

**MTA Politikai Tudományok Intézete
Etnoregionális Kutatóközpont**

**MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont
Munkafüzetek 10.**

**Boglár Lajos – Papp Richárd
Tarr Dániel – Tóth Bernadett**

Etnikum és vallás

**Apróbb írások
a vallási kommunikáció témakörében**

**MTA Politikai Tudományok Intézete
Etnoregionális Kutatóközpont
Budapest, 1996**

Regionális tanulmányainkat azzal a céllal adjuk közre, hogy segítsék az új tudományos eredmények terjedését és vitáit. A publikációk a szerzők véleményét tartalmazzák, amelyekért maguk a szerzők vállalnak felelősséget. E tanulmányok az ELTE Bölcsészettudományi Karának Kulturális Antropológia tanszékén folyó szakoktatás segítése céljával készültek, megjelenésüket a Szimbiózis Alapítvány, az OTKA T 018210 számú kutatási támogatása, valamint az MTA Politikai Tudományok Intézetének segítségével tette lehetővé.

**© Dr. Boglár Lajos, Papp Richárd, Tarr Dániel, Tóth Bernadett
Budapest, 1996.**

Sorozatszerkesztő: A. Gergely András

Kiadni, másolni csak a szerző engedélyével és az MTA Politikai Tudományok Intézetének hozzájárulásával lehet.

Tárgyszavak: politikai kultúra, etnikai kutatás, vallásszociológia, antropológia (politikai-, kulturális-), magatartás (politikai, kulturális), hatalom (politikai, törzsi), politikai rendszer, tradíció, földrajzi (Erdély, Haiti, India), kommunikáció.

ISSN 1416-8391
ISBN 963 8300 63 9

**Kiadja:
az MTA Politikai Tudományok Intézete
Budapest, 1996**

TARTALOM

Előhang

Boglár Lajos: Kultúra és vallás. A vallási kommunikáció

Papp Richárd: „Ahol egy nép találkozik” – a csíksomlyói pünkösdi búcsú 1995-ben

Tóth Bernadette: Voodoo

Tarr Dániel: Csenrézi

Előhang

A szerzők az ELTE Bölcsészettudományi Karának Kulturális Antropológia tanszékén folyó oktatás keretében készítették tanulmányaikat. Dr. Boglár Lajos a tanszék vezetőjeként, s elsősorban az oktatást segítő aprómunka keretében készített feljegyzéseket, amelyek nem kifejezetten óravázlatok, nem is egy-egy témakör kimerítő elemzését tartalmazó iratok, hanem inkább egyfajta tudományos naplóforma lapjai. Az ilyen tematikus noteszlapokat a magyar nyelven még mindig kevésbé elérhető antropológiai szakirodalom helyett és mellett a hallgatók alkalmi informálására használták, s aki egybegyűjtötte őket, tanulmányai végén „tankönyvpótló” kézirat-anyagot állíthatott össze. A Laza Lapok azonban nem elhullott firka papírok, hanem figyelem-ébresztő, kutatásra invitáló, felhangoló esszécskék, amelyektől nem lehet és nem is kell az alapos kidolgozottságot, a történeti árnyalást, a bőséges szakirodalmi áttekintést várni. Arra mindenképpen jók, hogy az érdeklődő hallgatókat az antropológia egy-egy kérdésköre felé orientálják.

Az itt közölt további három dolgozat már a tanszék hallgatóinak munkái közül való. Papp Richárd írása (akitől sorozatunk 5. füzetében már két írást is közöltünk) empirikus terepmunkán alapuló beszámoló a csíksomlyói búcsúról. Tóth Bernadette írása évolymdolg-zatként készült el, Tarr Dániel ugyancsak antropológiai terepmunkán végzett megfigyeléseket mint alapozó évfolyamos antropológus hallgató.

Mind a négy írás az etnikai szféra és a vallás egyes összefüggéseire irányítja figyel-münket. Mint az látva látszik, etnosz és vallás számos esetben elválaszthatatlan egymástól, szinte függetlenül attól, hogy a világ mely régiójában vizsgáljuk összefüggéseiket. Sorozatunk ezért is vállalta a vallási kommunikáció kérdéskörében született tudományos részeredmények közlését.

A.Gergely András

Boglár Lajos Kultúra és vallás. A vallási kommunikáció

/Két lap a „Laza Lapok”-ból/

Mi korunk legfőbb értéke? Az információ!

Mi a kommunikáció? Az információ átadása egyik helyről vagy személytől egy másik helyre vagy személynek. Az emberek, emberi közösségek számos kommunikációs rendszert alakítottak ki, verbális és nemverbális.

Az emberi kommunikáció általában feltételezi, hogy az átvevő reagál az üzenetekre. A legáltalánosabb elvárás az, hogy az átvevő megváltoztatja viselkedését, elképzeléseit, nézeteit, vagy újabb információkat juttat vissza.

A Sydow (1929:243) által alkalmazott *extern és intern dominancia* elve lényegében az átadás-átvétel dialektikus viszonyát fogalmazza meg.

Az emberek közötti kommunikáció lényegében egy társadalmi ügy. Elősegítheti vagy megerősítheti a *társadalmi kötelékeket*. A beszéd útján eljuttatott üzenetek nem mindig kötődnek közvetlenül a szavakhoz. *Gesztusok*. Ha valakit „hogyan vagy?” kifejezéssel üdvözlünk, általában nem azt jelenti, hogy valóban érdeklődünk az egészsége felől, hanem inkább társadalmi kapcsolatunkat hozzuk nyilvánosságra.

Malinowski (1945:315) a kommunikációnak ezt az alakját *phatic communion*nak nevezte.

A vallási kommunikáció, úgyismint emberi kommunikáció, azt a feladatot látja el, hogy átadjon információkat természetfölötti átvevőknek. *A természetfölöttivel való verbális kommunikáció legfőbb formája az ima, míg a nemverbális kommunikáció legfőbb formája a rituális viselkedés.*

Valójában azonban az a helyzet, hogy nemigen képzelhetünk el imát gesztusok, rítusok nélkül, mint ahogyan a legritkább esetben zajlik le teljes csendben egy rítus. Az ima és a rítus azt a feladatot látja el, hogy beépítse az emberi lényekbe a természetfölöttit, egyúttal tudatosítva az emberben az istenek létezésében és erejében való hitet. A sajátos üzenetek eljuttatják az isteneknek az ember ismereteit, érzéseit, szükségait, emócióit, vágyait, stb. De a kommunikáció arra is irányulhat, hogy tudatosítsa vagy újraalkossa az ember viszonyát az istenekhez.

Mint csaknem minden emberi kommunikációban, az ember feltételezi, hogy a természetfeletti átvevők reagálnak az információra és megváltoztatják viselkedésüket, terveiket, ítéleteiket vagy véleményüket, vagy más információkat juttatnak vissza. Utóbbi esetben a vallási kommunikáció formája a *divináció* – kísérlet, hogy isteni ítéletet vagy irányítást kérjünk.

A divináció, amelyet rituális formák vagy verbális kifejezések kísérnek, a természetfeletti erőket arra akarja rávenni, hogy közvetlen választ adjanak meghatározott kérdésekre.

Az ima

Az ima minden bizonnyal univerzális arca a vallásnak. Bár Konfucius ellenezte az imát, Buddha és tanítványai is megvetették a természetfelettihez való könyörgést, de a buddhizmus fejlődésével az ima ugyancsak fontossá vált.

Meg szoktak különböztetni *kényszerítő* és *nem-kényszerítő* imát. Régen a vallás-etnológia a mágia és vallás közötti megkülönböztetés alapvető kritériumát látta ebben.

Tylor (1958) a kényszerítő imát *mágikus (varázs) igének* nevezte és úgy vélte: ebből alakult ki az ima. Azt hitte, hogy az előbbi önző érdekeket, egyéni vágyakat szolgál, míg az

ima az istenekhez szóló kérés, hogy segítséget vagy áldást adjanak. Sem az evolúciós sémát, sem a megkülönböztetést nem fogadhatjuk el. Még a legegyszerűbb társadalmakban sincsen teljes ráhagyatkozás a varázsigére... Mindazonáltal az ima több esetben rendkívül formalizált és néhányat az a hit kísér, hogy tökéletesen szöveghűnek kell lennie, különben nem fogadják el az istenek.

Egy klasszikus tanulmányban Gladys Reichard (1934) a *navahok* imáját úgy jellemezte, mint „kényszerítő szót”. Kimutatta, hogy sok ima-ének formailag igen kötött és nemcsak verbális tartalmában, hanem a dallamot, ritmust és hangszínt illetően is. Az ima elveszteni erejét, ha bármi eltérés mutatkozna. Ám a tökély nem mindenütt biztosítja a hatékonyságot. Úgy tűnik, a *navahok* szerint a tökéletes imák lehetnek hatásosak, míg a tökéletlenek nem.

Gluckhohn (1969:111): a *navahok* szerint az ima nem hitet fejez ki, hanem egyes cselekményeket bizonyos precizitással kategorizál. A *navaho* vallási kommunikáció élesen meghatároz viselkedési kategóriákat. A *navahok* kényszerítése tehát a viselkedés precizitásán nyugszik, semmint azon a hiten, hogy imáik automatikusan eredményt fognak elérni.

A verbális kommunikáció legtöbb formája olyan bizonytalan területeket érint, amelyekben elvárják a természetfeletti segítséget, de kevés evidencia van arra, hogy az pozitív eredményekre számíthatna.

Az ima típusai

A rendkívül strukturált és formailag kötött imák kifejezik a természetfelettihez való formalizált kapcsolatot. A *zuni* imák is merevek, akár a *navahoké* és ugyancsak szöveghűeknek kell lenniük. Azonkívül: az év meghatározott idejében hangozhatnak csak el; ha nem a hagyomány által előírt időben történik az ima, boszorkánysággal vádolhatják az imádkozót (Benedict 1946:88-89). Az ima, hasonlóan más *zuni* tevékenységhez, erőteljesen közösségi. Ez a kultúra nem serkenti az egyéni, akár vallásos, akár profán kezdeményezést. Ez a tény vezetett az erőteljesen formalizált és strukturált vallási viselkedéshez és nyelvhez. Benedict megfigyelte, hogy a *zuni* ima nem egy spontán vallási emóció megnyilvánulása, hanem lágy és szertartásos. Semmiképpen sem a mágia vagy a kényszer megnyilvánulása, hanem inkább a *zuni* éthoszé, amely előírja, hogy a közösség harmóniája a korrekt és békés viselkedés következménye. Ezért is törekednek a hibátlan kommunikációra. Az istenek jótekingő módon reagálnak erre.

Ezzel szemben a síksági indiánoknál inkább egyéni, mint közösségi a vallási gyakorlat: minden férfi erejét a természetfeletti kialakított személyes kapcsolata révén szerezte. Az imákat, a szent énekeket akkor tanulja, ha eléri a felnőtt státuszt. A fiatalok gyakran napokon át magányosan böjtölve könyörögnek a szellemekhez, hogy segítsenek rajtuk. Ha a reveláció végül is bekövetkezik, a szellem megszállja a legényt, megtanítja őt az egyéni énekekre és imákra, megtanítja viselkedni, hogy sikeres harcos vagy orvoságos ember váljék belőle.

Ebben a kultúrában, akárcsak a *zuniknál*, az ima nem mindig sikeres. Egy *crow indián*, ha nem járt sikerrel, rávehet egy sikeres embert, adjon el valamit az erejéből (Lowie 1952). Ez a tény a sikeres embernek is még nagyobb erőt ad.

Több óceániai népnél házi istenségek (szellemek) találhatók, akikhez közvetlenül lehet imádkozni. A *tahitiakról* írják, hogy elvetik házi isteneiket, ha hosszú időn át betegek, vagy sikertelenek.

Az afrikai *abaludzsiák* /Kavirondo/ úgy vélik, hogy a teremtető isten mindent tökéletesre alkotott és azért imádkoznak hozzá, hogy fenntartsa a rendet, „hogy a nap felkeljen és süssön, ahogy szokott” (Wagner 1954). A *mendék* nem imádkoznak Ngéwóhoz, legfőbb istenségük-höz, de gyakran kimondanak olyan szavakat, mint *Ngéwo jahu*, ami annyi, mint „isten úgy akarja”.

Egyéni és közös imák

Az egyénieket, mivel nehezebben megfigyelhetők, kevésbé tanulmányozták. Érdemes megjegyezni, hogy olyan kultúrákban, ahol bonyolult numerikus rendszerek alakultak ki, gyakran számot kapnak az imák. (A buddhista rózsafüzérnek 108 gyöngye van, azzal számolják, hányszor hangzott el egy ima).

A *pueblo indiánok* „imabotot” használnak: ezek nem mechanikus segédeszközök, hanem vizuális megjelenítések. Fából faragják, festik, tollakat helyeznek rá. Ha imára kerül sor, a földre teszik és ráhelyezik az istennek szánt felajánlást. A *hopik* kis csomagba kukoricalisztet tesznek, rákötik a szobrokra, hogy a természetfeletti üzenetátvevők örüljenek.

/A Laza Lapok vallásantropológiai feljegyzés-anyagából e rövid fejezet időközben megjelent a szerző **Vallás és antropológia** című oktatási segédanyagában, lásd Szimbiózis Kötetek I., 1995/4., Budapest, 49-50. p./.

Hivatkozások:

- Benedict, Ruth 1946. *Patterns of Culture*. New York, Mentor Books.
- Kluckhohn, Clyde 1969. *Navaho categories in Primitive view of the World*. In: Diamond Stanley ed. New York, Columbia University Press, 95-128. p.
- Lowie, Robert 1952. *Primitive Religion*. New York.
- Malinowski, Bronislaw 1945. *The Problem of meaning in primitive languages*. Suppl. in: Ogden, C. K. – Richards, I. A. szerk. *The meaning of meaning*. New York, Harcourt, Brace and World.
- Malinowski, Bronislaw 1954. *Magic, Science and Religion and other essays*. New York, Doubleday – Ancor Books.
- Reichard, Gladys A. 1934. *Prayer: the Compulsive World*. Monographs of the American Ethnological Society, No. 8. Seattle, University of Washington.
- Sydow, C. W. 1939. *Die Begriffe des Ersten und Letzten in der Volksüberlieferung mit besonderer Berücksichtigung der Erntebräuche*. Folkiv III., 243 p.
- Tylor, Edward B. 1958. *Primitive Culture*. New York, Harper Torchbooks.

Papp Richárd
„Ahol egy nép találkozik” – a csíksomlyói pünkösdi búcsú 1995-ben

A cím P. Papp Asztrik *A csíksomlyói pünkösdi búcsú* című könyvéből származik és véleményem szerint az ünnep lényegét fogalmazza meg számunkra. A romániai magyarságnak a csíksomlyói búcsú az egyik legfontosabb közösségi rítusa. A magyar nép ezen az ünnepen önmaga teremti saját maga számára egy „élő szimbólumot”, amelyet a hagyományok szerint immár több mint négyszázadszor ismételt meg újra és újra. A rítus kapcsán minden évben megerősítést nyer a kisebbségi magyarság, kultúrájának megőrzésében és folytonosságában: önmaguk illetve – a Szűz Márián keresztül – az Isten, **jelenléte** által. A rítus résztvevői a magyarságot és a kereszténységet elválaszthatatlannak tartják egymástól, és a kettő *A Közösségben* fogalmazódik meg számukra. Ezt a „Közösséget” reprezentálja a csíksomlyói pünkösdi búcsú (Tökéczki, 1996; Duna TV – interjú). Sokan úgy vélik, hogy a XX. század végi Európa individualizálódott, atomizálódott társadalmában egyre ritkábban, illetve egyre inkább nem találkozhatunk olyan vallási-közösségi rítusokkal, amelyek a múlt egzotikumának felvillantásán túl a „mai ember” számára is jelentésekkel bírnának. A csíksomlyói búcsú kapcsán a fenti nézetek cáfolatán túl elgondolkozhatunk azon, hogy pont ezek az aktusok és a hozzájuk kapcsolódó tartalmak rajzolják meg társadalmunk, kultúránk portréját. A csíksomlyói búcsú véleményünk szerint elsősorban *A Közösségi tartalmakat hivatott megerősíteni*. Hogy mik ezek a „közösségi tartalmak” és „hogyan” erősödnek meg a rítus kapcsán? Vizsgálataim a lehetséges válaszok közül próbálnak e kérdésekből néhányat megválaszolni.

Jelen dolgozat a feldolgozott irodalom mellett, az ELTE Kulturális Antropológia Tanszék „Közép-Európa antropológiája” műhelyének 1995-ös terepmunkájára épül; így elsősorban a csíksomlyói búcsú *történeteinek keresztül* próbálja leírni az adott ünnep néhány sajátosságát.

A csíksomlyói búcsún megfigyelhetjük a vallás társadalmi jelenlétének (Katona 1990:17) és az ünnep politikai jelentőségének számos megnyilvánulását.

A csíksomlyói búcsú az erdélyi katolikus magyarság egyik legnagyobb szabású ünnepe. A vallási tartalom a sajátos történelmi helyzet folytán a székelyföldi, erdélyi magyarság közösségi összefogásának jelentőségével bővült.

A Kárpát-medence vallási megszólása „kevertnek” nevezhető (Katona, 1990:17.); jól példázza ezt különösen Erdély esete: a katolikus vallású magyarok mellett élnek unitárius, református és egyéb protestáns felekezetűek is. Mi sem mutatja jobban a somlyói búcsú általunk vizsgált tartalmának bizonyítékát, minthogy erre a katolikus ünnepre érkeznek nem katolikus vallású magyarok is (vö. Gagy, 1991., vagy Fodor, 1995). Az ünnep során megjelenik az etnikai manifestáció, a kisebbségi létben élő magyarság összetartást megfogalmazó tartalma is, amelyben a történelmi idő találkozik a jellel – generációkat kötve össze ezáltal. Megállapíthatjuk, hogy a pünkösdi búcsút több vonatkozásban is *találkozásnak* nevezhetjük: találkozás Isten és népe, a Szűzanya és gyermekei, a vallásos jelen és vallásos múlt, a népi jelen és a népi múlt és a különböző vidékek egy nemzethez tartozói között. „Így válik a csíksomlyói búcsú egy egész nép közös nagy találkozásává” (P. Papp 1995:34).

A búcsú helyszíne a csíksomlyói „Szent Hegy” évszázadok óta zarándokhely. Egyes történészek szerint, már a pogány korban is vallási rítusok színhelye volt (P. Papp 1995:36). Az erdélyi katolikus magyarság körében a török időben vált fontossá Mária tisztelete és a csíksomlyói kegyhely állandó felkeresése, különösen a pünkösdi búcsú alkalmából. Ebben kimagasló szerepük van a ferences szerzeteseknek (Boros Fortunát 1994). A II. világháború

után 40 évig nem tarthatta meg az ünnepet a székelyföldi magyarság, ám a Ceausescu-diktatúra bukása után, az addig vallásának gyakorlásában is korlátozott katolikus magyarság körében újra felvirágozott a búcsú megrendezése. Az évszázadok óta Somlyóra zarándokló erdélyi és csángó magyarok mellé pedig a mai Románia egyéb területeiről és Magyarországról is szép számmal érkeznek katolikus gyülekezetek, s nem katolikus látogatók is. Az elmúlt években, minden évben több mint 200 ezer résztvevője van a búcsúnak. (Egyes vélemények szerint 1995-ben mintegy félmillióan látogattak el az ünnepre, mint az elhangzott a Duna TV 1996-os csíksomlyói búcsúról készült filmjében). Ennek a lélekszámnak fokozott jelentősége van a Romániában élő magyar kisebbség számára, mert a résztvevők száma megerősítést ad nekik abban, hogy kisebbségként is jelentős politikai tényezőt, népet alkotnak hazájukban.

Vizsgálataim a csíksomlyói búcsú ünnepének szociálintropológiai és politikai szociológiai vetületeire is kiterjedtek. A következőkben ismertetett eredmények az 1995. június 2-5.-ig végzett résztvevő megfigyelésen és interjúkon alapulnak.

Egy komplexebb kutatási tervet egyik színhelyül választottuk a csíksomlyói búcsú vizsgálatát. Igyekeztünk az ünnep egész idején „ott lenni” ami a rajtunk kívül álló, nem túl kedvező körülmények ellenére nagyjából sikerült is. A búcsú június 2-án, pénteken vette kezdetét és vasárnapig zajlott. Több helyszínen történtek az események, így természetesen figyelmünk az összes történésre nem terjedhetett ki, ennek ellenére a „bepillantás” rengeteg tapasztalattal, információval vált tartalmassá.

Az általunk megfigyelt színhelyek a következők voltak: a Csíkszeredából Csíksomlyóra vezető út és a csíksomlyói templomokat összekötő útszakasz piacosai, árusai; a ferences templom amelyben a Csodatévő Szűz Mária szobra található, és amely az egész búcsú „központja”, „szíve”; a Szent Péter és Pál apostolok tiszteletére épített, a község északi részében található plébániatemplom; a Kis-Somlyó hegye, amin a Salvatore-kápolna található („örzője” egy remete); és a Kis-Somlyó két oldalán lévő hágó: a Jézus hágója, ahol a stáció-járás történik, és a Nyereg, ahol a Virrasztás hajnalán a „Napbanezés” folyamatát követhettük végig.

A búcsú előestéjére már tömegesen érkeztek a látogatók, számuk szombatra ismét meghaladta a kétszázezret. A csíksomlyói ferences templom előtti téren a hagyományos módon felirat várta az érkezőket „Szűz Mária hazavárja gyermekeit”. E mondat szimbolikus értelme rávilágít az ünnep komplex jelentéstartalmára, amelyben a búcsú szakralitásához kapcsolódik a kizárólag vallási jelentések mellett több más idevágó jelentés is, mely most, 1995-ben számos aktuális dologgal bővült.

Közismert, hogy Szent István országát és népét Mária oltalmába állította, a Szűzanya a magyarok királynéja és patrónája lett: „Magyarok asszonya és édes Anyja”. Az ország „védőbástyája”, a Székelyföld több idegen támadás alatt, az évszázadok folyamán tartotta meg önmagát, a Mária-kultusz is ettől erősödhetett meg, főként mint törökellenes szimbólum. Mária a magyar nemzet közbenjárója Jézusnál és Istennél, ezen az ünnepen a Csíki-medencében, a Székelyföld „szívében” a XX. században végig és még ma is egy „idegen” hatalom alatt élő magyarság identitás megtartó és ezt túlvilági segítséggel erősítő funkcióval bír.

A búcsú a romániai magyarok szívében azt a „világképet”, magyarázatot adja, erősíti meg, realizálja, hogy tagjai csak akkor maradhatnak azok, akik, ha azt a közös identitást és tudást hordozzák magukban, hogy magyarok. Ehhez a „kulturahordozáshoz” kérnek természetfölötti megerősítést.

A túlvilági segítség mellett fontos annak az érzése, hogy erős közösséget alkotnak és, hogy „nincsenek egyedül”. A búcsú ebben erősíti őket, mivel minden évben kb. kétszázezer fő vesz részt az ünnepen. Azt pedig, hogy nincsenek egyedül, a számos Magyarországról jött és saját városuk, községük címerével, nevével ellátott táblákkal érkező közösségek, valamint a

Duna TV részvétele biztosítja. A Duna TV a fent említett „érzelme” mentén alakult és „profiljába” bele is fért a búcsú felvétele: készítettek egy két és fél órás élő közvetítést a „fenti” templomból a csángók által kért miséről. (Ez sem véletlen, hiszen a csángók a magyar nemzet testéből a leginkább a „leszakadásban” veszélyeztetettek, de erről majd később). Valamint készült néhány rövidebb bejátszás, amelyek fontosságát mutatja, hogy többen állandóan hazaugrottak nézni a búcsút, s csak azokon az eseményeken vettek részt, amit a TV nem közvetített. Amúgy az egészet felvették, a tanulságos az lesz, hogy a felvételekből mit és hogyan fognak megvágni. (A felvételek 180 perces változata később forgalomba került).

A „magyar szellem” és a közösségiség néhány szimbóluma volt még a Kis-Somlyóval szemközt domb, a Nagysomlyó (a környék legmagasabb kiemelkedése) kilátójára kifüggesztett magyar zászló. (Számos résztvevő kezében is ott volt a magyar zászló). A búcsún több jelentős politikai személyiség is képviseltette magát pl. a magyarországi KDNP és az RMDSZ képviselői. (Még egy konkrét politikai megnyilvánulás: az egyik magyarországi közösség a város nevét mutató táblán az MDF címerével jelent meg).

A konkrét politikai tartalmakon túl a közös identitás jelképe a nemzeti viseletek felöltése is, főként a fiataloknál.

A román karhatalom végig „vigyázta” az ünnepet. Szinte minden épülethez állítottak milicistákat és a kegyhelyek környékén naponta többször is rabokkal seprertettek.

Nyílt atrocitás nem történt, csak a karhatalom erődemonstrálása jutott szerephez.

A magyar etnikumú résztvevőkön kívül nagy számban jöttek a búcsúra románok és cigányok is. A cigányok főként koldultak a zarándokoktól, a hagyományt követve; hisz ilyenkor jelentős „jótét-adományra” számíhattak a múltban is és ma is. A román ajkú imádkozók a kereszthalját követve kisebb csoportokban a stációjáráskor; nekik nincsenek saját kereszthaljaik és nem is imádkoztak egy gyülekezetben a magyar csoportokkal. (A magyar nyelvű kereszthalját egyébként a közösség papja vezeti. Saját zászlókkal, táblákkal illetve Mária-szobrokkal vonulnak fel). Tehát a román anyanyelvűek nem aktív résztvevői – alakítói az ünnepnek.

A moldvai csángók szerepe a búcsún

A kereszthalját egy falu, város vagy tájegység sorakoztatja fel, amelyet az adott gyülekezet egyik (számos helyen egyetlen) papja vezet. 1991 előtt a csángók pap és templomi zászlók nélkül vonultak föl (*Csángó újság*, 1991. jún.), 1991-től már négy „elszármazott” pap vezette őket, ők gondoskodtak zászlókról is. Így a moldvai csángók is bekapcsolódhattak a körmenetbe: „mind testileg, mind lelkileg örömmel énekelhettük a Szűz Anyát s a Szent lelket dicsőítő egyházi énekeket, azon a nyelven amelyeket szüleinktől tanultunk”. A nyelv szerepe, mint ezen interjúrészletből is kiderül, sarkalatos pontja a csángó-magyar identitás problémakörének. Mivel a moldvai csángók románul kell imádkozzanak otthon, így a vallás és a magyarság egymáshoz kapcsolódása egyre veszít erejéből; ebben is enyhülést hoz a búcsú évenkénti alkalmá és az ünnepen belül, annak egyik legfontosabb mozzanataként a pünkösdi szombatján, 19 órakor megtartott ún. „Csángó mise”. Ezt a plébániatemplomban tartják, eredetileg a csángók kérésére. A mise, a búcsú csángó résztvevői mellett rengeteg embert vonz a plébániatemplomba; így a mise kezdete előtt már a templomkertbe sem lehet bejutni. (Az eseményt a Duna TV is élőben közvetítette, így a világ bármely részén élő magyarok is „résztvevői” lehettek e megrázó misének).

A moldvai magyarok a múltban is római rítusú katolikusoknak vallották magukat és ez egyenlő volt nemzetiségi hovatartozásuk megjelölésével is (Katona 1990:18); ám a II.

világháborút követő évtizedekben a katolikus egyház visszaszorításával, és ezen túl a magyar nyelvű misék betiltásával módosult a helyzet.

A moldvai csángókat a magyar kultúra szempontjából a „kultúravésztes” stádiumában látja a tudományos és a politikai közvélemény; ezek szerint a csángók magyar papok és iskolák híján magyarságukat rövid időn belül elveszítik. A „csángó misén” a pap a janicsárokat hozta fel például: a prédikáció szerint a janicsárokat a törökök gyermekkorukban fogták el, átnevelték és saját népük ellen fordították; ennek a veszélye ma is fennáll az „elrománosítás” által, ami ellen küzdeni kell, és ehhez a küzdelemhez az erőt és a reménységet a Segítő Szűz Máriához való könyörgésben és a római katolikus vallásban való megmaradásban lehet gyűjteni.

A székelyek és a gyimesiek közül többen (a tudományos köztudattól eltérően) „csak” a moldvaiakat tartják csángónak. Székely emberekkel beszélgetve kiderül, hogy a moldvai csángókat elrománosodott magyaroknak tartják; a „románná válást” szomorú tényként, de már „eldöntött” valóságként kezelik, így kevésbé értik, hogy a közvélemény miért fordul ekkora elánnal a csángók felé, míg a székelyekkel és a Romániában „peremhelyzetben” élő más magyarokkal „senki sem foglalkozik”. A csángók között is megosztottságot szülnek ezen problémák, ennek szemléletes példája a vasárnap hajnali hagyományos virrasztás „Napváró” szertartása.

A Napvárás

A feljövő, hajnali napkorong közös várása valószínűleg már a kereszténység felvétele előtt is jelentős közösségi rítus volt a Hargitán. Ezt a feltételezést a hagyomány is őrzi. „Milyen nagyszerű, hogy az emberek nem feledkeznek meg még ma sem az ősi vallásról” – mondta egyik adatközlőm. A napvárás befejeztével nagyjából az ünnep is lezárul, már csak a keresztalják búcsúzása és azok megáldása van hátra. 1995. június 3.-áról, 4.-ére virradóan a Napot különböző „csoportok” látták feljönni, egymástól elkülönülve, ezen a hajnalon.

Nemcsak a vallási ünnep résztvevői virrasztottak a Nyeregben „ahol” a Nap felkel, hanem fiatal sátorozók is itt töltötték az éjszakát, tábortüzek és borok mellett. Vigadozásuk hangja különös kontrasztot adott a Nyereg másik oldalán álló emberek áhítatával. A templomi virrasztásra jövő és a Napként felkelő Szentlélek beteljesülését várók legtöbbször moldvai csángó volt, akik a Szentlelket énekeikkel várták. A Kis-Somlyó hegyén, a Salvatore kápolna udvarának egyik bejáratánál a prédikációt hallgatók és a csángók közül azok álltak, akik még tudják, ismerik a magyar nyelvű dalokat és imákat (bár egy kisebb csoport román nyelven imádó is volt köztük). Ehhez „a magyar dominanciájú” közösséghez jöttek át néhányan a Nyereg másik oldalán reggelig mulató fiatalok közül is. A völgy felől magyarul lehetett hallani dalukat: „jöjj el, jöjj el, jöjj Szentlélek Úristen”.

A völgyben románul szólt a dal és az imádságok, bár itt is volt egy öregasszonyokból álló erős hangú magyar nyelvű kórus, és egy „magányos” férfi is fel-fel tűnt, aki szembeállva a „románokkal” recitálta magyarul a szent szavakat.

Külön „csoportként” lehetne a kutatókat és a médiákat jellemezni akik a résztvevőkkel vetekedő számban képviseltették magukat; ők a Napnak háttal állva próbáltak minden pillanatot és mozzanatot rögzíteni.

A fentiekből láthatjuk, hogy a csíksomlyói búcsú résztvevőinek kulturális sajátosságai eltérőek, ám azt a következtetést levonhatjuk, hogy **a rítus alapvető szerepet játszik a romániai magyar kisebbség identitásának megőrzésében.**

A csíksomlyói búcsú minden évben ezt az összetartozást erősíti meg a magyar nép számára. A csíksomlyói pünkösdi búcsú az az *alkalom* és az a *hely*, ahol „a nemzet találkozik”. Az ünnep helyszínéről távozókat az ismerős felirat búcsúztatja: a rítus egy év múlva ugyanitt megismétlődik, „Szűz Mária várja vissza gyermekeit”.

Irodalom

- Asztalos Ildikó (szerk.) 1992. *Hazajöttünk... Püünkösdi Csíksomlyón*. Kolozsvár.
- Barna Gábor 1990. *Búcsújáró és kegyhelyek Magyarországon*. Budapest.
- Barna Gábor 1991. *A búcsújárás szerepe a vallásosság ápolásában*. In: Népi vallásosság a Kárpát-medencében, I., 127-136. p. Veszprém.
- Barna Gábor 1993. *Moldvaiak a csíksomlyói búcsún*. In: Tanulmányok Domokos Pál Péter tiszteletére. Budapest.
- Boros Fortunát 1994. *Csíksomlyó, a kegyhely*. Budapest – Csíkszereda.
- Bosnyák Sándor 1981. *A csíksomlyói napvárók*. =*Múzeumi Kurír*, 35. sz., 29-36. p.
- Domokos Pál Péter 1991. *Püünkösdi búcsú Csíksomlyón*. =*Honismeret*, 2. sz., 34-36. p.
- Fodor Sándor 1995. Utószó, In: P.Papp Asztrik: *A csíksomlyói püünkösdi búcsú*. Szeged, Agapé.
- Gagy József 1990. *Egy táj – egy ünnep. Csíksomlyó-kegyhely*. =*Művelődés*, 6-7. sz., 3. p.
- Gagy József 1991. *Püünkösdi búcsú Csíksomlyón*. =*Művelődés*, 7-8. sz., 6. p.
- Katona Imre 1990. *Vallás, társadalom, néprajz*. In: Ecsedy I. – Ferenczy M.. szerk. *Vallási hagyományok a kultúrák keresztútján*. MTA, Budapest.
- K.Lengyel Zsolt 1991. *Hozzászólás a csíksomlyói búcsú kérdéséhez*. =*Művelődés*, 2-3. sz., 14-18. p.
- Mohay Tamás 1992. *Hagyomány és hagyományalkotás a csíksomlyói búcsún*. =*Művelődés*, 5. sz., 26-28. p.
- P.Papp Asztrik 1995. *A csíksomlyói püünkösdi búcsú*. Szeged, Agapé.

Tóth Bernadette Voodoo

A voodoo hit kialakulásának előzményei

A XVI. században az indiánokat védő Bartolomé Las Casas szerzetes jelentős szerepet játszott abban, hogy a Karib térségbe tömegesen hozták be az ültetvényekre a négereket (Boglár 1974:161).

A néger rabszolgakereskedelem a XVIII. század második felében lendült fel igazán. Ekkor az Antillákon az őslakoságnak már nyoma sem volt (Dornbach 1977:153). Azt, hogy pontosan milyen törzsből származtak az Újvilágba került rabszolgák, nem lehet tudni, de annyi bizonyos, hogy nyugat-afrikai területekről kerültek ide (Devillers 1985:395; Boglár 1974:161; Dornbach 1977:135).

1550 és 1850 között a guineai part államai és népei közül az európaiakkal kereskedelmi kapcsolatban közvetlenül vagy közvetve résztvevők nyelvüket és társadalmi felépítésüket tekintve változatos képet mutattak (Davidson 1965:402). Ezek közül a rabszolgakereskedelemben leghatékonyabban bekapcsolódók a Niger-delta államai, valamint az őserdő-övezet államai és birodalmai: Oyo, Benin, Adansi, Denkyera, Ashanti és Dahomey voltak (Davidson, i.m. 404). E terület legnagyobb politikai súlyú népei a *jorubák* és az *ibók* maradtak (u.o. 404-409).

Nyugat-Afrikára jellemző a titkos társaságok sokasága (Birket-Smith 1967:241), ami kapcsolatban van az őstisztelettel, mely – például Dahomey esetében – az egész társadalom központjában volt (Herskovits 1938:I/194. – utalja Polányi 1972:136). Bensőségesen törődtek az apa sírjának térbeli elhelyezésével, s az elhunyt rokon már halála után pár évvel deifikálódott (Polányi 1972:136). A földművesnek, ha új földet vett kezelésbe, meg kellett tudnia, milyen természetfeletti lények vigyáznak a területre. Áldozatot mutatott be (pálmaolaj, csirke vére, vízzel összekevert kukorica), közben a jós sorra hívta a szellemeket, s az egyiket kijelölte védőszellemnek (Herskovits 1938:I/31; Polányi u.o.). A föld művelése közben is köteles volt a tulajdonos állandó pálmaolaj-áldozatot bemutatni a hitük szerint fában lakó szellemnek (Herskovits, i.m. 21., Polányi u.o.). Ha az ültetvény több éven át jó termést hozott, akkor a tulajdonos kis szentélyt épített a fa körül, s ő maga már nem mutathatott be áldozatot, csak a kultusz papja, mivel a fa köztulajdonná vált, s bárki imádhatta (Herskovits, i.m. 32., Polányi 1972:137).

A négereknek az Újvilágba való érkezésükkor hitük területén kettős keveredés figyelhető meg: egyrészt keveredtek a különböző nyugat-afrikai elképzelések, másrészt ezek együttese keveredett a kereszténységgel.

A Haitira került rabszolgáknak a franciák megtiltották, hogy vallásukat gyakorolják – erővel római katolikusokká tették őket. Saját hitüket (szellemeiket) a katolikus szentekbe vetítették át (Devillers 1985:395). S bár 1804-ben elűzték a franciákat, az ország továbbra is a régi gyarmati modellt követte (Murray 1980:296). A katolikus egyház még 1941-ben is ellenkampányt szervezett, elégette a kultusztárgyakat, kivágta a szent fákat, de ma már a két vallás szintézise zavartalan (Devillers u.o.). Cul-de-Sac Plain-ben például a falusiak nagy része katolikus, de tíz közül hét a **voodoo** szellemeket szolgálja (Murray 1980:297).

A voodoo vallás

A voodoo és a katolicizmus összefonódik egymással. Ez összességében jelenti a szellemek pantheonjának hitét, a kapcsolatteremtő rítusokat és a specialistákat, akik ezt lehetővé teszik (Murray 1980:298).

A haiti hitvilágban sok szellem, kísértet, vámpír, emberevő óriás, stb. van. A vallás legfontosabb alakjai a *louák*. Ezek antropomorf szellemalakok. Speciális karakterük van, kedvenc ételeik és italaik, előnyben részesített színeik, ruhadarabjaik, dalaik, speciális dob-ritmusaik (Murray u.o.; Devillers 1985:404). A haiti louák sokban hasonlítanak a kubai Szantereia vallás *orisá*ihoz. Ez a hit is a nyugat-afrikai (főleg *yoruba*) és a katolikus vallás keveredéséből alakult ki (Dornbach 1977:154). Itt is elterjedt – akárcsak a voodooban – a katolikus szentek azonosítása saját szellemeikkel (Dornbach u.o.; Devillers 1985:402). Közös istennevek is találhatók, mint például Legba (Murray u.o.; Devillers u.o.; Dornbach:163), aki mindkét helyen a kommunikáció, az utak, útkereszteződések, életutak és a sors istensége. Ő a legfontosabb, minden szertartáson neki áldoznak először, így biztosítják az ünnep zavartalan lezajlását. Szinte a vörös és a fekete, az élet és a halál jelképe. Ám míg Kubában katolikus megfelelője Pádai Szent Antal vagy a Prágai Kiszűz, addig Haitiban Szent Péterrel azonosítják. Szent Péternek Kubában Oggunt feleltetik meg (Dornbach:169), haiti megfelelője Ogoun vagy Ougon Feray, kinek ünnepe egybeesik Nagy Szent János július 25.-i ünnepével (Devillers:404, Murray:298). De mindkét helyen harci jellegű a tánca, háborúisten, de védő funkciói is vannak (Dornbach:169). Ogoun és Legba is a három harcos istenség egyike (Dornbach:165).

Egyéb fontos louák még Dambala, Bosan (Murray:298) vagy Vyéj Mirak, a Csodák Szüze – más néven Ezili Freda – (Devillers:399), Erzulie, Erzulie Freda Dahomey (Murray:299), aki a legfőbb jóindulatú női loua, s mint a Szerelmek Szelleme, az egyik legnépszerűbb is (Devillers:399). A Ville Bonheur-i vízesést – mely a loua szent helye – a katolikusok is szentként tisztelik, s ünnepén (július 16-án) az Egyesült Államokból is zarándokok jönnek hozzá. A vízesés melletti fák mindegyike egy-egy loua jelképe, ezekhez imádkoznak, áldozatokat mutatnak be, majd a vízeséshez mennek (Devillers:401). A vízben ruhástól vagy ruhátlanul megfürdenek, a gyerekeket is megfürdetik, hogy újjászülessenek, meggyógyuljanak, megtisztuljanak. Van, aki haza is visz a vízből, vagy régi ruháját dobja be, hogy a víz vigye el a rossz szerencsét (Devillers:402). Ha valaki megszállottként viselkedik, rángatózni kezd, akkor mindenki odaszalad, mert a tánc alatt azonosítják azzal a voodoo szellemmel, aki megszállta (Devillers:403). Vyéj Mirak ünnepe egy esti katolikus körmenettel ér véget, ahol a tömeg egy virágokkal feldíszített Mária-szoborral vonul, a katolikus pap megáldja őket, közben pedig Mirakot és Máriát éltetik.

A louák között általában több az erőszakos szellem, mint a jóindulatú (Murray:298), melyeknek neve *loua rada*, s régebbiek az erőszakosoknál, a *loua pétroknál* (Murray:299). A louákat másképp is lehet csoportosítani, de ez a legelterjedtebb, ennek szinonimája az Édes illetve Keserű Loua név is. A legtöbb loua mindkét táborban megtalálható (pl. Erzulia Freda Dahomey erőszakos párja a gyilkolni szerető Erzulia Jé Rouj = Pirosszemű Erzulia). Egyes kutatók szerint ezek ugyanannak a szellemnek különböző megnyilvánulásai, de a falusiak nem így gondolják... (Murray, u.o.).

A louák után a második fontos helyen a halottak és a vámpírok állnak. A halott fontos része az élők világának. A gyerekeknek ceremóniákat kell végezni, melyek során érintkeznek elhunyt szüleikkel, kik e kapcsolat révén térnek vissza a halálból (Murray u.o.).

A vámpír aktív lény, de soha nem érintkezik direkt formában áldozataival. Éjjel madárrá változva szívja a fiatal vagy még meg sem született gyermekek vérének. A vámpír szó haiti megfelelője a *lougarau*, mely francia eredetű, s lényegében farkasembert jelent (Murray u.o.).

A haiti voodoo legfőbb formája a szellemekkel való érintkezés. *Gran Mét* – a Föld és Ég teremője – szellemeket jelölt ki az emberek szolgálatára – ezek a louák (Devillers, i.m. 395), kik valamilyen erőhöz kapcsolódnak (pl. tűz, víz, szerelem, halál), s a hívők célja az, hogy velük harmóniában éljenek.

A louákkal való érintkezés típusai közé tartozik az állatok szent áldozata (Murray:300; Devillers:408). A loua beteggé teszi híveit, vagy megvédi őket attól, ezért nekik szolgálniuk kell őt. A fő szolgálat – s egyben a legdrágább – az állatáldozatok bemutatása, a másik fő érintkezési forma a dobolás, táncolás, éneklés (Murray u.o.; Devillers:404).

A tradicionális falusi voodoooban a louák szolgálata szóban történik – a loua egy kiszemelt személyen keresztül instrukciókat ad híveinek. A szellemeket a szent tök (asson) segítségével lehet hívni a zárt ajtók mögött (Murray:300). A szent tök használatára egyébiránt a kubai Szanteriában is van példa (Dornbach:175).

A szellemek hívása, a louákkal való érintkezés általában specialisták segítségével történik. Ezek elnevezése Haiti egyes részein eltérő, de többé-kevésbé általános a *hougan* (oungon = pap) illetve mambos (=papnő) név (Murray:300; Devillers:395).

Saját erejük szerint két csoportba oszthatók a specialisták a Murray által vizsgált Kinanbwa faluban és környékén: az első csoportba a karizmatikusok tartoznak, akik csak saját családjuk szellemeivel tudnak érintkezni – őket *hougan Guinée*-nek hívják. A másik csoport tagjai a *hougan Asson*-ok, akik a szent tök segítségével mindenféle szellemmel kapcsolatot tudnak létesíteni. E két csoport nagyjából megfelel a jó illetve rossz loua közti különbségnek (mivel a nem családi loua rossz, vagyis *péto*). Ám a kétféle loua meg szokta egymással beszélni problémáit, így néha megesik, hogy a *hougan Guinée* is tudja irányítani a loua pétrot (Murray:300).

A voodoo felavatási szertartásról az egyik legrégebb leírást Wass Samu adja. Megemlíti, hogy az imákat és áldozatokat csak a hívek által választott „főpap” illetve „főpapnő” mutathatja be (Wass 1978:267). Az újonc fölvételekor a beavatottak egy elzárt helyen gyűlnek össze, s az isteneket előre kikérdezik, hogy a leendő tag megfelel-e igényeiknek (u.o. 269). Ezután a főpap kört rajzol a földre, s ebbe állítja a jelöltet, ki kezében növényekből, szörből és csontokból összekötött csomagot tart. A körben állva az újonc a főpap énekére táncba kezd, melyet az extázis állapotáig folytat, úgy, hogy a körből kilépnie nem szabad. A próba kiállta után a jelölt leteszi az esküt, majd a társaság tagjai az őrjöngésig eljutó táncba kezdenek. A szertartásban végig nagy szerepe van a kígyónak, melynek érintése extatikus állapotba juttat, s melyre az újonc és a tagok szent esküt tesznek (Wass:268-269). Amennyiben a kígyó a múlt század közepén valóban jelentős szerepet játszott a voodoooban, akkor az valószínűleg a Guineai-öböl „partmenti kígyóvallásából” került ide, mely ott a rituális tisztelet fő tárgya volt, az ősök megjelenési formája (Ecsedy 1972, utalja Polányi 1972:79).

Wass Samu leírása – annak ellenére, hogy végig érezhető stílusából a szertartás iránti ellenszenv – sok rokon vonást mutat a kubai Szanteria vallás hasonló funkciójú szertartásával. A felavatás itt is igen összetett rítus-sorozat, mely egy hétig tart, s az ünnepségen a jelöltön kívül csak a beavatottak vehetnek részt (Dornbach 1977:158). A jelöltnek először megtisztulási rítuson kell átesnie, mely abból áll, hogy egy folyóban megfürdik, s régi ruháját is beledobja (éppúgy, mint a zárándokok Vyéj Mirak ünnepén). Ezután áldozatot mutatnak be, a jelöltre köröket festenek, fejét különböző színű kendőkkel borítják (Devillers 1985:402; Dornbach u.o.), ugyanúgy, mint Wass Samu leírásában, ahol a voodoo szertartásokra jellemzően a vörös színnek van döntő jelentősége (Wass:268). Ezt követően énekszóval köszöntik és hívják az isteneket, majd először a keresztszülők, utána a többi résztvevő a felavatandó fejére helyezik a saját istenét jelképező tálat (Dornbach:159). Wass leírásában a keresztszülőknek a főpap illetve főpapnő feleltethető meg, a Szanteria vallásban is megkérdezik az illetékes orisát, hogy a jelöltet felavathatják-e, majd ha az avatásra sor került, akkor megkapja az apa illetve

anya nevet, mely egyben keresztapát/keresztanyát illetve védnököt is jelent (Dornbach:158). Wass Samu szintén említi, hogy a főpap illetve főpapnő másik megszólítása – többek közt – „papa” ill. „mama” (Wass:269). Az, hogy az avatási szertartásnál pénzzel kell fizetni, szintén megtalálható mindkét leírásban (Wass:269; Dornbach:159), de ugyanezt a szokást találjuk az egyes nyugat-afrikai titkos társaságoknál – pl. az *egbáknál* – is (Birket-Smith:242). A két leírás sok hasonlósága mellett a különbségek is számottevőek, ami valószínűleg abból is következik, hogy Wass Samu információit másodkézből szerezte, s nagyon elítélő véleménye volt a voodoooról.

Az átalakult mai voodoo és ennek hatása a gazdaságra

A mai voodooóban az isteneket családisították: úgy gondolják, hogy mindenkinek megvan a saját Ezuliája, Dambalája, Ogounja. Ám evvel együtt a loua hatásköre is korlátozódott. Már nincsenek rendszeres rítusok a kertekben (Murray:301). Ezzel párhuzamosan a louák szerepe az emberi testben és szellemben aktivizálódott, s ez a betegségek különböző formáiban jelenik meg. A louák kultusza még megvan, de már nem az élet legfontosabb része. A változások fő jellemzője, hogy az áldozatok – mind a gyógyítás, mind a temetés és a halottakkal való érintkezés terén – jelentősen megdrágultak, s a hougan Assonok szerepe nő a karizmatikusokkal szemben (Murray:302).

A pétro louák száma és aktivitása a múlthoz képest jelentősen nőtt (ezekben még minden család hisz), a nem családi szellemek hatnak a személyi és gazdasági tárgyakra. Ezekkel együtt nőtt a különböző vámpírfajták aktivitása, a betegségekkel kapcsolatos szellemek (maladi loua) száma. A szellemi betegségek következtében megsaporodtak a halálesetek, úgyhogy a szellemek meglétében hisznek a legjobban (Murray u.o.).

Mindezek a változások kihatottak a rítusokra is. Gyakoribb a pétro dalok, ritmusok, táncok használata, több az erőszak a szertartások minden területén. Az áldozatokat egyre inkább elvárják a szellemek. Ezek kihatottak a temetkezés minőségi és stílusbeli drágulására, mely hatással van az egész gazdaságra (Murray:302-303).

A mai haiti társadalom fő problémája a földszerzési vágy és a növekvő földhiány. Egy papaszt férfi gazdasági karrierje akkor kezdődik, mikor tizenévesen megkapja teljes jogú használatra szülei földjét, mely tulajdonába csak a szülők halála után kerül. A népesség növekedésével a szülői föld-öröklés már csak társadalmi álom, ám a teljes földnélküliség nagyon ritka (Murray:303-305). Az átlagosan birtokolt földmennyiség jelentősen csökkent, de ennek ellenére a tradicionális életkör úgy megy tovább, mint korábban. Az a fiatal, aki családi munkás volt, átváltozott fiatal bérlővé – a korábbi öreg patriarcha, kit fiai vettek körül saját kertjében, földesúrrá lett. A földtulajdonosok 60 %-a maga is bérlő, de ő is – akárcsak a maradék 40 % – a saját földjén is dolgozik. Ennek következtében aktív földpiac alakult ki, ahol minden földet a falusiak egymás között adnak és vesznek. Az eladások fő okai rituálisak (az adás-vétel 75 %-a), melyen belül a halállal kapcsolatos ügyletek száma 67 százalék (Murray 306-312).

A föld cirkulációjára a voodoo készlet tagjait. A közösség erősen figyel, hogy az egyes családok a rokonaikért mit tesznek meg, hogyan gondoskodnak a betegről vagy a halott illő temetéséről. Mindenki tisztában van szomszédja anyagi helyzetével, s ha valaki például egy temetés alkalmával takarékoskodik, akkor a szertartás nyílt kritikába torkoll, s az örököszt a falu kiközösíti. (Talán ennek következménye az, hogy a temetkezési szertartás kétszer annyiba kerül, mint egy kőház építése). Az örökösnek kötelessége, hogy a szülei által ráhagyott föld egy részét mindenképp eladja a temetés költségeinek fedezésére (Murray 313-315).

A voodoo fő elemei (tánc, dobolás, állatáldozat) már a XVIII. század második fele előtt kialakultak. A kultusz funkciói idővel a megválaszolandó problémákkal együtt változtak. 1791-ben, amikor az utolsó rabszolgalázadás elkezdődött Haitin, a kultusz forradalmi szerepet játszott: szimbólumokat, vezetőket adott. A XIX. század végére – mikor már mindenki kistulajdonossá lett – előrevivő szerepe megváltozott, s egyben háziasított „paraszt-voodoo” alakult. Fő szerepe a mindennapi életre való válasz lett. A korábbi elemek még megmaradtak ugyan, de jelentésük más lett (Murray:316-317).

A voodoo a mai európai kultúránkban már teljesen átalakult formában hat. „Tőlünk meglehetősen idegen az a folklorisztikus közeg, amelyből a populáris zombi-mítosz kifejlődött... Eredetileg a zombik olyan halottak, akiket egy nagyhatalmú voodoo-varázsló életre kelt, hogy őt szolgálják. A zombik élő halottak, személyiség nélküli bábok, gépemberek... akik/amelyek csak a varázsló utasításait képesek teljesíteni” (Réz 1985:33). E zombi-filmek vizsgálata, hatásuk felmérése a mai társadalmakra már a munkás- és városi folklórral foglalkozók számára lenne érdekes probléma.

Irodalom

- Birket-Smith, K.: *A kultúra ösvényei*. Gondolat, Budapest, 1969.
- Boglár L.: Utószó. In: *Mambriala dobja – kubai néger mesék és legendák*. Budapest, 1974.
- Devillers, C.: Voodoo. In: *National Geography*, 1985. 395-407. p.
- Dornbach, M.: Utószó. In: *Obi, a gőgös kókuszdió – kubai joruba mítoszok és mesék*. Budapest, 1977.
- Herskovits, Melville J. 1938. *Dahomey: An Ancient West African Kingdom*. 2 vols. Locust Valley, New York, J.J. Augustin Inc.
- Herskovits, Melville J. 1948. *Man and his Works*. New York.
- Murray, G. F.: *Population pressure, food tenure and Voodoo. The Economics of Haitian Peasant Ritual*. In: Ross, E. B. *Beyond the Mythos of Culture*. New York, 1980.
- Polányi K.: *Dahomey és a rabszolgakereskedelem*. Budapest, 1972.
- Réz A.: *A zombi*. In: *Filmkultúra*, 1985.
- Sárány M.: *Wass Samu*. In: Ortutay Gy. szerk. *Messzi népek magyar kutatói I*. Budapest, 1978.
- Wass S.: *Haiti szigetén*. In: Ortutay Gy. szerk. *Messzi népek magyar kutatói I*. Budapest, 1978. 266-274. p.

Tarr Dániel Csenrézi

Tibeti buddhista hívő lép be a kolostor szentélyébe. Fején magas kalapja, ami alól kilóg két copfba fogott, fonott haja. Hátán átvetve díszes köpenye, nyakában díszes nyakláncok és 'rózsafüzér', vállán tarisznya; jól látható: áldozni jött. Leakasztja nyakából a morzsolóját, tarisznyájából kiveszi az áldozati ajándékot (kenyeret, virágot, pénzt) majd a szerzetes vezetésével belép a szentélybe. Míg imádságait elmondja a szentély bejáratánál, és tiszteletét kifejezve háromszor leborul az isten előtt, a szerzetes meghajolva a szentség előtt, elhelyezi lábánál az áldozati ajándékokat. Majd együtt imádkoznak. A szerzetes könyörgést mond, hogy az isten figyelmét a hívő kéréseire irányítsa, majd hosszú imák következnek: könyörgés, hódolat/dicsőítés, oltalomkérés, a kívánság elmondása, köszönetmondás, újabb oltalomért könyörgés. A hívő közben többször meghajol, fárasztó háromlépcsős meghajlással, mindig háromszor. Cselekedete nagy jótettnek számít az isten szemében és üdvös hatással van a megvilágosodás felé vivő hosszú úton. Mikor az imádságnak vége, a szerzetes elmondja áldását, majd a hívő átlépi az eddig elválasztó szent teret, és morzsolóját az istenszoborhoz érinti, hogy annak ereje átszálljon és üdvös hatásait azon keresztül kifejtthesse. Otthon majd hozzáérinti saját szentélyének istenszobrához, hogy erejét így növelje. Az ima végével meghajolva távozik, hogy a következő szentélyben mindezt megismételje. Bár általában mindig más és más isteneket keresnek fel, gyakran végigjárják a kolostor összes szentélyét (főleg ha elzarándokoltak egy otthonukhoz képest messze eső kolostorba). Bárhogy is legyen, két istent biztosan felkeresnek: a kolostor védelmezőjét, – aki egyben az egész körülötte lévő terület védelmezője is – és *Avalokiteśvarát*, az együttérzés boddhisattváját¹, akit a tibetiek *Csenrézinek* neveznek....

...Köszönetmondó áldozatot mutatnak be a szerzetesek, a 'rízs mandala' szertartását, melyet a legenda szerint maga Indra mutatott be az újszülött Śākyamuni Buddhának, és amely magában foglalja azt a rítust, amelyet a „Buddha megfürdetéseként” ismernek. Ebben Avalokiteśvarát idézik meg, hogy enyhítse az éhező szellemek (*préta*) szomját. „Legyenek az éhező szellemek jóllakotva, megfürdetve és mindig megnyugtatta azon tej-patakok által, melyek Ārya Avalokiteśvara kezeiből folynak.” A szertartást végző szerzetes, aki Avalokiteśvara szerepében cselekszik, vizet önt jobbjára és baljára, vagy egy kis edénybe, amelyet az ételeket tartó edény jobbán helyeznek el, miközben a következőket kántálja: „OM ĀḤ HRĪḤ HŪM OM MAṆI PADME HŪM OM JALAM IDAṆ SARVA-PRETEBHYAḤ SVĀHĀ.”²....

...Szerzetesek ülik körbe Avalokiteśvarát. A tantrikus bölcsek segítségével hívásának és a menedékvétel szertartása után vizualizációs meditációba kezdenek: „OM SVABHĀVA SHUDDHAḤ SARVA DHARMĀḤ SVABHĀVA SHUDDHO 'HAM.”³ Az én és máshoz való ragaszkodásom által teremtett minden dolog üressé válik. Ezen üres térből megjelenik a szent szótag PAṆ. Fehér lótusszá változik át, amelyen megjelenik a szent szótag ĀḤ. Az ĀḤ egy holdkoronggá változik, közepében saját tudatom fehérülő HRĪḤ szótagként. Amelyből fény sugárzik és bevégi a lények ügyét. Majd a fény visszagyűlik; HRĪḤ-vel ékesített lótusz arany fénnel izzik, majd abból ismét horgokhoz és pályvákhoz hasonló fény sugárzik ki, amely meghívja tíz irányból Buddhát és a Bodhisattvát, kik HRĪḤ-be olvadnak. Egy pillanat alatt

¹ A *boddhisattva* olyan megvilágosodott lény, aki nem tért a *nirvānába*, hanem a *samsāra* világában maradt, hogy a szenvedő lényeknek segítsen eljutni a megvilágosodáshoz.

² „OM Āḥ Hrīḥ Hūm. OM Maṇi Padme Hūm. OM. Ez a víz az összes éhes szellemé, Svāhā.”

³ „OM. Minden önvaló üres. A dolgok igaz természete az Üresség. Ham.”

megjelenek Lótusz és HRĪĤ átváltozásából, nemes Csenrézi ifjú, fehérülő alakjában: Tizenegy arca közül legalul a fő fehér, a jobb zöld, a bal vörös; rajta a középső zöld, a jobb vörös, a bal fehér; azon a középső vörös, a jobb fehér, a bal zöld – mind békés. Ezek felett haragos fekete arc, három szemű s vicsorgó, rajta békés vörös arc cuktorral a fejtetőn. Nem díszítik ékszerek. Mind tisztán jelenik meg. Nyolc fő karjából az első pár a szívnél összetéve, második jobb *malát* tart, harmadik a magasztos adás tartásában van, negyedik kereket tart; a második bal lótuszt, a harmadik kancsót és a negyedik íjat, nyilat. A maradék kilencszáz-kilencvenkét keze az adás mudrájában van, s minden tenyerében van egy szem. Drágakövekkel ékes bal mellét özbőr fedi, szoknyája kási pamut, a fejékét gyönyörű selyem függők díszítik. Fehér fényt sugároz ki, szívében holdon álló, fehér HRĪĤ-ből fény árad, s meghívja Potalából Csenrézit és kíséretét. OM BENZA ARGAM ĀḤ HUṄG. OM BENZA PADEM ĀḤ HUṄG. OM BENZA PUPE ĀḤ HUṄG. OM BENZA DÜPE ĀḤ HUṄG. OM BENZA ALOKE ĀḤ HUṄG. OM BENZA GENDE ĀḤ HUṄG. OM BENZA NEVDE ĀḤ HUṄG. OM BENZA SAPTA ĀḤ HUṄG.

Tiszta fehér a tested, teljes Buddha fejedek, együttérzően tekintesz minden lényre Csenrézi. Leborulok előtted: DZA HUṄG BAM HO. Egymástól elválaszthatatlanná válunk. A három pontot az OM ĀḤ HUṄG jelöli. A HRĪĤ-ből ismét fény árad, s a meghatalmazást adó istenségek jönnek; az öt családfő és köre. A szívükből kiárad a négy anya, akik a tudás nektárját tartják, amit reám öntenek. Meghatalmazást kapok – testem nektár tölti fel, túlárad fejtetömön és *Öpamé*vá változik – a láma lényegévé –, homlokánál *Mityö*pává, jobb fülemnél *Rindz*sunggá, bal fülemnél *Döndr*ubbá, tarkón *Nam*par *Nang*dzevé. Öt családfő fejkem. Szívben lótuszon, majd holdon félhüvelyknyi nagyságban megjelenik Csenrézi. *Jese Szem*pa lényegű, szívében a *Tinged*zin *Szem*pa fehér HRĪĤ szótag. Abból fény sugárzik ki, megtisztítja a lények minden szennyeződését. Csenrézivé válnak mind, majd a fény összegyűlve visszaolvad a HRĪĤ-be. NAMO RATNA TRAYĀYA, NAMAḤ ĀRYA JÑĀNA SĀGARA, VAIROCHANA, BYŪHARA JĀRA, TATHĀGATĀYA, ARHATE, SAMYAKSĀM BUDDHAYA, NAMAḤ SARVA TATHĀGATE BHYAḤ, ARHATE BHYAḤ, SAMYAKSĀM BUDDHE BHYAḤ, NAMA ĀRYA AVALOKITESVARĀYA BODHISATTVĀYA, MAHĀ SATTVĀYA, MAHĀ KARUṆIKĀYA, TADYATHĀ, OM DHARA, DHARA, DHIRI, DHIRI, DHURU, DHURU, ITTE VATTE, CHALE, CHALE, PRACHALE PRACHALE, KUSUME KUSUME VARE, ILI MILI, JITI JVALAM ĀPANĀYE SVĀHĀ. (OM MAṆI PADME HŪṂ (108x).

OM HAJAGRĪVA HUṄG PE. OM SVABHĀVA SHUDDHAḤ SARVA DHARMĀḤ SVABHĀVA SHUDDHO ‘HĀM. Minden üressé válik, e térből szívemben HRĪĤ szótagból DRŪṂ betű kél, amely velem szemben az égbe kisugárzik, fénné olvad és drága anyagokból épített mennyei palotává válik, ami négyszögű, négy kapuja van és a közepén drága trónon, s holdkorongon nyolc szirmú színes lótusz közepén HRĪĤ szótag áll, amelyből megjelenik Csenrézi, aki hozzám hasonló. Tőle keletre HUṄG-ből *Mityö*pa kél, színe kék, keze földet érintő. Délre TRĀM-ből *Ridz*sun kél, színe sárga és keze az adás mudrájában van. Nyugatra OM-ból fehér *Nam*par *Nang*dze kél s keze a megvilágosodás magasztos tartásában. Északra ĀḤ-ből *Dön Drub* kél, a teste színe zöld, keze menedéket ad. Mind a magasztos Buddha *tulku* aspektusai. OM ĀḤ HUṄG három pontból fény árad és meghívja az eredeti tudás istenségeit, akik velük eggyé olvadnak: DZA HUṄG BAM HO. Elválaszthatatlanná válnak. Ismét fény árad a HRĪĤ-ből és meghívja a meghatalmazásnak istenségeit, akik meghatalmazást adnak. A nektár talptól felfelé megtölti a fejük tetején túlfolyva a főalak felett *öpamé*vé és a négy buddha felett a családnak megfelelő buddhává válnak. Magam és az előttem álló csenrézi ujjából folyamatosan zuhog az eredeti tudás nektárja, és megtölti a *bumpát* és az összes *prétát* kielégíti. NAMO RATNA TRAYĀYA... A bennem levő *Jesepa* a szemben lévő mandala főalakjába olvad.”⁴

⁴ Az idézet a *Karma Ratna Ling Dargye* magyarországi Karma-Kagyüpa Közösség „Csenrézi szertartás”-ában használt szertartás meditációs szövege.

Bár a három leírás igen eltérő, ugyanahhoz a jelenségkörhöz tartozik. Méghozzá a nyugati orientalisztika által „tantrikus-buddhizmusnak” nevezett vallás egy adott istenségének, Csenrézi (Avalokiteśvara) tiszteletének különböző formái ezek. Csenrézi a tibeti buddhizmus egyik legkitüntetettebb istene, az együttérzés bodhisattvája, aki minden szenvedő lény segítségén buzgólkodik a változások világának mind a hat birodalmában – ezer kezén lévő szemeivel minden szenvedő lényre odafigyel. Szobra ott van minden központi imateremben, külön szentélyből sugározza áldásos erejét; de képe kint van minden tibeti buszban és házi szentélyben is. Rendszeresen áldoznak neki és leborulásokat végeznek előtte, hogy érde-meikkel kiérdemeljék az isten áldásos figyelmét. De Csenrézit hívják segítségül szertartásaik során is, hogy más lényeket nyerjenek meg ügyüknek, vagy hogy elhárítsák az ezzel kapcsolatos nehézségeket. Továbbá a meditációik egyik központi istene is, mivel egyidőben mindenhol jelen van, s mint ilyen kivételesen hatalmas isten. Ahhoz, hogy megértsük, hogy Csenrézi (kultusza) önmagában egy komplex vallási jelenség, meg kell vizsgálnunk a vajrayāna buddhizmus rendszerét, és az ezt meghatározó tantrizmust.

Bár a tibeti vajrayāna a tételes vallások egyike, mégis talán érdekes megpróbálkozni vallási kultuszainak elemzésével, hiszen a buddhizmus egyik speciális kései ágáról van szó, amely bár mahayāna eszméket hirdet, mégis inkább illik rá a ‘lámaizmus’ terminus, hiszen hemzseg a korábbi, sámánisztikus bon vallásból átvett elemektől, és igazából közelebb áll az egyszerű vallások élményvilágához, mintsem a profanizálódott, elvilágiasodott nagy tételes vallások intézményeihez. Páratlan intenzitású, eleven hitre épített vallási praxist mutat fel, amely ritka még az egyszerű vallások esetében is. Különlegessége többek között abban áll, hogy bonyolult, szerzetesi rendszere, hihetetlen ritualizált összetettsége, kifinomult, összetett filozófiája és kanonizált képzőművészete mellett sikerült megőriznie élményszerűségét, az élő hiten és az ebből származó tapasztalatokon nyugvó elevenségét. Így bár „egyházi kultusznak” látszhat, mégsem teljesen az, hanem az „egyéni kultusz” és az egyházi kultusz furcsa keveréke, hiszen a nirvānāba való eljutás, a megvilágosodás elérése, minden ember önálló, személyes feladata, amelyben nincs abszolút szerepe sem a szerzetesi rétegnek, sem a kanonizált vallási hagyománynak.

A tibeti vallás egyedi sajátossága, hogy kétféle hagyományt követ; 1) a szájhagyomány útján terjedő, személyes tanítványi láncolaton alapuló tanításokat, amely egy-egy tantrikus bölcs tanításaira támaszkodik; 2) illetve a buddhista szerzetesi hagyományt követő tanokat. Ebből a kettősségből rengeteg iskola és rend alakult ki, melyekben az a közös, hogy azonos ‘elemeket’ hangsúlyoznak. Három fő vonalat lehet kitapogatni, amelyekre később különböző „rendek” épültek: a **bon** vallást, a **kadam** hagyományt, és a **buddhizmust**. Az ezekre támaszkodó rendeket az általuk továbbörökített tantrikus tanítások alapján lehet leginkább megkülönböztetni egymástól, bár rengeteg az átjárás az egyes tanok esetében. A bonra építve jött létre a Bon-po iskola; a buddhista iskolák közül négy fő iskola lett jelentős: a Nyingma, a Szakja, a Kagyü, és a Gelug iskolák; míg a Kadam beleolvadt a későbbi buddhista Kagyü és Gelug iskolákba. Mindegyik iskolának megvan a saját szertartásokon, meditációs praxisokon, filozófiai tanításokon, és leszármazáson alapuló saját hagyománya; azonban abban mind megegyeznek, hogy a tanításokat három részre osztják, a három yānának megfelelően: hinayāna, mahayāna, és tantrayāna. Közös bennük az is, hogy gyakorlatuk általában valamilyen pre-buddhista tantrának a mahayāna buddhizmussal egyeztetett módszere.

A mágikus-rituális tudást hordozó, titkos tanításokat, a *tantrákat*, családi örökségként kezelték, amelyet féltve őriztek, és csak nagy gonddal adtak tovább. Mi több, más tanítványoknak csak fizetség és egyéb szolgáltatások ellenében adták át. Így a 'rendek', a későbbiek is beleértve, egy-egy *jógi* személye köré szerveződött kisebb csoportok voltak, amelyek később intézményesedett iskolákká nőttek ki magukat. Jól megfigyelhető ez a folyamat a hagyományok renddé formálódásának idején, amikor a családi tantrákat megpróbálták rendszerezni és szintetizálni. Így a különböző iskolák más és más tantrákat tartanak célravezetőnek, bár nagyon sok az átfedés. Például a **Nyingma rend** alapját az ősi nyingma pátriárkák által kinyilatkoztatott és a szájhagyomány útján fennmaradt *tantrák* (*nyingma*), illetve *Padma-szambhava*, *Shantirakshita*, *Longsen Radzsampa* és közeli tanítványai által írt és elrejtett szövegek alkotják. Ezek a **termák** (*gter-ma*), az „újralfedezett kincsek”, amelyeket egy megjósolt tertön (*gter-ston*), „kincs találó” fedez fel és tár fel a közönségnek. De a **Szakja rend** a vándorjogi *Drokmi* és tanítványa *Koncsog Gyalpo*, majd fia *Kungá Nyingpo* tanításait veszi alapul. Hasonló módon, a **Gelug rend** a kadamhoz tartozó *Atísán* és *Dromtönön* kívül a neves tanító, *Congkapa Lozang Dragpa* tanításain alapszik, míg a **Kagyü rend** az indiai jógi *Marpa*, fekete-mágusból lett tanítványa *Milarépa*, és tanítványa *Gampópa* tantráira építkezik. A tantrikus buddhizmus tehát inkább tekinthető egy zárt tanítványi láncolaton alapuló, mágikus praxisra épülő beavatási rendszernek, mintsem egy intézményes vallásnak. Így sokkal régebbi gyökerekből táplálkozik, mint a tételes buddhista vallás.

Ez nyilvánvalóvá válik, ha megvizsgáljuk mi is az a **tantra**. A tantra elsősorban olyan mágikus módszer, amelyen keresztül az ember kapcsolatba kerül az istenivel. Míg a *sūtrák* a külső irányba ható tanításokat őrzik, tehát az imádságok, áldozatok és külső szertartások szövegeit (továbbá a megértés alapjait képező filozófiai szövegeket), addig a *tantrák* a befelé irányuló, elsősorban meditációs praxisra vonatkozó tanításokat jelentik. Így a különböző iskolák nagy tantrái (pl.: Kadam – *Lam-rim* „Fokozatos Ösvény”, *Lodzsang* „Tudat Képzése”; Nyingma – *Dzog Chen* „Nagy Tökéletesség”; Szakja – *Lam Dre* „Ösvény és Gyümölcse”; Gelug – *Lam-rim*, *Kālachakra* „Idő Kerék”; Kagyü – *Mahamudra* „Nagy Pecsét”, stb.) a megvilágosodás elérésének olyan módszerei, amelyek az isteni világgal való kapcsolatteremtésen keresztül, különböző istenségek megidézésével operálnak. Bár ezek kialakulása köthető egy-egy rendhez, ma már mindegyik iskola használja őket. Ezek olyan komplex-mágikus rendszerek, amelyek összetett, egymásra épülő szertartásokból és rítusokból épülnek fel, és végigmennek a „négy fajta tantrán” vagyis a megvalósítás minden szintjén.

Ez a négy fajta tantra a Kriyā-tantra, a Caryā-tantra, a Yoga-tantra, és az Anuttarayoga-tantra. Ezek a megvilágosodás felé vezető út különböző szintjeinek felelnek meg, s mint ilyenek hierarchiában állnak. Módszerük hasonló, bár eredményeik az abszolút jelleg megvalósításának szempontjából közel sem azonosak. A gyakorló a tantra központi istenségét próbálja megidézni, majd megpróbál egyre közelebbi kapcsolatba kerülni vele – felfogni annak lényegét –, míg végül teljesen azonosul az istenséggel. A tantrák hatékonyságukat tekintve, az istennel való kapcsolat szempontjából így jellemzik magukat: A Kriyā-tantra végeredménye az, hogy a gyakorló és az isten 'egymásra nevet'. Ez azt is jelenti, hogy a gyakorló elsősorban a szertartásban találja meg a biztos alapot, nem pedig a belső megnyugvásban (*samādhi*), de már felfedezte saját isteni természetét – felkeltette magában a megvilágosodás gondolatát, a *bodhicittát*. A Caryā-tantra végeredménye az, hogy a gyakorló és az isten 'kölcönösen szemléli egymást', vagyis a gyakorló egyszerre képes a szertartásban és a belső megnyugvásban jelen lenni. A Yoga-tantra végeredménye az, hogy a gyakorló és az isten 'megfogják egymás kezét', vagyis a belső koncentráltság erősebb mint a szertartásra helyezett figyelem. Az Anuttarayoga-tantra végeredménye pedig az, hogy a gyakorló és az isten 'egyesül', vagyis eléri a teljes belső megnyugvást – feloldódik a világ duális felfogása –, a gyakorló azonosul az

istennel, felfogja annak jelentését. Az első két tantrát szokás „külső tantrának” is nevezni, míg a második kettőt „belső tantrának”, mivel az első kettőben az istenséget mint külső, objektív valóságot, a későbbi tantrákban mint saját tudatából kivetülő aspektust fogja fel a gyakorló.⁵ A különböző istenek a tudat különböző aspektusainak szimbolikus megjelenései. Megjelenésük foka pedig azt tükrözi, hogy a gyakorló tudata milyen mértékben fejlett az adott szempontból. Így az istenekkel való egyesülés a gyakorló tudatának kiteljesedését jelenti.

Ennek a rendszernek a mitikus, illetve a filozófiai vázát a mahayāna buddhizmus kozmológiai felfogásában, és az ún. „buddha testekről” szóló tanításban találjuk meg. Kozmológiája leegyszerűsítve a következő: A változások világának (*samsāra*) hat birodalma van, amelyet jól ismerünk a tibeti ‘életkerék’ ábrázolásokról. Ezek: Az istenek világa, a titánok vagy félistenek világa, az emberek világa, az állatok világa, az éhes szellemek világa, és a poklakók világa. Az *istenek világának* lakói átadják magukat egyoldalú örömeiknek, és megfelelnek a lét igaz természetéről, létük mulandóságáról és határooltságáról. A *félistenek világában* harc folyik a tudás fájáért, ezek ezért vágyaik által vannak öntudatlanságban. Az *emberek világa* a céltudatos törekvés birodalma, amelyben a választás szabadsága játszik nagy szerepet. Ebben a létformában tudatosítható a lét igaz természete és így lehetőség nyílik a végső szabadulásra. Az *állatok világa* a vak sors és a zabolázatlan ösztönök világa. Az állatok nélkülözik a beszéd képességét és így nem képesek a reflexív gondolkodásra. A *préták világa* a kielégítetlen vágyak birodalma, ahol a nyugalmat nem lelő szellemek laknak, akik elérhetetlen és kielégíthetetlen vágyak miatt szenvednek. Hatalmas, korgó gyomruk és olyan szűk nyakuk van, hogy azon semmit nem tudnak lenyelni, így mindig éhesek. A *poklakók világa* a kínok birodalma, ahol a lények nem büntetést szenvednek, hanem az elkövetett tetteik következményeit kapják azáltal, hogy Yāma, ‘a halottak bírója’ a „lelkiismeret tükkrét” tartja a lény elé. Későbbi tanok szerint ezek a birodalmak úgy helyezkednek el egymáshoz képest, hogy a nyolc hideg pokol van legalul, tetején a nyolc forró pokol, ezt követi az emberi és állati világ (*jambudvīpa*) melynek közepén a Meru-hegy emelkedik, és melynek mélyén ül a megvilágosodott Buddha. A hegynek négy szintje van, ahol lelkiileg fejlett lények élnek. A hegy tetejétől indul felfelé a tizenhat menny, ahol az istenek, arhatok (önmagukért megvilágosodottak) és bodhisattvák (másokért megvilágosodottak) helyezkednek el különböző sorrendben.

Ezen szimbolika szerint a gyakorló úgy éri el a szabadulást, hogy az istenek világából hív segítségül egy adott istent vagy bodhisattvát, akinek úgy szerzi meg erejét, hogy felfogja lényegiségét – azonosul vele. Így maga is végigmegy a világok hierarchiáján, sorban megtapasztalja a felsőbb világok természetét, és az ezzel járó létmódokat, míg rá nem ébred a világ igaz természetére, s ezáltal eléri a végső megszabadulást – eljut a *nirvānába*.

Egy másik lényegre mutató mahayāna tanítás a „buddha testekről” szóló tanítás. Ezen tanítás szerint a világ magával a Buddhával azonos. Hiszen, mivel „én” nem létezik (nincs szubjektív individuum), nincs kinek elérnie a megvilágosodást. A világ bár tudati természetű, (mi több, a megvilágosodott tudat természetével bír), a fenomenális világ pusztán egyetlen princípiumnak az illúzió jellegű manifesztációja. Ennek értelmében nem létezik sem *samsāra*, sem *nirvāna*, hanem csak az egyetlen, örök Buddha különböző megnyilvánulási ‘szintjei’ – az ún. „buddha testek”. Így például amikor a történelmi buddha, *Śākyamūni Gautama*, megjelent az emberek világában csak illúzióként jelent meg, hogy kinyilvánítsa a tant a szenvedő lényeknek, és valójában sosem mozdult ki az örök *nirvānából*. Tehát Buddhának a különböző világoknak megfelelően különböző ‘testei’ vannak: Abszolút természetének teste a *Dharma*-

⁵ Ennek alapjai persze a buddhista *yogacāra* filozófiában keresendők, mely szerint minden jelenség tudati természetű, a dolgok valójában üresek – csak a tudat létezik.

kāya „Tan test”, amely maga a buddhista tan – az örök törvény. Ezzel szemben minden egyéb megnyilvánulása a *Rūpakāya* „Forma test”-hez tartozik, amely már csak illúzió, varázslat (*mayā*). Ennek az utóbbinak két fajtája van: a felsőbb világokhoz tartozó *Sambhogakāya* „Élvező test”, amely a mennyekben van; és a *Nirmānakāya* „Látszat test”, amely az emberek világában jelenik meg. Ezek Buddha megnyilvánulási formái is, de magával az adott világ természetével is azonosak. A *Nirmānakāya*-nak további három fajtája van: a Legfelső-, az Élő-, és a Leképzett Látszat test. Ezek Buddha megjelenési formái az emberi világban. A Legfelső Látszat test az abszolút megnyilvánulása, az Élő Látszat test maga a korporális megjelenése, a Leképzett Látszat test ‘művészileg’ absztrahált megnyilvánulási formája (*yiddam*, *tanka*, *mandala*, *mantra*, *mudra*, stb.)⁶, amely azonban ugyanolyan ‘eleven’ megnyilvánulási forma, mint az előző kettő *Nirmānakāya*.

Ezen szimbolika szerint a gyakorló úgy éri el a szabadulást, hogy a különböző buddha testeket valósítja meg úgy, hogy felfogja azok lényegét – azonosul velük. Így maga is végigmegy a testek hierarchiáján, sorban megtapasztalja a különböző testek természetét, s az ezzel járó létmódokat, míg rá nem ébred a világ igaz természetére, s ezáltal eléri a végső megszabadulást – maga is beleolvad a Dharmakāyába.

Azt olvassuk a *Śūraṅgama-Sūtrában*, hogy Avalokiteśvara, miután megvalósította a határtalan szabadság és félelemnélküliség transzcendens erőit, fogadalmat tett, hogy minden élőlényt megszabadít bilincseitől és szenvedéseitől. Mivel megvilágosodott lénné vált, maga is részévé vált Buddha természetének, vagyis mint isten elfoglalta helyét az istenek világában, illetve teljes, saját karakterű *Rūpakāya*-ja lett. Mivel saját megvilágosodását más lények megszabadítására irányítja, vagyis nem *arhattá*, hanem *bodhisattvává* vált, nemcsak az isteni világhoz tartozó *Sambhogakāya*-ja van, hanem az emberi világhoz tartozó *Nirmānakāya*-ja is annak minden aspektusával együtt. Sőt, mivel ő az együttérzés univerzális *bodhisattva*-ja, a változások világának mind a hat birodalmában megjelenik, hogy a szenvedő lényeken segítsen. Így Avalokiteśvara a poklok világában mint buddha jelenik meg *Yāma* mellett, akinek mint *Amithāba* buddha vetülete elhozta a „felismerés tükrét”, amely a lényeket emésztő pokolbeli tüzet tisztító lánggá változtatja. A préták világában egy mennyei étellekkel és italokkal teli tartályt hordoz, amelyek nem változnak át kínzó gyötrelmé. Ez az ajándék láttatja, hogy a világi vágyakozások tárgyai értéktelenek, s így elcsitulhat a tüzes vágyakozás kínja. Az állatok világában kezében könyvvel jelenik meg, hogy elhozza a lényeknek a beszéd képességét – így a reflexív gondolkodást – hogy így kikerülhessenek a zabolátlan ösztönök világából. Az emberek világában mint *Śākyamūni* Buddha jelenik meg, kezeiben az aszkéták vándorbotja és az alamizsnás szilke, hogy mindazoknak, akiknek ‘szemét csak kevés por fedi’ megmutassa a lét múlandóságát és a megszabaduláshoz vezető utat. A félistenek világában lángoló pallost tart a kezében, amely a nemtudás elvágásának szimbóluma, és a felébredésért és a vágytalanság eléréséért folyó ‘harcra’ buzdítja a titánokat. Az istenek világában lanttal jelenik meg, hogy a „Dharma zenéjével” figyelmeztesse az isteni lényeket örömeik mulandó voltáról.

Avalokiteśvara az emberek világában tehát háromféleképpen jelenhet meg, a háromféle *Nirmānakāya*-jának megfelelően: A meditációban mint Legfelső Látszat test jelenik meg, ahol legfelső valóságában, abszolút természetében tapasztalható meg. [Lásd: „Csenrézi meditáció”]. A szertartásban mint Élő Látszat test jelenik meg, ahol egy rítust végző szerzetes személyével azonosul (kölcsonveszi a testét) és fizikálisan cselekszik. [Lásd: „Buddha megfürdetése” szertartás]. Az áldozatban mint Leképzett Látszat test jelenik meg szoborként, festményként,

⁶ *yiddam* = isten(szobor); *tanka* = isten(festmény); *mandala/yantra* = isten(ábra); *mantra* = isten(név); *mudra* = isten (kéztartása)

stb. mint az áldozat alanya. [Lásd: áldozat bemutatása]. Így a hétköznapi praxis szempontjából a tantrát gyakorló szerzetes vagy áldozatot bemutató hívő ugyanazzal az istennel kerül kapcsolatba, csak más megnyilvánulási formáján keresztül. Gyakorlatuk bár nem azonos szintű, értékét tekintve nem különbözik egymástól, hasonló *‘érdemeket’* jelent, csak más tudatossági szinten – máshol tartanak a megvilágosodás felé vezető fokozatos ösvényen.

A legtökéletesebb vallási gyakorlat tehát az lesz, amely az istennek ezt a hármasságát egyszerre valósítja meg – egyszerre lesz áldozat, szertartás, és meditáció. Így például az Anuttarayoga-tantrák (pl. Kālachakra-tantra) lesznek azok a legfelső rituál-mágiai gyakorlatok, amelyekben a gyakorló egyszerre tapasztalja meg az isten Nirmānakāyájának minden aspektusát: hiszen áldozatokat mutat be egy komplex mágikus térben – az isten képe (*tanka*), szobra (*yiddam*), ábrája (*yantra*) előtt. Eközben az istennel azonosulva, szertartást végez – az isten neveit (*mantra*) kántálja, és az istent kifejező gesztusokat, kéztartásokat (*mudrā*) *‘imitálva’* mozog vagy táncol. Mindezek túl, közben meditációt (*samādhi*) folytat – megtapasztalja az isten lényegiségét. Mint látszik, megcselekszi „Buddha három misztériumát”; a *mudrā*kban a testét, a *mantrá*kban a beszédét, a *samādhi*ban a tudatét. Ebben az extázisban meghaladható az anyagi világ, és megtapasztalható az isten Sambhogakāyája is, s így a Rūpakāya teljessége. Sőt lehetőség nyílik a teljes továbblépésre is, a Dharmakāya megtapasztalására – ami maga a megvilágosodás, a nirvāna elérése.

Ennek a komplex, vallási gyakorlatnak lesz tárgya Avalokiteśvara bodhisattva, aki úgy szabadítja meg a lényeket a szenvedéstől, hogy saját félelemnélküli és határtalan odaadását állítja például. Ha a gyakorló képes felfogni az isten lényegét, akkor eltűnik az egyént és az istent elválasztó fal – az isten és a gyakorló egyesül. Kitérül a láthatár és a szemlélet eljut a szabadság birodalmába, ahol a lények kölcsönös egymással való együttérzése a megértés természetes alapja. Az együttérzés, a jóság, a felebaráti szeretet, az irgalom és hasonlóak ezen a létszínt már nem *‘eredmények’*, hanem a szellemi szabadság természetes megtartásának velejárói. Ha a gyakorló a lények szenvedését felismeri, és azt saját szenvedésén keresztül éli át (pontosabban: ha a *‘saját’* és a *‘más’* közti különbséget már felszámolta), akkor megszabadulása minden lényt magába foglal – tulajdon megváltása azonos lesz minden lény megváltásával. Tette az időn és téren túli, határtalan odaadás cselekedete lesz.

Felhasznált irodalom:

Wayman, Alex *The Buddhist Tantras*. Motilal Banarsiddas, Delhi (1973) 1993.

Lessing, F.D. & **Wayman**, Alex *Introduction to the Buddhist Tantric Systems*. Motilal Banarsiddas, Delhi (1968) 1993.

Mullin, G.H. (ed.) *Meditation on the Lower Tantras*. Library of Tibetan Works & Archives, Dharamsala, 1983.

Govinda, Anagarika Lama *OM MAÑI PADME HŪṂ – A Vajrayāna misztika a „Hat Szent Szótag ezoterikus” tanai alapján*. Buddhista Misszió, Budapest 1984.

A Karma Ratna Ling Dargye magyarországi Karma-Kagyüpa Közösség „Csenrézi szertartás” meditációs szövege.

Saját naplófeljegyzéseim 1995. június 20. – augusztus 21. közti indiai utazásomról.

MTA Politikai Tudományok Intézete
Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek

1). A. Gergely András: Kisebbségi tér és lokális identitás I. Az erdélyi városok és a magyar kisebbség a XX. században a modernizáló várospolitikai és a kisebbségellenes homogenizálás (romanizálás) elszenvedője, az etnikai identitás elmosása pedig a kulturális genocídium eszköze lett. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 53 1.

300,- Ft (29 oldal)

2). A. Gergely András: Kisebbségi tér és lokális identitás II. A kisebbség kulturális sajátosságainak egyike a társadalmi térhasználat, a térátélés etnikus tradícióinak és reprezentációjának rendszere a helyi társadalmak szintjén, s részét képezi az etnikus identitástudatnak, a szerepviselkedésnek, az életvezetési mintáknak és a politikai mező átalakulásának is. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 54 X.

300,- Ft (29 oldal)

3/A). A. Gergely András: Forráselemzés: Kopács, táj- és népkutató tábor a Drávaszögben (1942). Több ezer jegyzetlapon megmaradt forrásanyag ismertetése, Kopács etnohistóriájának, tájnéprajzának és szociológiai jelenségtudományának bemutatása, amely összehasonlító eszköz lehet a további kutatások szolgálatában, s kísérelt egy mikrorégió helyi társadalmának, etnikai közösségeinek pontosabb megismerésére. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 55 8.

300,- Ft (28 oldal)

3/B). A. Gergely András: Forráselemzés: Városi és nemzetiségi lét magyarok és „jugoszlávok” körében, a XX. századi városfejlődés árnyékában. Az elemzés mintegy három évtized szakirodalmi alapján a soknemzetiségű jugoszláv öngazgatási rendszer vonásait és a félmillió magyar kisebbség sorsát követi a városfejlődés és a gazdasági-etnikai-migrációs folyamatok közepette egészen a nyolcvanas évek végén lezajlott rendszerváltó korszakig. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 56 6.

350,- Ft (35 oldal)

4). A. Gergely András: Kun etnoregionális kisvárosi sajátosságok. Kisebbségi szereptudat, tájegységi autonómia változása egy regionális térben nem feltétlenül reprezentált, s még kevésbé törvényszerűen nyilvánosan megjelenő természetű. A magyarországi kunok történeti régiójának, a Kiskunságnak néhány térbeli sajátosságáról szóló tanulmány egy illegitim társadalmi identitástudatról, a tájegység városaiban jellemző civil társadalmi aktivitásról és történeti szerepről értekezik, amely látszólag elveszett a hazai modernizáció folyamatában. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 57 4.

250,- Ft (24 oldal)

5). Szerk.: A. Gergely András: Rövid etnoregionális elemzések. Egyetemi hallgatók tanulmányai antiszemitizmusról, a magyarországi szerbek politikai közösségéről, romániai interetnikus konfliktusról, orosz-magyar vegyesházasságokról, köztéri indián zenészek téralakító eszközeiről, a magyarországi bolgárok kulturális identitásáról. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 58 2.

450,- Ft (90 oldal)

6). A. Gergely András: Identitás és etnoregionalitás. A kisebbségi identitás történeti és regionális összefüggései Nyugaton és Kelet-Közép-Európában. Az önazonosság egyben a másokkal szembeni pozíció eszköze és az etnikai társas lét feltétele is, az etnoregionalitás pedig intézményesülő társadalmi törekvés, amely az egyes nagytájak/régiók népességének önszervező erőit egyesíti, térfoglalásra és térkiszájtásra formál igényt, s annál inkább hatalomellenes, államellenes lesz, minél kevesebb öngazgatási szabadsága van az egyes etnikumoknak. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 59 0.

450,- Ft (98 oldal)

7). Szabó Ildikó: Közösségszerveződési folyamatok a magyarországi románok körében. Az összehasonlító tanulmány három magyarországi románok-lakta településen (Méhkeréken, Gyulán és Körösszakálon) tárja föl az interetnikus viszonyokra jellemző különbségeket és sajátosságokat. Az etnikai identitást elsősorban a nyelv és a kultúra hétköznapi életbe ágyazódott mintáiból keresi vissza, kistáji és regionális kihívások, kisebbségi válaszok formáit elemzi, önmeghatározások és kölcsönkapcsolatok nehézségeiben éri tetten. A kutatás adatbázisa elektronikus adathordozón az Etnoregionális Kutatóközpontban elérhető. ISSN 1416-8391, ISBN 963

8300 60 4.

350,- Ft (45 oldal)

8). A. Gergely András: Politikai antropológia. /Interdiszciplináris közelítések/. A politikai antropológia eszköztára és számos kutatási irányzata az etnikum-kutatások, a politikatudomány, a politikai szociológia és a kulturális antropológia köztes területén kínál lehetőséget a társadalmak és a politikai rendszerek elemzésére – elsősorban a nem-intézményes társadalmi szférában. Primitív társadalmak, törzsi politikai viszonyok, informális hatalomérvényesítés, politikai magatartások és normák, modern kapcsolathálózatok értelmezéséhez visz közelebb az antropológiai gondolkodásmód – ehhez kínál bevezetőt az egyetemi oktatásban is kipróbált tematikájú tanulmány. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 61 2.

400,- Ft (72 oldal)

9). A. Gergely András: Tér – szimbólum – politika. Politika a térben, tér a politikában. Miként jelenik meg – vagy miképpen rejtőzik – a politika a térben? Hogyan függ össze a politikai hatalom térbeli kiterjedése, megjelenítődése az etnikai, társadalomrétegződési, szimbolikus térfoglalási helyzetekkel? Egy kisváros, a főváros és a „nemzeti” szintű politika terét, megjelenésmódját, belső dimenzióit kutatja a szerző. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 62 0.

400,- Ft (83 oldal)

10). Boglár Lajos, Papp Richárd, Tarr Dániel, Tóth Bernadett: Etnikum és vallás. Apróbb írások a vallási kommunikáció körében. Négy írás az etnikai szféra és a vallás egyes összefüggéseiről, melyekben az elméleti vagy empirikus összegzések alapján etnosz és vallás összefüggései tárulnak föl. Egy figyelem-ébresztő esszé és három terepmunkára épülő beszámoló jelenik meg egy füzetben (a csíksomlyói búcsúról, a tahitiak sajátos voodoo-hitéről és a tibeti hitvilág egyik jellegzetes alakjának szimbolikus jelentésköréről). A társadalmak kulturális tartalmai e megközelítések és megértő elemzések nélkül ma már egyre nehezebben remélhetők. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 63 9.

350,- Ft (51 oldal)

11). A. Gergely András: Kisebbség – etnikum – regionalizmus I. Állam, nemzet, ellenkultúra és kisebbségiség. A tanulmány az etnikai csoportjelenségek történetét, az etnikumfelfogás történeti és modern politikai jelenségét elemzi, kiemelve az etnikai és regionális mozgalmak folyamatát, mint a világpolitika és a nemzetpolitikák szükségképpen egyik legfontosabb következményét, amely a kisebbségi jogok, a civil társadalmi mozgások és a lokális kezdeményezések alakjában az állami beavatkozás és az államhatalmi gyámkodás ellen fordítja a modern társadalmak etnikai tömegeit. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 64 7.

400,- Ft (139 oldal)

12). A. Gergely András: Kisebbség – etnikum – regionalizmus II. Etnoregionalizmus Magyarországon? Van-e lehetősége az etnoregionalizmus kialakulásának Magyarországon? A regionalizálás mint mozgalom a politikai átmenet korszakában az ország régióinak áttagolódását is eredményezheti. Milyen összefüggések vannak a magyar társadalom gazdasági-, történeti- vagy osztálytagozódása és a politikai szegregálódás, a mentalitások, etnikai csoportok, szubkultúrák, tájegységi identitások térbeli eltérései között? A tanulmány kísérlet egy alkalmi összegzésre, melyben a tradicionális és konzervatív gondolkodás mai illetve történeti előzményei változó identitás-formák, érték-alakzatok által reprezentálódnak, s a szerző példaként az asszimilálódottnak tekintett kunok helyzetét elemzi, összehasonlítva ezt a franciaországi gasconok történeti és mai identitásával. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 65 5.

400,- Ft (90 oldal)

13). Bindorffer Györgyi: Identitás kettős kötésben. Etnikai identitás és kulturális reprezentáció a dunabogdányi svábok körében. Az etnikai csoportidentitás sajátos formája és kulturális feltételei Magyarországon is politikai, nemzedéki, történeti befogadások, kirekesztések, alkalmazkodás és megmaradás dimenzióitól függenek. A szerző Dunabogdány sváb lakosságának önképét, a helyi identitás mai állapotát, nemzedékenkénti különbségeit, valamint a politikai nemzettel kialakított kapcsolatát elemzi empirikus tapasztalatok alapján, elméleti szempontjait az etnikai, kisebbségi, nemzetiségi és helyi közösségek vizsgálatában antropológiai nézőpontok határozzák meg. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 66 5.

400,- Ft (75 oldal)

14). Szabó Ildikó, Horváth Ágnes, Marián Béla: Főiskolások állampolgári kultúrája. Empirikus vizsgálat két kecskeméti főiskola hallgatói körében. Ezer tanítóképzős és műszaki főiskolás fiatal rendszerváltás utáni

állampolgári kultúráját, ismereteit, értékeit, állam- ill. kultúrnemzeti identitását, magyarságfelfogását tárják föl a kiadvány szerzői. E fiatalok szocializációja történelmi nézőpontból is rendkívüli korszakban alakult, s értelmiségiként maguk is állampolgári minta gyanánt szolgálnak majd mások számára, környezetüket pedig állampolgári minőségükben is befolyásolják. Helyzetük, múltból hozott értékeik, Európa- és szomszédságfelfogásuk, etnikai toleranciájuk ezért kiemelkedően fontos. A számos grafikonnal, táblázattal illusztrált empirikus vizsgálat e kulturális, politikai, regionális kérdések iránti korszakos érzékenységet taglalja. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 67 1.

350,- Ft (40 oldal)

15). A. Gergely András: Közelítések az etnofilmhez. Retusált ősiség, rendezett hitelesség, etnikai valóság: „Amikor a filmesek néprajzi filmeket készítenek, ezek talán filmek, de nem néprajziak, amikor a néprajzkutatók készítenek filmet, azok talán néprajziak, de nem filmek...” – jellemzi az etnofilmek készítőit a műfaj klasszikusa. Mi az etnofilm és milyen kapcsolatban áll a társadalmi (esetünkben az etnikai) valóság feldolgozásával, közvetítésével és értelmezésével? Hogyan alakult a néprajzi-antropológiai tematikájú filmek, a szerzői művek, a dokumentum-műfajok és a résztvevő megfigyelésből vagy együttélésből táplálkozó etnofilmek stílus- és ábrázolástörténete, miféle mítosszá válik maga a valóságkövető film is a befogadó piaci közegben? Ezekről a kérdésekről és a körülöttük sorjázó értelmezésekről szól az oktatási anyagként is használt tanulmány a filmművészet centenáriumának tiszteletére. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 68 X.

300,- Ft (43 oldal)

16). Dudich Ákos, Gál Anasztázia, Molnár Eszter, Németh Rita, Pásztor Zoltán: Népek, maszkok, nemzeti- és csoportkultúrák. Etnikai-antropológiai dolgozatok. Hogyan gesztikulálnak az afrikaiak? Miként alakul át a japán nők társadalmi státusza? Hogyan kezeli London az ír hajléktalanok növekvő tömegét? Kik a manoriták és milyen módon illeszkednek be Libanon sok egyházú, sok etnikumú vallási-társadalmi rendszerébe? Föltámadnak-e a kanadai indiánok rejtőzködő helyzetükből, s hogyan remélik érdekképviselőik megoldását az ellenségesen viselkedő politikai környezetben. A munkafüzet antropológus egyetemi hallgatók dolgozataiból kínál válogatást, melyek a hazai tudományos kutatások számára nehezen megközelíthető terepről hoznak izgalmas beszámolókat. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 69 8.

400,- Ft (76 oldal)

17). Nemes Nagy József: Társadalmi térkategóriák a regionális tudományban. Egy modern tudományág műhelyéből. Osztható-e a tér, s horizontális vagy vertikális dimenziói milyen külső és belső, zárt vagy nyílt térfelosztás alapfogalmai köré szervezik ismeretkincsét? Lehetséges-e fizikai, gazdasági, politikai vagy kulturális tereket másként nézni, új módon osztályozni, s kialakítani a szociológia, a makrostrukturális elemzések matematikailag tiszta fogalmi rendszerét a társadalmi jelenségek modellezése céljából? A szerző e cseppfolyós közegben keresi a makrotér, a mikrotér, a regionális tér és ezek határai között az eligazodás útjait, lehetséges perspektíváit. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 70 1.

450,- Ft (57 oldal)

18). Kormos Éva: Albánia: az emberélet fordulói. A tradicionális albán falusi, illetve városi szokásrend sajátosságai között, az átmeneti rítusok során meglehetősen egyedi, a keresztény és iszlám kultúrából egyként eredeztethető szabályok épülnek a halál, a siratás és temetés, a családi életmód és szerepleosztás, valamint a házasságkötés köré. Az erősödő modernizáció és korakapitalizmus azonban nem tudja feledtetni az életvitel írásos társadalmi törvények szabta normáit. A „vérbosszú”, a leánykérés, az érzelmek rejtése és robbanása jellemzi a hegyi falvak, modern városok közösségeit egyaránt. A szerző az emberi élet fő fordulópontjaira is bepillantást nyújt, pótolva a regionális tudományok régi adósságát. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 71 X.

300,- Ft (44 oldal)

19). Veres Emese-Gyöngyvér: Barcasági körkép. Egy kulturális antropológus terepmunka-tanulmányai. A csángó – a barcasági, hétfalusi típusú – jellegzetessége az, hogy sem tiszta székely, sem moldvai nincs benne, a közös törzsből származott népnek már hibádzik bátorsága, kedélye, játékosága. Az évszázadok során a szászág elnyomása alatt, a művelődés teréről leszorítva, csendes magányában, szinte egykedvűségben élt e nép, s kitörési szándékát, fejlődését a vallás nyomta el, mely kizárt minden világit, zajosabb életmódot. A szerző rövid írásokban rajzolja körül a Brassó-vidék sajátos kulturális egységét, színes motívumokban jeleníti meg a „hétfalusiak” roppan gazdag szellemi népköltészeti hagyatékát. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 72 8.

400,- Ft (53 oldal)

20). Bódi Ferenc: Polgárosodás, politikai változás, társadalmi tömeg. A huszadik századi társadalomtudományi gondolkodás számára az ismert és új szociológiai kategóriák sokasodása tartalmaz kihívást. A tömeg, a modernizáció, az autonómia, a szuverenitás fogalomváltozása, a nemzetközi folyamatokban rejlő egyetemes tartalmak, mint a béke, a rendszerváltások, a regionális politikák és nemzetek fölötti kölcsönhatások, s ezen felül is a kis népek politikájában bekövetkezett változások is számos fogalom jelentéskörének és helyi átértelmezésének tapasztalatát igazolják. A szociológus szerző a makropolitikai folyamatok mélyén zajló társadalmi változások, alkalmazkodások mechanizmusait, irányzatait, erővonalait rajzolja meg. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 73 6.

400,- Ft (63 oldal)

21). Horváth B. Ádám, Soltész János: Társadalom és hatalom. Politikai antropológiai analízisek. A munkafüzet két tanulmányt tartalmaz, melyek a korai államnélküli társadalmak felépítését, szerkezeti sajátosságait, családi-rokonsági rendszerét, életmódját és a lokális uralmi viszonyok közötti kultúráváltozást elemzik. Az első a tuareg társadalom felépítését, történelmét és családi rendszereit vázolja, a második történetileg mutatja be, kikből lesznek a társadalom vezetői az államiság előtti politikai rendszerekben (horda, törzs, főnökség, állam) és hogyan teremtik meg legitimációs bázisukat, milyen társadalmi változások járulnak hozzá a vezetők személyének reprezentálásához és specializálódásához, továbbá milyen eszközöket használnak a törvény a rend és a szokásjogok fenntartásához. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 74 4.

350,- Ft (46 oldal)

22). Szabó Levente, Juhász Levente Zsolt, Király Ildikó: Kognitív etnikai folyamatok. Tanulmányok a kognitív kutatások tükrében. A kognitív kutatások a társadalomtudományok egyre szélesebb körében hódítanak híveket, alapoznak meg irányzatokat és iskolákat, s jellemeznek alkotói életműveket. E munkafüzet három szerzője a politikai jelentéstartalmak, a kulturális tudás és a jelentésemélet területéről hoz bepillantást az interdiszciplináris elemzésekbe. Mindhárom tanulmányban a legizgalmasabb kortárs társadalomtudományok (kulturális antropológia, informatika, nyelvfilozófia, szemantika, csoportpszichológia, stb.) módszereire, kutatási irányzataira és alkotóira épülő elemzés található, önálló kutatásra alkalmazott formában, egyúttal kihívásként is, melyre az etnikai és regionális kutatásoknak éppoly nagy szüksége van, mint a hagyományos társadalomtudományi diszciplínáknak. ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 75 2.

350,- Ft (85 oldal)

23). Utasi Ágnes: Magyar hazától az amerikai otthonig. Magyar származású középosztályi amerikai állampolgárokkal készült kérdőíves vizsgálat anyagának rövid ismertetése. A tanulmány az emigrálás körülményeinek, a társadalmi beilleszkedésnek és a szimbolikus (kulturális, nyelvi, kapcsolati) tőke felhasználásának jellemzőit mutatja be, arra koncentrálva, hogy különböző történeti időszakokban (1930-as évek, háború utáni időszak, ötvenes-hatvanas évek, s így tovább egészen a rendszerváltásig) hogyan zajlott le a javarészt középosztályból induló vagy oda érkező emigránsok interkulturális asszimilálódása, s miként változott vagy maradt meg az anyaországgal való kapcsolatuk. Az elemzést számos táblázat egészíti ki (melyek adatbázisa elérhető a szerzőnél vagy az Etnoregionális Kutatóközpont gyűjteményében). ISSN 1416-8391, ISBN 963 8300 79 5.

400,- Ft (62 oldal)

A sorozat következő füzetéből:

Primitív kultúrák, ősi hitek, modern genocídium. /Cikkfordítások/
 Politikai újratemetkezések Magyarországon /Dokumentumközlés/
 Politikai rendszerváltás és kontinuitás
 Hármashatár – etnikus identitás /Térségi folyamatok, etnikai alakzatok/
 Etnikai kutatómódszertan /válogatás/
 Politikai pszichológiai előadások
 Homoródvidéki munkaerőhelyzet /terepstanulmányok/
 Pilisi szlovákok in-identitástudata
 A nemzeti táj antropológiai nézetben
 Droghelyzet, droghasználat Magyarországon
 Cigány-bibliográfia

A munkafüzetek megrendelhetők:

MTA Politikai Tudományok Intézete

1068 Budapest Benczúr u 33. (Szabó Irénél tel/fax: 3229-010)

Javaslatok az Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzeteinek könyvtári szakozásához

- No 1). Kisebbségi tér és lokális identitás I.:** nacionalizmus, állam (nemzetállam), Románia, Erdély, urbanizáció (1919-), kisebbségpolitika, etnikum (magyar, román), szimbolikus politika (térbeliség), helyi társadalom.
- 2). Kisebbségi tér és lokális identitás II.:** kisebbségi helyzet, etnikum (kun), etnocentrizmus, szimbolikus politika, urbanizáció (Kiskunság), helyi társadalom (Kiskunhalas), politikai kultúra.
- 3/A). Forráselemzés: Kopács -- táj- és népkutató tábor a történeti Drávaszögben (1942):** kisebbségi helyzet, Jugoszlávia 1945-1989, helyi társadalom, életmód, település (-történet, Kopács), társadalomkutatás (1942), akkulturáció.
- 3/B). Forráselemzés: Városi és nemzetiségi lét magyarok és „jugoszlávok” körében, a XX. századi városfejlődés árnyékában:** kisebbség (nemzetiség), történelem XX. szd., urbanizáció (Jugoszlávia, Vajdaság), önkormányzat, etnikum („jugoszláv”, magyar), mobilitás (térbeli).
- 4). Kun etnoregionális kisvárosi sajátosságok:** kisebbség (kunok), régió (Kiskunság), történelem (magyar, 13-20. szd.), helyi társadalom, autonómia, urbanizáció, politikai kultúra.
- 5). Rövid etnoregionális elemzések:** zsidókérdés, antiszemitizmus, kisebbség (bolgár, szerb), politikai kultúra, rasszizmus (idegengyűlölet), etnikum (dél-amerikai, afrikai, román, cigány, orosz, magyar, délszláv), identitás, konfliktus (társadalmi, etnikai), helyi társadalom.
- 6). Identitás és etnoregionalitás:** identitás, politikai kultúra, történelem (13-20. szd.), régió (Nyugat-Európa, Kelet-Európa, Közép-Európa), etnikum, kisebbségi kérdés, öngazgatás, új társadalmi mozgalmak.
- 7). Közösség szervezési folyamatok a magyarországi románok körében:** identitás, politikai kultúra, régió (Kelet-Európa), etnikum (román, cigány, magyar), kisebbségi kérdés, interetnikus kölcsönhatások, helyi közösségek, Magyarország (Hajdú-Bihar m., Békés m.), asszimiláció, nyelv, önmeghatározás.
- 8). Politikai antropológia. /Interdiszciplináris közelítések/:** politikai kultúra, etnikum-kutatás, politikatudomány, politikai szociológia, antropológia (politikai-, kulturális-), harmadik világ, magatartás (politikai), hatalom (politikai, törzsi), politikai rendszer, informalitás.
- 9). Tér – szimbólum – politika. Politika a térben, tér a politikában:** politikai kultúra, etnikum-kutatás, politikatudomány, politikai szociológia, településföldrajz (Kiskunhalas, Budapest), társadalmi struktúra, politikai magatartás, hatalom (politikai, helyi), politikai rendszer.
- 10). Etnikum és vallás. Apróbb írások a vallási kommunikáció témakörében:** politikai kultúra, etnikai kutatás, vallásszociológia, antropológia (politikai, kulturális), magatartás (politikai, kulturális), hatalom (politikai, törzsi), politikai rendszer, tradíció, földrajzi (Erdély, Haiti, India), kommunikáció.
- 11). Kisebbség – etnikum – regionalizmus I. Állam, nemzet, ellenkultúra és kisebbségiség:** politikai kultúra, etnikum-kutatás, politikatudomány, politikai szociológia, regionalizmus, magatartás (politikai), hatalom (politikai, etnokratikus), politikai rendszer, ellenkultúra, új társadalmi mozgalmak.
- 12). Kisebbség – etnikum – regionalizmus II. Etnoregionalizmus Magyarországon?:** politikai kultúra, etnikum-kutatás, politikatudomány, politikai szociológia, regionalizmus, magatartás (politikai), hatalom (politikai, etnokratikus), politikai rendszer, ellenkultúra, új társadalmi mozgalmak.
- 13). Identitás kettős kötésben. Etnikai identitás és kulturális reprezentáció a dunabogdányi svábok körében:** etnikai identitás, kulturális reprezentáció, politikai kultúra, politikai szociológia, regionalitás (Közép-Európa, Magyarország), társadalomtörténet (közép-európai), magatartás (politikai), lokális (helyi) kultúra, földrajzi tér (Dunabogdány).
- 14). Főiskolások állampolgári kultúrája. Empirikus vizsgálat két kecskeméti főiskola hallgatói körében:** politikai kultúra, etnikai kutatás, magatartás (politikai, kulturális), politikai eszmék, nemzettudat, etnikai tolerancia, Holocaust, politikai rendszer, állampolgári kultúra (civilizmus).
- 15). Közelítések az etnofilmhez. Retusált ősiség, rendezett hitelesség, etnikai valóság:** vizuális kultúra (szociofilm, néprajzi film), etnikai kutatás, társadalmi magatartás, szimbolikus jelképrendszerek, kultúraváltás, kultúrkörök (törzsi társadalom, modern társadalom).
- 16). Népek, maszkok, nemzeti- és csoportkultúrák. Etnikai – antropológiai dolgozatok:** regionális kultúra, etnikai kutatás, társadalmi magatartás (politikai, kulturális, vallási), interkulturális kapcsolatok, szimbolikus politika, politikai kultúra, jelképrendszerek, kultúrkörök (Magyarország, Afrika, Japán, Libanon, Anglia, Kanada).
- 17). Társadalmi tércategóriák a regionális tudományban. Egy modern tudományág műhelyéből:** regionális tudományok, térföldrajz-kutatás, társadalmi és területi struktúrák, humángeográfia.

18). Albánia: az emberélet fordulói. Halál, vallás, esküvő: átmeneti rítusok a balkáni társadalomban: regionális kultúra, etnikai kutatás, társadalmi magatartás (politikai, kulturális, vallási), interkulturális kapcsolatok, szimbolikus politika, politikai kultúra, jelképrendszerek, kultúrkörök (Észak-Albánia).

19). Barcasági körkép. Egy kulturális antropológus terepmunka-tanulmányai: regionális kultúra, etnikai kutatás, társadalmi magatartás (jogszokás, kulturális, vallási), interkulturális kapcsolatok, jelképrendszerek, helyi társadalom, kultúrkörök, földrajzi (Erdély, Barcaság).

20). Polgárosodás, politikai változás, társadalmi tömeg. Politikai szociológiai tanulmányok: politikai kultúra, társadalomkutatás, társadalmi magatartás, helyi társadalom, politikatörténet, szociálpszichológia, rendszerváltozás, társadalmi modernizáció, Magyarország.

21). Társadalom és hatalom. Politikai antropológiai analízisek: regionális kultúra, etnikai kutatás, politikai antropológia, társadalmi magatartás (jogszokás, kulturális, vallási), interkulturális kapcsolatok, hatalmi rendszerek, helyi társadalom, kultúrkörök, földrajzi (Afrika).

22). Kognitív etnikai folyamatok. Tanulmányok a kognitív kutatások tükrében: etnikai kutatás, politikai antropológia, társadalmi magatartás, interkulturális kapcsolatok, hatalmi rendszer, nacionalizmus, kulturális tudás, kognitív pszichológia, jelentésemélet, nyelvelmélet.

23). Magyar hazától az amerikai otthonig: migrációkutatás, emigráció, társadalmi magatartás, interkulturális kapcsolatok, társadalmi rétegződés, középosztály, kulturális tudás, földrajzi (USA).