kezelése sok problémát vet fel a látogató szempontjából. A megismerendő kiállítás kezdő időpontját a máról egy röpke gondolati és térbeli tevékenységgel kell elérni, ez alatt átugorni néhány száz, ezer, esetleg még több éves távolságot, majd a kiállítás megtekintésével elérni az egyébként ismert, tehát „érdektelen" jelenbe. Ezért választják egyes múzeumok a kiállítás fordított időkezelését, vagyis a kiállítás kezdő időpontja a jelen, a kiállítás története a máról indul. Így az esetleges „idősokkhatás" – a jelenből visszaugrás néhány száz, ezer évre – elmarad, a látogató természetes közegéből indul el az időutazásra, az ismert jelenből fejti vissza, mintegy oknyomozással a megismerendő témakört, a múltat. Sorozatos „ahá"-élmények révén egyes tárgytípusok régebbi megoldásai, egyes szokások eredői stb. szervesebbnek tűnnek számára, a visszafelé fejtés logikáját könnyebben nyomon lehet követni az ismerttől az ismeretlen felé, mint az ismeretlentől az ismert felé. Ilyen kiállítással mutatja be a dán Mezőgazdasági Múzeum (Gammel Estrup) a dán mezőgazdaság történetét a máról kiindulva vissza a történelemben egészen a „kezdetekig". A látogató először majdnem visszafordul a kiállítás kezdetén, annyira elbizonytalanodik az ismert enteriőrrészleten: egy farmercsalád előszobája sáros csizmákkal, gyerekkocsival, kulcscsomókkal és ismerős márkájú kabátokkal a fogason, valamint rádióval, televízióval és egyéb napjainkban használt eszközökkel a szobában, konyhában. De vissza kell térni a bevezető előszobai enteriőrhöz, mert a kiállítás kezdetét jelző tábla ezt sugallja. A következő enteriőr már jelzi, hogy jó helyen járunk: szüleink, majd nagyszüleink házából ismert tárgyak, házbelsők villannak elénk, majd kevésbé ismert, de az eddigiekből könnyen visszakövetkeztethető képek. Végül is az ismert mai állapotból jutunk vissza a dán mezőgazdaság régmúltjába.

A kezdő idő kiválasztása ennél a bemutatási formánál egyértelmű: a ma, a jelen megannyi ismert tárgyával, objektumaival, közegével.

A kiválasztott záróidő fordított időkezelés esetén is a választott téma adta lehetőségeitől függ. A párhuzamosan futó kiállítások „időugrásai" nyilvánvalóan itt is rontják a befogadás lehetőségeit.

A szabadtéri néprajzi gyűjtemények egy-egy adott tájegység egy adott időpontra, időintervallumra vonatkozó tárgyi kultúráját, népi építkezését és lakáskultúráját mutatják be. Az e gyűjteménytípus elődeiként számon tartott párizsi (1867), majd a bécsi (1873) világkiállítások munkáslakásait, a néprajzi falu épületeit még egységes szempontok nélkül választották ki. Arthur Hazelius a bécsi kiállítást megtekintve az 1870-es években „kidolgozta az országára jellemző, áttelepítésre alkalmas épületek közös gyűjteménybe való összehozásának a programját" (K. Csilléry 1980:15). Az ezt követően létrejövő szabadtéri gyűjtemények nem mindegyike követett egységes elveket. A később, e század második felében megalapozott szabadtéri gyűjtemények tudományos koncepciói már általánosan tartalmaznak olyan megfontolásokat, hogy nem egyszerűen építészeti kuriózumokat, régi épületeket és régi tárgyakat mutatnak be, de átgondoltan egy adott régió jellemző településszerkezetét, telekelrendezését, épülettípusait, épületszerkezetben, anyagokban, technikákban való változatosságát, s a berendezésekkel a jellemző gazdasági szinteken élők – zsellér, szegényparaszti, módosabb parasztpolgár, kisnemes, nemes – körülményeit, lakáskultúráját. Egy-egy régióról, illetve a központi szabadtéri

múzeumban egy adott országról nyújthatnak így teljes képet egy korszakra vonatkozóan, kimerevítve egy nagyobb, hosszabb időtartamot. Ezt többnyire a *hagyományos paraszti kultúra, népi építkezés és lakáskultúra, írásbeliség előtti, gyáripar előtti kultúra* és még több másféle néven említik. Az időtartamnak, a bemutatási időnek meghatározásánál több tényezőt kell figyelembe venni: meghatározó a kiválasztott épület építési ideje, elvileg az attól eltelt időszak bármely szeletét ki lehet választani, s az újjáépítést megtervezni. A szabadtéri gyűjtemények telkei, építményei, berendezései mind egy-egy kimerevített időtartammal, *időmetszettel* rendelkeznek, amelyek jobb esetben egymás mellé rendelve valóban egy-egy régió, nép, ország népi építészetét, lakáskultúráját reprezentálják a legkorábbi bemutatott időponttól a legkésőbbiig.

Az újjáépítési javaslatnál azonban már figyelembe kell venni a berendezés adta lehetőségeket, vagyis azt, hogy az enteriőrrel milyen időszakot tudunk bemutatni. Így egy adott épület 100-200 éves múltjából azt a periódust kell kiválasztani, amelyet berendezéssel hitelessé tudunk tenni. A kiválasztott idő hiteles bemutatásánál számba kell venni a szükséges rekonstrukciók mértékét épületnél, enteriőrnél egyaránt, hiszen az a legritkább eset, hogy egy épületet saját berendezésével változtatás nélkül át lehessen telepíteni egy szabadtéri gyűjteménybe. A másik véglet, amitől a magyarországi szabadtéri muzeológia egyelőre tartózkodik, a teljes rekonstrukció, a hiányzó „láncszemek" másolatban való felépítése. Erre néhány példa már történt, de egyelőre nem szabadtéri múzeumi kereteken belül, például az Árpád-kori veremház építészeti rekonstrukciója, Szarvasgede (Sabján 1999).

Az eddig megvalósult példák szerinti rekonstrukciók során nem hiányzó építménytípusokat rekonstruálnak, hanem terepen még meglévő, de nem megszerezhető épületekkel teszik teljessé a tájegységeket. Így például a Felső-Tisza vidékén szép számmal találni fából ácsolt harangtornyokat, s áll a tákosi paticsfalú templom is, de mivel ezek az építmények ma már megszerezhetetlenek, a Sóstói Múzeumfaluban rekonstrukcióban készült el a tivadari harangtorony és a kisdobronyi paticsfalú templom egyaránt (Páll 1993).

Az egyes épületek, gazdaságok szűkebb, az épület és berendezése által meghatározott bemutatási ideje mellett tágabb időhatárok között mozognak azok a tájegységek, amelyek több telket foglalva magukban, egy adott régióról mutatnak keresztmetszetet. Egy adott szabadtéri néprajzi múzeum időhatárai pedig értelemszerűen a legrégibb épülettől, tárgytól addig a mához legközelebb eső időhatárig terjednek, amelyet a telepítési tervben megfogalmaztak. Magyarországon ez sokáig az első világháborúig terjedt, az úgynevezett hagyományos paraszti kultúra határidejének tartott évszámig, majd ez a végső időhatár egyre jobban kitolódott a jelenkor felé. A millenniumi falu, az első magyar szabadtéri néprajzi kiállítás koncepciójának megfogalmazása, illetve az épületkiválasztás, berendezés során, az idő ilyen megközelítései nem jelentettek ekkora problémát. Jankó János, a néprajzi falu megalkotója már az előkészítő munkák során felhívta a figyelmet régi berendezési darabokra, 17-18. századi bútorok is bekerültek a gyűjteménybe, a Jász-Nagykun-Szolnok megyei ház berendezéséhez azonban a szolnoki, jászberényi vásárokon a vásáros iparosoktól szereztek be tárgyakat (K. Csilléry 1980:21).

Az időhatárok ideológiai-tudományos megfontolásokon túli paramétereit természetesen az adott ország, tájegység „népi építészeti kultúrájának társadalmi osztályoktól és rétegektől, foglalkozási ágaktól és a népesség etnikai származásától meglehetősen

bonyolultan meghatározott fejlődési tendenciái" befolyásolják (Hoffmann 1970:1). A korai alapítású dán szabadtéri múzeum (1901) nem fektet nagy hangsúlyt arra, hogy a bemutatott építmények korát mindig pontosan meghatározzák: még ha tudott is, mikor építették az adott épületet, évek alatt általában többszöri átalakítás és átépítés során teljesen megváltozhatott az épület karaktere (Uldall 1980).

Az újabb tendenciákat jelzi az arnhemi szabadtéri múzeum (alapítva 1914-ben) legkésőbbi időszakot bemutató enteriőrje, a groningeni farm épületegyüttesének 1930-as évekből való berendezése, de még inkább a cardiffi San Fagans szabadtéri múzeumának telepítési elve: Wales minden tájáról több mint 30 épületet telepítettek át és építettek újjá, hogy berendezésük segítségével bemutassák az emberek mindennapi életét 1500-tól napjainkig (Wiliam 1991:3).

A szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum esetében a bemutatási időhatárok változásait követhetjük nyomon: a múzeum jelenéről és jövőjéről szólván T. Bereczky Ibolya megállapítja, hogy a telepítési tervekben „...lényegében nem változtak a korábbiakban meghatározott bemutatási időhatárok, mind az építményeket, mind a berendezések korát illetően. Egy momentumra azonban érdemes figyelmet fordítani: megjelenik az archaizálás és a rekonstrukció, mint a bemutatás szükségszerű velejárója." (T. Bereczky 1999:67.) A későbbiekben ugyancsak a bemutatási időhatárokra vonatkozóan megjegyzi, hogy a Szabadtéri Néprajzi Múzeum „egyértelműen a 19. század faluképének, építkezésének és lakásberendezésének a felidézésére törekszik. A századforduló a legkésőbbi időpont, amelyről a múzeum egészében szólni kíván mind a szakmának, mind a látogató közönségnek." (T. Bereczky 1999:67.) Összefoglalójában azonban felvázolja az eredeti telepítési tervtől térbeli (határon túli magyarság) és tematikus (cselédházak, munkáslakások, városi kispolgári életkörülmények megjelenítése) eltérések mellett az időhatárok megváltozásának lehetőségét és igényét is: „Előbb-utóbb feladatunkká válik az 1930-40-es évek, a második világháború utáni időszak, majd az ötvenes–hatvanas évek, s a nyolcvanas évek világának bemutatása..." valamint „...történetileg korábbi időszakok megjelenítése régészeti feltárások és történeti források alapján..." (T. Bereczky 1999:70).

A szentendrei szabadtéri múzeum telepítési tervét indokolandó Hoffmann Tamás a bemutatott tárgyi anyag – tárgyak és építmények – időhatárairól is szól, amikor a következőket írja: „...a 18–19. században keletkezett és a SZNM telepítési tervének megvalósításakor felhasználható műtárgyak (építmények, szerszámok és használati eszközök) egészében véve a magyarországi feudális társadalom falusi és mezővárosi népességének termelő erőit, közelebbről anyagi műveltségét reprezentálják. Mint ilyenek a feudalizmus termelő erői 13-19. századi fejlődésének állítanak emléket. [...] Együttes megjelenésük során, tehát magyarországi feudális falu és mezőváros mezőgazdasága és ipara termelőerőinek fejlődését, azok jellemző tendenciáit és eredményeit kell a SZNM-nak tükröznie, mégpedig – paradox módon – zömmel olyan műtárgyak felhasználásával, amelyek bár a jobbágyfelszabadítást követő és az ipari forradalom falusi-mezővárosi lezajlását megelőző évtizedekből datálhatók, ám eredendően és egyediekben a korábbi történelmi periódusok társadalmi szükségleteit voltak hivatva kielégíteni." (Hoffmann 1970:2–3.) A Hoffmann Tamás által leírtak érvényesek lehetnek a néprajzi gyűjteményekre általában. A zömében 19. századi, de főként 19. század második feléből származó tárgyi anyag a paraszti kultúra, eszköz- és épületállomány viszonylagos állandósága

miatt képes felidézni korábbi századok anyagi kultúráját (gyakorlatilag a középkorig). Ez az állítás természetesen nagy általánosságban és főként egy-egy tárgytípus esetében igaz.

A bemutatás, a kiállítások hasznosításának időkezelése. A kiállítás megtekintésére szánt idő

A múlttal való kommunikáció legfontosabb színtere a múzeumokban a kiállítás. A kiállítás megtekintésére szánt idő elsősorban a látogató szándékaitól függ. Amennyiben egy adott kiállítás hírére jön, annak megtekintése után csak akkor megy tovább más kiállítás megtekintésére, ha arra valami felhívja a figyelmét. Amennyiben nem egy adott kiállítást, hanem a múzeumot akarja megtekinteni, a kiállítások változatossága nyújtja az élményt. A spontán látogatói szokások kiszámíthatatlanok, befolyásolásuk meglehetősen nehéz, közvetett kapcsolatok adta lehetőségeken (reklám, média) múlik.

A kiállításokra szánt idő befolyásolása, szándékaink szerinti növelése – a kiállítások jobb megértése, több kiállítás megtekintése céljából – különféle programok, foglalkozások szervezésével lehetséges. Ebben az esetben a kiállítások által közvetítendő ismeret- és élményanyag befogadását segítő múzeumi tevékenység kapcsolódik be. Egy adott kiállítást többféleképpen lehet a látogató számára befogadhatóvá tenni.

A kiállítások által közvetített információk általános befogadásánál – kiállításmegtekintés, látogatás – segítséget jelentenek a tárgyak, dokumentumok kiállítása mellett az azokhoz fűzött magyarázó szövegek (narratív megközelítés). Gyakran a kiállítás megtekintése újabb narrációval jár együtt, a tárlatvezetéssel, melynek során a kiállítási időt vagy annak egy részét közel próbáljuk hozni a látogató számára. Ez a jelenből múltba történő megközelítés segít áthidalni a kiállítási idő és a jelen közötti távolságot, valamint elősegíti a bemutatott téma megértését is. Így a múlt nem a tárgyak és tények puszta sorrendje lesz, a múltat újrateremtjük, újraértelmezzük a narratív szöveg megfogalmazása során. A látogató pedig újraéli a múltat, és el is távolítja magát a múlttól ennek következtében (Crang 1994:42).

Történeti jellegű kiállításoknak elsősorban gyermekek számára való könnyebb megértetésére alkalmas az azonos idejű bemutatás, amikor az adott korra jellemző körülmények megteremtésével (például beöltöztetéssel) a látogatót a kiállítás idejébe vezetjük vissza, és szerepjátszással részesévé tesszük egy korabeli történetnek, amely a kiállítás témakörében zajlik. A stockholmi Nordiska Museet néprajzi kiállításához egy gyerekeknek szóló kiállítás csatlakozik. Ide egy öltöztetőtermen keresztül vezet az út, ahol a gyerekek egy ládából korabeli stílusú ruhákba öltözhetnek, majd így lépnek be a számukra rendezett kiállításba, ahol szerepeket kapnak s játszanak: korabeli berendezésű konyhában kenyeret dagasztanak, „sütnek, főznek", fából faragott tehenet „fejnek", stb. A múzeum alkalmazottai – múzeumpedagógusok, drámapedagógusok – a drámapedagógia módszereinek alkalmazásával tehát először beöltöztetéssel visszaviszik őket az időutazás kezdetére, kiosztják a szerepeket, majd a szerepjátszással az időutazás valós élménnyé válik. A hatás sokkal jelentősebb, mint más ismeretközvetítési módszereknél (hagyományos tárlatvezetés, előadás, foglalkozás), bár ismeretekben az előzőekben taglalt narratív megközelítés többet adhat.

A drámapedagógiai megközelítés bemutatására szolgáljon itt egy angliai példa, amelyet Readingben, a Museum of English Rural Life egyik kiállításán láttam. A kiállítás hagyományos módon, tablókon, tárlókban tárgyak, dokumentumok segítségével mutatja be a gabonatermesztés, szántás-vetés-aratás-cséplés munkáját a 19. század végéről, 20. század elejéről. A foglalkozás a kiállításon zajlott, egyetlen kelléke az ülőpárna volt, amelyre a gyerekek – 8-10 éves kisiskolások – a kiállítási térben, a tablók és a vitrinek előtt leültek. A drámapedagógiai módszert a kiállítási témakör egyetlen elemének, az aratásnak megjelenítésére alkalmazták. Egy fiatal színinövendék adta elő az aratás hagyományos munkamenetét, a kaszások, a kévekötők, a kévekötés, a keresztrakás munkáját korabeli leírások szövegéből összeállítva. A történet lényege, hogy az aratás vége felé, a felfogott földdarab, a tábla végébe menekülnek azok a kisebb-nagyobb állatok, amelyek a gabonatáblában találtak élelmet, menedéket, a gabona utolsó darabjának levágásakor kiszöknek a táblából, s a munkát már korábban befejező aratók, kévekötők körbeállva a táblát, próbálják az állatot – itt nyulat – bottal megütni, elfogni. A gyerekcsoportból az előadó kiválasztott egy gyereket, akinek feladata a nyúl elfogása, leütése volt (ehhez kapott a kezébe egy botot is). Az előadó parasztingbe volt öltözve, egyéb kellék nem volt. A szöveg során többször izgatottan felemelte a hangját, a gyerek készült ütni, néha véletlenül le is ütötte a botját, ami derültséget keltett a gyerekseregben. Majd végül, sok izgalmat követően végre elhangzott az előadó szájából az „...ott szalad a nyúl!" tartalmú mondat, mire a gyerek nagyot ütött a bottal a kiállító terem márványpadlójára. Az egész történet nem tartott tovább 15-20 percnél. A gyerekek nem nehezen emészthető, tudományos vagy akár az ő „szintjükre butított" ismertetőszöveget kaptak a kiállításról, hanem részeseivé váltak az „agrárrítusok zoomorf démonait" felidéző játéknak, élménnyé alakult a múzeumlátogatást követően a téma néhány eleme: az aratás menete, a kéve, a kereszt s a bot, amivel a nyulat ütik (vö. Ujváry 1964).

A szabadtéri múzeumok is nagy súlyt fektetnek a „kimerevített idő" feloldására, bemutatókkal, rendezvényekkel értelmezik, közelítik a látogató számára a kimerevített idő egyre távolodó határpontjait, jelentését. Egy-egy szakrális ünnepkör – húsvét, pünkösd, advent -, a gazdasági év egy-egy jelentősebb munkálata befejezésének – aratás, aratóünnep, szüret – kitüntetett eseménnyé avatása jóval több látogatót vonz, mint egy átlagos múzeumi nyitvatartási nap, s ezek során a múzeumlátogatás élménnyé válik, a befogadást megkönnyítő technikák révén jobb hatásfokot ér el.

IRODALOM

T. BERECZKY IBOLYA
1999 Jelen és jövő a Szabadtéri Néprajzi Múzeumban. Tisicum 11:65–71.

CRANG, MIKE
1994 Spacing Times, Telling Times and Narrating the Past. Time and Society 3(1):29-45.

K. CSILLÉRY KLÁRA
1980 A Szabadtéri Néprajzi Múzeum kialakulásának előtörténete. Ház és Ember 1:9-33.

FILEP ANTAL
1980 Múzeum. *In* Magyar néprajzi lexikon III. Főszerk. Ortutay Gyula. Budapest: Akadémiai.

GUIDE TO THE NATIONAL MUSEUM OF ETHNOLOGY
1991 Osaka-Tokyo

HOFFMANN TAMÁS
1970 A SZNM telepítési terve. Kézirat. MNÉA-A. 3032.

KECSKÉS PÉTER
1980 A Szabadtéri Néprajzi Múzeum tudományos előkészítése és telepítési terve. Ház és Ember 1:35–50.

KURUCZ GYÖRGY – BALÁZS GYÖRGY
1996 Environment, Rural Society, Farming: New Concepts of Exhibition and Research Work in the Museum of Hungarian Agriculture. Annales del Museo Nacional de Antropologia 3:31–51.

PÁLL ISTVÁN
1993 Sóstói Múzeumfalu. A Sóstói Múzeumfalu állandó kiállításainak vezetői. Sóstófürdő.

SABJÁN TIBOR
1999 A veremház rekonstrukciója. *In* Bencze Zoltán – Gyulai Ferenc – Sabján Tibor – Takács Miklós: Egy Árpád-kori veremház feltárása és rekonstrukciója. Monumenta Historica Budapestiensia 10:131–176.

UJVÁRY ZOLTÁN
1964 A magyar agrárrítusok zoomorf démonaihoz. Műveltség és Hagyomány 6:129–150.

ULDALL, KAI
1980 Frilandsmuseet. Copenhagen: The National Museum.

WILIAM, EURWYN
1991 The Wels Folk Museum. Visitor Guide. Cardiff: The Wels Folk Museum.

Szerzők

BALÁZS GYÖRGY
BEKE LÁSZLÓ
CSUPOR ISTVÁN
FEJŐS ZOLTÁN
FOGARASI KLÁRA
FORRAI IBOLYA
FÖLDESSY EDINA
FŐZY VILMA
FÜLÖP HAJNALKA
GRANASZTÓI PÉTER
GRÁFIK IMRE
GYARMATI JÁNOS
JUHÁSZ ILDIKÓ
KRISTON VÍZI JÓZSEF
LETENYEI LÁSZLÓ
LUX ÉVA
RÉKAI MIKLÓS
SZACSVAY ÉVA
SZEGŐ MÁRTA
SZEKERES ANDRÁS
SZELJAK GYÖRGY
SZOJKA EMESE
TARI JÁNOS
TASNÁDI ZSUZSANNA
WILHELM GÁBOR

1920 Ft

ISBN 963 7106 77 4