

# antro-pólus



2024

1-4



## IMPRESSZUM

Felelős kiadó: ELTE, TáTK Kulturális Antropológia Tanszék

Felelős szerkesztő: Papp Richárd

A szám szerkesztői: Berta Gergő, Kiss Máté

Tördelés: Barna Orsolya

Kiadja: ELTE, TáTK Kulturális Antropológia Tanszék

Kiadó postacíme: 1117 Bp. Pázmány Péter sétány 1/A, 2.72

A címlapon Claus Strigel "Mond, Sonne, Blume, Spiel" című filmjének részlete látható

# Tartalomjegyzék | Contents

|                                                                                                             |   |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|
| <b>Berta Gergő - Kiss Máté: Szerkesztői (önkritikus) előhang   (Self-critical) Editorial Foreword</b> ..... | 2 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|

## VILÁGKÉPEK ANTROPOLÓGIÁI | ANTHROPOLOGIES OF WORLDVIEWS

|                                                                                                     |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Ruzicska Blanka: Eating the System   The Philosophy, Practices, and Politics of Freeganism</b> . | 7  |
| <b>Káldi Anna: A racionalitás szerepe egy magyarországi buddhista közösségben</b> .....             | 20 |
| <b>Sipos György: A rejtélyes jövő   Az utópia és disztópia értelmezése</b> .....                    | 27 |

## CSOPORTHATÁROK ÉS ÖNÉRTTELMEZÉSEK | GROUP BOUNDARIES AND SELF-INTERPRETATIONS

|                                                                                                                                                            |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Nura Abukhalil: Negotiating identity, values, and belonging among Arab migrants in Budapest</b> .....                                                   | 56  |
| <b>Sara Abutaleb: Milk Kinship and its Effect on Social Ties in the Middle East and North Africa   A Sociological Perspective</b> .....                    | 67  |
| <b>Eszter Lisztes: Veronika   A case study of the autistic Christian experience in Hungary</b> .....                                                       | 74  |
| <b>Naderi Anna: Defining the Bahá'í Community of Városmajor   The Role and Relevance of Collaborative Mapping Workshops</b> .....                          | 106 |
| <b>Áldozó Borbála: „Itt a periféria szélén is nők vagyunk”   A piros körmök szimbolikus olvasata egy városi vonzáskörzeten kívül eső településen</b> ..... | 138 |
| <b>Szakács Borbála: Belső csoportthatárok a budapesti falmászóközösségben   Elemzések két szempont alapján</b> .....                                       | 150 |
| <b>Vermes Ráhel: Pszichedelikus fesztivál és ártalomcsökkentés   Egy liminalitás küszöbén....</b>                                                          | 161 |

## FILM ÉS ANTROPOLÓGIA FILM AND ANTHROPOLOGY

|                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Fábián Gergely Márk: A Nosferatu-filmek okkult szimbolizmusa</b> ..... | 178 |
| <b>Hájas Marianna: Egy Kalahári család   John Marshall filmje</b> .....   | 195 |
| <b>Prónai Csaba: A ház feketé</b> .....                                   | 204 |

## Szerkesztői (önkritikus) előhang

Minden egyes antro-pólus szám egyfajta életjel, reménykedő üzenet, ami egy apró tanszéki folyóirat létezését, vagy sokkal inkább léteztetését próbálja bizonygatni. Rutinszerű működésnek is nevezhető volna, ha nem inkább a kialakult rutintalanságra és a nem annyira működésre mutatna rá a ciklikusan bekövetkező hirtelen ráébredés, hogy meg kellene csinálni a következő számot, hiszen a fennmaradásunk a tét, a közlés és megismertetés pedig a vállalt kulturális antropológiai misszió része. Lehetséges volna önnyugtatóként azzal érvelni, hogy az efféle termékeny káosz éppen tanszékünk és talán (bár ez már valószínűleg ténylegesen öncsalás és illúzió) más kulturális antropológusok és közösségeik „természetes” működésmódja, kedves, de legalábbis mentegethető szétszórtság, vagy netán nagyvilági (nem túlságosan kedvezőnek tűnő) folyamatok mikroszintű lecsapódásai, amikor egy tulajdonképpen baráti alapon szerveződő, önkéntes munkában összehozott folyóirat gondozására csekélyke idő juthat. Egyfajta rendetlenség ez, amely bizonyos megvilágításban kétségeket ébreszthet, a fennmaradás, a folytatás kétségeit, viszont, amíg a közösségeink életjelei ismételten hangot kapnak a kötet szerzői által, addig nincs miért aggódni, addig ez rendezett rendetlenség nem pedig valami aggasztó.

Ám éppen ez összevont számban megjelenő sokféle írás – melynek szerzői javarészt az ELTE Társadalomtudományi Karának Kulturális Antropológia magyar és angol nyelvű mesterképzésének és angol nyelvű Interdiszciplináris Társadalomkutatások doktori program résztvevői – bizonyítja, hogy az antro-pólus igazi értéke és értelme nem egy vágyott (és hasznos) olajozottabb működésben rejlik, hanem a tanszékünkhöz kapcsolódó számos kutatói nézőpontban.

Reménybeli olvasóink e számban is egyfajta kaleidoszkópszerű kavalkádot láthatnak, egymásba hajló színeket és árnyalatokat, bepillantást különféle világokba, eltérő életmódokba, akár egymással is vitatkozó értelmezések rengetegébe. Békésen megfér egymás mellett (legalábbis e lapokon) egy magyarországi kistelepülésen körmöshöz járó nők szépségkoncepcióját taglaló szöveg a bahá'í hitet követők mentális térképeivel, Nosferatu baljós alakja pedig természetszerűen simul bele egy falmászó közösség csoportthatárait

boncolgató elemzésbe. S ez szerintünk, ha késve és netán kissé esetlenül érkezik, akkor is érték.

A szerkesztők:

Berta Gergő, Kiss Máté

## **(Self-critical) Editorial Foreword**

Each issue of *antro-pólus* is a sign of life, a message of hope, an attempt to prove the existence, or rather our wannabe existence, of a small departmental journal. It could be called an established routine, if it were not rather an indication of the lack of established routines. The always sudden realisation, which occurs cyclically, that the next issue should be done, since our survival is at stake, and perhaps more importantly that our accepted cultural anthropological mission is to communicate and disseminate our gathered knowledge. It might be possible to argue, as self-soothing, that such prolific chaos is precisely the 'natural' *modus operandi* of our department and perhaps (though this is probably now actually self-deception and illusion) of other cultural anthropologists and their communities, a cute, or at least excusable clumsiness, or perhaps micro-level confluences of larger (not very auspicious) processes, when there is little time to maintain a journal that is actually organised on a friendly basis and brought together by voluntary work. It is a kind of disorder – a disarray, which from a certain angle may awaken doubts, doubts about continuity and the future. Yet as long as the signs of life within our communities are voiced this time by the authors of this volume there remains little cause for concern. For then this remains an ordered disorder not something to fear but something to attend with attentive curiosity.

However, it is precisely this large number of papers – most of which are written by participants of the Hungarian and English Master's programme in Cultural Anthropology and the English Interdisciplinary Social Studies PhD programme at the ELTE Faculty of Social Sciences – that proves that the real value and meaning of the *antro-pólus* lies not in a desired (and surely useful) better operation, but in the many research perspectives associated with our department.

In this issue, too, our readers will see a kind of kaleidoscopic cavalcade of intertwining colours and shades, a glimpse into different worlds, different ways of life, even a plethora of contesting interpretations. A text on the concept of beauty of women who gets their nails done in a small Hungarian town can be peacefully juxtaposed (at least on these pages) with the mental maps of Bahá'í community, and the sinister figure of Nosferatu naturally blends

into an analysis of the group boundaries of a wall-climbing community. And we think that, even if it comes late and perhaps a little clumsily, it is still of value.

The editors:

Gergő Berta, Máté Kiss

# **VILÁGKÉPEK ANTROPOLÓGIÁI |** **ANTHROPOLOGIES OF WORLDVIEWS**

Ruzicska Blanka

# **Eating the System | The Philosophy, Practices, and Politics of Freeganism**

## **Introduction**

This article intends to provide a deep understanding of freeganism's philosophy/lifestyle/social movement. The aim is to contribute to the existing literature on freeganism while critiquing approaches in previous literature. Insights will be provided from a 3-month-long fieldwork in New York City that I conducted with the freegan community. I will delve deeper into their philosophy, history, and practices while focusing on why they are relevant in the contemporary world.

## **What is Freeganism?**

'Freegan' is a fusion of the words 'free' and 'vegan' that project their philosophy. While vegans reject the consumption of animal products, freegans reject over-consumption i.e. participation in the conventional economy (Barnard, 2011). While not all freegans are vegan, it might refer to an ethical way of living likewise vegans reject the consumption of animal products. Freegan.info serves as the official website of the freegans where they give their definition:

“We as Freegans employ alternative strategies for living that are based on limited participation in the conventional economy and minimal consumption of resources. Thus, we avoid buying anything to the greatest degree possible, emphasize sharing resources, and find happiness outside the pursuit of material things.” (freegan.info)

As cited on the website, we can see that they offer an alternative lifestyle with the main objective of refraining from active participation in the conventional economy, i.e. they try spending as little money as possible fueled by criticism of the current capitalistic system we live in, besides advocacy for environmental accountability and social justice. Freegans often emphasize that the prevailing economic system is inherently exploitative and wasteful, furthermore, prioritizes profit over the well-being of people and the planet, and it leads to

excessive production, unsustainable resource extraction, and vast amounts of waste. The alternative offered by the movement challenges these norms by advocating for a lifestyle that rejects the commodification of resources and creates value outside of monetary terms. (Barnard, 2016; Moré, 2011).

Overall, freeganism gravitates around ethical living through the rejection of consumerism (Barnard, 2011). It is fueled by the idea that modern consumer culture contributes to environmental degradation and social inequality by encouraging overconsumption and planned obsolescence. Freegans aim to disrupt this cycle of consumption and waste that leads to environmental harm by practicing several practices, such as dumpster diving, skill-sharing, squatting, green gardening, and eco-friendly transportation (freegan.info). This philosophy aligns with broader critiques of capitalism that highlight the alienation and exploitation inherent in its structures.

Ideology is another important element that we must consider. Even though the Freegan community of New York is quite decentralized, and members might have their own preferred ideologies, the group incorporates elements of anarchist thoughts. They reject hierarchical structures and emphasize self-governance and mutual aid. Freegans do not just imagine a world where resources are shared based on need rather than profit- they actively work to create it. Their vision goes beyond theory and takes shape in everyday actions, embracing prefigurative politics: the idea that the way they organize should mirror the cooperative and egalitarian society they hope to build (Barnard, 2016).

At the heart of freegan philosophy is a radical rethinking of waste. To freegans, waste isn't just an unavoidable part of modern life- it's a symptom of a broken system. Capitalism's push for growth and profit fuels the mass production of goods, many of which are tossed aside long before they've outlived their usefulness. Freegans reject the stigma around waste, seeing discarded items not as trash but as valuable resources. By reclaiming and repurposing them, they expose the absurdity of a system that produces abundance only to throw it away (Barnard, 2011, 2016; freegan.info).

Freeganism isn't just about reducing waste- it is also a critique of deeper social injustices. The movement calls out the ways capitalism fuels inequality, from food insecurity to housing instability, arguing that these issues stem not from scarcity but from an unfair distribution of resources. Freegans challenge this system by embracing voluntary simplicity

and sharing what they have within their communities. In doing so, they do not just protest capitalism's failures; they actively demonstrate that a more sustainable and equitable way of living is possible (Barnard, 2016).

Freeganism, like any social movement, is full of tensions and contradictions. One of its central paradoxes is that freegans rely on the waste generated by capitalism to sustain their practices- critiquing a system while simultaneously depending on its excess. This reliance raises important questions about long-term sustainability: if capitalism were to become less wasteful, what would that mean for freegan strategies?

There are also complexities within the movement itself. While freeganism is often associated with veganism, the reality is more diverse. Some freegans are strict vegans, some are vegetarian, and others eat meat—but only if it comes from the dumpster. Some even consume store-bought animal products, revealing a range of ethical stances within the community. This diversity challenges the idea of freeganism as a rigid, monolithic philosophy and instead suggests that it operates along a spectrum.

Another contradiction lies in the movement's structure. Freeganism is deeply influenced by anarchist principles, valuing decentralized decision-making and consensus. Yet, in practice, leadership still emerges. During my fieldwork in New York, I observed that certain individuals took on leadership roles, particularly in organizing trash tours. While decisions were made collectively, these leaders played a key role in guiding the group- an interesting tension within a movement that seeks to avoid hierarchy.

Scholarly portrayals of freeganism often paint it in extreme terms, suggesting that freegans reject money entirely. This is far from the truth. The freegans I met paid rent, bought some of their food and occasionally purchased clothes. One of the leaders even traveled to China for a month and bought a used car. These choices do not make them any less committed to freeganism, but they highlight the need to view the movement as a flexible and imperfect practice rather than an all-or-nothing lifestyle. The idea that one must completely reject capitalism to be a "true" freegan creates an unrealistic standard- one that can alienate potential participants. Instead, thinking of freeganism as a spectrum makes it more accessible and practical, which is crucial in an era where capitalism and overproduction have reached extreme levels.

This more balanced perspective is often missing in academic discussions. Some scholars, to make freeganism appear radical or to gain academic attention, present a rigid or exoticized image of the movement. But freegans are, in many ways, just regular people making intentional choices within an imperfect system. They are not wholly separate from the structures they critique, nor are they flawless in their execution of sustainable living. Acknowledging this complexity does not undermine the movement but rather makes it more relatable and, ultimately, more impactful. Furthermore, another interesting aspect might be that during my fieldwork, some community members emphasized that a freegan lifestyle helps them manage their finances especially because living in New York City is overly expensive. The latter is a symptom of the capitalist system that fails to provide wellbeing to most people, therefore finding alternative solutions to save money does not make someone less of a freegan, but rather a creative person who tries to trick the system by not following its rules.

At its core, freeganism is a critique of capitalism and consumerism, but it is also an experiment in alternative ways of living. By reclaiming waste, practicing mutual aid, and embracing ethical consumption, freegans challenge dominant narratives about value, sustainability, and necessity. Rather than demanding perfection, the movement invites participation, recognizing that small shifts in consumption and mindset can collectively create meaningful change.

## **Freegan Practices**

As mentioned earlier, freegans – at least in New York City – are a decentralized community. It implies that their practices are as varied as those who engage in them, but they share a common goal: reducing waste and fostering community resilience. In most cases, Freegans are white, educated people with stable jobs (Barnard, 2011), so their practices go beyond mere survival strategies. They often carry acts of resistance and political statements against consumerism and the capitalist economy that lead to overproduction and then waste accumulation. Listing all freegan practices would be impossible because it can include anything that prevents the individual from participating in the conventional economy. Going even further, the “most freegan practices” are not doing certain things, rather than doing

things, for example, not buying products. However, certain freegan practices might help the reader gain a deeper understanding of what this lifestyle looks like. In this section of the article, I will present the most well-known strategies applied by freegans: dumpster diving, squatting, guerilla gardening, and skill-sharing. However, we should keep in mind that the list of freegan practices is much longer, including sometimes simple and in some cases more radical approaches (composting, wild foraging, reusing, bartering, eating roadkill, “plate scraping”, donating, cycling, hitchhiking, shoplifting, not working and/or voting) (Pentina, Amos;2011).

Perhaps the most well-known practice is dumpster diving or urban foraging. This practice is more complex than just rummaging through trash- it is an act of defiance against the system that normalizes waste accumulation. freegans recover perfectly good food and objects from the dumpsters of businesses, supermarkets, and restaurants. However, it must be mentioned that not all urban foragers are freegans, and not all freegans are dumpster divers, but in New York City urban foraging looks a bit different because waste is not discarded in dumpsters but in trash bags that are waiting to be picked up along the sidewalk. Since trash is easily accessible, dumpster diving becomes easy which also serves as a community-building force. Freegans see garbage as ex-commodities- items that have lost their monetary value but still have plenty of use (Barnard, 2016). However, the act of dumpster diving suffers from the stigma that comes with waste, and while some group members do not care about it, others might be more self-conscious and wear a baseball hat, so they remain anonymous and prevent conflict with store managers.

As mentioned earlier, urban foraging is often a political statement. Freegans recover discarded goods that shine a light on overproduction, planned obsolescence, and corporate irresponsibility that drive global waste. During my fieldwork, I attended so-called trash tours organized by freegan.info, which I call “official” trash tours. Besides that, I attended “unofficial” trash tours with a smaller, self-organized group every week. The “official” trash tours usually take place once a month (except if there is an additional media-friendly trash tour) but salvaging food from the dumpster only once a month is not sufficient to provide one’s food for a whole month, therefore, freegans often dumpster dive on their own or in smaller groups. I believe the “official” trash tours serve as a form of community demonstration and a public awareness campaign, showing people the scale of food waste.

After the display of the found goods, one of the leaders always gives a speech about the negative impacts of consumerism and capitalism, often focusing on environmental degradation. Barnard (2011) calls this speech “waiving the banana”.

Moving onto another significant freegan practice, they do not just challenge waste in the food system; they also aim for the commodification of shelter. Even though I have not met a freegan who applied this practice since New York City does not offer an abundance of empty spaces, freegan.info emphasizes squatting—occupying abandoned buildings—as an important practice that provides an alternative to the housing market, critiquing the paradox of homelessness existing alongside vast numbers of empty properties. These reclaimed spaces are more than just places to sleep. Freegan squats often serve as community hubs, where skill-sharing, organizing, and collective living thrive. They stand as living protests against housing policies that prioritize profit over people, demonstrating that alternative models of shelter are possible.

Freegan.info also highlights guerilla gardening as an important element of the movement. Since in urban environments, food access is often limited by income and geography, freegans respond to this by transforming unused land into productive green spaces. Guerrilla gardening- planting crops in abandoned lots or public spaces- challenges notions of land ownership and food distribution. These gardens do not just provide free food, they create opportunities for community engagement, environmental restoration, and political activism. They show that food sovereignty- having control over where and how food is grown- is a real alternative to dependency on supermarket chains.

In addition, a key part of freeganism is breaking free from dependence on the market economy. Freegans often organize skill-sharing workshops such as teaching bike repair, sewing, or food preservation. By these initiatives, they help individuals become more self-sufficient while fostering strong community ties. Events like Really Really Free Markets take this ethos a step further, creating spaces where people can give and take freely, without the need for money. These gatherings not only redistribute resources but also challenge the assumption that everything must be bought and sold.

Despite its radical potential, freeganism faces its share of challenges. Certain practices might require physical mobility, which can exclude people with disabilities or the elderly. For instance, one of my interview partners shared his struggle that he has been having back

problems in the past years, therefore dumpster diving became challenging for him. Likewise, those in food deserts or rural areas may have fewer opportunities to engage in these practices. Legal risks, especially around squatting and food recovery, further complicate participation. Supermarket managers sometimes confront dumpster divers even though it is legal to access food from the dumpster in New York. In the United States, the legality of dumpster diving is primarily determined by the 1988 Supreme Court case, *California v. Greenwood*, which held that once trash is placed in a public area, such as a curb, individuals have no reasonable expectation of privacy over it. This ruling implies that searching through trash in public spaces is generally legal. Moreover, in New York State, there is no specific statute that explicitly prohibits dumpster diving, but it is essential to consider local ordinances and property rights. For instance, entering private property without permission to access a dumpster can be considered trespassing, which is illegal (City of Binghamton).

Nevertheless, freeganism continues to evolve, with efforts to make its practices more inclusive. By highlighting these barriers, the movement can work toward solutions that expand accessibility and ensure that freegan ideals benefit a wider range of people.

## **Freeganism and Its Critique of Capitalism**

As mentioned earlier, freeganism offers a powerful critique of capitalism, tracing back to the ideas of Karl Marx and Karl Polanyi to challenge the ways in which economic systems dictate human relationships, labor, and resource distribution.

As Barnard (2016) discussed in his book, Marx's concept of alienation is particularly relevant to freeganism. In a capitalist system, goods are valued not for their inherent usefulness but for their market price, which leads to distancing individuals from both the products they create and the labor that goes into them. Freegans directly resist this logic by reclaiming discarded food and goods, rejecting the notion that an item's worth is dictated by its ability to generate profit. Instead, they redefine value through utility and community need.

Karl Polanyi's theory of the "double movement" further illuminates freeganism's role in resisting market forces. Polanyi argued that while capitalist markets seek to commodify every aspect of life, society inevitably pushes back, trying to safeguard communal and environmental well-being. Freegan practices exemplify this counter-movement by pulling

resources from the waste stream and redistributing them through non-monetary means, such as gift economies and free markets. By doing so, freegans challenge the economic structures that treat food and shelter as commodities rather than fundamental human rights (Barnard, 2016).

Anarchist principles also run deep in the freegan movement. Rather than lobbying for legislative change or corporate accountability, freegans focus on immediate, grassroots solutions that bypass traditional power structures. Mutual aid, direct action, and prefigurative politics- practices that model the kind of society they want to see- are central to their philosophy. Freegans aim not just to critique capitalism but to actively build an alternative, however small in scale, within its cracks and margins (Barnard, 2016).

At its core, freeganism highlights capitalism's contradictions. The system's relentless drive for profit leads to both excessive production and widespread deprivation, an irrational cycle in which goods are discarded while people go without. By rescuing food from dumpsters, squatting in abandoned buildings, and organizing free markets, freegans make these contradictions visible, turning waste into a form of resistance. More than just a movement of rejection, freeganism sparks conversations about the possibility of a more just and sustainable world (Barnard, 2016; Moré, 2011).

## **Waste, Pollution, and Mary Douglas's Theories**

To have a deeper understanding of freeganism within society and understanding how their value-system is built up, we must look at a wider perspective. In this section, I will elaborate on the stigma freeganism carries and how the stigma appears in society. Mary Douglas's (1984) seminal work on pollution and taboo provides a critical framework for examining society's attitudes toward waste. In *Purity and Danger*, Douglas argues that notions of purity and contamination are not merely about hygiene but are deeply embedded in cultural values and the maintenance of social boundaries. In her view, waste is more than just discarded material- it is a symbol of disorder, a transgression of the structured order that societies work to uphold. Hair, for instance, is not inherently dirty; it only becomes so when found in an inappropriate place, such as in food or on a bathroom sink. Similarly, food waste is not

just about spoilage- it is about how value is assigned and then revoked through cultural categorization.

For freegans, this construction of waste as impure or valueless is both a constraint and a site of resistance (Douglas, 1984). By reclaiming discarded food, they not only challenge the idea that waste is inherently useless but also critique the capitalist logic that produces such excess. In this sense, dumpster diving is not merely an act of survival or frugality- it is a political statement that confronts the systems of overproduction and disposability that define modern consumer culture.

Lauren Corman (2011) extends Douglas's insights by linking societal disdain for freeganism to broader cultural anxieties about order and contamination. She draws a compelling parallel between freegans and urban raccoons, both of whom disrupt the carefully maintained boundaries of waste disposal. Raccoons, vilified as 'trash animals,' expose the contradictions in urban waste management by treating garbage as a resource rather than refuse. Similarly, freegans, who voluntarily embrace discarded food, unsettle dominant consumption norms by revealing the arbitrariness of what is deemed 'edible' versus 'inedible' (Corman, 2011).

This disruption provokes a visceral reaction. As Douglas suggests, pollution is not simply about dirt but about what is *out of place*. By retrieving and consuming food from dumpsters, freegans force society to confront its own contradictions: the co-existence of food waste and food insecurity, the moralizing of consumption choices, and the illusion of sustainability within capitalist structures. Corman's analysis suggests that the hostility toward freegans—often ridiculed or dismissed as 'bums' or 'vermin'—mirrors the vitriol directed at urban raccoons. Both are seen as transgressors who blur the line between the acceptable and the unacceptable, between nature and culture, between order and chaos (Corman, 2011).

Yet, rather than symbols of disorder, freegans can be understood as agents of reclamation. Their practices highlight the fluidity of value, demonstrating that what is cast aside is not necessarily without worth. In this way, freeganism serves as a radical critique of consumer waste, challenging the prevailing notion that discarded goods lose their utility the moment they are deemed 'trash.'

Douglas's and Corman's analyses together illuminate a crucial paradox: our cultural aversion to waste is less about hygiene and more about maintaining social and economic hierarchies. In rejecting these hierarchies, freegans not only repurpose discarded food but also disrupt entrenched power structures—offering a powerful, if unsettling, vision of a world where consumption is driven not by profit, but by need and sustainability.

## **Racial Dynamics in Freeganism: Privilege, Stigma, and the Politics of Waste**

Freeganism presents itself as an anti-capitalist and inclusive movement, yet, like many alternative subcultures, it is not immune to the racial and class dynamics that shape broader societal structures. Scholars such as Bénédicte Boisseron (2021) highlight how race and privilege influence both the perception and execution of freegan practices. When predominantly white, middle-class freegans engage in acts like dumpster diving or squatting, they are often praised as radical or ethical. However, when members of marginalized communities undertake the same activities—often out of necessity rather than ideology—they face increased stigma, discrimination, and even legal consequences. Some of the freegans I dumpster dove with shared their negative experience with me, saying that just because they are people of color, sometimes they face confrontation during trash picking. On one occasion they were told, “*Go back to your country!*”

Historically, resourcefulness and scavenging have been vital survival strategies for economically disadvantaged and racialized groups. However, the way these practices are framed within society reveals systemic inequities. A white freegan reclaiming discarded food may be lauded for environmental consciousness, while a person of color doing the same might be met with suspicion or criminalization (Boisseron, 2021). As Lauren Corman (2011) discusses, freegans, like urban raccoons, disrupt the established order of waste disposal, revealing the contradictions of a system that simultaneously produces excess and punishes those who attempt to make use of it. Raccoons, often vilified as ‘trash animals,’ expose the failures of urban waste management in the same way that freegans highlight the wastefulness of capitalism. However, freegans benefit from social privileges that allow them to reframe their actions as political rather than desperate (Corman, 2011).

While freeganism promotes values of solidarity and mutual aid, its predominantly white demographic has been criticized for its lack of inclusivity. The movement's focus on voluntary simplicity and non-monetary exchanges does not always account for the lived experiences of marginalized communities, for whom economic precarity is not a choice but a daily reality. Furthermore, as Corman (2011) points out, racialized notions of order and cleanliness play a role in how freeganism is perceived. Predominantly white spaces are associated with hygiene and control, while areas occupied by communities of color are more likely to be stigmatized as disorderly. Freeganism has the potential to challenge these constructed hierarchies by reframing waste and resource reclamation as acts of political resistance rather than acts of desperation. However, this potential can only be fully realized if the movement actively includes and uplifts diverse perspectives, ensuring that its critique of capitalism also addresses racial and economic injustice.

### **A Critical Perspective: Contradictions and Challenges**

While freeganism offers a compelling critique of consumerism and waste, it is not without contradictions. One of the movement's biggest paradoxes is that it relies on the excesses of capitalism to sustain itself. Without a steady stream of discarded goods, freegan practices like dumpster diving and food redistribution would become far less viable. This raises difficult questions: Can freeganism truly be a sustainable alternative, or is it merely a form of resistance that exists because capitalism continues to overproduce and discard resources? On the other hand, freegans often state that it is still better to do something than nothing. They might have a small impact but with their advocacy, they might reach people and spread the freegan philosophy that eventually leads to some changes.

Accessibility is another challenge. Although the movement prides itself on being open to all, freegan practices are not always practical or safe for everyone. Dumpster diving requires physical mobility, and those living in rural areas or food deserts may not have the same access to discarded resources as those in urban centers. Additionally, legal risks associated with squatting or scavenging disproportionately impact individuals who are already vulnerable, particularly people of color and those experiencing homelessness. These

barriers highlight the need for the movement to evolve in ways that are more inclusive and adaptable to diverse needs.

Despite these limitations, freeganism remains a powerful framework for rethinking waste, value, and sustainability. By reclaiming discarded resources and fostering community resilience, freegans challenge dominant consumer narratives and invite broader discussions about how we distribute and define worth. The movement may not have all the answers, but it forces us to ask urgent questions about the systems we live in- and the alternatives we might build in their place.

## Conclusion

Freeganism is more than just an act of resistance against consumerism, it is a vision for a different way of living. Through its philosophy, practices, and organizational structures, the movement highlights the environmental and social costs of waste while advocating for a more just and sustainable future. By drawing from critical theories of capitalism, race, and environmental justice, freeganism challenges us to reconsider our relationship with consumption, value, and each other. However, as both Boisseron (2021) and Corman (2011) illustrate, freeganism must critically examine its own positionality within systems of privilege and oppression. If it seeks to be a truly transformative movement, it must amplify the voices of those who have long relied on resourcefulness for survival- those whose struggles against waste, inequality, and criminalization predate freeganism as an ideological movement. Only by embracing these perspectives can freeganism fulfill its potential as not only an environmental but also a deeply intersectional and just practice.

## References

- Barnard, A. V. (2011): *'Waving the banana' at capitalism: Political theater and social movement strategy among New York's 'freegan' dumpster divers*. In: (ed) Sage Publications, Ltd. *Ethnography*, 12(4), 419-444.
- Barnard, A. V. (2016): *Freegans: Diving into the wealth of food waste in America*. U of Minnesota Press

- Boisseron, B. (2021): *Neither White nor Black but Some Sort of Freegan*. In: (ed) Indiana University Press on behalf of the Hutchins Center for African and African American Research at Harvard University. *Transition*, 130(1), 35-47.
- City of Binghamton. (2016). *Chapter 350: Solid waste regulations*. City of Binghamton Code of Ordinances. Online: <https://www.binghamton-ny.gov/government/elected-officials/city-charter-and-code-of-ordinances/chapter-350-solid-waste>
- Corman, L. (2011): *Getting their hands dirty: Raccoons, freegans, and urban 'trash.'* In: (ed) *Journal for Critical Animal Studies*, 9(3), 28-61.
- Douglas, M. (1984). *Purity and danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge.
- *freegan.info* (2003): *strategies for sustainable living beyond capitalism*. Online: <https://freegan.info/>
- Moré, V. C. (2011): *Dumpster dinners: an ethnographic study of freeganism*. In: (ed) *Journal for Undergraduate Ethnography*, 1(1), 43-55.
- United States Supreme Court. (1988): *California v. Greenwood*, 486 U.S. 35. Online: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/486/35/>
- Pentina, I., & Amos, C. (2011): *The Freegan phenomenon: anti-consumption or consumer resistance?* In: (ed) *European Journal of Marketing*, 45(11/12), 1768-1778.

Káldi Anna

## **A racionalitás szerepe egy magyarországi buddhista közösségben**

Dolgozatomban egy folyamatban lévő kutatásom egyik aspektusáról írok: a terepmunkám során a racionális és irracionális viszonyáról hallottakat és látottakat próbálom meg egy értelmezési keretbe helyezni. Nem célom messzemenő következtetéseket levonni a témában, mert még tart a kutatás, tehát bővülni fognak az ismereteim a témáról, így nem volna érdemes már most rendszerbe foglalva gondolkodnom az eddig tapasztaltakról. Valamint egyelőre abban sem vagyok biztos, hogy valaha érdemes lesz rendszert alkotnom a racionálisról és irracionálisról alkotott képzetekről, mert még nem tudom mely másik altémákkal fog szervesen összekapcsolódni a kutatásomban. Azt viszont mindenképp fontosnak tartom, hogy rendezzem a témához kapcsolódó eddigi ismereteimet.

Terepmunkámat 2024 februárjában kezdtem meg Áldozó Borbálával nepáli és magyarországi színtereken. A kutatás első szakaszában a tibeti buddhizmus egyik irányzatának lokális megvalósulásait Buddha-szobrok életútján keresztül vizsgáltuk, miközben csoportközi viszonyok hálózatát térképeztük fel – Nepálban készült Buddha-szobrok tárgyéletútját követtük, ahogy egy magyar buddhista elhozta őket egy magyarországi buddhista egyházba. A kutatás jelenlegi, második szakaszában, a fókusz a buddhizmus globalizációjára és arra az állandó kapcsolattartással működő körforgásra helyezzük, amely a Buddha-szobrok mozgásával létrejövő interakciókból adódó kölcsönhatások rendszerét foglalja magában. Fő kérdésünk az, hogy a szobrok mozgása az egyes állomásain milyen kölcsönhatásokat eredményez és mi történik két állomás között a szobor már meglévő jelentésrétegeivel és a körülötte szerveződő társadalmi kapcsolatokkal. Mindezen belül egy önálló kutatásba is kezdtem, amelyben a Buddha-szobrok mint az ajándékozás tárgyait vizsgálom. Ezen kutatási kontextus magyar színterén, a buddhista közösség körében találkoztam a racionális-irracionális kérdéssel.

A racionális-irracionális szembeállításának igénye tulajdonképpen a közösség egyik alapköve, így először az egyház kialakulását ismertetem. Az egyházat egy európai házaspár

alapította az 1970-es évek elején. Az 1960-as évek végén a házaspár Nepálba utazott, ahol nemhogy megismerkedtek a buddhizmussal, hanem nagyköveteinek lettek kinevezve tibeti lámák által. Nepálból visszatérve – tibeti tanítók meghatalmazásával, buddhista központokat kezdtek alapítani Európa-szerte, amelyekben a Nepálban szerzett tudásukat adták át. A szervezetük hamar egyházzá fejlődött, melynek Németországban alakult ki a középpontja. Az egyház mára több, mint 700 központot számol világszerte, Magyarországra pedig az 1990-es években érkezett el, magyar nyelvterületen összesen huszonhét központ van, melyeket a budapesti fog össze.

Bár az egyház rendszeresen szervez keleti lámák által nyújtott tanításokat, az egyházalapító pár férfi tagja, a közösség legfőbb lámája adta a legtöbb tanítást az egyház életében, így mindig is az ő tanításait tartották az egyház tagjai a buddhizmus alapjának, őt akár az egyház karizmatikus vezetőjének is tekinthetjük. Terepmunkánk során több egyháztag is megfogalmazta, hogy mi a láma missziója a buddhizmus terjesztésével: lényegében a buddhizmus, a dharma a „nyugati ember”<sup>1</sup> számára érthető, a „nyugati életmódba” illeszkedő formáját szeretett volna megalkotni - és az egyház tagjai szerint sikerült is neki. Ez a „nyugati buddhizmus” egyszerre „a láma buddhizmusa” is, ugyanis az egyház, interjúalanyaink véleménye alapján egyre kevésbé megengedő az olyan buddhista gyakorlatok, képzetek befogadásával vagy megtűrésével, amelyeket nem egyenesen és egyértelműen a láma tanított. Mivel az utóbbi években a láma gyengélkedik, nem tud tanításokat adni, amely hiányt tanítóknak kijelölt közösségi tagok hivatottak pótolni, a láma könyveiből való tanítással. Ez azonban a helyzet megoldása helyett krízist okozott a gyémánt utasok életében: elmondásuk szerint a többi „nyugati” tanító nem elég megvalósított, hogy tanító-pótlékként működhessenek, a „keleti” tanítók pedig azért nem tudják kielégíteni a hiányt, mert módszereik túlságosan különböznek a láma által alkalmazottaktól.

Ebben a mesterhiány-krízishelyzetben két fő irányba kezdtek el haladni a közösség tagjai: egyik csoportjuk utat talált a „Kelet” útvesztőjében a buddhizmusa megéléséhez, ők nagyrészt ki is váltak az egyházból; a tagok másik csoportjában pedig felerősödött a lámához való ragaszkodás – e második csoport körének racionális-irracionális felfogásába

---

<sup>1</sup> A nyugati jelzőt az kutatási résztvevőimtől idézem.

nyerhettem betekintést és innentől kezdve rájuk hivatkozom, amikor az egyház tagjairól írok.

Mivel a krízishelyzet aktív, jelenleg benne élnek a terep szereplői, rengetegszer merül fel beszélgetési témaként köztük.<sup>2</sup> Több eltérő véleményt hallottam megfogalmazódni a krízisről, egy dolog azonban szinte minden megszólaló esetében megjelent: a láma tagadhatatlan eredménye, hogy a „nyugati életmódba” illesztette a buddhizmust és olyan vallásgyakorlási módszert alkotott, amely az egyetlen eredményre vezető lehetőség „nyugati emberként” a buddhizmus gyakorlására.

Miből áll a láma által alkotott vallásgyakorlási módszer? Abból, hogy *„megtisztította a buddhizmust a felesleges, hagyományos szokásoktól”*. Ez az idézet egy kutatási résztvevőtől hangzott el, de a tartalmát többen is megfogalmazták más formában. A „megtisztított” buddhista gyakorlat megalkotásához a láma egy létező buddhista gyakorlatot vett alapul, amelyből eltávolította a kulturális különbségekből adódó magyarázatot igénylő elemeket, hogy a végső gyakorlat csak olyan elemekből álljon, amelyekhez a láma véleménye szerint a nyugati emberek jelentést tudnak társítani. Emellett a dharma különböző tanaiból is azokat válogatta ki a láma, amelyek már eleve közel álltak a nyugati megértésről alkotott képéhez és ezeket is megszerkesztette. Szerkesztői, alkotói munkáját jóváhagyta egy nagy tiszteletű tibeti láma (még az 1970-es években) – azóta is ez az egyik tényező, amely hitelességet kölcsönöz tevékenységének interjúalanyaim szerint, a másik pedig a láma nyugati mivolta, melyet később fejtek ki. Tehát, a „Kelet” döntéshozói szerepe a legelső lépésig terjed az egyházban, a hitelesítés vagy engedély megadása után a kontroll a láma kezébe kerül. Az is ezt támasztja alá, hogy előfordult már, hogy amikor „keleti” mesterek elfogadják az egyház meghívását és többnapos események keretében tartanak előadásokat, meditációkat, akkor a láma vagy az egyház vezetősége dönti el, hogy a vendégmesterek mit tanítsanak, valamint ahhoz is kifejezik útmutatásukat, hogy ezt *hogyan* tegyék. A „Kelet” kontrollfosztásának okát azzal indokolják kutatási résztvevőim, hogy „a keletiek egyszerűen nem tudják, hogy mi

---

<sup>2</sup> Ez a dolgozat túl rövid ahhoz, hogy kitérjek a saját szerepemre a terepen, de annyit meg szeretnék említeni, hogy családi kötődésen keresztül ismerem az egyházat. Sosem voltam a közösség rendes tagja, nem gyakoroltam az egyház buddhizmusát, de nagyon sok tag gyerekkorom óta ismer, ami miatt teljesen természetes, hogy részt vehetek bármikor, bármilyen beszélgetésben. A kutatói szerepem és ismerősi pozícióm közötti kapcsolatot szintén nem tudom jelenleg részletezni – ez is egy oka a szöveg anonimizálásának.

nyugatiak hogyan működünk, nem tudják hogyan vagyunk képesek dolgozni a tudatunkkal<sup>3</sup>, a láma pedig mindezt tudja, mert *tapasztalja*, ezért az ő szerkesztői munkájának eredményét *ésszerű* követni”.

Az előző mondat dőlttel szedett szavai a gondolatmenet következő lépésének előfutárai: ezen a ponton a gyűjtött adatok egymás mellé helyezése elkezdi körvonalazni a „Kelet-Nyugat” dialektikáját, ami a közösség esetében alapjaiban a klasszikus, Edward Said által megfogalmazott modellt idézi meg, miszerint a „Kelethez” a világot leíró bináris oppozíciók negatív, a „Nyugathoz” pozitív pólusa kapcsolódik (Said 2003). A közösség valósága árnyaltabb és kevésbé kisarkított Said modelljénél, de hasonlóságot is mutat vele alapstruktúrájában.

A közösség tagjai elmondásuk szerint nem vallásosak, hanem egyfajta buddhista életmódot követnek, amiből ráadásul a „felesleges, babonás elemek” ki lettek szűrve és ezekből adódóan semmi irracionálist nem találnak életvitelükben. A „babonás elemekről”, amikor szóba jöttek, szinte mindig az derült ki, hogy valójában *ismeretlen* elemek a közösség számára, vagy a kulturális különbségek miatt vagy mert szándékosan titkosak – a buddhizmusban gyakran találkozhatunk titkos tudásokkal, amelyek megismeréséhez előbb teljesíteni kell bizonyos gyakorlatokat. Tehát, ami titkos, ezáltal ismeretlen, az könnyen beilleszthető a *superstitio* kategóriájába, ami pedig érthető és ismert, az a *religioso*. A *religioso-superstitio* ellentétpár tartalma analógiája a racionális-irracionális, tágabban a „Nyugat-Kelet” kapcsolatainak, mivel a *religioso* az igazolt és követendő vallásos elemeket, a *superstitio* a hamis, nem követendőket foglalja magában (vö. Voigt 2006: 65). A *superstitio*-tól, amit a „keleti” buddhisták a buddhizmusukban hagynak, egyik kutatási résztvevőm szerint túl *lassúak* a klasszikus buddhista gyakorlatok, „nekünk, nyugatiaknak, sokkal gyorsabban dolgozik a tudatunk”. És mivel - mint említettem - a láma *tapasztalja* a nyugatiságot, ezért hitelesen tud nyugati buddhizmust tanítani, ami nem lesz ezáltal se babonás, se lassú.

Onnantól, hogy a láma tapasztalása a hitelességének egyik forrása, belépünk Clifford Geertz *józan észnek* nevezett territóriumába (Geertz 1983), amire kutatási résztvevőim úgy szoktak hivatkozni mint *józan paraszti ész*. Geertz szerint a józan ész tanai közvetlen

---

<sup>3</sup> A „tudattal dolgozás” a közösség szerint egyenlő a buddhizmus gyakorlásával.

tapasztalásból erednek, nem pedig tapasztalásokra adott reflexiókból. Továbbá, „*A vallás saját álláspontját a kinyilatkoztatásra alapozza, a tudomány a módszerre, az ideológia a morális szenvedélyre; a józan ész esetében azonban nincs is vita: hisz ez maga az élet, dióhéjban. A világ a hivatkozási alap.*” (Geertz 2001: 249)<sup>4</sup>– vagyis a láma oldalán áll a közvetlen tapasztalás, amiből a józan ész ered, ami pedig tulajdonképpen az egész világot magában foglalja és így visszatérünk oda is, hogy a közösség tagjai nem tartják magukat vallásosnak, hanem egy bizonyos életvitel élőiként gondolnak magukra. Ha pedig ők nem egy vallás, hanem a világ alapvető törvénye szerint élnek életüket, vagyis észszerű módon gondolkodnak, akkor a „keleti” buddhizmus máris a mágikus gondolkodás halmazába esik. Pócs Éva a mágia fogalmának rétegeit ismertetve úgy fogalmaz, hogy a mágiát gyakran „[...] *a primitív kultúrák tartozékaként tételezik fel: eszerint a természeti népek animisztikus-mágikus világképe, mint zárt, koherens rendszer szemben áll a »civilizálttal«.*” (Pócs 1990: 310), amely nézetben annyiban a közösség tagjai is osztoznak, hogy bár nem tartják a „keletieket” primitívnek, a „Nyugatot” civilizáltabbnak vélik, mert a civilizáltság egyik mérőfokának a hatékonyságot látják, melyet a *hagyományos, lassú* buddhizmussal nehezebb elérni. Ezt jól tükrözi, hogy amikor Nepálban érdeklődtem a buddhizmus céljáról, a válaszok lényege mindig a „minden lénynek minden jót” elve volt, vagyis, hogy minél több érző lény szabadulhasson meg szenvedéseitől. Amikor ugyanezt magyaroktól kérdeztem, a válasz az is volt, az előzőt kiegészítve, hogy „minden buddhista célja megvilágosodni”. Az egyik válaszadótól megkérdeztem, hogy miért nem csak a „minden lénynek minden jót” a cél, melyre azt felelte, hogy azon csak azután lehetséges dolgozni, ha már meg vagyunk világosodva, vagyis nem hatékony, ha azzal akarunk kezdeni. Vagyis, ebben az értelmezésben a hagyomány és a progresszivitás áll ellentétbe, amely ismét analóg a racionális-irracionálissal, a „Nyugat-Kelettel”.

Mi a helyzet azonban a közösség buddhizmusának azon elemeivel, amelyek mégiscsak megcáfolni látszanak a józan észet? Van ugyanis több ilyen elem is, melyekről egy interjúalanyom elmondása alapján az derült ki, hogy időről-időre megkérték a lámát arra, hogy bizonyítsa be egy-egy „csodát”, hiszen semmit nem kell elhinni bizonyíték nélkül, az

---

<sup>4</sup> Eredeti idézet: A józan ész tanai „[...] *are immediate deliverances of experience, not deliberated reflections upon it. Religion rests its case on revelation, science on method, ideology on moral passion; but common sense rests its on the assertion that it is not a case at all, just life in a nutshell. The world is its authority.*” (Geertz 1983: 75.)

irracionális lenne. Miután a láma bebizonyította egy csoda igazát, utána évekig nem volt szükség újabb bizonyítékra más csodás elemek esetében, valamint a bizonyítás után a korábban csodásnak vélt dolog irracionális feloldódott, a dolog természetes része lett a racionális valóságnak. Az általam megismert csodás elemek mindegyike a „keleti” buddhizmusból származik és olyanok, amelyek túl szerves részei különböző gyakorlatoknak, ezért a láma nem szűrhetette ki őket – ezért „nyugati módon” legitimálta őket, vagyis racionálisnak vélt magyarázatot vagy bizonyítékot társított hozzájuk. Vagyis azáltal, hogy a csodák racionális tényekké transzformálódnak elvesztik mágikus jellegüket és beépülnek a racionális világrendbe; innentől kezdve semmi különös nincs bennük (vö. Henry 1989).

Az egész történetnek, a közösség racionális-irracionálishoz való viszonyának egy alapvető tulajdonsága az eddig megállapítottak fényében válik beilleszthetővé e kapcsolatba: kutatási résztvevőim szerint a közösség tagjainak jelentős része azért fordult a buddhizmus felé, mert kiábrándultak a nyugati, racionalitás uralta világból, mert az túl korlátolt ahhoz, hogy beleférjen az *igazság*. Ezzel látszólag egy ellentmondáshoz érünk, hiszen most mutattam meg, hogy a csoda, a mágia csak akkor fér bele a közösség buddhizmusába, ha racionális ténnyé tudja alakítani. Ha viszont a racionális „nyugatból” való kiábrándulást nem a mágia iránti igénnyel tesszük egyenlővé – ahogy azt egyébként megkövetelné a „Nyugat-Kelet”, racionalitás-irracionális dichotómiája –, akkor az ellentmondás feloldódik és azt láthatjuk, hogy a *racionális világ bővítése iránti igény* fordította a tagok figyelmét a buddhizmus irányába. És pontosan ez az, ami miatt a racionalitás-irracionális párjához való viszony keretében értelmezem a terep szereplőinek megnyilvánulásait a „Nyugat-Kelet” vagy a józan ész-mágia viszonya helyett – a közösség azzal húz határt saját buddhizmusa és a „Kelet” buddhizmusa közé, azáltal lesz egy önnön jogán legitim buddhizmus, hogy uralja a racionalitás szféráját.

Dolgozatomban egy gondolat kísérletet szerettem volna végigvezetni, amelyet további tereptapasztalatok és elemzések ténnyé szilárdíthatnak, elvethetnek vagy átalakíthatnak. Ezzel az írással közelebb kerültem a terepmunka során feltűnő, egymással szoros viszonyt mutató tényezők közötti kapcsolat megértéséhez anélkül, hogy végleg döntöttem volna jelentésükről, de úgy, hogy a továbbiakban szerzett adatokat már legyen hova társítanom a kutatás óriási adathalmazán belül.

## Irodalom

- Geertz, Clifford (1983): Common Sense as a Cultural System. In u.ő.: Local Knowledge: Further essays in Interpretive Anthropology. Basic Books, New York, 73–93.
- Geertz, Clifford (2001): A józan ész mint kulturális rendszer. In u.ő.: Az értelmezés hatalma. Osiris Kiadó, Budapest, 246–270.
- Henry, John (1989): Magic and science in the sixteenth and seventeenth centuries. In Olby, R. C. – Cantor, G. N. – Christie, J. R. R. – Hodge, M. J. S. (szerk.): [Companion to the History of Modern Science](#). Routledge, London – New York, 583–596.
- Pócs Éva (1990): Mágiáról mindenkinek – Mindenki a mágiáról?. BUKSZ 2(3). 310–317.
- Said, Edward (2003): Orientalism. Penguin Classics, London.
- Voigt Vilmos (2006): A vallás megnyilvánulásai. Bevezetés a vallástudományba. Timp Kiadó, Budapest.

## A rejtélyes jövő | Az utópia és disztópia értelmezése

### Absztrakt

Tanulmányom célja az utópia és disztópia fogalmának részletes elemzése. A szöveg két regényen alapul: George Orwell *1984* és Aldous Huxley *Szép új világ* című könyve alapján. Írásom feltételezése az, hogy a spekulatív fikciók részletes elemzése segíthet az emberiség vágyaink és félelmeinek megértésében. Elsőként a fogalmakat, a hozzájuk tartozó egyéb kifejezéseket és elképzeléseket veszem górcső alá. Ezekután a regények elemzésével folytatom, az ezekből kinyert információkat pedig a zárófejezetben összegzem. A történetek elemzésének során felgyűlt információkból egy fogalmi eszköztárat készítettem, hogy könnyebben értelmezhető legyen az utópisztikus és disztópikus irodalom mibenléte.

### Fogalmi áttekintés

Az irodalomban leginkább tudományos-fantasztikus írásokra jellemző az utópiák és disztópiák jelenléte. A két fogalom egyértelműnek tűnhet, de valójában sokkal nehezebben értelmezhetőek, mint azt gondolnánk. Mindkét szónak hosszas története van és rengeteg változáson mentek keresztül az idők folyamán. Fontos kiemelni, hogy több fajta értelmezésük is lehet. Az utópia például politikai értelemben egészen mást jelent, mint mondjuk az irodalomban. A fő probléma, hogy sokszor nem választják el a különböző jelentéseket egymástól és emiatt nem egyértelmű, hogy milyen értelemben beszélnek a jövőről. Éppen ezért már az elején kijelentem, hogy elsősorban a fogalmak irodalmi jelentéséhez készítek eszköztárat. A dolgozat célja pedig az, hogy feltárja egyes művek mitől is lehetnek utópisztikusak vagy disztópikusak.

Érdeemes az utópiával kezdeni, amely az irodalomban is nagyobb történettel rendelkezik, mint a disztópia. Az utópisztikus irodalom valójában időszámításunk előttről indul Platón *Állam* c. művével, viszont már itt problémába ütközünk. Forrai Réka *A platóni államkoncepció helye az utópikus gondolkodás fejlődésében* (2000) c. tanulmányában is kitért

erre a disszonanciára. Ugyanis Platón *Állama* nem számít igazi utópiának. Az erről való vitát már azért is felesleges lenne kinyitni, mert sem ellene, sem mellette nincsenek valós érvek. Platón műve ugyanis határvonalon mozog és ezért rendkívül nehezen besorolható. Forrai részletesebben is ír erről a problémáról és végül arra a következtetésre jut, hogy az *Állam* tekinthető utópiának is, meg nem is. A döntés valójában az egyénnél dől el, hogy miként szeretné a művet értelmezni. Azonban mivel van egy hosszas kihagyás a történelemben – közel kétezer év – az *Állam* megírása és a következő tényleges utópia között, így Platón munkájának az utópiák listájáról való kihagyása mellett döntök. Leginkább megosztó helyzete az, amely megnehezítené az utópiák értelmezését ugyanis, ha Platón munkája utópiának számítana, akkor számtalan más filozófus munkáját is ide kéne számítani. Ezáltal túlságosan bonyolulttá tenné Platón az utópiák értelmezését. Platón esetében még az irodalmi és politikai értelmezés nem vált el, emiatt pedig nehéz lenne kategorizálni. Ezért az első irodalmi utópiát Morus Tamásnak tudhatjuk be, aki 1516-ban megírta *Utopia* c. művét.

Ezzel el is érkeztünk az utópiák első értelmezési pontjához, ahol el kell választanunk jövőről való feltételezéseket a tényleges utópiáktól. Nem minden filozófiai irányzat tekinthető utópiának. A válasz vonal a kettő között nehezen megfogható, mivel mind az utópia, mind az egyes filozófiai iskolák általában egyfajta ideális állapot megtalálásra törekednek. Azonban a filozófiai iskolák konkrét tervekkel tárnak elének annak érdekében, hogy az ideális helyzetet el lehessen érni. Eközben az utópisztikus írások nem igazán törődnek a hozzájuk vezető úttal, inkább általánosításokba bocsátkoznak és a cél kerül fókuszba, nem pedig az út. Az általánosítást úgy kell érteni, hogy az utópisztikus írás feltételezésekre alapszik. Mondjuk a világbéke megléte alapfeltevés egy ilyen műnél, amely utána alapot biztosít a tökéletes társadalom megalkotására. Vagyis a filozófiai irányzatok inkább az alapokat vizsgálják kevésbé törődve a végcéljal, amíg az utópisztikus írások az alapokkal nem foglalkoznak és szinte csak a végcélra fókuszálnak. Ez látszik Morus Tamás művében is.

Morus *Utopia* c. művében egyből a lényegre tér és végig az ő által tökéletesnek tartott társadalmat boncolgatja. Nem kerül szóba az ehhez az állapothoz vezető út. Egy kis részben kitér *Seholsincs* sziget keletkezésére, de az erre vonatkozó konkrét két mondat a mű elején inkább legendának tekinthető, mintsem az idevezető út leírásának. Tehát Morus feltételezi azt az alapot, amelyre a tökéletesen működő társadalom felépíthető. Morus egyébként nem

csak az első utópiát alkotta meg, de a szó jelentését is jelentősen megváltoztatta. Az utópia (eutopia) szó jelentése önmagában annyit tesz, hogy „jó hely”. Morus szójátéka az *ou* és *toposz* szavakból tevődik össze, amelyből az első „nem”-et jelent, a második pedig „föld/hely”-et. Az így keletkezett szóösszetétel pedig nagyon hasonlít az eredeti utópia szóra. Ennek értelmében pedig az utópia két jelentéssel bír. Egyfelől azt jelenti, hogy *jó hely*, másfelől viszont azt is jelenti, hogy *sehol-hely*. Innentől kezdve a szó etimológiája nem sokat változott, viszont ez egy fontos változtatás volt. Ugyanis eddig az utópia a jó hely kereséséről szólt, viszont innentől kezdve valami nem létezőről is beszélünk. Innentől kezdve az utópiák és majd később a disztópiák is olyan helyek, amelyek valójában nem létezhetnek. A disztópiák esetére még visszatérünk a későbbiekben, ugyanis megosztó kérdés, hogy valósult-e már meg disztópia vagy sem.

Az utópisztikus irodalom legnagyobb problémája, hogy nem igazán szül érdekes történeteket. Elvégre az utópia elsődlegesen az ideális állapotról szól, ahol elméletben minden tökéletes. Az utópiák ideális viszonyairól majd még lesz szó a későbbiekben, itt viszont a tökéletességből fakadó problémára szeretnék fókuszálni. Az utópisztikus irodalom valójában rettentő unalmas tud lenni. Nincs is sok mű amelyik utópiát választ alaphelyzetének, hiszen a tökéletességben nem igazán van változás, amely általában az izgalmas történetek mozgatórugója. Ha most csak az élvezeti faktorra helyezzük a hangsúlyt, akkor látjuk, hogy nem sok izgalmas történetet tud szülni egy olyan hely, ahol minden tökéletes. Ebből kifolyólag nincs is sok történet, amelyik utópiában játszódik. Talán a legismertebb példa a *Star Trek* világa lehet, ahol az emberek utópiában élnek, viszont a történet nem unalmas hiszen a történeten belüli konföderáció rengeteg problémával szembesül a saját területén kívül. Tulajdonképpen egy utópiában játszódó történethez meglehetősen nehéz cselekményt rendelni. Nem lehetetlen, de a nehézsége miatt sokkal kevesebb ilyen mű született a történelem során. Az utópia, mint olyan vagy leírásként jelenik meg, amely nem mondható igazán szórakoztatónak, de annál érdekesebb tud lenni. Ilyen például Morus Tamás műve, amely történettel nem igazán rendelkezik, sokkal inkább csak az általa elképzelt tökéletes társadalom leírása. A másik opció mikor az utópiák egy disztópikus társadalommal kontrasztba kerülve jelennek meg. Általános jellemzője szokott lenni rengeteg modern disztópikus regénynek, hogy megosztott világban játszódnak. Van a disztópikus alvilág, amely magába foglalja a társadalom jelentős részét és van az

utópisztikus, már-már túlviláginak ható hely, ahol a társadalom nagyon kis része tartózkodik. Ebben az esetben viszont nem az utópia kerül elsődlegesen fókuszba, hanem a két társadalom közti konfliktus.

Az utópiának van egy sikeresebb és talán érdekesebbnek mondható ellenpárja: a disztópia. Érdekesebb abból a szempontból, hogy a világ ebben az esetben nem tökéletes, ezért van megoldani való probléma. Az utópiával ellentétben a disztópia – nevezhető antiutópiának is – nem a tökéletes világra épít, hanem éppen ellenkezőleg valami borzalmas, elkeserítő jövőre. A szörnyűséges jövő képe elég sokféle lehet. Például pusztíthat járvány, misztikus úton elszabadulhat a pokol, de akár világméretű katasztrófa is sújthatja földet. Ezek mind elég szörnyűséges jövőt eredményeznének, de nem feltétlenül számítanak disztópiának. A disztópikus történetek expozíciójához hozzátartozhat bármelyik történés az előbb felsoroltak közül, de nem az esemény maga kerül a történet középpontjába. Az apokaliptikus, illetve posztapokaliptikus helyzet rengetegszer feltűnik, leginkább a modern disztópiákban, mint kiváltó ok. Azonban attól, hogy valami apokaliptikus vagy posztapokaliptikus még nem lesz disztópia; ezt a két fogalmat külön kell választani.

Ahhoz, hogy megértsük a disztópiákat, meg kell ismernünk a fogalom eredetét. Esteban Krotz 2018-as tanulmányában a disztópiák keletkezését az első és második világháborúhoz, a Nemzetek Szövetségének sikertelenségéhez, illetve a gazdasági válságokhoz köti és természetesen az ezek után kialakult totalitárius rendszerekhez. Az első disztópikus regényt Jevgenyij Ivanovics Zamjatyin nevéhez kötik a *Mi* c. regényével, amit 1927-ben adtak ki. Ennek ellenére voltak már előtte is elméletileg disztópikus regények, mint például Jack London *A Vaspata* c. könyve 1907-ből, vagy Mary Shelley *Az utolsó ember* c. könyve 1833-ból. Azonban ezekből a regényekből még hiányzott valami, amely a ma ismert disztópiákban már megvan, ezáltal inkább csak proto-disztópikus könyveknek mondhatók.

Hogy ne hagyjunk megválaszolatlan kérdéseket, illetve a disztópiák jobb megértéséhez muszáj megemlíteni, hogy miért is nem mondhatók disztópikus regényeknek a Zamjatyin előtti művek. London *Vaspataja* például jó fele indult el ahhoz, hogy disztópia legyen, de a történetet a „rossz idők” utáni jövőből mesélik. Emiatt már az is világos, hogy a rendszer, amely disztópiának minősülne megbukik. Ezenkívül a világban ugyan sok változás végbemegy az *Oligarchia* hatására, de a rendszer hatalma, csak Észak-Amerikára terjed ki. Ugyan hosszú ideig – 300 évig – uralja az *Oligarchia* a kontinenst, ettől még nem a

disztópiákból ismert mindenre kiterjedő hatalom ez. Sokkal inkább egy elnyomó rendszer, mondhatni rabszolgatartó társadalom akár, de semmiképpen sem teljes és megvalósult disztópia, inkább csak kezdeménye annak. Az *Utolsó ember* pedig inkább egy posztapokaliptikus, mintsem disztópikus regény. Sok regényben a disztópiák kialakulását megelőzi valamiféle katasztrófa, itt az elnyomó disztópikus rendszer kialakulása elmarad. Vagyis inkább egyfajta posztapokaliptikus, tudományos-fantasztikus írás, mert rengeteg tekintetben eltér attól, amely ma a disztópiákra általánosan jellemző.

A disztópiák egyértelműen a totalitárius rendszerekhez, illetve a 20. század borzalmaihoz köthetők. Az általános és talán legfontosabb jellemzője a disztópiáknak a mindent behálózó totalitárius rendszer. Orwell 1984 c. könyvéből ismertté vált a Nagy Testvér kifejezés, aki nem egy konkrét személyt jelent, sokkal inkább a rendszer egészét. A Nagy Testvér folyamatos megfigyelés alatt tartja a rendszer, de akár a világ minden lakóját is. A Nagy Testvér, mint a mindent átható rendszer megtestesülése a legfontosabb attribútuma minden régebbi disztópiának. Azért mondom, hogy régebbi disztópiának, mert mára már megváltozott a disztópia fogalmának jelentése. Erre nemsokára visszatérek, de fontos kiemelni, hogy különbség van a modern és régi disztópiák között.

A disztópiák másik fontos jellemzője, hogy nem a jelenben játszódnak. Szinte minden disztópia egy jövőképet vázol, amely egyfajta figyelmeztető meseként szolgál az olvasóknak, hogy ha bizonyos trendeket követve haladunk előre, akkor bizony ezekbe a disztópiákba fordulhat a mindenkori világunk. A két legismertebb disztópikus mű George Orwell 1984 c. könyve, amely a sztálinista diktatúra veszélyeit próbálta meg kiemelni. A másik Aldous Huxley *Szép új világ* c. könyve, amely pedig a kapitalizmus és fogyasztáscentrikus világ elkeserítő tendenciáit mutatja be. Az, hogy ezek a regények mennyiben disztópikusak és mennyire nem az a dolgozat második felének témája lesz.

Eszerint a disztópiák elengedhetetlen része a mindent befolyásoló és elnyomó totalitárius rendszer. Ezenkívül a történetek figyelmeztető jellege is fontos, amely miatt szinte minden disztópia a jövőben, vagy alternatív jelenben játszódik. Felmerülhet a kérdés, hogy a Harmadik Birodalom, a Szovjetunió vagy esetleg Észak-Korea nem számítanak-e megvalósult disztópiáknak? A válasz nem. Ezek a rendszerek kétségkívül a történelem talán legnagyobb borzalmait okozták, de a háromból kettő már a múlté. Jogos a kérdés, hogy miért ne számítanának ezek a történelmi példák disztópiának, hiszen totalitárius mivoltuk adott

volt vagy még mindig adott. A választ pedig abban látom, amely miatt például a *Vaspata* sem disztópia. A felsorolt rendszerek nem mindenre terjedtek vagy terjednek ki és mint tudjuk megdőlték, vagy éppen nem teljesítenek túl jól. Itt következik egy újabb fontos jellemzője a disztópiáknak, ez pedig a kilátástalanság és megváltoztathatatlanság. A disztópiák általában öröknek hatnak, ahol a történet végén nem feltétlenül látjuk a kiutat a szenvedésből. A modern disztópiák ebben eltérnek, ugyanis a forradalom lehetősége felmerül, ahol a rendszer reformjára nincs lehetősége, de a megdöntésére igen. Az a rendszer, amely megreformálható és esetleg relatíve békésen megváltoztatható, mint például a Szovjetunió, az nem lehet disztópia. Észak-Korea még elérheti a disztópia állapotát, bár a mindenre kiterjedő hatalmuk nem igazán látszik reálisnak. A Harmadik Birodalom reformképessége, megint csak kérdőjeles, hiszen a végkimenetelét nem láthattuk. Emiatt nem tekinthetők a történelem során megvalósult totalitárius rendszerek disztópiának, bár kétségtelenül ezek a rendszerek ihlették a disztópikus irodalom műfaját. Ezenfelül pontosan ezeknek rendszereknek a veszélyeire próbálja felhívni a figyelmet a disztópikus irodalom.

A disztópia elengedhetetlenül öröknek és állandónak hat, így leginkább a reménytelenség az, amely főelemének számít. Itt viszont ki kell térni a modern disztópiákra, amelyekről a későbbiekben nem igazán lesz szó. A modern disztópia szintén állandónak és öröknek hat, de ellenben a régebbi disztópiákkal, például a dolgozat tárgyát képező Orwell és Huxley féle világokkal, ezek a rendszerek nem megdönthetetlenek. Míg Orwellnél a változásra egyáltalán nincs lehetőség, addig a legismertebb modern disztópia *Az éhezők viadalának* (Collins, 2008) cselekménye a disztópikus rendszer megdöntéséről szól. Ennek a legfőbb oka a disztópia stílusának megváltozása. A regények fókuszja áttevődött a rendszer borzalmainak bemutatásáról az emberek saját felelősségének feltárására. Egyfelől a modern disztópiák szinte kivétel nélkül tinédzser vagy fiatalfelnőtt főszereplőkkel dolgoznak és az ellenség mindig az idősebb generációból való. Erre Jill Lepore is kitér a *The New Yorker*-ben publikált 2017-es cikkében. A modern disztópiák azért dolgoznak fiatal karakterekkel, mert be akarják mutatni, hogy a világ micsoda hazugságokra épülhet. Emellett az autoritás megkérdőjelezése is rendkívül fontos; mind a szülői, mind pedig a vezetők tekintélyének kétségbevonása fontos ezekben a regényekben. Ezt megint csak kétfelől lehet vizsgálni: egyfelől a vezetők és felnőttek korrupszája, akik jóformán eladják a világot, ezzel saját gyerekeik jövőjét is. Mindezt saját érdekeik megvalósításának érdekében teszik, miközben a

világ vesztét okozzák. Ennek a legfőbb áldozatai a fiatalok lesznek, akiknek az idősebb generáció játszik a jövőjével. Másfelől az idősebb generáció kompetenciájának megkérdőjelezése. Ha *Az éhezők viadalához* fordulunk megint, egyértelművé válik, hogy a fiatalok változást akarnak, amíg a felnőttek csak a hatalmi pozíciók megváltoztatását akarják. Ez a dilemma Katniss Everdeen, a főszereplő számára a történet legvégén válik világossá, amikor Snow elnök kivégzése helyett az új elnököt Alma Coin-t végzi ki. Snow és Coin is felnőttek voltak, de ugyanolyan elborult elmével rendelkeztek. Katniss rájött, hogy Coin nem fog változást hozni, csak a külkerületek gyermekei helyett ezentúl a Kapitólium gyermekei küzdenének meg az arénában. Valójában nem történt volna változás, hiába a forradalom; csak mások kerültek a bársonyszékbe. A változást csak úgy lehetett elérni, ha Katniss véget vet a bosszú hadjáratnak. Továbbá bevonnám Timothy Hickson fiatal író gondolatait is. Kiemelte, hogy az ilyen típusú modern disztópiákban a saját felelősség játssza a legnagyobb szerepet és ez is áll a történetek középpontjában. Általában az ilyen típusú történetek rávilágítanak arra, amikor azt hiszik a szereplők, hogy az elnyomó rendszer ellen láznak, pedig valójában saját maguk ellen láznak. Ugyanis a történetekből kiderül, hogy a régi disztópákkal szemben a modern disztópiáknak az átlagember legalább annyira részese, mint a vezetők. Katniss Everdeen a forradalom élére állt és győzelemre vezette a lázadókat, csak azért, hogy egy ugyanolyan véresszájú diktátort helyezzen vezetői pozícióba, mint aki ellen küzdött. Mikor a kivégzésen erre rájött, szembesült a saját felelősségével az új világrend kialakításában és végül a helyes döntést hozva, véget vetett az örökös ciklusnak. Ez a modern disztópiák lényege, hogy a lázadók, a fiatalok vagy a történet bármely szereplője rájön, hogy a rendszer működésében legalább akkora szerepe van mindenkinek, mint a vezetőknek. A modern disztópia csak addig létezhet, amíg a valóság komplexitása és a kollektív bűnrészesség rejtve marad.

Most, hogy tisztáztuk a régi és modern disztópiák közti különbséget újabb fontos kérdés elé érkeztünk. A következő fejezetben nem a disztópiák közti különbség kerül a központba, hanem az utópiák és disztópiák közti eltérés. Létezik ugyan utópia, de vajon mennyire utópisztikus? Lehet, hogy a két jövőkép között nincs is eltérés?

## Egy szemléletváltásnyi különbség

Az utópia és a disztópia közti különbség sokszor elmosódik és felmerül a kérdés, hogy valójában mi is különbözteti meg a kettőt egymástól. Az utópiának egyenlőnek kéne lennie a földi mennyországgal, de a gyakorlatban ez mégsem egyértelmű. Az utópiák magukkal hordoznak egy problémát, amely a legtöbb olvasóban felmerül. Mégpedig az embertelenség vagy személytelenség problémája. Molnár Tamás így fogalmazta meg az utópiával kapcsolatos ellenérzését „a teremtvő előlépett ember, egy személytelen rendszert hoz létre”, ahol „a menthetetlenül kiüresedett világmindenséget csak a tudomány töltheti meg saját izgatott ténykedésének zajával.” (Molnár 1990:206-207) Vagyis az utópiák lehet, hogy tökéletesek, de mégis szörnyűek, mert elembertelenednek. Nagyon nehéz olyan utópiát találni, ahol az ember tényleg szívesen élne, ahol a létezése nem válik értelmetlenné. Ilyen utópiát csak pár sci-fi volt képes felvázolni és ott is felmerülnek kérdések, például az emberek motivációival kapcsolatban, amelyek megválaszolatlanul maradnak.

Jill Lepore ezt írja az utópiáról és a disztópiáról: Az utópia a Paradicsom, a disztópia pedig az elvesztett Paradicsom. Mielőtt a jövőbe kerültek volna ezek a helyek, a múltban voltak. Az Édenkert, mint az emberiség tökéletes kiindulási pontja. Vagyis ezek a fogalmak így vagy úgy, de valójában az első vallások, a spiritualitás kezdete óta velünk vannak. Az Új Világ felfedezése fordulatot hozott az utópiák értelmezésében, mivel a világ kitágult. Feltámadt a remény, hogy a világban még lehet egy hely, ahol a tökéletesség létezik. Ugye ez is Morus Tamás munkáiban ütközik ki leginkább, és ahogy már azt az előző fejezetben említettük itt változott meg a szó jelentése etimológiai szempontból is. A lényeg viszont az utópiák és disztópiák szoros kapcsolatában rejlik. Lepore továbbá úgy nyilatkozik az utópiákról, mint „tervezett társadalmakról”. A tervezett társadalmak, főként a második világháború utáni tapasztalatok miatt heves reakciót váltottak ki azokból, akik az ember javíthatóságát kétségbe vonták. Az antropológiai optimizmus és pesszimizmus mentén lehetne ezt a törésvonalat felvázolni. Az optimisták hisznek az ember javíthatóságában és ezzel a tökéletes társadalomban. A pesszimisták pedig ezeket az utópikus elképzeléseket kiforgatva és az elképzelések gyengeségeire rátapintva vázolják fel az elkerülhetetlen vesztét az utópiáknak. Az utópia nem feltétlenül fordul át disztópiába és a disztópia sem feltétlenül indul utópiaként, de nagyon közel mozognak egymáshoz. A tervezett társadalmak

tapasztalatai rámutattak, hogy ezek a próbálkozások eddig mindig katasztrofális eredményekkel jártak. Az olyan ember számára, aki elveti az antropológiai optimizmust, annak az utópia tervezett társadalma mindenképpen disztópiába fog fordulni. Erre mondja Lepore: az utópia magában hordozza a saját disztópiáját.

Lepore gondolatai kétségkívül igazak, amennyiben pesszimista álláspontot képviselünk. Azonban az utópiáknak nem kell disztópiákba fordulniuk ahhoz, hogy rettenetesnek tűnjenek. Még a legtökéletesebb felvázolt utópikus társadalmakban is van valami taszító. A legtöbb utópiát könyvben vagy vásznon látva sem igazán kívánczunk ezekre a helyekre. Egészen biztosan vannak kivételek és ebben egyetértek én is. Mivel én sem ismerek minden eddig megszületett utópiát, így nem is jelenthetném ki azt, hogy az utópiák semmiképpen sem lehetnek kívánatosak. A célom sokkal inkább az, hogy rávilágítsak a legtöbb ilyen elképzelés legtaszítóbb tulajdonságára.

Ahhoz, hogy ezt a tulajdonságot jobban lássuk vissza kell mennünk az irodalmi utópiák kezdetéhez, Morus Tamáshoz. Morus *Utopia* c. könyvében alkotott meg egy a kora újkori angol viszonyokhoz mért ideális társadalmat. Ugyan az írás nem felejt el megemlíteni az emberek motivációit és felvázolja, hogy az önmegvalósítás lehetséges lenne ebben a világban is. Mégis az egész borzasztó sterilnek, unalmasnak és állandónak hat. Mint társadalom, mint kollektív egész, Seholsincs ország egy tökéletesen működő állam, akár csak egy hangyaboly, amely az egészet szemlélve lenyűgöző jelenség. Apró részleteiben vizsgálva viszont, egy-egy szorgos hangya életét nézve már nem tűnik túl jónak. Persze a hangyák esetében, lévén az emberhez viszonyítva elég primitív életformának számítanak, motivációkról nem igazán beszélhetünk, így nem feltétlenül a legjobb összehasonlítás. Az ember ugyanis, mint individuum sokkal többre képes, mint egyetlen egy hangya. A hangyák és az emberek között gyakorlatilag olyan szintű szakadék van, hogy amíg az ember képes az önálló túlélésre, addig egyetlen hangya képtelen. Egy hangyáról nem is tudunk beszélni, mint túlélőképes egyedről, mivel csak a kolónia egészében tud értelmet nyerni és életben maradni mindegyik. Fontos megérteni, hogy miért hozom fel a hangyákat, vagy egyéb hasonlóan magas szervezetségi szintekkel rendelkező állatok példáját. Egy hangyaboly olyan, mint Morus Seholsincs országa: egészében lenyűgöző és tökéletesen működő, de ha a benne tevékenykedő individuumokat nézzük, az ő életük már monoton és unalmas. Semmiképpen sem beszélhetünk ideális állapotról addig, ameddig az egyén élete nem tökéletes. Mindenki

azért dolgozik, hogy a társadalom, mint szupra-individuális entitás képes legyen létezni. Az utópiák többsége ezért nem nevezhető ideálisnak. Ezért személytelenek, mert nem az individuum érdekli, hanem a tökéletes társadalom, mint egész.

Az utópiák esetében általában az egyén egyáltalán nem kerül fókuszba. Csak feltételezés, hogy egy ilyen tökéletes társadalomban úgymint mindenki boldog lenne; mindenki élvezné, hogy élhet és részese lehet a kollektívának. Ez szép gondolat, de az ember ennél sokkal több és külön könyvet lehetne írni arról, hogy az ember mitől is lesz ember. Mikortól válik valami személytelenné, vagy akár embertelenné? Kicsit visszatérve a posztapokaliptikus irodalomhoz: egy-egy világvége szituációban is több életet látunk, mint rengeteg utópiában. Ennek az okát túl hosszadalmas lenne egy ilyen rövid dolgozatban tárgyalni, de egészen biztosan köze van a szenvedéshez. A boldogság elengedhetetlen része a szomorúság, egyik sincs a másik nélkül. A küzdelem vezethet csak kielégüléshez, ha ez nincs meg, akkor bármilyen eredmény teljesen értelmetlenné válik. Márpedig az utópiának pont az a lényege, hogy az emberek végre nyugodtan élhessenek és semmiért se kelljen küzdeniük. Ugyan mindannyian erre vágyunk legbelül, de ha a sikert erőfeszítés nélkül érnék el, akkor az nem jelent semmit és nem is hozhat kielégülést.

Az utópisztikus társadalmak olyanok, mint a gépek. Tökéletesen működnek és adott cél szolgálatának precízen eleget tesznek. Azonban ez csak úgy lehetséges, ha minden alkatrész pontosan azt csinálja, amelyre az rendeltett. A tökéletesség fontos jellemzője az utópiáknak hiszen ezek a társadalmak az ideális állapotot festik le, viszont ebbe nem feltétlenül fér bele az emberség és az egyéniség. Egy társadalom alkatrészei nem mások, mint az emberek, és az alkatrészeknek pontosan azt kell csinálniuk, amelyre rendeltettek. Aldous Huxley *Szép új világa* ezért is rendkívül érdekes mű, mert nem éppen nevezhető egy keményvonalas disztópiának a regényben megvalósult állapot. Huxley világát mondjuk Orwellével összevetve elmondhatjuk, hogy bár Huxley világa sem túlságosan kecsegtető, bármikor előbb választanánk Huxley világát, mint egyéb más disztópiákat. Ennek a dilemmának hátterében az áll, hogy valójában Huxley nem disztópiát alkotott. Sokan annak tartják és ez is az általános nézőpont a világról, de Huxley világa több ponton is ellentmond, akár a fentebb említett disztópia jellemvonásoknak. Huxley világa utópia, de annak a lelketlen és személytelen valóságát tárja elénk, ahol a végtelen fogyasztás és hedonista örömek jelentik a kielégülést; ez viszont nem ideális. Szóval paradox módon, Huxley utópiája

valójában nem is utópia, de egy disztópiától is elég messze áll. Jól feltárja az utópiák jellemetlen, személytelen és steril valóságát – nevezzük ezeket a köztudatban élő utópiákat Morus-féle utópiáknak. Ahol minden állandó, semmi sem változik és mindennek tökéletesen megalkotott rendje van, amelyet megborítani végzetes hiba lenne a társadalom számára. Ebből a szempontból vizsgálva a kérdést, az utópiát és a disztópiát pusztán csak az különíti el, hogy a saját megítélésünk milyen az adott helyzetről.

Az utópia megítélése azért ennyire kétes, mert disszonancia van az elménkben élő kép és a valóság között. Amikor azt a szót kimondjuk, hogy utópia mindenkinek más jut az eszébe. Addig a pillanatig megmarad a konszenzus illúziója jövőt illetően, ameddig a tervek konceptualizálásra nem kerülnek. Amikor utópiáról beszélünk, akkor nem arra gondolunk, amit mondani szeretnénk. Ezt a problémát súlyosbítja, hogy nincs is egységes fogalmunk az utópiáról. Itt térnék vissza Lepore állítására, miszerint az utópia tervezett társadalommal dolgozik. Vajon meg lehet-e tervezni a tökéletes jövőt? Esetleg valami organikusabb úton kéne haladni? A következő fejezet az ideális állapot kérdését fogja vizsgálni, amiben kitérek a tervezés és az organikus fejlődés problémájára. Azt viszont előre bocsátom, hogy a tervezett társadalom valóban nem utópisztikus, ahogy ez majd később kiderül.

John Stuart Mill morál filozófiájában felmerül egy hasonló gondolat. Mill szerint: Jobb elégedetlen embernek lenni, mint elégedett disznónak; elégedetlen Szókratésznek lenni jobb, mint elégedett balgának. (Mill 1863. 13.o.) Ezzel Mill arra akarja rávezetni az olvasókat, hogy külső, tehát objektív szemszögből nézve is lehet mérni és értékelni az életet. A balga szubjektív nézőpontjából nézve a világ lehet akármilyen rossz, ha ő képtelen realizálni a borzalmakat, akkor boldog lesz. Vegyünk például egy szegény, fejlődő országot: a faluban, ahol egy kis csoportnyi ember él, izoláltan a külvilágtól, az élet addig teljesen boldog marad, amíg a létszükségtelek ki vannak elégítve. Hiába nincs csatornázás, modern gyógyszerek és szórakozási lehetőségek, ha ezekről nem is tudnak, akkor nem is hiányzik nekik. Amennyiben megszokták ilyen formában az életüket, nem fogja őket zavarni annak minden hiányossága. Ezzel szemben a modern világban bárki bármennyire is elégedetlennek tűnik, mégis egy fejlett országban szinte mindenki jobb életet él, mint bármelyik király akárcsak pár évszázaddal ezelőtt.

Szubjektív nézőpontból nézve a fejletlen körülmények között élők boldogok, amíg a fejlett körülmények között élők boldogtalanok. Vagyis arra lehetne következtetni, hogy a

fejletlen körülmények jobbak, mert azok vezetnek kielégítő élethez. Azonban objektív nézőpontból szemlélve a dolgokat, számszerűsítve és értékelve minden attribútumot, egyértelművé válhat, hogy a fejlett világ jobb, mint a fejletlen. A hedonista álláspont szerint az a jó, ami boldogsághoz és élvezetekhez vezet. Azonban, a hedonizmus nem feltétlenül vezet magasabb élvezetekhez. Hiába elégedetlen Szókratész, ha mégis meg tudja változtatni a világot a gondolataival. Viszont a disznó nem fog változást hozni a világban még akkor sem, ha elégedett. Tehát vannak objektíven is mérhető elemei az életnek, amelyek szubjektív nézőpontból nem feltétlenül vehetőek észre, de nagyon is fontos részei. Attól, hogy valami jónak tűnik az egyénnek, még egyáltalán nem biztos, hogy valójában mindenki számára az. Mindezt az utilitarizmus álláspontjával meg is tudjuk védeni, hiszen vannak olyan értékek és élvezetek, amelyek nem csak az egyénnek tudnak örömet hozni. Emiatt, ha rosszabbnak is tűnik az élet több tudással és szenvedéssel, mégis ezek vezetnek el a magasabb szintű kielégüléshez.

Ugyanakkor fontos ellenvetést tenni, mivel a balga nem érzékeli saját életének szörnyűségét, így miért gondolhatnánk, hogy az ő élete rossz. A szubjektív és objektív nézőpontból való vizsgálódás fontos eleme az utópiák és disztópiák értelmezésének. Éppen ez az, amely megmagyarázhatatlan undorral tölthet el minket bármelyik ilyen jövőképek kapcsán. Sokszor nem tudunk elvonatkoztatni a saját nézőpontunktól és emiatt válik értelmezhetetlenné a támogatás, amelyet egyes jövőképek kapnak a benne élők részéről. Szembe kell állítani a szubjektív és objektív nézőpontot és a jó életet vizsgálódás közben. Hosszas értekezést lehetne folytatni arról, hogy a szubjektív vagy objektív nézőpontból nézett élet a jobb-e, de erre a válasz túl bonyolult egy ilyen rövid dolgozathoz. Mindenesetre fontosnak éreztem kiemelni, hogy egy bizonyos helyzetet több szempontból is lehet vizsgálni. Ha pedig másik nézőpontba helyezük magunkat akkor lehet, hogy az értékelésünk is teljes mértékben megváltozik és a jóból rossz, a rosszból pedig jó lesz.

## **Ideális állapot**

Sokat halljuk az ideális állapot felemlegetését, amelyet majd egyszer a jövőben elérünk ilyen vagy olyan módon. Az igazság viszont az, hogy az ideális állapot elérhetetlen. Ugyanakkor mit is értünk ideális állapot alatt? Az ideális szó valójában a tökéletesség szinonimája. Úgy

gondolom az etimológiai vizsgálattól ebben az esetben eltekinthetünk, mivel a szó eredete és összetétele nem jelentős. A tökéletesség szó két fontos aspektusát lehet elkülöníteni:

Egyfelől a tökéletes dolog – legyen az állapot, tárgy vagy személy – hibáktól és hiányosságoktól mentes. Emiatt a tökéletes vagy ideális állapotban hiánytalanul megvan minden, amire szükség lehet. Másfelől a véglegesség is társul a szó jelentéséhez. Ezáltal, amikor tökéletességről beszélünk olyan dolgot említünk, amely tovább már nem javítható, vagyis végleges és állandó.

Ebből kiindulva az ideális állapot nem létezik, mert a világban valójában semmi sem tökéletes; lehetetlen elérni ezt az állapotot. A tökéletesség pusztán látszat, amely a részletek ismeretének hiányából fakad. Ugyan előfordul, hogy valamire azt mondjuk, hogy tökéletes, de ez természetesen csak túlzás. Ha eltekintünk a heves felkiáltásoktól, akkor a tökéletesség valójában nem létezik, legalábbis az immanens világban. A transzcendens világ kifürkészhetetlensége lehetővé teszi a tökéletességet vagy legalább annak látszatát. Mivel a transzcendens megismerhetetlen ezáltal vagy a tökéletesség hiányának a ténye marad rejtve, vagy a tökéletesség titkának megismerésére nem kapunk lehetőséget. Ebből kifolyólag a tökéletesség az immanens dolgok esetében csak úgy értelmezhető, ha annak részleteit homály fedi. Amennyiben egy elmélet keretein belül létrejön az ideális állapot az elkerülhetetlenül általánosítani fog. Ez az általánosítás teszi lehetővé a tökéletesség látszatát. Azonban, az elméletben megalkotott ideális állapot megvalósulása esetén kiütköznek az általánosításból fakadó hiányosságok, emiatt az állapot nem lesz ideális. Hiába érünk el egy ideális állapotot, ha az élésének pillanatára már megváltozik az ideális megítélése. Huxley esetében ez is ki fog ütközni, hiszen ki ne vágyna a végtelen és féktelen fogyasztás örömeire? Azonban hosszútávon Huxley világa sem ideális.

Tekintve, hogy az utópia konkrétan az ideális állapotot jelenti, a legfőbb problémájára már fény is derült. Az utópiák hamis reményeket mutatnak az emberek felé. Olyan általánosításokba bocsátkoznak, amelyek majd elméletben elhozzák a várva várt Kánaánt. Valójában viszont sose jöhet el ez az állapot, mert mikor elérjük az ideális állapotot, az már nem lesz ideális. Az utópia nem azért megvalósíthatatlan, mert képtelenség elérni az állítólagos ideális állapotot, hanem mert az ideális állapot csak addig ideális, ameddig el nem érjük. Tulajdonképpen az utópia nem a cél, hanem az út, éppen ezért elérhetetlen. Az utópia

mennyeket ígéri, de valójában csak purgatóriumot tudja elhozni; vagy esetleg a Mennysországnak nem olyan kecsegtető, mint azt gondolnánk?

Az ideális állapot elérhetetlenségének problémája, már az ókorban is felmerült. Az ókori görögök esetében az Elüszionban töltött örökkévalóság csakis akkor lehet igazán boldog, ha túlvilágba lépés előtt az üdvözültek isznak a Léthé folyó vizéből, amely elfeledteti velük az evilági életüket. Amennyiben Elüszion valóban olyan tökéletes, akkor mi szükség arra, hogy az emberek elfeledjék a földi életüket? A válasz nagyon egyszerű: Elüszion valójában rendkívül sivár és lelketlen és csak akkor válhat széppé, ha nincs mihez viszonyítani.

Ahogy haladunk az utópia megvalósítása felé, rájövünk, hogy mennyire különbözőek az emberek. Nem lehet egy kalap alá vonni mindenkit és azt állítani, hogy tudjuk mi lesz a jó nekik. A tervezésnek ez a rendkívül nagy hátránya, amelyre már Friedrich August von Hayek is felhívta a figyelmünket. A világ annyira szétszórta és legfőképpen az információ, hogy azt egy kézben összpontosítani nem lehet. Ez az elmélet a közgazdaságtanból már jól ismert, de a társadalomtudományokban is remekül alkalmazható. A tervgazdaság sem tud hatékonyan működni, mivel az optimális működéshez az összes információra szükség van. A tervezett társadalomnak ugyanez a problémája, mivel az emberek akaratáról és vágyairól sincs meg minden információnk. A Morus-féle utópiák ezért sem lehetnek működőképesek, mert ahhoz túlságosan uniformizált képet alkotnak az emberről. A társadalom ideális állapota nem feltétlenül egyezik az individuum ideális állapotával. Azonban mi van, ha nem deduktív módon közelítjük meg az utópiákat? Mi történik vajon akkor, ha az egyén irányából közelítjük meg az ideális állapotot?

Gondoljunk csak a természetre, ahol valójában semmi sem tökéletes és mégis minden annak tűnik. Vannak kertek, ahol a növények folyamatos formázás alatt állnak és minden pontosan úgy néz ki, ahogy annak ki kell néznie. Ezek a kertek nagyon szépek tudnak lenni, de valami még sincs rendjén bennük. A fűre lépni nem szabad és a rózsából sem vághatunk egy szálát. Minden mesterséges és a szépség csak egy illúzió. A természetben minden organikusan fejlődik és ott találjuk a legszebb, legtökéletesebb dolgokat, ahol az ember szabályozó keze még nem járt.

Ezek a gondolatok Karl Marxban is felmerültek. Marx ideális állapotáról írni nem érdemes ilyen röviden, főként, mivel kevés az ezzel foglalkozó kutatás. Azonban remek alternatívát mutat a Morus-féle utópiákkal szemben. Marx célja az univerzális „emberi

emancipáció”. (Smith 2005:10) Cyril azt is kifejti, hogy ez mit is jelent: Marx szerint nem lehet sem tervezete a szabadságnak, sem pedig doktrínája. Ebből jól látszik, hogy az elméletei nem éppen a tervezett társadalomra építenek. Röviden az ideális állapot inkább a totális szellemi szabadságban és az önmegvalósítás lehetőségében rejlik. Az akadálytalan önmegvalósítás lehetőségében érdemes lehet keresni az utópia lényegét. A következőkben ezt is fogom tenni és leginkább az irodalmi összefoglaló résznél fogok kitérni ennek az utópisztikusságára.

## **Az Állatfarm és a jövőképek**

Még mielőtt belekezdenénk a két fő mű vizsgálatába, előtte kitérnék Orwell egy másik művére. Az *Állatfarm* (Orwell, 1950) azért rendkívül fontos irodalmi mű, mert remekül szemlélteti az utópiák különböző elképzelései közti különbséget. Eltekintve attól, hogy a regény eredetileg szatirikus szándékkal készült, más esetekben is remekül használható. A történet két nagyon fontos szereplővel dolgozik, Hógolyóval és persze Napóleonnal. Mindketten Őrnagy útmutatását követve próbálták meg megteremteni a saját ideális állapotukat, az állatok utópiáját. Őrnagy halála után az eredetileg is homályos elképzelések még inkább zavarossá váltak. Ugyan a forradalom végbement és az állatok átvették az uralmat, de egy új hatalmi harc vette kezdetét. Eleinte Hógolyó és Napóleon, a két malac látszólag egyenrangú felekként kezelték egymást, illetve közösen próbálták meg Őrnagy utópiáját megvalósítani. Természetesen Napóleonnak egészen más tervei voltak ez idő alatt és igyekezett sabotálni Hógolyó jószándékú törekvéseit. Végül sikerrel jár és Hógolyót elűldözik az állatfarmról ezáltal Napóleont hagyva egyedüli vezetőként. A regény ismerői számára a Napóleon által kialakított totalitárius diktatúra nem okoz nagy meglepetés.

Egyértelmű, hogy a Napóleon által kialakított rendszer nem nevezhető utópiának; közelebb áll ugyanis a disztópiához. A vizsgálat sem különösebben nehéz, mert a napóleoni diktatúra egy kis csoport, a malacok érdekeit szolgálta. Emiatt szó sem lehet arról, hogy ez bármilyen formában is utópia lenne. Sokkal inkább az a kérdés, hogy a Hógolyó féle rendszer miben különbözött volna Napoleonétól? Miért tűnnek Hógolyó tervei sokkal utópisztikusabbnak?

Hógolyó elképzelései egyáltalán nem öncélúak voltak és a kollektív egész érdekein kívül semmilyen kiválasztott csoport nem részesült volna előnyben. Lényegét tekintve Hógolyó rendszere hasonló eszközökkel dolgozott volna, mint Napóleoné. Az állatok ugyanúgy a közösségért dolgoztak volna, valószínűleg hasonló mennyiségben, de a körülmények egészen mások lettek volna. Sőt hosszútávon feltételezhető volt a javuló tendencia is. A legnagyobb különbség nem is a módszerekben van, hanem a bánásmódban és a helyzet megítélésében. Napóleon kihasználta az állatokat, Hógolyó pedig nem tette volna. Hógolyó rendszere igazságos lett volna, ezáltal az esetleges rosszabb időszakok is sokkal elviselhetőbbé váltak volna. Hógolyó előbb vagy utóbb kollektív prosperitáshoz vezetett volna az állatokat, amelyben a jóból és rosszából is egyaránt jut mindenkinek. A hangsúly nem az egyenlőségen van, mint azt a könyv is hangsúlyozza, hanem az igazságosságon. Egy ló és egy tyúk sose lett volna igazán egyenlő, mivel ez fizikailag képtelenség, de részesülhettek volna igazságos bánásmódban attól függetlenül, hogy nem egyenlőek.

Hógolyó rendszere utópisztikusnak hat és mégsem utópia. Egyfelől a rendszer nem tudott megvalósulni, emiatt nem lehet tudni, hogy a végeredmény milyen is lett volna. Itt is megjelenik az előző fejezetben tárgyalt homályosság romantikája, amely a megismerhetetlent szebbé teszi. Vagyis előfordulhat, hogy Hógolyó rendszere legalább annyira rossz lett volna, mint Napóleoné. Másfelől viszont olyan rendszer jött volna létre, amelyben ugyan a problémák nem szűnnek meg, de mégis ideálisnak hat. Ez az ideális helyzet az igazságosságnak tudható be, mert hiába nem tökéletes minden, ha a kevésből is mindenki igazságosan részesül. Egyébként itt érdemes kitérni az ideális és tökéletes szó árnyalatnyi különbségére. Attól még, hogy valami nem tökéletes még lehet ideális, hiába van a két szó szinonimaként értelmezve. Ezért az ideális állapot az utópiák esetében érdemes másként értelmezni és nem a tökéletességre törekedni.

Az utópia és az igazságosság kapcsolata nem új felfedezés, mivel John Rawls is kísérletezett már hasonló gondolatokkal. Bár Rawls utópiája nem teljes egészében egyeztethető össze az állatfarmban felvázolt Hógolyó-féle utópiával, a lényege valahol ugyanott rejlik: az igazságosságban. Az igazságos világ lehet tökéletes, de nem feltétlenül kell annak lennie. Egy példán keresztül szemléltetve: előfordulhat olyan szituáció, amelyben élelmiszerhiány van, de mégis igazságosan van elosztva minden rendelkezésre álló élelem. Hiába az élelmiszerhiány – amely természetesen borzasztó dolog –, amennyiben bajtársiasan

viselik át a nehéz időszakot a résztvevők, máris sokkal kellemesebb lesz minden. Ezzel szemben egy olyan helyzet, ahol nincs élelmiszerhiány, mégis vannak, akik éheznek, sokkal igazságtalanabbnak hat és emiatt kevésbé utópisztikus. Az utópia tehát nem feltétlenül a tökéletességben keresendő, hanem valami másban; valami emberibb tulajdonságban. Ezt a gondolatot figyelembe véve, érdemes lehet a tökéletességet levenni az utópiák tulajdonságának listájáról.

Az igazságtalanság egyébként, számtalan disztópikus mű alapfelvetése. A dolgozat első fejezetében már említettem, hogy az utópiák általában disztópiákkal párhuzamosan jelennek meg. Jó példa erre az *Elysium – Zárt Világ* c. film, ahol a társadalom két részre oszlott. Egyfelől vannak a tömegek, akik a Földön élnek nyomorúságos körülmények között. Amíg egy kis csoport egy űrállomáson vígan tölti életét, kizsákmányolva a földi lakosságot. Az egész film disztópikus jellege pedig abból a tényből fakad, hogy a helyzet igazságtalan. Amennyiben az űrállomás nem létezne, maga a film sem lenne disztópikus, inkább csak egy rossz jövőt prezentálna. Viszont a helyzet igazságtalansága az, amely a film disztópikus jellegét adja.

Ezzel pedig a következő problémát fogom felvezetni, mégpedig a tökéletesség kérdésében. Félreértés ugyanis az utópiát úgy kezelni, mint tökéletes világot, ahol nincsenek kihívások és mindenki csak boldog, mint Elüzionban. A probléma, hogy a tökéletesség nem kielégítő; csak akkor, ha meg kell érte küzdeni. Ezért a következő fejezetben a két legismertebb disztópiát fogom megvizsgálni és levezetni, hogy valójában az utópia-disztópia skáláján hol helyezkednek el.

## **1984 és a Szép új világ**

Aldous Huxley és George Orwell a két legismertebb disztópiát tudhatja magáénak. Az egyik a *Szép új világ* c. könyv, amelyet 1932-ben adtak ki. A másik az *1984* c. könyv, amelyet pedig 1949-ben adtak ki. A két regényt vizsgálatát azzal kezdeném, hogy bemutatom az ilyen jövőképek sokszínűségét, ugyanis bármiből lehet disztópia vagy utópia. A Huxley *Szép új világa* például a féktelen kapitalizmus árnyoldalát hivatott bemutatni. Ezzel szemben Orwell *1984*-e a kommunizmus, leginkább a sztálini diktatúrák borzalmas kivitelezésére kívánt rávilágítani. Minden politikai és gazdasági rendszernek vannak tehát árnyoldalai. Ezeket a

negatívumokat különböző írók, a saját elképzelt világaikban próbálták bemutatni. A mi esetünkben két eltérő ideológia és gazdasági rendszer áll szemben egymással. A két vizsgált szerző remekül bemutatja, hogy mind a kapitalista, mind pedig a szocialista gazdaságpolitika vezethet hasonlóan szörnyű jövőhöz. Másfelől viszont mind a két megoldás működőképes és fenntartható, ezt a regények is demonstrálják.

Itt is látható, hogy a disztópikus irodalom elsősorban figyelmeztető jellegű, ahol a szerzők megpróbálják a lehetséges jövőképek borzalmaira felhívni a figyelmet. Ezzel is elősegítve azoknak az elkerülését. A szerzők nem titkolt szándéka volt, hogy prófétákhoz hasonlóan elhozzák a jövőbeli kárhozat hírét. Azonban van egy probléma, amely felett mindenki elsiklik. Készpénznek vesszük, hogy ezek a művek disztópákat ábrázolnak, hiszen maguk a szerzők is ezt állították. Viszont azt már kevesen kérdőjelezik meg, hogy ez az állítás mennyire igaz mindkét mű esetében. Mivel mindkét regény a rendszerek negatív oldalát mutatja be, ezért meg sem próbáljuk olyan szereplők szemszögéből vizsgálni ezeket a világokat, amelyek nem lázadó szerepet töltenek be. Fel kell tennünk tehát a kérdést: vajon minden lakos számára disztópiának számítanak ezek a világok, vagy csak pár „deviáns” szereplőnek tűnnek annak?

Kezdjük az egyszerűbbnek tűnő esettel, az 1984-gyel, amelyet akárhogyan is próbálnánk jónak beállítani valójában sose lesz az. Orwell világa az 1984. évben játszódik, bár ez is kétséges, hiszen nem lehet tudni, hogy valójában milyen évet írnak a regényben. Kialakult az új három pólusú világrend, ahol három nagy entitás folyamatosan harcol egymással: Eurázsia, Keletázsia és Óceánia. A három nagy állam között természetesen vitatott területek vannak, ahol folyamatosan háború zajlik, amelyből viszont egyik sem fog sohasem győztesen kikerülni. Azonban ez nem is cél, hiszen az állandósult konfliktus az, amely biztosítja a vezetők hatalmát. Ugyan ezek az államok ellenséggként vannak beállítva, de valójában ugyanolyanok. Mind a három állam ugyanazt a radikális szocialista ideológiát követi és igazából nincs különbség köztük. Valójában a konfliktus is megkérdőjelezhető, hiszen a háborúról is csak rádió jelentéseket hallunk, néha egy-egy bombázás történik, vagy egy-két hadifoglyot látunk. Az egész világ megtévesztő, senkiben sem lehet bízni és sehol sincs biztonságban az ember. A Nagy Testvér örökké figyelő szeme mindenhova ellát. A regény számomra legtanulságosabb része, hogy a Nagy Testvér valójában nem is létezik, ahogy Emmanuel Goldstein sem, aki az állítólagos lázadás vezetője. Valójában az egész világ

egy teljes hazugságra épül, amelynek mindenki részese. Amennyiben viszont a Nagy Testvér nem létezik, tulajdonképpen ki tartja fenn ezt a rendszert? A regény tele van jobbnál jobb gondolatokkal, amelyek egytől egyig beleépültek az emberek tudatába. Még azok is rendszeresen hivatkoznak a könyvre – általában hibásan –, akik nem is olvasták. Elképesztő hatást gyakorolt eme regény a világunkra és joggal nevezhető a legnagyobb hatású disztópikus regénynek. A megválaszolt és megválaszolatlan kérdésektől eltekintve a disztópikusságát kell elsősorban megvizsgálnunk.

A számtalan kérdés közül, amelyet a regény felvet, minket most egy érdekel: az 1984 valóban disztópia? Nem véletlenül kezdtem ezzel a regénnyel, hiszen akárhogyan is vizsgáljuk ezt a világot, az mindenképpen szörnyű lesz és egyáltalán nem hívogató. Azonban, ha kivesszük magunkat Winston Smith szerepéből és áthelyezzük magunkat akár Parsons vagy egy egyszerű közember szerepébe a kérdés már is sokkal bonyolultabb lesz. A regény egyik legfőbb üzenete, hogy a tudatlanságban mekkora erő is rejlik. Ha az emberek nem tudnak semmit, akkor nem is láznak. Ezt a múlt folyamatos módosításából és a nyelv az „újbeszél” végtelen egyszerűsítéséből is láthatjuk. A cél, hogy az emberek teljesen ignoráljanak mindent és még a múltból se tudjanak tájékozódni. Sőt a végső cél, hogy az emberek, akár komplex gondolatok megfogalmazására is képtelenek legyenek.

Egy ilyen tudatlan ember szeméből nézve az Angol Szocializmus kormányformája egyáltalán nem olyan rossz. Mivel a köznép képtelen az úgynevezett „gondatbűn” elkövetésére, így nem zavarja a folyamatos megfigyelés. Parsons példájából pedig az is látszik, hogy a propaganda annyira erős, hogy amikor a saját lánya feljelenti az apját, az még akkor sem a rendszert okolja, hanem saját magát. Mi, az olvasók olyan szemszögből látjuk Óceániát, amely kihangsúlyozza a különböző negatívumait a rendszernek. Azonban, ha például Parsons szemszögéből írta volna Orwell a regényt, akkor a megtestesült földi Paradicsomban jártunk volna, nem pedig az egyik legbrutálisabb diktatúrában. A Nagy Testvér nem csak elnyomóként értelmezhető, hanem rendfenntartóként és védelmezőként is. Azok számára, akik a propagandában hisznek a Nagy Testvér nem ellenség, hanem a barát. Amennyiben ellene cselekednek saját személyes hibájuknak vélik a tévedésüket, hiszen elárulták a Nagy Testvért. Valójában, ha betartják az indokolatlan szabályokat az emberek, akkor relatív békében élhetnek, ahol a testi szükségleteik nagyjából kielégítésre kerülnek. A saját államuktól pedig nem kell félniük, hiszen csak az ellenség támadja őket – legalábbis

erről szól a propaganda. Alapvetően a rendszer utópisztikusnak hat és ezt a propaganda is igyekszik elhíttetni. Alapvetően minden adott lenne a jobb világ megteremtésére, hiszen ekkora kontrollt csakis hihetetlen mennyiségű erőforrás felhasználásával lehet előteremteni. A látszólagos hiány is csak mesterséges a könyvben, hogy az emberek fogyasztási vágyát visszaszorítsák.

Az általános probléma az *1984* világával, hogy akárhogyan is próbálnánk bebizonyítani, hogy utópia, ez nem lehetséges. Orwell nagyon figyelt arra, hogy semmi vonzó ne legyen az elképzelt világában, hiszen az elrettentés volt a célja. Ezáltal kimondhatjuk, hogy az *1984* disztópia, amelyben még keresni is nehéz az utópisztikus elemeket. Ugyan halványan jelen vannak, de minden pozitívum olyan sötét csomagolásban elrejtve, hogy még véletlenül sem lehet jónak gondolni. Amennyiben viszont valaki betartja a szabályokat, akkor magasra juthat és kihozhatja a maximumot ebből a helyzetből. Tulajdonképpen megvalósul a totális esélyegyenlőség, ami miatt az egész könyv olyan hatást gyakorol, mintha igazságos lenne. Pontosabban igazságosan igazságtalan, mert még a leghűbb szolgálait is hajlandó eltávolítani a rendszer. Bár az is lehet, hogy a felső tíz százalék már előre ki van választva és az esélyegyenlőség is csak látszat. A legnagyobb kérdése a regénynek, hogy miért tud fennmaradni ez a rendszer. Általában a modern disztópiákban van egy felső osztály, akiknek az életvitele messze meghaladja az átlagemberekét és a céljuk, hogy ezt a status quo-t megőrizzék. Az *1984*-ben viszont a felsőbb osztályok sem élnek túl jól. Ugyan jobban élnek, mint az alsóbb osztályok, de nem annyival, hogy az indokolná a rendszer iránti hűségüket. Ha a Nagy Testvér nem létezik, akkor kinek az érdeke egy olyan rendszer fenntartása, amely senkinek sem jó? Ez egyfelől a regény logikájának megkérdőjelezhető pontja. Másfelől viszont a regény disztópikusságának abszolút mértéke is lehet. Mindenki szolgál valakit vagy valamit úgy, hogy közben semmilyen haszna nem származik belőle.

A *Szép új világ* esetében már nincs ilyen egyszerű dolgunk. Huxley világa sokkal kevésbé taszító, mint Orwellé. Először is Huxley maga is elmondta a könyve előszavában, hogy a regényt újragondolva már másként írta volna meg. A könyvben érződik a kettősség, hogy vagy az elembertelenedett civilizált világot választjuk, vagy a korlátozott és önsanyargató primitív törzsi életet. Huxley is szeretett volna egy harmadik utat, lehetőséget a kettő közti aranyközép út megtalálására. Ugyan nem hangsúlyozta ki a regényben ezt a harmadik utat és látszólag ő sem vette észre, de ez az út jelen volt. Ellentétben az *1984*-gyel

a „gondolatbűnözők”, a „deviáns nonkonformisták” nem kerülnek kivégzésre, mint Winston. A *Szép új világban* ilyen barbár megoldásokhoz nem folyamodnak, hanem ezeket az embereket száműzik egy-egy izoláltabb helyre a világban, leginkább szigetekre. Ezeken a szigetekken ugyanúgy adott minden, ami a civilizált világban jó, viszont el vannak zárva a lakosság nagy részétől, így a „rendbontó” viselkedésük nem okoz gondot. Bernard Marx és Helmholtz Watson különböző módokon fogadják ezt a száműzetést, amikor Mustapha Mond két lehetőséget ajánl nekik – mindhárman „deviánsnak” számítanak egyébként. A két lehetőség közül az egyik, hogy feladják elfojtják szellemi vágyaikat és a koordinátorrá válnak ők is úgy, mint Mond. A másik lehetőség, hogy elzárkoznak a világtól, száműzetésbe vonulnak az egyik szigetre, ahol a saját társaik között lehetnek és beteljesíthetik minden vágyukat. Végül mind Helmholtz, mind pedig Bernard a száműzetést választja, viszont az előbbi áldásként tekint erre, az utóbbi pedig büntetésként. Kétségtelen, hogy izolálva kell élniük, de mégis jelen van a harmadik út, amelyet Huxley szeretett volna még a regényébe.

Már a lehetőségek sokasága is mutatja, hogy mennyiben tér el Huxley világa Orwellétől. Huxleyban a regény alapgondolatai az amerikai látogatásai során fogalmazódtak meg, látva a kapitalizmus féktelen terjeszkedését. Ellentétben Orwell történetével, az új világban nemhogy nincs hiány, de a végtelen fogyasztásra és maximális hasznosságra van kitalálva minden. Az emberek még haláluk után is a foszfor termelés elengedhetetlen részeivé válnak. Ez a tökéletesen optimalizált világ kasztokra van osztva, amelyek alfától egészen epsilonig terjednek. Ahogy haladunk lefele a kasztokon az emberség egyre inkább eltűnik és a gamma szint után már jóformán állatokat láthatunk inkább. Ez a kasztrendszer is a technológia fejlődésének köszönhető, hiszen itt az emberek már nem születnek, hanem tenyésztik őket, természetesen ezt is maximalizált hatékonysággal. Egy ilyen gépiesen működő társadalomban nincs helye sem érzelmeknek, sem pedig gondolkodásnak. Minden megadott rendszerint működik és a regényben látható az is, hogy az érzelmek mekkora problémákat tudnak okozni. Például amikor Lenina elfelejti az egyik embriónak beadni az egyik létfontosságú oltást.

A *Szép új világ* egyedül a testnek kielégítő, annak viszont minden tekintetben tökéletes. Nincsenek betegségek, nincs bánat és ha mégis valami baj lenne, csak beveszi az ember a *szómát* és máris boldog. Ameddig az ember nem kérdőjelezi meg a rendszert addig felhőtlen boldogságban élhet végtelen hedonista örömek között. Ebben a rendszerben megint csak az

alsóbb kasztok járnak jobban csakúgy, mint Orwellnél a lakosság nagy része. Az alsóbb kasztok képtelenek a világ rendjének megkérdőjelezésére és semmilyen vágyat nem éreznek, ami túl mutat a saját testükön. Ez az ignorancia egészen a béta szintig elér, hiszen már a bétáknak is elég nehéz, szinte lehetetlen megbolygatni az elméjét, ahogy ezt Lenina példája is mutatja. A béták még csak-csak képesek külső beavatkozással kizökkenni ebből az eufóriából, de valójában a legfőbb probléma az alfákkal van. Az alfák ugyanis rendkívül nagy szellemi szabadságot kapnak, viszont ezzel együtt a szabad tudat összes terhét is megkapják. Náluk sem jelent ez különösebb problémát az esetek nagy többségében, de mégis itt a leggyakoribb a „deviáns” viselkedés. Azonban, mint azt már felvázoltuk, valójában a „deviáns” embereknek is lehet lehetőségük az önmegvalósításra.

Az egész rendszernek két negatívuma van: egyfelől a rezervátumok lakói kirekesztik a civilizált világból, mivel másként lettek szocializálva, mint a többi lakos. Ezáltal túl veszélyes lenne őket a többiek közé engedni, így vannak az utópiából kirekesztett csoportok. Másfelől a család teljes hiánya még inkább hozzájárul a nyomasztó érzéshez, miszerint semmi kötöttségünk nincs ehhez a világhoz. Ellenben a második pont azok számára nem igazán negatívum, akik ebben a világállamban élnek, hiszen nem tudják milyen a család, így a hiányát sem érzik. Ez csak az olvasók számára tűnhet szörnyűnek, de valójában nem az. Az elszemélytelenedett társadalom tűnhet talán a legriasztóbbnak a történetben. Olyan szorosan összekötve él mindenki a világállamban, még sincs semmilyen közeli kapcsolata senkinek semmivel, hiszen ez is veszélyes, mert érzelmekhez vezethet. Az emberek csakúgy vannak, élnek és termelnek, fenntartják a világot, de valójában semmi mélyebb érzést nem tudnak megélni a pusztá testi örömeikön kívül. Valójában viszont ez nem jelent problémát a legtöbb ember számára és amennyiben ez nem probléma, miért is lenne ez negatívum? Ráadásul ott van a „száműzetés” lehetősége is, ahol állítólag minden a világállamban tiltott dolog megélhető. Ezáltal az egyetlen tényleges negatívuma Huxley világának a rezervátumokban élő emberek kirekesztése, akik igazából nem is akarnak részesei lenni a világállamnak.

Huxley akármennyire is próbálta a világát disztópiának beállítani, értékelésem szerint valójába nem az. Tagadhatatlanul embertelen és elszemélytelenedett a világa. Az emberek keltetése és végtelen klónozása sem tűnik túl kecsegtetőnek. Mindemellett a családalapítás teljes ellehetetlenítése is elég riasztó. Azonban azt is meg kell értenünk, hogy

ezen felsorolt problémák közül a többség egyiket sem éli meg problémaként. Egy olyan társadalomban, ahol a család elképzelhetetlen, ott az emberek miért hiányolnák azt? Az emberek kasztokba sorolása és gyártósoron való tenyésztése megint csak a társadalom alapját képező folyamat. Ezekkel a regényben sincs probléma, sőt igazából csak pozitívumokat látunk belőle. Mai szemmel nézve természetesen ezek taszítónak hatnak, de egy olyan helyen, ahol évszázadok óta ez a normális ott ez inkább kecsegtető, mint sem rossz.

Az egyetlen tényleges probléma, amire a regény is hangsúlyt fektet az az embertelenség. Ugyan ez egy valós probléma, de csak emiatt disztópiává nyilvánítani ezt a világot nem lenne helyes. Egyfelől lelkileg megterhelő ez a probléma ugyan, de nem kifejezetten veszélyes. Egy utópiában persze ennyi probléma sem szabadna, hogy előforduljon, de ez még mindig messze van a szörnyű léteztől. Ez a probléma is csak a társadalom legfelsőbb rétegének egy kis százalékát érinti, akiknek viszont kínálnak megoldást rá. Valójában az önmegvalósítás is lehetséges a szigeteken, így ez az érv sem állja meg a helyét. A *Szép új világ* valóban szép, hiába próbáljuk az ellenkezőjét állítani. Igazából minimálisak a problémák, amikkel nem tudott ez a fejlett társadalom megbirkózni. Persze a mai etika szerint megkérdőjelezhető az emberek kasztokba sorolása genetikai úton. Azonban ez a kasztokat nem zavarja, igazából észre sem veszik, hogy valami gond van, mert így vannak beprogramozva. Megint csak mai szemszögből, a mi szubjektív megítélésünk alapján vizsgálva tűnik borzalmasnak ez a világ, de ha belehelyezzük magunkat az ott élő emberek szubjektív nézőpontjába, már egyáltalán nem tűnik annak. Kicsit ugyan egyhangúnak és unalmasnak tűnhet a végtelen monotonitás és a lehetőségek korlátozott választéka. Azonban, ha ez valóban probléma lenne, akkor változtatnának rajta. Lényegében egy-két karakteren kívül, senkiben sem merül fel ez a probléma és mint azt már sokszor említettem, nekik is kínálnak megoldást. Objektív nézőpontból nézve tehát a *Szép új világban* szinte tökéletes.

Ráadásul, szemben az 1984 világával, itt nincs hiány. Minden, ami a létfenntartáshoz szükséges, minden luxuscikk, amiről csak álmodni lehet az biztosítva van. Nem kell sokat dolgozni csak pont annyit amennyi kielégítő. Biztosítva van a szórakozás, a szexuális kiegyensúlyozottság, és ha ez nem lenne elég, akkor bármikor ott a *szóma*. Mindenre van valójában lehetősége az embereknek, így a kimondható, hogy a *Szép új világ* valójában utópia.

## Miben rejlik az utópia és a disztópia?

Az eddigiek alapján már kialakult a képünk mindkét fogalomról. Most a feladatunk, hogy összefoglaljuk és megértsük miben is rejlik a két koncepció esszenciája. Átfogó magyarázatot alkotni meglehetősen nehéz, mert az utópia és disztópia megítélése meglehetősen szubjektív. Azonban vannak univerzálisan is értelmezhető jellemzők, amelyek nagyrészt együttesen igazak minden jövőképre és annak két változatára.

Kezdjük a legfontosabbal, amely mind az utópiára, mind pedig a disztópiára igaz, hogy mindenképpen fikcionálisak. Az utópia esetében ez nem is kérdés, hiszen egyetlen alkalommal sem sikerült az ideális állapotot elérni irodalmi értelemben. Mannheim Károly szerint az utópia, akkor utópia, ha az megvalósul, viszont ez a politika filozófiai értelmezése a fogalomnak. Az irodalomban mindkét esetben csak fikciókról beszélhetünk. Az utópia esetében az elvont és komplex gondolatokon túl valóban elmondható, hogy megvalósíthatatlan. Azonban a disztópia esetében sokkal nagyobb a megosztottság. A probléma már korábban is felmerült, hogy jelen és múltbéli rendszerek is meglehetősen disztópikusnak látszanak. A szubjektivitás problémája itt az egyik legerősebb, mert nem lehet letagadni az előbbieken is említett totalitárius rendszerek borzalmait. Amennyiben a totalitárius rendszerek elszabadulnak és féktelen hatalmat gyakorolnak az emberiség felett, akkor valóban beszélhetünk disztópiáról. A disztópikus irodalom inkább figyelmeztető jellegű. Orwell és Huxley is a kommunista diktatúrák, illetve a fogyasztói társadalom szörnyűségeire szeretne felhívni a figyelmet. Mindketten azért írták meg a történeteiket, hogy figyelmeztessék az olvasókat a lehetséges jövőről, amelyet nem szabad hagyni megvalósulni. A spekulatív fikciónak rengeteg alműfaja van, ezeknek az egyike a disztópikus irodalom. Fontos eleme ennek a műfajnak a spekuláció, amely egyenesen utal arra, hogy a valóságot nem lehet belevenni. A totalitárius rendszerek nem disztópikusak, inkább csak a disztópiák csíráinak lehet nevezni. Ameddig viszont megállíthatóak, addig nem nevezhetjük ezeket disztópiának. Sok disztópikus történet sem sorolható igazán a disztópiák közé, ilyen például a *Szép új világ*, de akár *A szolgálólány meséje* sem igazi disztópia. Margaret Atwood története is sokak szerint disztópia, pedig egyáltalán nem az. A könyv a nők életét mutatja be egy teokratikus diktatúrában, ahol semmiféle joguk nincsen. Valójában azonban csak a szülni képes nők kerültek rabszolga sorba és bár a többi nőnek sincs túl sok joga, az ő

elnyomásuk nem annyira látványos. Ami miatt egyáltalán nem disztópikus a regény: egyrészt nem mindenkinek rossz ebben a világban élni, például a férfiaknak. Másrészt ez az elnyomó rendszer az USA területére korlátozódik. Amennyiben *A szolgálólány meséje* disztópiának minősül, akkor mondjuk Szaúd-Arábia is annak számít, vagy egyéb fundamentalista társadalmak. Ezekről a helyekről, mind a valóságban, mind a könyvekben ki lehet törni, el lehet szökni és emiatt nem disztópiák. Van remény egy jobb életre, valahol máshol.

Ezzel elérkeztünk a disztópiák következő fontos jellemzőjéhez, hogy nincs bennük remény. Az 1984-ben nincs menekvés, a Nagy Testvér szeme mindenhova ellát és nincs olyan hely a világban, ahol biztonságban lehet az ember. A rendszer maga is megdönthetetlen, úgyhogy az egyetlen megoldás a beletörődés. A regény végén még azt is láthatjuk, hogy a halál sem megoldás, mert az Angszoc addig nem enged meghalni senkit, amíg el nem fogadják a Nagy Testvért. Ebből a szempontból nézve a modern disztópiák bonyolultabbak. A rendszer maga ezekben a regényekben is megdönthetetlen egészen addig, amíg az emberek nem realizálják a saját felelősségüket a helyzetben. A modern regények az úgynevezett *moral outsourcing*-ra vagy morális kiszervezésre építenek. Ezek a történetek rámutatnak az egyén felelősségére a helyzet fenntartásában és a megváltás csak akkor jöhet el, ha a szereplők felismerik, hogy nem csak vezetők a hibásak. A hiba a szereplőkben is ott van, mert nem veszik észre, hogy eddig ők is hozzájárultak a rendszer fennmaradásához. A modern disztópiában megvan a remény, ellentétben a régebbi disztópiákkal. Viszont ez a remény a saját ártatlanságunk feladásával jár. A remény, a változás ára a saját bűnrészességünk elismerésében rejlik. Emiatt például a *Szép új világ* ambivalens pozícióban van. Egyfelől a rendszer megváltoztatása reménytelen és valóban mindenki részt vesz abban, hogy ez a rendszer fennmaradjon. Másfelől viszont az újvilági élet közel sem annyira borzalmas, hogy a megváltoztatása érdemes lenne. Azt se lehet igazából mondani, hogy nincs benne remény. Mint azt már előbb is tárgyaltam van reménye annak, hogy az önmegvalósítást elérhessék az emberek. Egyébként sem reménytelen maga a helyzet, hiszen a személytelenségen kívül nincs egyéb rossz tulajdonsága. Arról lehet vitatkozni, hogy ki mennyire szeretne ebben a világban élni, mert ugyan vannak rossz tulajdonságai, de egyáltalán nem embertelen olyan értelemben, mint mondjuk az 1984 világa.

Az utópia és disztópia közti különbség végső soron nem a módszerekben vagy rendszerekben keresendő. Strukturális különbség a kettő között például nem feltétlenül van.

Mind Óceánia, mind pedig a Világállam hasonló felépítéssel és állami ellátással dolgozik. Nyilván van minőségbeli eltérés a két ellátás között, de a rendszer maga hasonló. A disztópiában viszont folyamatos az elnyomás és a félelem, mint azt az 1984-ben is láthattuk. A *Szép új világban* ezzel szemben nincs ilyesfajta probléma. Ugyan az emberek predetermináltak élnek, de ez nem nevezhető tényleges elnyomásnak. A predetermináció ugyanis a biológiai alapon történik és a hierarchia bele van építve az emberekbe, akik ezáltal fel sem tudnák fogni az elnyomásuk tényét. Azonban nincs is elnyomás hiszen mindenki azt csinálhat, amit szeretne a kötelességeinek elvégzése után. Paradox módon pont a felsőbb rétegek küzdenek egzisztenciális problémákkal és nem az alsóbb rétegek. Egy igazi disztópiában legalább a népnek szenvednie kéne, de ahogy azt Orwell is demonstrálja az a biztos, ha mindenki szenved. O'Briennek legalább annyi oka van rettegni a megtorlásoktól, mint Winstonnak, vagy mint a rendszerhű Parsonsnek. A disztópia valódi félelme abban rejlik, hogy nincs ténylegesen meghatározott „jó” viselkedési forma. Mindenkinek folyamatosan rettegni kell, mert a rendszer nem válogat az áldozatai között. Ez a folyamatos félelem biztosítja a rendszer fennmaradását. Az egész igazságtalan és ez a kulcsfogalom a disztópiák kapcsán, amely mind a modern, mind a régi disztópiákra igaz. Huxley műve éppen ezért nem lehet disztópia, mert nem igazságtalan. Mint azt már az előbbieken is tárgyaltam a történet szerinti hierarchia csak nekünk tűnik igazságtalannak. Valóban mindenkibe bele van nevelve az alsóbb rétegek lenézése, viszont az is, hogy mindenki fontos része a társadalomnak. Mindenki tisztában van vele, hogy akár alsóbb rétegből származik, akár nem, a társadalomban mindenkire szükség van. Emiatt a rendszer kifejezetten igazságos a maga abszurd módján. Sőt, megtorlások sincsenek. A nem megfelelő magatartást nagyon lágy és inkább pozitív megerősítést biztosító eszközökkel intézik. Mint, ahogy például a zavargások leverését *szóma* gázzal végzik. Ugyanígy a száműzetés sem büntetés, sokkal inkább ajándék.

Az utópia valódi ereje az önmegvalósítás lehetőségében keresendő. Huxley világa nem tűnik ideálisnak, mert szándékosan a rossz oldalát próbálta meg bemutatni a saját világának. Remekül rátapintott az általános utópia kép személytelen és embertelen mivoltára. Ez a világ sem tökéletes és van még mit javítani rajta ahhoz, hogy valóban ideálisnak hasson. Viszont azaz állítás, hogy a *Szép új világ* disztópikus regény, egyenesen helytelen. Még a rossz oldalról nézve sem eléggé disztópikus, hát még ha megpróbáljuk nem kritikus szemszögből vizsgálni a történetet. Huxley világában minden megvan, amely a

világát utópisztikussá tesz. Mondhatjuk, hogy szinte ideális. Persze vannak hibái, de a legfőbb pont, az önmegvalósítás lehetősége jelen van. Tény, hogy ezt az önmegvalósítást igyekeznek elfojtani, mert abnormális viselkedésnek számít. Azonban, ha az egyén nem bír uralkodni az effajta vágyain, akkor lehetőséget kap azoknak a kiélésére. Vagyis a *Szép új világ*, ha nem is tökéletes, de mindenképpen utópisztikus. A tökéletesség elérése amúgy sem jó cél.

A tökéletes jövőkép megalkotása nem lehetséges és emiatt fontos kritikusan állni minden irodalmi műhöz. Ha szétszedjük és részleteiben elemezzük az ilyesfajta spekulatív fikciókat, akkor előbb utóbb tisztázódik az, hogy mi is lenne az emberek tényleges vágya. A disztópiák megmutatják az emberek félelmeit, azokat a dolgokat, amelyeket mindenáron el akarnak kerülni. Az utópiák pedig megmutatják a vágyaikat és reményeiket. Sok spekulatív fikció összevetésével előbb vagy utóbb összerakhatunk egy olyan értelmezési keretet, amely alapján már a valósághoz is közelebb hozzák az ideális állapot elérésének lehetőségét.

## Irodalomjegyzék

- Aldous, Huxley (1932): *Brave New World*. London: Vintage
- Collins, Suzanne (2008): *Az éhezők viadala*. Agave, Budapest.
- Forrai Réka (2000): A platóni államkoncepció helye az utópikus gondolkodás fejlődésében. *Erdélyi Múzeum* 62. kötet, 1-2. füzet.
- John, Stuart Mill (1863): *Utilitarianism*. Ontario: Batoche Books, 13
- Krotz, Esteban (2018): *Utopias and Dystopias, Anthropology and*. In: *The International Encyclopedia of Anthropology*, 1-11.
- Lepore, Jill (2017): A golden age for dystopian fiction: What to make of our literature of radical pessimism. *The New Yorker* June 5 & 12 Issue.
- Mannheim Károly (1929): *Ideológia és utópia*. Atlantisz, Budapest.
- Molnár Tamás (1990): *Utópia, örök eretnokség*. Szent István Társulat, Budapest, 206-207.
- Morus Tamás (1516): *Utopia*. Officina, Budapest.
- Orwell, George (1949): 1984. Európa, Budapest.
- Orwell, George (1950): *Állatfarm*. Helikon, Budapest.

- Smith, Cyril (2005): Karl Marx and the Future of the Human. Lanham: Lexington Books

## **CSOPORTHATÁROK ÉS ÖNÉRTTELMEZÉSEK | GROUP BOUNDARIES AND SELF-INTERPRETATIONS**

Nura Abukhalil

## **Negotiating Identity, Values, and Belonging Among Arab Migrants in Budapest**

### **Summary**

This article examines identity negotiation among Arab migrants in Budapest through participant observation and interviews with first-generation migrants. It identifies three strategies: essentialism, transnationalism, and maintenance, which intersect with ideological, social, and interpersonal values to shape boundaries of belonging.

Essentialism involves reinforcing in-group boundaries and emphasizing superiority over out-groups. Transnationalism reflects cosmopolitan identities transcending national boundaries, aligned with ideologies of autonomy and self-determination. Maintenance focuses on preserving cultural practices and connections to home countries to maintain continuity during integration.

Participants navigate these strategies through ideological, social, and interpersonal value negotiation, shaping their identities in relation to others. Integration and discrimination are central, with anti-immigrant discourse influencing belonging. Participants' agency in self-representation helps overcome external barriers, highlighting the fluid and dynamic nature of identity in both local and transnational contexts.

### **Theoretical Framework**

The essentialization of ethnic groups has been widely critiqued in the social sciences for portraying ethnic identities as fixed, homogeneous, and unchanging. Scholars have instead emphasized the fluid, contextual, and dynamic nature of identity formation, offering frameworks that reject static conceptions of ethnicity and highlight processes of boundary-making and negotiation.

Fredrik Barth's *Ethnic Groups and Boundaries* (1969) further advanced this critique by shifting the analytical focus from cultural traits to social boundaries. He contended that

ethnic groups are defined not by the cultural content they carry but by the boundaries they maintain. “The critical focus of investigation from this point of view becomes the ethnic boundary that defines the group, not the cultural stuff that it encloses” (1969:15). These boundaries are flexible and situational, maintained through ongoing interactions and distinctions between in-group and out-group members. As Barth noted, “the cultural features that signal the boundary may change, while the fact of continuing dichotomization between members and outsiders does not” (1969:14).

In social psychology, Henri Tajfel and John Turner’s (1986) Social Identity Theory explained how group identities form through processes of categorization, comparison, and self-esteem enhancement. They linked social stratification and limited mobility with in-group favoritism and intergroup conflict. When social identities are negatively perceived, individuals may seek strategies such as disidentifying with the group, creatively redefining group attributes, or engaging in competition to elevate group status.

Building on these insights, Richard Jenkins emphasized identity as an active, ongoing process of identification. “It is a process – identification – not a ‘thing’. It is not something that one can have, or not; it is something that one does” (2008:5). He argued that identities are constructed at the intersection of internal and external identification, shaped by social networks and institutional categorization. Jenkins also highlighted the ambiguity and multiplicity of identifications, noting that individuals navigate overlapping and sometimes contradictory affiliations. “Hierarchies of identification are never clear-cut... and the relationship between interests and identification is too complex for individual behavior to be predictable” (2008:13).

Myria Georgiou (2012) further explored identity through a transnational lens, analyzing how Arab diasporic communities in Europe navigate belonging via “strategic nostalgia” and “banal nomadism.” Her work underscores how media, mobility, and cultural memory contribute to the dynamic negotiation of identity in diasporic contexts.

Together, these perspectives dismantle essentialist notions of ethnicity, framing identity as contingent, relational, and shaped by social, political, and cultural processes.

## **Methodology**

To investigate identity negotiations among migrants, participant observation was employed at Roots of Nations's (RON) volunteer- and donation-based events, centered around cultural maintenance, networking, and soft skills workshops. Additionally, in-depth interviews were held with attendees and organizers, all of whom came to Hungary to pursue a higher degree or corporate jobs (28–38 years, all first-generation).

## **Analysis**

### ***Key Considerations***

This study reflects the diverse, context-specific perspectives of eight Arab migrants without aiming to represent the broader community. Identities are viewed as fluid and shaped by personal experience and sociopolitical context. Labels such as “Arab” or “Hungarian” are seen not as fixed, but as tools in boundary-making. The research treats identity as a dynamic, negotiated process, explored through participants' narratives. Participants were positioned as collaborators, and quotes were preserved to maintain authenticity. Rather than essentializing culture, the study examines how values and boundaries are constructed and redefined through lived experience.

### ***Negotiation Strategies***

Participants employed intersecting strategies—essentialism, transnationalism, and maintenance—to elevate or preserve the in-group. Essentialism involved asserting group boundaries and constructing lower out-groups for comparison. Transnationalism reflected fluid, hybrid identities that transcended national categories. Maintenance referred to preserving cultural practices and networks over time. These strategies were applied fluidly, depending on context.

Such strategies reflect broader historical shifts: post-WWII identity politics, decolonization, digital globalization, and mass migration. Social media enabled transnational identities, while increased nationalism became a strategy of resistance or preservation. Participants actively negotiated between these frameworks in forming their sense of self.

### ***Essentialism***

Some participants engaged in essentialist narratives to bolster group solidarity, echoing Gayatri Spivak's concept of strategic essentialism—the temporary use of essentialist identities to gain visibility and resist dominant discourses (Georgiou 2012). P5 (30, employee) viewed herself as connected within the Arab community but distanced from other Arabs she perceived negatively: "I tend to assume good faith when interacting with Europeans... Arabs can be hypocritical, deceitful, or untrustworthy... there is a kind of hidden malice I don't see in foreigners."

To cope with negative stereotypes, P5 distinguished between "bad quality" Arabs from her home country and the "good quality" Arabs she met in Hungary—those who were knowledgeable, helpful, and shared her values. However, she assigned positive moral values to her in-group, distancing herself from the 'other' (host society): "I do not feel that I have integrated into Hungarian society... I believe strongly in family. I find [Hungarians] emotionally distant... I am a social person." Similarly, P2 (35, organizer) essentialized Arabs in a positive light and contrasted them with Hungarians: "Even though we come from different countries, we share the same energy... being loud, sarcastic, not taking anything seriously, and yet very well-educated."

These narratives reinforced symbolic boundaries, asserted moral superiority, and reframed stigmatized traits as virtues. Essentialist strategies frequently emerged in response to experiences of exclusion, functioning as a means of strengthening group cohesion through contrast. Participants often compared the values of their Arab in-group with those of other Arab out-groups—such as individuals perceived to have poor character or those seen as disconnected from their cultural identity—to elevate the in-group's status and reaffirm shared values.

### ***Transnationalism***

Other participants adopted transnational identities that emphasized autonomy, mobility, and self-definition. They rejected fixed categories in favor of liberal values and viewed identity as shaped by experience. "I am open to living anywhere... what matters is how you feel there and whether it offers opportunities for growth." He rejected stereotypes and emphasized the importance of individual behavior: "People say 'Jordanians are this way'...

but there are differences within families. It depends on how you were raised.” (P6, 30, PhD researcher)

P7 (28, PhD researcher) also embraced a transnational identity, identifying with migrants rather than ethnic or national groups. She critiqued Hungary’s labor policies: “The new labor laws are not immigrant-friendly... These are anti-immigration policies... I am talking about highly educated individuals... skilled foreign workers. You need migrants.” She framed migrants as essential contributors, countering exclusion with solidarity and advocacy.

Participants like P2 and P6 also expressed unity beyond national or religious lines: “We are all one. No one cares which country you are from... each person practices their religion in their own way.” (P2, 35, organizer) “We need to come together to share our struggles... the solutions are also within our reach.” (P6, 30)

Transnational narratives drew on self-help discourses, emphasizing unity, resilience, and collective development. These themes were evident in RON’s workshops on communication, networking, and cultural exchange. Such narratives were often accompanied by a sense of nostalgia for an idealized past or future, reinforcing a shared sense of belonging across borders.

### ***Maintenance***

A third strategy involved maintaining cultural practices and values across time and space. This was common among older or married participants who prioritized continuity and adaptation. P2 (35, organizer) maintained religious routines and boundaries at home: “We pray, listen to the Quran... we do not allow alcohol... I speak with family in Egypt daily.” P7 (28) also expressed a similar desire for continuity: “If I were to stay in Hungary long-term... engaging in shared practices could help me maintain those values.”

Nostalgia was central in reinforcing cultural identity and fostering continuity. Participants sought to recreate aspects of the past in the present: “Back home, we all have the same religion and lifestyle... You learn from others and add to your character... I now pray with people from different sects.” (P6, 30) Some experienced an unexpected deepening of religious practice after migration: “Back home, I never even went to a mosque... In Hungary, I became closer to God... I find myself praying more.” (P5, 30)

Participants integrated cosmopolitan openness with the preservation of tradition. While some leaned toward transethnic or fluid identities, they still maintained cultural practices like prayer, celebrating Ramadan, and maintaining transnational connections. These hybrid approaches bridged personal transformation with identity consistency, fostering in-group cohesion while navigating transnational networks.

RON's emphasis on cultural rootedness, in contrast to digital nomadism, reflected generational and role differences. There is an indication that older organizers prioritized continuity, while younger participants often navigated more fluid, transnational identities. Both approaches, however, aimed to sustain identity and connection in a new and changing environment.

### ***Values***

Values emerged as a central theme in participants' identity construction. Barth (1969) underscores how group boundaries are maintained through distinct value systems, differentiating "us" from "them." Participants often redefined these boundaries, occasionally creating new out-groups or emphasizing contrasts to preserve distinctions.

Values were discussed along three dimensions: ideological (religion, politics, worldviews), social (marriage, family), and interpersonal (morals, traits, behaviors). These categories structured how individuals negotiated identity, belonging, and their relationships with imagined others in various social contexts.

### ***Ideological Values***

Ideology played a prominent role in shaping group boundaries. For instance, P1 rejected hierarchical labels: "We like to call ourselves a family. We all established it together." (P1, 38). RON's structure is open, with roles available to anyone aligned with its core values. P2 emphasized that ideological alignment was non-negotiable for inclusion: "If someone supports LGBT rights or Zionism, we make it clear that they do not have a place within our group." (P2, 35, organizer)

Interestingly, P2 also invoked shared conservative values with the Hungarian majority to reinforce belonging: "Hungarians are conservative. Their values align with ours,

particularly in prioritizing family and children... They do not recognize LGBT rights and avoid discussing it in schools.” (P2, 35)

Other participants reflected more ambivalence. P4, unaffiliated with RON, expressed internal conflict between liberal values and traditional ideologies, especially regarding LGBTQ+ rights and solidarity with Palestine. She navigated competing allegiances to “Arabs back home,” “Arabs here,” and “non-Arabs”:

I come from a culture with many double standards... That changed when I met my first gay friend. I loved him so much... I believe nobody should be discriminated against... I would support my friends from the community, but I would still not openly celebrate things that my religion is not encouraging... If I am in a group that is pro-Palestinian but says hateful things about Jewish people, I would not be comfortable with that group either.” (P4, 29, PhD researcher)

P7 viewed religious ideology as a key boundary for in-group membership, contrasting it with what she perceived as Hungary’s legal-rational civic orientation: “They try to be perfect citizens and follow the rules. Laws are more important than religion... Even if I find a good-looking person, the differences in beliefs and worldviews make me uninterested.” (P7, 28)

### ***Social Values***

Social values—especially those around relationships and family—were often cited in decisions about engaging with out-group members. Differences in marital expectations and gender roles served as barriers to intergroup relationships.

In relationships, the lack of religiosity means people often live together before marriage... For me, marriage is sacred—I seek a lasting, committed relationship.” (P5, 30, female)

“I wanted to marry a Hungarian woman... but she did not want to get married without living together first. Just as they try to respect our traditions, we also need to respect theirs... Most relationships with Hungarians I’ve seen did not last.” (P8, 33, male)

Marriage, especially across ethnic or national lines, triggered complex identity negotiations involving religion, practices, and long-term values. Boundaries were reinforced

both externally (through stigma) and internally (due to anticipated cultural friction). Female participants faced heightened scrutiny, reflecting broader gendered expectations around cultural preservation.

### ***Interpersonal Values***

Participants associated interpersonal values—respect, empathy, and openness—with their immediate social interactions. These values were central in forming friendships across difference, but ideological tensions still shaped boundaries.

My non-Muslim friends respect my values... I do not try to convert anyone, and no one tries to convert me. (P7, 28, female)

We [Arabs] have these unspoken rules of politeness... When I feel like that might not be the case for people from Western countries. (P4, 29, female)

Despite efforts to maintain open dialogue, political and religious differences occasionally created emotional distance. P4 described tension during discussions of Ramadan or Palestine, while P6 emphasized the need for privacy:

It bothers me when people intervene with questions like: ‘What is the point of fasting?’... That is my private life.” (P6, 30, PhD researcher)  
Even if you have close Hungarian friends... I do not drink alcohol... They respect that. (P8, 33, male)

Interpersonal boundaries were therefore situational and fluid. Relationships functioned as testing grounds for navigating differing values, where selective engagement allowed participants to manage competing commitments.

### ***Integration***

During group events, participants rarely discussed racism directly, often using humor or viewing difficulties as learning opportunities. They emphasized solidarity, growth, and mutual support over pressure to assimilate. In private, however, they described social isolation and legal uncertainties—especially in light of recent immigration laws affecting third-country nationals and the government’s anti-immigration discourse (Bocskor, 2018).

P8 criticized the tightening of residence permit policies and scholarship cuts, which prompted many students to consider leaving Hungary. P4 compared her experience in

Hungary with those in the US and France, noting that discrimination felt more linked to foreignness than religion or ethnicity, though state discourse complicated her sense of safety:

It can be confusing... On the one hand, we are required to learn Hungarian, which suggests integration. On the other, changing laws make it harder to stay... Orban sometimes says things about Muslims... Some countries are very clear. Either it's a friendly place, or you cannot live there. Hungary is somewhere in between. (P4, 29)

Participants responded to experiences of 'othering' with a range of strategies: internalizing, distancing, explaining, or building parallel communities. Some felt compelled to correct misconceptions: "Some people think I wear hijab because my husband told me to... but it has always been my own decision." (P3, 32, organizer). Others felt emotionally exhausted by the need to constantly defend their values: "There is always this problem of having to prove that your religion is peaceful." (P4, 29)

Ultimately, participants managed belonging by selectively engaging with open-minded communities, such as activist groups or academic networks. These spaces allowed them to navigate identity while coping with the emotional burden of cultural representation in an often ambiguous social climate.

## **Conclusion**

This research examined identity negotiation among Arab migrants in Budapest, revealing identity as a dynamic, ongoing process shaped by internal agency and external social, cultural, and political forces. Drawing on participant observation and interviews with first-generation migrants aged 28–38, the study explored how individuals navigate belonging and difference through in-group/out-group boundaries and value systems.

Roots of Nations events provided insight into community building and cultural continuity, while interviews highlighted personal strategies of integration, resistance, and adaptation. Values—ideological, social, and interpersonal—emerged as key tools for negotiating identity and social relationships. Participants used values to draw boundaries, connect with others, and maintain rootedness amid a complex integration landscape.

The findings underscore how identity is actively constructed through everyday interactions, shaped by both structural constraints and individual choices. These insights contribute to broader understandings of migrant identity-making in globalized, often exclusionary, contexts.

## References

- Barth, Fredrik (1969): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. Little Brown.
- Bocskor, A. (2018). Anti-Immigration Discourses in Hungary during the 'Crisis' Year: The Orbán Government's 'National Consultation' Campaign of 2015. In: *Sociology* 52(3), Special Issue. Migration and Crisis in Europe, 551-568.  
<https://doi.org/10.1177/0038038518762081>
- Georgiou, M. (2012). Between Strategic Nostalgia and Banal Nomadism. Explorations of Transnational Subjectivity among Arab Audiences. In: *International Journal of Cultural Studies* 16(1) 23–39.  
<https://doi.org/10.1177/1367877912441429>
- Jenkins, Richard (2008): *Social identity* (3rd ed.). Routledge.
- Tajfel, Henri & Turner, John C. (1986): The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. In: J. T. Jost & J. Sidanius (Eds.), *Political Psychology. Key Readings* (pp. 276–293).  
<https://christosaioannou.com/Tajfel%20and%20Turner%201986.pdf>

Sara Abutaleb

## **Milk Kinship and its Effect on Social Ties in the Middle East and North Africa | A Sociological Perspective**

### **Abstract**

This study explores the socio-cultural, literary, and religious significance of wet nursing (rida'a) in the Middle East and North Africa (MENA), focusing especially on Jordan and Egypt. The study uses qualitative interviews with 15 participants, including mothers, and milk children, the research examines how breast milk sharing creates non-biological kinship ties that are as strong as biological. Sharing the same human milk source influences marriage impediments, and serves as a strategic tool for social manipulation, shaping the social relations between the milk-receiving and providing nuclear and extended family. Findings reveal that wet nursing is deeply rooted in Islamic teachings, cultural norms, and historical practices, shaping familial and societal structures. Women use milk to expand family networks, resolve conflicts, and prevent unwanted marriages, while men often steer these practices to maintain social stability and avoid any potential problems in the future. The study also highlights the belief in trait transmission through milk, where characteristics such as intelligence and personality are thought to be passed from the milk mother to the child. The practice shows the importance of women's role in determining and recreating their social and familial surroundings both intentionally and unintentionally. This research contributes to understanding kinship, gender roles, power shifts, and social organization in MENA, revealing new insights into human shrewdness in using religion to create and reshape social bonds that serve their needs—the interplay between religion, culture, and power shifts.

### **Keywords:**

*Milk Kinship, Wet Nursing, Social Ties, MENA, Islamic Jurisprudence, Trait Transmission, Marriage Impediments, Power Dynamics.*

## **Introduction**

Wet nursing (*rida'a*) has been a longstanding practice in MENA, deeply embedded in religious, cultural, and historical contexts. It creates milk kinship, a form of non-biological familial ties recognized in Islamic jurisprudence.

Despite its significance, wet nursing remains understudied in sociological research, particularly its role in shaping social ties, power dynamics, and gender roles. Milk sharing from a cultural and Islamic perspective is socially tied to the milk banks' prohibition and marriage impediments. It is believed that milk creates social relations among those who share one breast.

This study aims to: Examine the social and cultural significance of wet nursing in MENA especially in Jordan and Egypt. Analyze how milk kinship influences marriage impediments familial relationships, and emotional familial connections. Explore the strategic use of milk as a tool for social manipulation and power. How milk is used as a social agent in shaping and reshaping social ties with the studied countries.

The research contributes to the understanding of kinship systems, gender dynamics, and emotional and psychological dimensions of the outcomes of the practice and social organization in MENA, offering insights into the interplay between religion, culture, and power. In this paper, wet nursing and milk sharing form of kinship will be described based on extant research about nursing by a non-biological mother as well as through the eyes of the local women who have had experience in wet nursing or who have witnessed other women practicing it. Children, mothers, and scholars' experiences and knowledge will be a great addition to enhancing the knowledge of this rarely studied field.

## **Literature Review**

Wet nursing practice has existed since the beginning of history, dating back to ancient civilizations, including Pharaonic Egypt, Greece, and Rome, where it was used to nourish infants, secure economic benefits for working wet nurses, and create alliances.

Islamic teachings normalized wet nursing and even made it a sacred practice where the foster mother is seen as a humanitarian deed. Additionally, emphasizes its role in preventing

incest and creating milk kinship. The Quran and Hadith provide guidelines on the practice, including the number of feedings required to establish kinship.

Breastfeeding is culturally significant in MENA; wet nursing is seen as a sacred practice that fosters social solidarity and resolves conflicts. Women use milk to expand family networks, prevent unwanted marriages, and reshape adoption rules according to Islamic legislation. Characteristic transmission through milk is a widespread belief, where people in the MENA believe that traits, characteristics, and even physical genetics and emotions can be transmitted through breast milk, influencing the child's development and character.

## **Methodology**

The study employs a qualitative approach, using semi-structured interviews to collect data from 15 participants in Jordan and Egypt. The sample includes mothers, milk children, and religious scholars, selected based on their involvement in wet nursing practices.

Interviews were conducted in person and online, with questions focusing on the social, emotional, and psychological aspects of milk kinship sharing. Thematic analysis was used to identify key themes, such as marriage impediments, milk ownership, emotional attachment, and trait transmission.

## **Findings**

### ***Milk Kinship and Social Ties***

Participants described milk kinship as a lifelong bond that is as strong as, or stronger than, biological ties. Milk siblings are treated as family members, with responsibilities to care for and protect one another. Some participants created a borderline between their milk families and the biological family; especially if the male milk receiver has female milk siblings, he would create a distance between his milk sisters and biological brothers.

### ***Marriage Impediments***

Wet nursing and milk sharing create marriage impediments, as milk siblings are considered mahram, non-marriageable relatives. Participants shared stories of marriages being annulled due to the discovery of milk kinship.

### ***Milk as a Strategic Tool and Social Agent***

Women use milk to expand family networks, resolve and create conflicts, and prevent unwanted marriages. Men also play a role in steering milk kinship to maintain social stability.

### ***Trait Transmission***

Participants believed that traits, characteristics, and emotions can be transmitted through breast milk. Milk children often share similarities with their milk mothers, such as intelligence and personality traits.

### ***Adoption and Legitimization***

Wet nursing is used to legitimize adoption, integrating and normalizing adopted children's phenomena into families and society. According to Islamic teaching, adoption is forbidden due to lineage mixing. Women found a way to make it adoption legitimate, by asking a female family member to breastfeed the adopted child to make it socially accepted. Using this milk method; the adopted mother would not face hard critiques for adoption. Participants described cases where milk was used to create milk kinship, allowing adopted children to live with their foster families.

### ***Social Structure and Power Dynamics***

Wet nursing, or *rida'a*, plays a pivotal role in shaping the social structure and power dynamics in the Middle East and North Africa (MENA). This practice is not merely a means of nourishing infants but also a strategic tool for influencing social hierarchies and maintaining stability within communities. Women, in particular, leverage wet nursing to expand their social networks and gain influence. By breastfeeding children from other families, they create lifelong bonds of milk kinship (*milk siblings*), which are considered as

strong as, or even stronger than, biological ties. These bonds often translate into social alliances, conflict resolution, and the consolidation of familial power.

Men, on the other hand, use wet nursing as a mechanism to maintain social stability. For instance, a man may encourage his wife to breastfeed the child of another family to establish kinship ties and prevent future conflicts. This practice is particularly evident in tribal societies, where alliances are crucial for survival and prosperity. The act of wet nursing thus becomes a form of social currency, with both men and women using it to navigate and manipulate power dynamics within their communities.

The implications of this practice extend beyond individual families, influencing broader societal structures. For example, milk kinship can determine marriage eligibility, as Islamic jurisprudence prohibits marriage between milk siblings. This rule has far-reaching consequences, as it shapes social interactions, inheritance rights, and even political alliances. By understanding the role of wet nursing in power dynamics, we gain deeper insights into the complex interplay between gender, culture, and social organization in MENA.

### ***Cultural, Religious, Norms norms and beliefs***

The practice is deeply rooted in Islamic teachings and cultural norms, influencing familial and societal relationships. This concept is not widely understood in the Western part of the world. Yet, in the MENA it is widely believed that milk siblings share a unique relationship. The children among the milk parents develop a strong connection with one another, which in turn can last for a lifetime and can be seen as strong as a biological one, and most participants describe it as “even stronger.” In MENA, milk siblings are family members and are treated as such in many aspects. A milk sibling can stay at the same house as his milk sisters, and that will not be considered seclusion. This is known as (Khulwa Al-Shar'iyya) and refers to the concept of lawful seclusion in Islamic jurisprudence. This cultural practice is significant as it reflects the complexity and interplay between religion, culture, and power shifts. It reveals the ability of humans, and women in particular, to manage and control relations. Use religion for purposes that serve them and serve society, to create new family ties and social relationships that serve their needs

### ***Trait Transmission***

The belief in trait transmission highlights the psychological and emotional dimensions of wet nursing, shaping the child's identity and development. Many children participants, when they were asked if they felt that they acquired any personal traits from their foster mother confirmed few denied it. The same applies to mother participants. Transmission of traits dates back to the nature of the cultural aspect, and beliefs of the region. It is also derived from literature and religion where it was recommended to use a well-known reputed wet nurse to make sure that the child will acquire her traits.

*“Do not breastfeed from foolish people or those with [weak eyesight]t<sup>5</sup>, for milk is contagious”.<sup>6</sup>*

People of the MENA communally connect receiving milk from brave animals such as lions, wolves, and any brave predatory animal referred to as (sab'). In the proverbs in the Arabic language, it is commonly used to connect animal fine traits with humans such as bravery, loyalty, and strength. It is a reference to the high quality of the milk from these animals and as a result, they have the same traits as humans. Extracting milk from animals is by no means an invention, as ancient Egyptians used cow milk to feed babies. Throughout history, humans used animalized humans and humanized animals.(Malcolm, 2021) The goddess Hathor was portrayed either with a human face and cow ears or with the head of a cow. She was called the divine mother and the divine cow as a reference to fertility. In some cultures, in ancient and modern times, the cow was a creature to be worshiped and respected. Nowadays, in the MENA region, the connotation of a cow in people's minds is nothing but livestock. According to my observation of modern Arabic culture, the cow reference is used with a bad connotation. Arabians might link the reason for the low IQ level to drinking animals' milk rather than humans. Breastfeeding reduces infant morbidity and mortality, increases Intelligence and (IQ) score, improves<sup>7</sup> school achievement, and boosts adult earnings

---

<sup>5</sup> It is one word in Arabic Alamsha`a which means the one short-sighted and her eyes keep shedding tears. Own translation

<sup>6</sup> It has been stated that this Hadith is a weak one, yet some people still cite it.

<sup>7</sup> According to Hansen (2016)

“Animal’s milk was far inferior”<sup>8</sup> This was a similar belief in Europe as well, the negativity of animal milk can be traced in medical theories and popular culture and belief (ibid)

The study calls for further research on the psychological impact of milk kinship and its role in gender dynamics. It reflects the importance of self-recognition of the child through milk receiving and identity shaping.

## **Conclusion**

This study reveals that wet nursing is a complex social practice that shapes multiple layers of the social structure, influencing kinship ties, power dynamics, and gender roles. In the MENA region, milk is often considered equivalent to sperm in its role in creating kinship bonds and expanding familial networks. This research underscores the significance of alternative kinship forms within both anthropological and sociological studies.

The findings contribute to a deeper understanding of kinship systems, social organization, and cultural practices in MENA. Additionally, the study sheds light on the complexities of power, particularly the contradictions between power in theory and power in practice.

However, the research faced notable limitations. Conducting the study during the COVID-19 pandemic posed significant challenges, as social distancing measures conflicted with the collectivist nature of the targeted societies. Restrictions on travel and gatherings in 2020–2021 further hindered access to participants. Initiating the data collection process was particularly difficult. Due to the sensitivity of the topic, online interviews failed to foster the same level of engagement as in-person discussions. Furthermore, the processes of recording and transcribing interviews proved to be highly time-consuming.

Future research should explore the psychological impact of milk kinship and its role in shaping gender dynamics.

---

<sup>8</sup> See Gil`adi’s book on Infants, Parents and Wet Nurses: Medieval Islamic Views on Breastfeeding and Their Social Implications P.45

## Bibliography

- Abdel Haleem, M. A. (Ed.). (2010): *The Qur'an: English translation and parallel Arabic text (Rev., New ed.)*. Oxford University Press.
- Afrouz, R., & Crisp, B. R. (2022): *Anti-oppressive Practice in Social Work with Women Wearing Hijab*. In: Schmid, H. & Sheikhzadegan, A. (Eds.), *Exploring Islamic Social Work (Vol. 9, pp. 203–218)*. Springer International Publishing.  
[https://doi.org/10.1007/978-3-030-95880-0\\_12](https://doi.org/10.1007/978-3-030-95880-0_12)
- Altorki, S. (1980): *Milk-Kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage*. *Ethnology*, 19(2), 233–244.  
<https://doi.org/10.2307/3773273>
- Burns, E., Schmied, V., Fenwick, J., & Sheehan, A. (2012): *Liquid gold from the milk bar: Constructions of breastmilk and breastfeeding women in the language and practices of midwives*. *Social Science & Medicine*, 75(10), 1737–1745.  
<https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2012.07.035>
- Erkal, M. M. (2017): *The Cultural History of the Corset and Gendered Body in Social and Literary Landscapes*. *European Journal of Interdisciplinary Studies*, 9(1), 153.  
<https://doi.org/10.26417/ejis.v9i1.p153-153>
- Fildes, V. (2017): *The Culture and Biology of Breastfeeding: An Historical Review of Western Europe*. In: Stuart-Macadam, P., & Dettwyler, K. A. (Eds.), *Breastfeeding (1st ed., pp. 101–126)*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315081984-4>
- Giladi, A. (1999): *Infants, Parents, and Wet Nurses: Medieval Islamic Views on Breastfeeding and Their Social Implications*. Brill.
- Hassiotou, F., & Geddes, D. T. (2015): *Immune Cell-Mediated Protection of the Mammary Gland and the Infant during Breastfeeding*. *Advances in Nutrition*, 6(3), 267–275. <https://doi.org/10.3945/an.114.007377>
- Malcolm, R. (2021): *Milk's Flows: Making and Transmitting Kinship, Health, and Personhood*. *Medical Humanities*, 47(3), 375–379.  
<https://doi.org/10.1136/medhum-2019-011829>
- Parkes, P. (2005): *Milk Kinship in Islam: Substance, Structure, and History*. *Social Anthropology*, 13(3), 307–329. <https://doi.org/10.1017/S0964028205001544>

Eszter Lisztes

# Veronika: a Case Study of the Autistic Christian Experience in Hungary

“able-ism /ˈæbəˌlɪzəm/ noun:

A system of assigning value to people's bodies and minds based on societally constructed ideas of normalcy, productivity, desirability, intelligence, excellence, and fitness. These constructed ideas are deeply rooted in eugenics, anti-Blackness, misogyny, colonialism, imperialism, and capitalism.

This systemic oppression leads to people and society determining people's value based on their culture, age, language, appearance, religion, birth or living place, "health/wellness", and/or their ability to satisfactorily re/produce, "excel" and "behave. You do not have to be disabled to experience ableism".

(Talila A. Lewis 2019(1))

## Introduction

Veronika is not sure if she has sinned, yet she waits patiently for confession at the parish she calls her “birth home”. She is reminded of the last time she went to confession when the priest was taken aback after she told him she had “not been praying”. What she meant was that she has not been praying the assigned poems they are meant to pray that she finds so “silly” compared to the great Hungarian poets’ works she so loves. The priest misunderstood her and indicated that Veronika had done something wrong. Veronika does pray with her own words since she became aware she is allowed to do that as well. She was so shocked she might have sinned without realizing, that the incident left her with anxiety about confession. Now she is worried about just what to confess. She is wondering if her fellow congregants or the priest would judge that she is greedy for buying the same T-shirt in five different colors that give her such sensory joy to look at. Is her stimuli-seeking behavior sinful? What about her other autistic traits, like when she does not have the energy to make small talk or does not know what to say? Does that make her unloving and a bad Christian? The line between her autistic behavior and what the Catholic church considers sin is blurred. She was told by another priest that sin is something that people usually *feel* they have done, but Veronika tries so hard to do everything well that she is not sure she does anything sinful on purpose and she cannot *feel* it either. She leaves disappointed that, again, she was not understood,

wondering if it is her, her perception, or the church's practices that need to change in order for her to feel safe and comfortable in her faith community.

## Topic and Rationale

The themes of miscommunication, lack of consistent, clear boundaries and rules, difficulty understanding indirect language, and sensory sensitivities that are present in Veronika's fictional<sup>9</sup> short story can all play a role in the anxiety of autistic<sup>10</sup> individuals trying to navigate a world built around and for neurotypicality<sup>11</sup> and constructed views of normality that are reflected in the deficit-based cognitive science of autism today as well as in the diagnostic language all addressed in this study. In addition to the world not being fit for the neuro-queer<sup>12</sup> because of the systemic flaw that Western societies assign value "to people's bodies and minds based on societally constructed ideas of normalcy" (Lewis 2019(1)), autistic people can face extra challenges of ableism, discrimination and shame in communities that claim to welcome and accept people with loving arms, offer spiritual peace, closeness to God, a place in Heaven, and even sometimes physical and psychological health: their own faith communities. Although the introductory story is set in a fictional context, it addresses the very real struggles I learned about during conversations<sup>13</sup> with Veronika, the most active participant and contributor of this research whose experience in the Catholic

---

<sup>9</sup>The story is based on actual experiences Veronika had in confession which she told me during our conversations. The story is imaginative in its setting as it pictures Veronika before a fictional confession, thinking about her previous experiences, and it attempts to help the reader see from her perspective.

<sup>10</sup>In keeping with anti-ableist language, instead of the official diagnostic term in the DSM-5 ("autism spectrum disorder" or ASD), the identity-first term "autistic" and "autism" are used throughout the paper with respect to the neurodivergence movement, the preference of the self-advocate autistic community, and to communicate that autistic people present in many ways that are all valid.

<sup>11</sup>"Neurotypical" refers to people with a typical neurological development as opposed to autistic people who are said to have a neuro-developmental difference or divergence from that which is typical.

<sup>12</sup>"Neuro-queer" can be used interchangeably with "neurodiverse" or "neurologically different", a term I first saw used by Talila A. Lewis, "an abolitionist community lawyer, educator, and organizer whose work reveals and addresses the inextricable links between ableism, racism, classism, and all forms of systemic oppression and structural inequity" (Lewis 2019(2)).

<sup>13</sup>The word "conversation" is used instead of "interviews", considering that research participants were seen as partners in the research, as opposed to subjects or mere sources of data, and since conversations were unstructured or semi-structured.

church as a 44-year-old, later-diagnosed<sup>14</sup> autistic person is the focus of the anthropological portrait included in this study, which aims to understand the unique challenges of autistic Christian believers in Hungary, as well as challenge Christian churches to better accommodate their autistic congregants.

## **The Case Study of Veronika: Anthropological Portrait of an Autistic, Catholic Believer in Veszprém, Hungary**

### ***Introduction***

Veronika, a 44-year-old, later-diagnosed autistic woman, librarian, founding member and writer-editor of the parish newspaper, a community dance teacher, an integral part of the Regina Mundi church choir, and an educator by profession is a well-respected member of her religious and civil community. Whether or not people know of her autism diagnosis, they love Veronika for her smiley, kind, polite, friendly demeanor. Some of her fellow parishioners and friends talk about her with awe in their voices when describing her strong religious commitment and faith and call her “brave” for publicly coming out about her autism.

The backdrop to Veronika’s life is the city she grew up in, Veszprém, Hungary. Veszprém is a historic city known for its well-preserved medieval architecture and charming atmosphere. Veronika has spent her entire life in this picturesque town, attending Regina Mundi Catholic Parish as a central part of her community life and religious routine. Veszprém, like many Hungarian cities, has a deep-rooted religious heritage. The city is home to several churches and religious institutions that play a significant role in the community’s life. One notable landmark is the Veszprém Cathedral, also known as the St. Michael’s Cathedral, a symbol of the city’s rich Catholic religious history. Religious traditions in Veszprém often involve celebrations and events that bring the community together. Whether it’s festive ceremonies, processions, or religious festivals, these occasions contribute to the

---

<sup>14</sup>“Late-diagnosed” is the more widely used term for people who get their autism diagnoses later in life (usually meant: in adulthood), but since “late” can mean “too late”, I prefer to use “later-diagnosed” to avoid the implication that there is such a case as “too late”, while acknowledging that being diagnosed later in life comes with disadvantages, often times resulting in having more severe co-occurring mental health problems like depression and anxiety, suicidality, and other conditions, because of lack of adequate social and professional support.

sense of unity among the residents. The churches in Veszprém serve not only as places of worship but also as cultural and social hubs where people gather for various events, fostering a strong sense of community and shared values. Regina Mundi Parish, (which Veronika attends), founded in 1948, provides many activities to its congregants with church events and services for each day of the week, including Holy Mass, quiet Holy Mass (without music), and morning worship service, while also organizing special events like pilgrimages.

Veronika lives on her own in an apartment in town and visits with her family (her mother and father) regularly, who also live in Veszprém. She has a sister who lives farther away with her family. Beyond church engagements, Veronika enjoys going on hikes with friends and volunteering as a dance instructor at a folk-dance club founded by her father, as well as at a social club for local “*psychiatric patients*” (V). While Veronika doesn't have a family of her own (she has never married or been in a romantic relationship), her church affiliations offer a familial support system, providing her with a sense of security and



Figure SEQ Figure \\* ARABIC 6: Inside Regina Mundi Parish, (Lisztes 2023(1))

belonging. The events associated with her Catholic faith contribute significantly to her vibrant social life.

Veronika came out publicly about her autism in an article for the parish newspaper (Regina Krónika) in 2021 for the International Day of Autism (April 2), titled, *Did God create aliens?*. In this article, she talks about what it has been like for her as a sort of outsider observing people's social connections and wondering why nobody has taught her how to relate to people. She also mentions that it was only in her late 30s when she realized that her experience had a name: autism - and that it is a "different neurotype", what she calls an "adottság" (Timár 2021:4). In Hungarian, *adottság* describes a person's certain characteristic while implying that it is something that has been given to them, mostly used for positive or neutral aspects of a person. With the use of the word *adottság*, Veronika delivers the message she feels strongly about: her autism is God-given, it is a neutral aspect of her: "just like being left or right-handed, there are people with typical and atypical neurology" (Timár 2021:4). Veronika also conveys that autism can be a blessing while naming difficulties for which it can be called a disability (citing the diagnostic criteria, she mentions sensory sensitivities,



Figure SEQ Figure \\* ARABIC 7: Veronika (in navy blue dress) demonstrating a folk dance at a Catholic festival in Veszprém (Lisztes 2023(2))

difficulty adapting to changes, and executing multiple parallel tasks). Veronika also emphasizes the two- way aspect of human interactions and the importance of reciprocity by

giving examples of how autistic and allistic people alike can find each other's behavior challenging to bear or understand, and that people need each other to be able to flourish:

"God created the world so that we need each other. The gifts we have been given are many, and each of us has been given them to use. No one is good at everything. What I am good at, I can help you with, what you are good at, you can help me with. If no one wants to help anybody, then the world doesn't work" (Timár 2021:5).

The way Veronika's friends, mother, and church-family talk about her reflects her unique personality and value she brings to her community, expressing that she is a *"phenomenon" (T)*, who *"has a radiance of peace" (T)*, *"a very valuable person who wears her heart on her sleeve" (J)*, an *"important part of the community" (FB)*, is creative and talented *"in all kinds of dances" (R)*, in singing and in writing, a *"role model" (J)* who *"experiences*



Figure SEQ Figure \\* ARABIC 8: Veronika giving her testimony at the 2023 Búcsú event (No author stated 2023)

Christianity in a very deep way" (J, Zs), "dedicated" (J), has a "great sense of humor" (J) and a "very high intelligence" (J).

### ***A Difficult Childhood and Church as a Refuge***

While Veronika is now seen as an integral part of the parish community, fitting in was a difficult process for her. Yet, Veronika calls Regina Mundi Parish, where she has been a member since she was baptized there as a baby, her "birth home". In a testimony she gives during the 2023 *Búcsú*<sup>15</sup> church event, she reminisces trying to pay attention during services as a child by drawing with colored pencils, until one of the priests started to involve the children in the services after which she no longer needed the distraction. One of Veronika's first significant memories at church was seeing the mystery play, the reenactment of the story of Jesus' birth. She was mesmerized by it. The following year she was involved in the play by getting a role as the angel that brought the good news to the shepherds. Later, in fifth grade, she also played Mary in the same play which was a huge privilege for Veronika and made her feel tremendous joy. Veronika contributes the joy she would experience from time to time during Holy Mass to God: *"I went to first communion in the third grade. I remember feeling otherworldly happiness all day, but I could not put it into words why I could not yet speak to God, but he was beginning to conquer my soul"* (V).

Her second significant way of being involved in church was singing in the choir. For Veronika, being included and being heard was a very different experience from school, where she was bullied, ignored, and was seen as a shy little girl: *"I remember when we were singing in the liturgy, Father Peter went around and listened to everyone. He noticed that I had a good voice, and that gave me the opportunity. [By this], I was given my second serious assignment in the church community, which was very different for me from school, where they did not even notice such a quiet little girl."* (V)

Her mother also shares about Veronika's childhood experience. Sometimes with tears in her eyes, she talks about how much Veronika was bullied and isolated from her peers,

---

<sup>15</sup> The *Búcsú* is an annual celebratory church service that is connected to each parish's patron saint: Veronika's parish is named after the Virgin Mary (Regina Mundi which means Queen of the World in Latin). The date of the celebration in this church is therefore scheduled around the name day of Mary in the Hungarian calendar. It is called "*búcsú*", meaning farewell, because it is when believers celebrate saying farewell to all their sins and starting with a "clean slate".

even though she was always smiling, and people would not be able to tell she had any difficulties: *"It was very strange to me that for example when we walked with her on the street, other kids would not say hi to her. They did not know what to do with her. But the teachers loved her because she was a good student, and she was obedient". (Zs)*

Veronika's mom also talks about stressful situations they had as parents raising Veronika, while they did not know she was autistic: *"Veronika was a very special individual even when she was little. We often did not know what to think of her behavior. We thought she was just a little genius. She did everything sooner as a child than what is usual. When she was a baby, she always slept in the corner of her crib. As a toddler, she wanted to spend time inside her crib rather than outside. Probably because she felt safer like that, we think now. Sometimes all she wanted to eat for weeks was cucumber and bread. She was very obedient, always doing what we told her to do. Later we found out this was very difficult for her, and she just always wanted to please us and live up to what we thought of her. She learned to walk early as well and for a long time she walked on her tiptoes. In kindergarten she could not fit in with the others, she did not like to play with them. There was one teacher who accepted her as she was and told her "Okay, if you do not want to, you do not have to play in the group". Back then we did not think of this as a struggle, we just thought she was like this and that is it. She was so smart and talented and creative in everything too, like, she made tiny paper ships... Our family was very close, we spent a lot of time together. My mother taught her to knit for example and she really loved doing that, she gets lost in doing it". (Zs)*

Veronika's friends who knew her from a young age also give an account of her having a hard time at school for being bullied and not being understood, and about being an obedient, well-behaved student. One of her fellow parishioners interprets his observation about Veronika being a "typical good girl" concluding she is a rule-follower: *"It is deeply a part of her that there are rules, set things in life, in religion, everywhere she goes, which she accepted, and these rules give her a sense of security. These [rules] are along what she has been shaped into the Veronica we know now. When she is moved out of these, when these rails change in any way, she becomes worried, very uncomfortable and insecure so we have to be careful with that". (J)*

In the church, however, Veronika says she found refuge as an autistic person, and that it was some of the priests who not only connected her heart and mind to God but created this

safe environment where she was accepted and able to make friends, and it was how she was able to survive years of verbal abuse by her classmates: *“At school, my classmates ostracized and teased me. I did not know at the time that it was because of my autistic behavior. It was not until I was an adult, much later, that I was diagnosed with autism spectrum disorder. No one else noticed when I spoke, but in church, I could read [a passage aloud in front of the congregation] at Mass, and everyone would listen. I was accepted by my peers in the church community and made friends. And I could forgive my classmates on a daily basis. This is how I managed to get through these already difficult years without any serious psychological damage”.* (V)

Veronika also experienced what she calls “spiritual healing” in the church. After an earthquake that gave her anxiety as a child for about a year, her healing started during a church service while she prayed. After that Holy Communion, she thought that even if she died in an earthquake right there and then (even if the church building collapsed on her) she would be united with God, so she felt peace and was not afraid even outside of church anymore. This is also the same time she realized she could talk to God directly in prayer.

Thinking of how she got involved in the “*world of God*” (V), Veronika explains that it started with her dad telling her stories about Jesus and the apostles when she was kindergarten-age. Later, her dad gave her a series of Christian-themed storybooks that he would read to her and through these, she discovered that *“those who meet Jesus have a changed life and become better people”* (V), from which she gets her missionary spirit – wanting to share the *“love of Jesus with people”* (V). As a teenager, she experienced a *“strong presence of God and the joy this accompanied”* (V) and recognized the *“love of Jesus in the love”* (V) (kindness) of her spiritual leaders (pastors or priests). It was through these events that she was able to process traumatic life events and difficulties, that helped her to not give up her relationship with God or people during hard times: *“I received all this in the Mother Church, where there are otherwise fallible people, but where the love of Christ gathers us together at the table of Jesus and we are brothers and sisters. Well, I sometimes think that you can pick your friends, but not your brothers and sisters. So, you have to put up with the other person who has also come there at the call of Christ”.* (V)

### ***Veronika's Experiences as an Autistic Adult***

Life became much more difficult to navigate for Veronika when she became an adult, because, she says, as adults, society expects people to be independent and know what to do, while she feels she was not prepared for adulthood and independence like others. She contends that for children, the trajectory of action is set for them, and expectations are clear (*"first you go to kindergarten, then other schools, etc."* (V)), but not so much for adults. Veronika wondered how others knew how to get a job, how to thrive at a job, how to have a family and relationships, how to buy an apartment, a car, etc.

The experience of not knowing how to navigate "normal" challenges in life and trying to fit in while feeling like an alien is common especially for later-diagnosed autistics like Veronika, who was indeed not taught how to handle life's most common demands as an autistic person, in a language she understands. It is not surprising therefore that she has had trouble assimilating into social groups in all areas of her life, including work.

Veronika was bullied continually for 2-3 years by her colleagues at her first job as a librarian. She was judged to have bad work morale for not joining in conversations she thought to be gossiping. Her boss did not take her side. This was the first time she had a mental breakdown and was on sick leave for two months, after which she had to return, but did not feel better. Veronika started researching about autism and seeking out a diagnosis after one of her co-workers (who was also harassed at work) told Veronika about her autistic son, in whose behavior Veronika recognized herself. She first went to a private organization where they assessed she might be autistic and sent her to several local mental health professionals who mistreated her enough that she stopped the process. Veronika's mom remembers this time to be very difficult: *"When she started going to the psychiatrist, they gave her all kinds of scary diagnoses like schizophrenia (maybe), but they did not think about autism. So, the experts themselves did not know, and it got even worse when they could not find out what was wrong with her. She once got medication that made her unable to do anything, so I had to stay with her until it wore off. We did not know what else to do, we could not take her back to the doctor, since the doctor had given her the medication. It can be very dangerous if the experts do not know what to do".* (Zs)

It took another breakdown at Veronika's new workplace (which happened because of the sudden demand of parallel tasks she could not perform) for her general practitioner

to send her to a different psychiatrist who was finally able to give her a diagnosis of autism and who also sent her to a social worker (M) to help Veronika with navigating life. M has been a huge help to Veronika assisting her at her new job by acting as a mediator between Veronika and her boss, interpreting Veronika's needs to them, and the expectations the workplace had for Veronika. This interpretive work of her social worker made a great difference in the quality of Veronika's experience at work. Veronika's official disability status, which her social worker helped her to receive, also meant she would get financial support from the government while working 6 hours instead of 8, which she has always found too much to bear physically and mentally. In this way, she is able to be mostly independent, although when she was on sick leave, her mom (who is diagnosed with Parkinson's) and dad had to support her with everything, which was extra difficult for Veronika after she felt she was finally able to be independent, living on her own. In a way, Veronika felt she had to prove to others that she could be independent, but she still finds navigating life on her own very difficult. Veronika lived with her parents until she was 39 when she moved to her late grandmother's apartment, but it was unimaginable that she could afford to pay for all her finances by herself until 5 years ago when she got her disability status.

Veronika gets by with the help of M who gives Veronika practical advice in very specific steps such as how to communicate with her co-workers who operate differently, how to say "no" to things, how to pay her bills - usually first practicing with her before Veronika would do a new task by herself. M has learned a lot through working with Veronika as partners, understanding how autistic people communicate and see the world, as assisting autistic people was not her specialty. Veronika's reflection about the help she gets from M: *"Now every week or so she comes to the library and asks me if there are any problems. When I had a broken leg, she came to my home. We have had a lot of conversations about how an autistic person worked, she was very open and ready to learn". (V)*

Besides the financial benefit of disability status, Veronika reports being calmer after getting a diagnosis expressing that *"now people officially cannot expect me not to have a disability" (V)*. For Veronika, getting a diagnosis meant that she could tell people why she is the way she is and help others understand her, giving them the chance to adapt to her behavior and giving herself grace when she is not able to adapt or navigate life as neurotypical people do.

One of Veronika's friends (B) knows the bumpy road that led to her diagnosis well, and when talking about this difficult process adds that people can only start to understand autistic people once they know about their autism. B and Several of Veronika's friends express that Veronika became more open to others and to attending events, being more comfortable with herself after her diagnosis and coming out, "as if now she was able to place herself in the world" (B). Many of Veronika's friends also expressed that they were not able to tell that Veronika was autistic before she got diagnosed although one of them, whose job requires sensitivity and knowledge about disabilities (J) did have suspicions. Despite being clueless about her autism, Veronika's friends and family have mostly all accepted her and her diagnosis and integrated this knowledge about her into their relationships.

Interestingly, one person I talked to, E (whom Veronika calls her old friend), however, says she does not think Veronika is autistic and that Veronika is only limiting herself by telling herself she is autistic, even though this friend can tell that getting a diagnosis helped Veronika:

*"If she did not talk about this so much, it would not be as hard for her. On the one hand, one can understand that she has "this or that syndrome" and accept that this is why she is this way, on the other hand, when we cross a line and get too into "this is hard and that is hard", our psyche is "this way and the others' that way", then this sickness mindset takes over normality. There has to be a healthy way of thinking about one's state of mind, but one cannot allow that to determine their relationship to themselves and others, but kind of get over that. Because I do not think Veronika is autistic... She is not that sick. She has a job, has relationships, and can run errands. I am not sure I am right, but I feel that her sickness mindset is greater than what would be reasonable. [...] Yes, I think she is better [after being diagnosed]. I just wonder where the line is...that this should not define my everyday life that "I am autistic, I am autistic, I am autistic". You can live like that, or you can accept it and otherwise live your life and not think about being sick too much". (E)*

This dismissive view, signaling a lack of knowledge about autism, can be very damaging. On one hand, it illustrates well the fault with the autism diagnostic system that focuses on the "level of sickness" as E also talks about it, disregarding the true, diverse nature of autism and promoting it as a sickness. On the other hand, in E's perspective, autism is a sickness that, in its "mild" form, is just a "state of mind" that can be fixed, just by changing

one's thoughts. Although causes of autism have not been conclusively identified, it is clear that autistic people cannot choose to think themselves out of a neurologically different state as much as they cannot think themselves into it or grow into and out of it. Blaming autistics for our cognitive style indicates and foreshadows a kind of ignorance that can only result in an environment where autistic people lack adequate health and social services and support, and lack of accessibility in everyday life, at work, in relationships, and even in church.

At church, Veronika has had more success navigating her adult life, most likely because church is a much more controlled environment with set rules and liturgy, which can be very helpful for autistic people to know what to expect and how things will play out in any given circumstance. Several people express during conversations how well Veronika has been able to integrate into the church community. Veronika's social worker, M even says that Veronika does not need any help navigating within her religious community and in religious situations, that "she feels free there", which M thinks creates a strong dissonance because of how much help Veronika needs in other, everyday situations. (Indeed, it can be a common experience of autistic people to have exceptional abilities in some specific areas while having difficulty with grasping tasks neurotypical people find ordinary.)

Veronika's involvement in the church started at a young age, as seen previously, but even into her teenage and adult years she has been actively participating in the church's life in the following ways.

**Choir:** Veronika played an important part in starting the church choir in her late teens with her girlfriends and to this day she is an active member, singing in the church on most Sundays.

**Nativity play:** Veronika wrote the script for and started organizing the nativity play with a friend of hers (E) also as a teenager.

**Reading assigned passages** at Holy Mass, every week.

**Regina Krónika (Chronicle):** Veronika is a founding member and editor of the parish's monthly newspaper along with A, occasionally writing articles for the paper as well. (Regina Krónika is on hiatus at the time of writing this study).

**Church council:** Veronika is a member of the church's council where she very consciously aims to represent and advocate for people like her, who might need accommodation at the parish because of a disability or neurodiversity. The parish's current

priest, Father B says about her involvement in the council: *“Veronika brings her own views to the board, which can be unique due to her autism, but are very good and valuable perspectives. In every community, different perspectives can be very exciting, being able to see something from different angles that others have not thought of. Her ideas may or may not influence the final decision, but regardless, they are valuable”.* (FB)

Post-diagnosis, Veronika no longer faults herself for her limitations. As a deeply reflective person, she has pondered if her autism was a sin or a lifelong responsibility (a "cross" she has to carry). And recognizing it as the latter, she now embraces her autism as divinely ordained and purposeful. Veronika believes being autistic enables her to empathize with marginalized communities, drawing parallels to Jesus' involvement with the sick. Therefore, she proudly identifies with and serves for example psychiatric patients at a social club, having been rejected by those deemed healthy, knowing that being perceived as strange or an outcast only connects her with the nature of Jesus. Indeed, what others might see as only disadvantages, Veronika sees as a different way of doing things that, although at times challenging, can just as well be a blessing in her religious life.

**“Slowness”:** Veronika has been told she is slower in reciting the liturgical content during church services and people pointed out to her that she also reads the assigned passages slowly. However, Veronika has also gotten feedback that her slower pace and articulation have enabled those with hearing loss understand the passages much more clearly, that they would not otherwise hear due to the echoing of the church building. Being “slow” is also Veronika’s way of spirituality that many admire about her: observing and absorbing what is happening around her and in her soul, living fully in the moment. People enjoy when she reads from the not only because it is more comprehensible but because and they can tell she feels deeply about what she reads. Veronika says this is something she can do well *because* she is an autistic person.

**Public speaking:** Veronika likes to appear in public when she reads from Scripture or participates in the Christmas play. Her experience has always been that people do not notice when she wants to talk, maybe for her lack of eye contact or other physical cues, and nobody would listen to her although she has a lot to say. When she plays some public role, everyone looks at her and listens to what she says. For her, public speaking, singing, and

acting are both ways of expressing herself in a controlled environment and acting as a channel of God's words.

**Sensitiveness:** Veronika can be overstimulated by sensory stimuli (noise of a crowd, intrusive lights) faster than neurotypical people which sensitivity requires her to be mindful of the amount and type of events she attends in order to still perform well at work. Being innately more sensitive to external stimuli allows her to fully immerse in religious activities. For example, she finds the monumental sound of the organ in church, the colors of a candlelit cemetery or procession, the excitement of big outdoor church services and other religious events cathartic: *"I also have the advantage of sensory and emotional sensitivity. I am really deeply affected by the beauty that is present in a "concentrated" form at a Mass: the music, the poetry of the Scriptures and hymns, the vestments, the liturgical objects (especially the monstrance at the sacrament), and the church itself, the arches, windows, sculptures, paintings, lights... They help me towards a deep emotional experience, a catharsis, and also my inherently sensitive emotional world. I am often moved to tears by the liturgy. [...] There are some [songs] that I sing through almost ecstatically, such as "Te Deum"; "Risen Christ this day"; "Queen of Heaven". The Gregorian melodies also completely captivate me - I even wrote a poem about them. The fact that I love to sing and have a singing voice also helps me to experience emotions".* (V)

Veronika's sensitive nature also contributed to the development of her faith and experiences of spiritual events. She is aware that others see her sensitiveness as a character flaw, but she knows this is not something she can change by force about herself as an autistic person: *"I was told by a church friend that it is not a problem if I am sensitive, only that I react in a sensitive way. Another friend, not from church, said, "You need to get stronger". However, I found that although I was getting stronger spiritually, I was getting physically less and less able to cope with everyday life. In the end, I had to take antidepressants to cope. It was then that I began to see that what seemed to be a character flaw was not really a mental or character problem, but something my nervous system was doing, and it was not being helped by trying to change, but by a drug".* (V)

*"Father Gyula, our parish priest at the time [of starting out as a teacher], warned me to be careful not to be noticed for being sensitive. At the time I also interpreted this as criticism. I thought that he considered it a sin to be sensitive, but no matter how hard I searched my*

*memory, I did not remember Jesus saying, »Do not be sensitive!« So why is it a sin? In hindsight, based on my knowledge of autism, I think he was trying to protect me because he knew that people would abuse it and if they noticed that someone was weaker, they would hurt them. I was not aware at the time that this was how things worked and that it could be abused if someone knew something about me. So, I did not know how people worked, why they did what they did, and what to expect”. (V)*

**The predictable nature of the liturgy:** Being part of the Catholic church where the liturgy is almost always the same is an advantage to Veronika – as an autistic person this gives her a sense of confidence and safety to know what to expect each time she attends church.

Even though Veronika expresses with great thankfulness what the church provided for her spiritually and relationally, she also talks about tribulations she has faced within the church community as an adult. The following are challenges Veronika has faced within her community as results of her environment’s lack of understanding of her difference and her distinct understanding of church culture and doctrines.

### ***“Choir-gate<sup>16</sup>”***

One significant instance that Veronika as well as many of her connections bring up is the time Veronika left the choir. Information is contradictory about this clearly touchy subject. From Veronika’s account, she felt like a black sheep in the choir community as an adult and left the choir around the age of 38 for several reasons:

- she could not keep up with all the events,
  - she did not like what the younger members would sometimes joke about,
  - some members of the choir did not like that she kept asking questions about details.
- Veronika thinks this is a specifically autistic trait that bothered (and might still bother) people about her, being much more detail-oriented than others, not wanting to do things randomly, but wanting to know and practice everything beforehand. (Being detail oriented of course can be a tremendous advantage in certain settings like how Veronika was able to revolutionize the organizational system in the library she works at).

---

<sup>16</sup>“Choir-gate” is a colloquial term I use for the church choir incident.

- One member told her she was very hard to deal with and everyone thinks so, they just do not want to say, and also brought up past hurts, by which Veronika was very taken aback.

Since she has started singing in the choir again, she has become more relaxed about details. Veronika started going to a singing coach after she received comments that sometimes she does not hit the right notes or sings slower than others. At the time she left the choir, Veronika also left the church for a couple of years because of other disputes that happened in the church community at the time (there is little information about this, which seems to be an even more uncomfortable subject, but several people mentioned a sort of split in the church when quite a few people left) and attended a chapel in town. Veronika was and is aware that her sensitive nature was seen as a flaw and that it did not help her with fitting into the choir community. Her decision to return to the church and choir came after she received her diagnosis and no longer felt that the fault was in her, realizing her autism is not something she could change: *“I probably reacted sensitively to a lot of things, and we probably misunderstood each other's reactions a lot of times. And the choirmaster and the cantor, who were my parents' age, were quite outspoken, not subtle people, and so were their children in our choir. They probably often saw me offended about something. And I sensed that they perceived my sensitivity as a fault”.* (V)

In other people's reiteration of the choir incident, B says she remembers Veronika having difficulty with it. R, the choir leader says it was she who called Veronika out on not opening her mouth enough while singing, after which she went to a singing coach and improved over time. Father B says Veronika sometimes could not sing in the same rhythm as everyone else, but now that she knows and communicates what her difficulty is (after being diagnosed) and others understand her and accept the way she is able to sing, she is reconciled with the choir, and *“it worked out”* (FB). Veronika's mom remembers one time when someone “told Veronika off” about her singing and Veronika did not understand why people were so angry about how she sang, and neither did her mom, because, according to her, most people *did* like her singing, except for those who could not accept Veronika herself. In her telling, it was after this incident that Veronika started going to singing lessons.

In E's version, who is a music/singing teacher, she is the one who told Veronika to watch for the higher notes while singing in church, and only later found out that Veronika

was very hurt by this and became afraid of singing in front of her. E was very surprised by this because she thought she only said what everyone could hear and said it very carefully. Ever since then, E does not go where Veronika sings, so she would not be a distraction to her, but she never told her this. She is not sure what she should tell Veronika that she would not get hurt by. She is not sure what is hurtful to her or not. In E's opinion, Veronika takes critical comments harshly, so people around her might rather not make comments on how to do things so that she would not be hurt. At the time of her comment, according to E, Veronika had already been attending singing lessons.

### ***Other Challenges***

Apart from the incident with the church choir, Veronika has experienced other misunderstandings, difficulties, and, as a result anxiety in her church life, which she relates to her being autistic.

**Literal thinking:** it took Veronika years to realize that when the Bible says that "love bears all things" (The Holy Bible, English Standard Version, 2011/2016) it does not literally mean *all* things. There are situations she does not have to endure but she can take care of herself as well and sometimes say "no".

#### **Ambivalent rules and boundaries:**

**Confession:** navigating boundaries between categories that are not straightforward can be understandably difficult. As illustrated in the introduction, Veronika struggles with knowing what is considered a sin, for example. There is a guidebook that lists sins called the "spiritual mirror", which sometimes only confuses her further. Ambivalent and contradictory rules like the priest saying people should *feel* what is a sin, but also having a list of sins to go by can also be confusing. This sounds like a trivial issue but when it comes to spiritual wellbeing that is directly dependent upon whether or not people will confess their sins, while not understanding what to confess or how to express certain matters, it makes sense this would cause anxiety. Veronika argues that confession being more of what she calls a "*spiritual conversation*" (V), would suit her much better and wishes this was a legitimate direction the church could take the sacrament of confession. In her idea of a confession, the priest would act as a spiritual leader to whom she could tell about situations

that might be sinful, with context, thus instead of her having to decide in advance on her own, she could discuss with the priest what she needs to confess and receive guidance. Veronika says, right now this is very much something that depends on the priest. Some of them have become frustrated with her for “*treating confession like a conversation*” (V), and some, like Father B, did listen to her, which she found very helpful. Another issue with confession for Veronika is having to separate what is sinful versus what is just her autistic trait. If, for example, in Veronika’s interpretation of what has been said in church, being a *good Christian* means being able to talk to anyone as an expression of love, does it indicate she is not a *good Christian* or that she is sinful because sometimes she does not know what to say or how to make small talk? Because of these struggles, Veronika does not often go to confession these days.

**Prayer:** Veronika sometimes has trouble knowing what prayer really is. For a time, she did not realize that she was allowed to pray with her own words instead of the assigned, pre-written prayers which she does not like for their, in her opinion, poor literary quality: “*I do not really feel the boundary between prayer and not-prayer. So, I cannot determine whether what I am doing is prayer. Most people consider it prayer when they talk to God. But I rarely have a natural urge even to talk to people. However, I do feel God's presence all day long, and I do feel God's prompting me to do things. So, then I may rarely talk to him, but at least I let him speak*”. (V)

**Noticing the need for change/indirect communication:** as illustrated with “choir-gate”, Veronika’s cognitive style may be perceived as rigid at times. It is crucial to acknowledge that Veronika has demonstrated a capacity and willingness for adaptation each time she has been alerted to the necessity for change when her actions were deemed unconventional or “wrong” by societal standards. For autistic people, the primary challenge lies in the subtle nuances of recognizing the need for adjustment and modifying behavior based on social cues and non-verbal communication – a skillset that may not come intuitively. Therefore, it is imperative for the autistic person’s environment to understand the need for direct communication in order to avoid the assumption of ill-will or unwillingness, which assumption can result in frustration and (as in Veronika’s case with the choir and reprimands from priests during confession) contributing to emotionally distressing and potentially traumatic episodes. Indirect communication can also cause high

levels of anxiety for Veronika when she does not know how to prepare for an event where she will have any kind of role. It would help her to know, for example, where the microphone will stand at an event where she will be singing or speaking, and knowing the exact songs that will be played. It is also crucial for her to know about any change in plans, giving her adequate time to adapt to new situations.

**Navigating social settings:** Veronika has always had a hard time initiating conversations and making herself heard when she is talking to people in a group setting unless it is a guided discussion. In social situations, she also often does not know what to do if she does not have a specific task given to her. Veronika presses that it would therefore help her tremendously if others initiated conversations with her and paid attention to when she would like to speak.

**Parallel tasks and processing information:** Veronika gets easily overwhelmed by having to perform multiple tasks at once and when she has to process large amounts of information from multiple sources. It helps her to be able to concentrate on one task at a time and have people check with her about and remind her of plans that she might forget due to the overwhelming amount of information she processes on a daily basis.

The presented challenges Veronika faces are not impossible to overcome if her community is willing to understand Veronika's unique way of being and thinking and make necessary changes that help her better navigate her religious environment.

### ***Accessibility at Regina Mundi: Accommodation as Church Culture***

Is accommodation for Veronika possible or necessary in the church? If so, what kind and to what extent? Despite her well-known and clear difficulties, the general feeling among Veronika's connections appears to be that direct accommodations may not be required for her, primarily due to the perceived "mildness" of Veronika's autism, but there is also an emphasis on fostering a culture of inclusivity and service rather than implementing accommodations in the form of strategic and systematic modifications to render the church more accessible, case-by-case, individual support holding a greater significance.

According to the present parish priest, Father B, as a rule, they only expect from everyone what they are able to do/give physically, mentally, spiritually. FB says they take into consideration people's disabilities as well as other needs such as when a family comes

to church with three little kids, they also have “*special needs*” (FB) so to speak. In this case, they accommodate them not because of disability, but because they need help looking after the children: “*Our job as a faith community is to find ways to be together where everyone is able to find their place, even if there are always those who stick out. Everyone should come as they are because everyone has some disabilities, strengths*”. (FB)

FB emphasizes however, that help can only be offered when they know about an explicit need. He also expresses that whether a request for accessibility can be accommodated depends on the specific need, because he, as the community leader, along with the church council needs to consider the collective’s needs first and foremost. For example, when the cantor requests the spotlights to be turned off during the church service because he cannot see his sheet music, they do that for him, but if someone was bothered by all the lights, they could not accommodate them, because most people need the lights on. In Veronika’s case, FB says: “*She was able to fit in with the community very well, [Veronika] is easy to cooperate with, and she does not have as many autistic traits that would make our job really difficult. [...] She is not someone who would say she have this [condition] therefore from now on everything should be how it is good for her – this would be hard to deal with because what is good for her might be very difficult for others*”. (FB)

When asked about the education of clergy about disabilities as a way of accommodation, Father B says they do have access to training programs and opportunities for ongoing learning, but it is not a strict requirement for priests to delve into disability-specific education. Instead, the expectation is more general – that they take the initiative to educate themselves on how to handle different situations and interact with people effectively. While there is no official mandate, there is a recognition that certain situations require special attention, especially when it comes to individuals facing disadvantages, such as those with disabilities. In these cases, priests are encouraged to be responsive and, for example, like Father B, prioritize conversations and support for those who need it sooner than others. Father B says, with Veronika, he did not think it was very necessary to research further than what she has told him about her autism.

Reiterating the preference to make church life comfortable for the collective as opposed to the individual, the church’s choir leader, R, says, before Veronika’s diagnosis, the

church community never did anything differently just because of her, because they accepted her as being different and she accepted her position as such.

Veronika's friend, E refers to families as an example of how autistic people can be integrated into a church community. She says establishing rules of accommodation is not necessary in a church community, just like it is not so in family structures: instead of strict rules, there should be basic humanity and respect towards each other. When asked, "How much do you think it is necessary when there is a person with disability for the larger community to adapt to them?" she says: *"As much as common sense and love requires it...I do not think there can be specific rules for this, and individuals are also very different. [...] It is important for [autistic or disabled people] to be involved, that the parish accepts them, and for them to accept that they will not be able to do everything, not like everyone else. [...] Just like in family life, everyone has a different personality, but we try to accept one another, if there is conflict, we resolve it, if everything works out, we are happy, and so the same with a parish community, which is like a big family". (E)*

Indeed, like E, the majority of Veronika's fellow congregants do not perceive an explicit need to accommodate for Veronika specifically. In sharp contrast to their attitude, one of Veronika's friends serves as an exemplary model of accommodation, informed by proximity and attentiveness to the unique needs of an autistic individual. T, who refers to Veronika as a *"phenomenon"* and holds her in high esteem, believes that autistic individuals possess "a much better focus on God", based on her observations. T recounts an incident in which she and Veronika experienced a misunderstanding, resulting in both of them becoming upset and unable to comprehend the other's perspective. From that moment, T endeavored to better understand Veronika by researching autism and engaging in self-reflection, stating that she learned *"not only how to treat her, but how not to treat people in general."* T feels a personal responsibility to look out for Veronika and provide support. She has observed that Veronika sometimes becomes socially disoriented at community events and, when this occurs, approaches her to offer companionship and assistance, at times *"just by checking if she is okay"* (T). When she knew Veronika had trouble at her workplace, she offered to help out at the library as well. T believes that "in a good community, everybody has their own place," and thinks whether this is true for a specific church or not depends

largely on the leadership of the community. She considers the current priest, Father B, to be *“cooperative, authentic, and flexible.”*

While T exemplifies a commendable approach to accommodation, underpinned by self-education and introspection, she does not view this support as a conscious effort, nor does she believe it needs to be one. Rather, she believes it is *“absolutely the responsibility of Christians to accept everyone,”* and *“to love and to help”* (T) is a focal point of Christianity. Therefore, T asserts that the most effective solution for ensuring church accessibility for all would be *“to love God more”* because a *“closer relationship with Jesus”* (T) would prevent individuals from ignoring the suffering of others. However, T acknowledges that *“the Church is not good at loving”* and contends that *“healing requires a focus on love rather than sin”*. T also credits Veronika with paving the way for others with autism or similar conditions to access the church by openly discussing her experiences. This openness is crucial as it allows others to be in community, and, T says, *“life exists only in community; where community does not work, nobody is alive.”*

Having more friends like T, who approach autism and the individual with curiosity, reflection, self-education, patience, and kindness would make life easier for many autistic people.

The following are examples Father B gives of how their church community is able to adapt to people with a different cognitive style or disability. He understands these as accommodations rooted in a culture of acceptance and service as opposed to a systemic style. Like it is the case with Veronika, he adds, making the church known as accessible works much better by way of Veronika bringing people like her to the church through her personal connections.

**Another neurodivergent person:** A recently passed individual who is said to have been schizophrenic attended the church, at times periodically, at other times being present at every church service or even every day at the parish. During certain periods, she would articulate her thoughts more audibly, occasionally disrupting the flow of mass, signaling to the community an impending need for psychiatric care as her condition deteriorated. Despite the challenges that came with engaging with this *“highly intelligent and kind”* (FB) individual, her recent death elicited a genuine sense of sorrow within the community, which, according to Father B, is a *“success story”* for the parish as it demonstrates how much she was

able to fit in because of the community's acceptance of her: *"We tolerated her as much as possible, she had friends when she needed it, she got help when she could, she also helped others and the whole thing just worked. When she passed away, the community could have reacted with 'Finally, we got rid of her and she will not annoy us anymore', but it was not, they missed her. So, she belonged to us with all of her things. People do not know the parish as 'a psychologically disturbed people's friend parish' but it was able to become like this, and these are the truly nice stories when situations like these can work spontaneously". (FB)*

**Persons with other cognitive differences:** Within the local community, there is a residence catering to individuals with disabilities, housing two individuals who have been baptized in the Catholic church, and who have expressed a desire to partake in their first communion at Regina Mundi parish. Communicative challenges with them are mitigated by a caregiver from the parish who serves as their unofficial advocate. This caregiver, closely acquainted with their unique needs, facilitated communication between the priest, the parish, and the individuals about the most comfortable and convenient way of organizing this first communion event for them. The ceremony, tailored to accommodate their specific circumstances, is set to be of a more intimate scale, separate from the ceremony for children's first communion.

**Individuals with limited mobility:** Father B also mentions smaller gestures made towards the elderly who have trouble with their mobility. There is one lady who goes to church every morning walking with two walking canes, whom the congregation always waits for specifically to arrive before the doors are closed for service, while another lady helps her taking off and putting down her purse. Father B pays attention to visiting those who cannot attend church due to disability or sickness to offer the sacrament of penance (confession) and the eucharist (Holy Communion) and to pray for them.

As mentioned before, to Father B, spontaneous assistance that points to a culture of help is much preferable to organized, *"institutionalized"* (FB) accommodation, which, according to him, sounds ideal but could only work, in his view, in a larger community where a set system is needed because of the number of people attending the church. Father B would like the community to grow in noticing needs and taking action when someone is in need. It is not a positive thing in his eyes when he has to announce that *"someone in the 8th row dropped their cane for the 3rd time, please help them because they will fall under the bench"*

(FB), the important thing is that “*whoever sits next to them picks it up and done*” (FB). He says, “The more this needs to be said, the worse it is” and the moment they start to make this into a system, they take this opportunity away from the people who would help, because if they know there is an assigned person for this task, they might think offering support to their fellow congregants is redundant.

### ***Circle of Hope: a Hopeful Initiative***

Not every church and church leader is of the same opinion as Father B about upfront accommodations. When Veronika invited me to a Catholic festival in Veszprém this fall, we met with a representative of an organization called Circle of Hope (Reménykör), a forum of people with different disabilities and their supporters, family and friends, special needs educators, aiming to make the Catholic Church in Hungary a more accessible space for everyone, including disabled and neurodivergent people, “*making their voices heard and make them be seen in the church based on their own experiences*” (S). The Circle of Hope website states: “The basic objective is briefly expressed in the extended name: Church Mission for Disabled People. Our focus is to articulate the thoughts and intentions of deaf and hard of hearing, visually impaired, mobility impaired, intellectually disabled, people with autism spectrum disorder and our severely multiply disabled brothers and sisters about themselves and their own participation in the Church” (*Reménykör – egyházi misszió az akadályozott emberekért*, 2023).

S, the representative, is a child of deaf adults (CODA) and a chaplain at Tabán Parish Budapest where he facilitates Holy Mass for deaf and hard-of-hearing people every Sunday. S notes that while the Vatican has issued statements on disabilities, they are primarily available in English and Italian, rather than Hungarian. Circle of Hope has created a currently 60-page document that is intended to serve as an educational guide and reference to Catholic churches across Hungary (as well as church leadership like the Faculty of Bishops) about how to make their communities accessible. Following discussions with Veronika, the organization plans to expand this document to include her experiences and ideas about how to accommodate autistic individuals. The primary objective of the document and the organization is to establish a standard practice whereby individuals requiring

accommodations are always aware of the type and degree of accessibility available to them prior to any church event.

Additionally, Reménykőr is conducting a study on how to make the Biblical text accessible for people with diverse needs. S emphasizes that children's Bibles are not equivalent to accessible Bibles for individuals with learning difficulties, or for the blind or deaf community, who require tools such as text-to-speech or paraphrased text in order to read and comprehend the Bible. An accessible Bible also entails making alterations to the text that resonate with these distinct communities: S's master's thesis addressed the challenges that deaf individuals may encounter as Christians, including the interpretation of phrases in the Bible like "faith comes from hearing" and exploring the true meaning of *hearing*.

S also discusses the importance of addressing "*obstacles of the heart*," (S) which refers to people's attitudes towards disabilities. By resolving such obstacles, S asserts, many of the difficulties faced by disabled individuals within the church could be alleviated. Veronika adds that church communities often seem to ignore the fact that "*autistic children will become autistic adults*" and emphasizes that "*for acceptance, it is important for the community to be educated*" (V).

This conversation with Veronika and S was a fitting closing act to my research, giving a glimpse of hope for both Veronika and I that the Church is on its path to better accessibility.

## **Summary**

Despite encountering numerous challenges throughout her childhood and adulthood as an autistic individual, Veronika remains deeply committed to her religious beliefs, while her church and wider community have accepted her unique qualities, including her autistic traits. Her faith serves as a vital anchor, which has sustained her during the most trying periods of her life, offering her the most cherished memories and profound spiritual and communal experiences.

Difficulties in Veronika's religious journey have primarily come from a lack of understanding and accommodation of her autistic traits, both by herself and others. With the benefit of an official diagnosis, Veronika no longer perceives her autism as a sin, but rather

as an inherent aspect of her identity and a gift she can utilize in service to others, embodying “*the love of Jesus*” (V). Nevertheless, her religious community still has progress to make in terms of embracing a more comprehensive understanding of autism and implementing accommodations to enhance Veronika's comfort and accessibility within the church and community.

Such accommodations might include a more flexible approach to confession, allowing for spiritual guidance through conversation and inquiries regarding specific rules and boundaries; noticing when Veronika would like to speak in a social setting as well as initiating conversations with her; giving her exact, straight forward directions and enough time to adequately prepare for a given task or change of plans; and, instead of assuming, making sure information has reached her in the onslaught of continually incoming data she finds overwhelming. Additionally, it is crucial for congregants and church leaders to pursue education or self-education about autism in order to better comprehend autistic sensitivities and cognitive styles, which can also be achieved by spending more time with Veronika, engaging her in dialogue about her needs, and recognizing the importance of these efforts ultimately contributing to Veronika's ability to navigate a predominantly neurotypical world. Initiatives like Reménykör that employs knowledgeable and compassionate professionals together for exactly such goals do essential work and bring true hope for autistic people like Veronika in the Catholic Church across Hungary.

## **Answering research questions**

*With all the societal and religious challenges autistic people face, how can they flourish in Christian faith traditions?*

Flourishing in Christian faith traditions for autistics can be achieved by meeting their needs on a physical and emotional level: pro-actively accommodating sensory needs and their need for belonging. Overall, it appears from the research that ‘posture’ (Carter et al., 2023, p. 8) is a key deciding factor in whether a church or parish can be seen as *becoming* truly accessible by most autistics. In other words, it is when church leaders and church members can see past their ‘old ways’ (Carter et al., 2023, p. 10; Waldock and Sago, 2023), open up to the discomfort of change by seeing autistic people as integral members of their communities, allowing them

to be the guides of transformation in theology and practices based on their actual needs, and when autistics are seen as equal and are recognized for their value as people that accessibility and unity can start to form.

*Is there a connection between autistic struggles in the church and Christian doctrine and practices?*

The Christian doctrine and practices, as exemplified in Veronika's situation and other cases cited by Boles (2019), can cause difficulties due to their occasionally indirect or ambiguous interpretations (Vogel et al., 2006), such as the conceptualization of 'sin', the act of prayer, and the sacrament of confession. The lack of explicit guidelines and provisions within the catechism or Christian doctrine catering to the accommodation of autistic individuals, particularly in the Hungarian context, also contributes to confusion and ultimately the social exclusion of autistic people (Waldock and Sago, 2023). Exploring the topic of the subjective interpretation of Christian doctrines affecting the treatment of autistic people should be an integral part of future research.

*What are best practices for churches to employ in order to care and accommodate for their autistic congregants that would make the Christian belief system accessible?*

It is important to note that accommodations should be based on the individual needs of autistic persons attending a given church and designed by autistic people. Based on research findings, specific practices for church accommodation can include (with no claim to completeness):

- having sensory rooms where autistics can freely stim (make movements, fidget, play with toys);
- having quiet spaces, rooms in the church building with adjustable or dimming lighting where the worship service is displayed on screens and can be listened to on headphones with adjustable volume;
- streaming church services online with active group chats and chat moderators who understand the autistic cognitive style and thinking and can answer questions, facilitate conversations, and interpret the teaching based on 'autie-theology';

- having quiet services for sensory-avoidant autistic people, (quiet mass at Regina Mundi and other Catholic parishes can be a starting point for this practice);
- organizing training (both theoretical and practical) about autism, autistic needs and diversity for church leaders, church staff, church members, and volunteers, held by autistic self-advocates, non-profits and professionals working within the neurodivergent movement (like members of Reménykőr);
- having trained volunteers be responsible for ensuring autistic attendees are cared for during service;
- including autistic congregants in non-autistic-specific church groups and events (like men's, women's, mothers', singles' groups, hikes, picnics, etc.) and making them sensory friendly and socially comfortable by discussing with the autistic attendee(s) what setting would be most comfortable to them, being able to, for example, attend meetings online as well as offline;
- making announcements that call attention to accommodations available in the church both verbally and written in church bulletins and in advertisements promoting church services for the wider community;
- church bulletins to be handed out or displayed that include an exact order of the given service or event as well as accommodations listed in materials promoting events in advance;
- church staff organizing meetings with autistic congregants individually and in groups to discuss specific needs and answer questions, clear up confusion about doctrines, offer spiritual support and give concrete guidance outside of confession (specific to the Catholic Church);
- church leaders to include disability and autism in their theology and regularly teach their congregation about approaching neurodiversity and queerness with care, curiosity, self-reflection, encouraging pro-activity in learning about autism with the intention that autistic people experience true belonging that does not require them to change;
- creating a service schedule and a church culture that does not require people at church events to make verbal or non-verbal contact (touching, hugging, shaking hands, greeting, eye-contact, small-talk) as well as accepting *and* providing alternate

ways of communication such as Picture Exchange Communication System (PECS), Augmentative and Alternative Communication Devices (AAC), sign language, written communication, body language and gestures;

- eliminating church dress codes, making it socially acceptable for autistics (and others) to dress comfortably;
- actively encouraging and supporting autistic people to be involved in services and church-life: choir, church band, collecting offerings, making announcements, reading passages, teaching/preaching, leading groups, organizing events.

*How willing are faith communities and their leaders to make changes in their environment or even their doctrine to make a difference in autistic people's lives?*

According to the mentioned studies communities and leaders are mostly 'willing' to hear autistic voices and tolerate autistic and disabled bodies in church, but willingness to make changes depends on the particular leader(ship). In Veronika's case, her environment accepted her autism and autistic way of being, where they claim to be willing to make changes if she required it, but, without her involvement, they have deemed individual accommodations not only unnecessary but harmful to their church culture that promotes helping people on a case by case basis as well as one that prioritizes the collective over the individual. Church leaders would do well to not only hear but listen to autistic voices and involving them in policy making in order to promote real unity and wholeness that, by the words of Father B, they do strive for: *"...everyone should be able to find their place here, because [the church] is a whole when everyone is there"*.

## References

- Boles, V. (2019). Understanding the Religious Experience of Children with Autism in the Catholic Church: An Overview of Contextual and Behavioral Factors. Saint Francis University: Loretto, PA, USA. <https://wp-media.patheos.com/blogs/sites/959/2019/09/Boles-understanding-the-religious-experience-of-children-with-autism-in-the-Catholic-Church.pdf>

- Carter, E. W., Tuttle, M., Spann, E., Ling, C., & Jones, T. B. (2023). Toward Accessible Worship: The Experiences and Insights of Christians with Disabilities. *Journal of Disability & Religion*, 1–31. <https://doi.org/10.1080/23312521.2023.2197435>
- Lewis, T. A. (2022, January 1). Working Definition of Ableism - January 2022 Update. Talila A. Lewis. <https://www.talilalewis.com/blog/working-definition-of-ableism-january-2022-update>
- Lewis, T. A. (2019). About me. Talila A. Lewis. <https://www.talilalewis.com/about.html>
- Lisztes, E. (2023, September 16). Inside Regina Mundi Parish. Personal photograph.
- Lisztes, E. (2023, September 30). Veronika (in dark blue dress) demonstrating a folk dance at a Catholic festival in Veszprém. Personal photographs.
- MosolyTom. Reménykör – egyházi misszió az akadályozott emberekért [Circle of Hope - Church mission for people with disabilities]. (2023, January 30.). Reménykör. <https://remenykor.hcbc.hu/remenykor-egyhazi-misszio-az-akadalyozott-emberekert/>
- No author stated. (2023). Image6. Templombúcsú 2023. Regina Mundi. <https://reginamundi.hu/galeria/templombucusu-2023/>
- The Holy Bible, English Standard Version. ESV® Text Edition: 2016. Copyright © 2001 by Crossway Bibles, a publishing ministry of Good News Publishers. <https://www.biblegateway.com/passage/?search=1%20corinthians%2013:7&version=ESV>
- Timár, V. (2021, April 4). Teremtett Isten földönkívülieket? [Did God Create Aliens?]. *Regina Krónika*, 22(4), 4-5.
- Vogel, J., Polloway, E., & Smith, J. (2006). Inclusion of People With Mental Retardation and Other Developmental Disabilities in Communities of Faith. *Mental Retardation*, 44, 100-111. Retrieved from: [https://www.researchgate.net/publication/7090968\\_Inclusion\\_of\\_People\\_With\\_Mental\\_Retardation\\_and\\_Other\\_Developmental\\_Disabilities\\_in\\_Communities\\_of\\_Faith](https://www.researchgate.net/publication/7090968_Inclusion_of_People_With_Mental_Retardation_and_Other_Developmental_Disabilities_in_Communities_of_Faith)

- Waldock, K.E., Sango, P.N. (2023). Autism, faith and churches: The research landscape and where we go next. *Theology in Scotland*. 30.1 (2023): 47–57  
<https://doi.org/10.15664/tis.v30i1.2578>

Naderi Anna

## **Defining the Bahá'í Community of Városmajor: The Role and Relevance of Collaborative Mapping Workshops<sup>17</sup>**

### **Introduction**

The moment I decided to become an anthropologist happened about two years ago, in front of a bar. It was a few months before having to apply for university courses, and I spontaneously decided to join my friend at a concert that was advertised by one of the anthropology professors. It turned out that no one showed up from our university, so it was only my friend, the professor, and me. Still, we stayed for the whole concert, had a great conversation, and by the end of the event, I was convinced I would choose cultural anthropology as my master's. During the conversation about my application, the professor asked me what I wanted to research, which caught me a bit off-guard as I had never thought about this question, in fact, I barely knew what anthropology was. The first thing that came to my mind was that my paternal grandmother is Bulgarian, and my paternal grandfather is Persian, so maybe I could use this background for the research. My professor, specializing in anthropology of religion, immediately put Iran and religion together and suggested me to look into the Bahá'í Faith. I did not know anything about the Bahá'ís, nor I would have ever thought that I would study religion. However, as the topic sounded fascinating, I thought it would not hurt anyone to get in touch with the community and see whether this was something that could interest me.

After starting my master's, I got connected to a Bahá'í family through another anthropology student who once wanted to work with the Bahá'ís. I met the father of the family in his carpet shop, in Csaba utca, almost exactly one year ago. I remember the day very well, because it was the day before my birthday, in December. We sat on a stack of carpets, sipped some tea, and chatted for a few hours. The conversation was fruitful enough that one

---

<sup>17</sup> The article is based on a paper submitted for the National Student Research Conference in 2025 January.

year later I am still conducting my research with the Bahá'í community, and I still visit the carpet shop every week to drink some tea and have a conversation with him. After the first meeting, I slowly got to know the Bahá'í community, and I learned that the members that I got connected to were part of a small local Bahá'í community, called the Városmajor neighbourhood. This means that in this area of Budapest, they are concentrating on building a local community whose life is based on Bahá'í principles. This mission is part of the objective of the global Bahá'í community, that is, Bahá'ís all over the world are trying to build small local communities to spread the ideas of the Faith and to connect more and more localities into the global organization of the Bahá'í community.

Therefore, the coincidence that I fell into the life of this neighbourhood was not only fortunate because it was only a 15 minutes' walk from my house, but also because it turned out to be a particularly interesting community: a very active group of Bahá'ís who only started working on the formation of this neighbourhood community very recently. It soon became clear that this is exactly what was the most intriguing feature of my fieldwork – that I get to witness the emergence of this local Bahá'í community. Hence, the focus of my research became understanding the processes of how the community defines itself – both in the physical sense of where its borders are and in the symbolic sense of who belongs to the community and who does not.

While trying to understand these processes of definition, I found myself in an interesting situation. I felt like my position and role were very unclear on the field. Who am I in this community? Am I an anthropologist? Or a friend? Am I Persian in their eye, or maybe a Hungarian? Or have I become a Bahá'í through my active participation? As I took part very actively in the life of the community, I felt like these roles became very blurred. The beauty of anthropology is that all these questions and the experience of this *undefinedness* in themselves are very interesting, and not at all unrelated to my research question. That is, the negotiation of my role has had strong implications for understanding (and experiencing) how this community defines its borders and its identity. Through negotiating and defining my role, it was also defined who belongs to this community and who does not, who is a Bahá'í and who is not. In this sense, we have gotten to define each other in this process.

That said, all these dilemmas that could derive from working with a community whose borders are undefined led me not only to consider them when reflecting on my

positionality but to embrace them as an integral part of my fieldwork. Part of this is that the undecided positions have allowed for a rather reciprocal collaboration, as I was not obviously defined as an *outsider* or as a *researcher*. When choosing the research methods of my research, I wanted to consider how these circumstances of emergence and undefinedness should be approached properly. In what ways can research methods shape a research? What are the methodological challenges and curiosities when working with a community that is in the early process of expansion and self-definition? How can the ethnographer's undefined positionality be of use in a research? I decided that mapping workshops would be a useful tool, not only for assessing the questions of the research – such as studying where the community imagines its geographical borders – but also for fostering and maintaining the collaborativeness. The idea of the collaborative mapping workshop was that the participants – the members of the neighbourhood who attended the workshop – first created individual mental maps to see how everyone imagined the Városmajor neighbourhood, and then discussed and negotiated a common vision to draw a map collectively. This workshop was collaborative not only in its execution, but also because both the task and the outcome were designed to be useful for all participants, not just for the research. Therefore, even though this fieldwork has been the base of my thesis research, this text is not meant to cover the entire research with all its methods and findings. Instead, this article is primarily concerned with how the questions of my research – Where are the borders of the Bahá'í Városmajor neighbourhood? Who belongs to the community and who does not? – can be studied through employing collaborative mapping workshops, and why the utilization of this research method has much more far-fetching implications than just gathering information for the assessment of the research questions.

First, the article will provide a general overview of the Bahá'í Faith and community-building process which is crucial for understanding the notions and nuances later discussed. This section will also provide context for the Városmajor neighbourhood, which I will also explain shortly along with some insight into my fieldwork process. Then, before discussing the realization of the collaborative mapping workshops, the article will discuss what these workshops mean exactly, and what are some of the potential implications of including such a method in a research. Lastly, the article will examine the contribution of collaborative mapping workshops to studying the emerging Bahá'í Városmajor neighbourhood. More

particularly, how these participatory workshops help to gain insight into the processes of defining the community through studying the specific question of: How do the members of the community imagine their environment? Where do they see the borders of the neighbourhood? What are the most emblematic places and reference points in the area? How similar are these visions? How can these visions converge during the collective mapping exercise and what kind of negotiations are needed to agree on a vision? When it comes to collaborative mapping workshops it is specifically interesting – as well as important – that it is not only the event of the workshop that can be and should be analysed. It is a long collaboration of people that should start from the planning of the workshop until at least the utilization of the final product, if not until the never-ending maintenance of trust between collaborators.

Overall, the article shows how collaborative mapping workshops can contribute to social scientific (anthropological) research by demonstrating their role in understanding how the emerging community of the Városmajor neighbourhood defines its borders physically and symbolically, specifically, how they mark off their borders, and how identity is derived from this process. Despite mental mapping and collective mapping being exercises that have been increasingly popular in the past decades in various fields of study (Ben-Ze'ev 2012; Iconoclasistas 2016; Waterman 1980), their use – collective mapping in particular – is more prevalent in action-oriented spheres, and much less popular as a research method in social scientific research. Therefore, hopefully, this text will not only provide insightful information about how the Városmajor neighbourhood is trying to define itself, but also about how research methodology has foundational implications not just as a separate tool for answering the research questions, but as something capable of shaping the entire understanding of the research. This includes its influence on the power dynamics between *researcher* and *research participants* through fostering trust and collaboration and encouraging collaborative knowledge creation.

## **The Bahá'í Faith and Community Building Process**

In order to understand the context and the notions used in this article, it is essential to provide a short overview of the Bahá'í Faith and the community-building mission connected

to it. The Bahá'í Faith was founded in the middle of the 19<sup>th</sup> century in Iran, with the Revelation of Bahá'u'lláh. According to the Bahá'í Faith all religions are manifestations of the same one God, however, as each age has its own problems which demand its own solutions, every manifestation is suited to the *current social needs* and the *maturity of humanity* – as worded in the Bahá'í writings. This means that Bahá'ís accept all religions, making Jesus, Moses, Buddha, and Muhammad – among others – *divine messengers* of the same God. The Bahá'ís accept Bahá'u'lláh as the most recent *messenger of God*, who delivered teachings that are currently the “*most relevant*” for humanity. One of the most essential of these principles is the oneness and unity of all religions and all humanity. As also visible from this principle, the Bahá'í teachings reflect very directly on the issues of globalization, stating that in this day and age questions of globalization are crucial to be thought of and worked on in order to reach the main goal of the *New World Order of world peace and harmony*. Part of this *New World Order* is the mixing of all nations, for which it is essential to recognize the oneness of humanity and encourage freedom from prejudice, equality and mutual understanding amongst each other.

Next to the importance of beliefs and spirituality, in the Bahá'í Faith it is also essential that these cannot be separated from *action* and everyday life activities. This is demonstrated on the official website of the Worldwide Bahá'í Community ([www.bahai.org](http://www.bahai.org)), where on the home page there are two main menu items: “What Bahá'ís Believe” and “What Bahá'ís Do” (The Bahá'í Faith n.d.). The inseparability of these two aspects mean that Bahá'ís have to live and act according to their beliefs, helping humanity on its way to reach the *New World Order of peace*. Because of the importance of *action* in the Bahá'í Faith, the Bahá'í Community has a very specific and structured *action plan*. One of the main pillars of action is the community-building, which refers to the process of spreading the Bahá'í teachings and involving people in the action towards the *betterment of the world*. In practice this means that Bahá'ís all over the world are working on building local communities – such as neighbourhoods – in which they strive for a community life based on principles crucial for *universal peace*, such as equity, empathy and love towards one another. These local communities give space for organizing children's classes to provide spiritual education for children, junior youth activities for *spiritual empowerment*, devotional meetings, study circles to build capacity for the *service of humanity*, leisure activities, and a general community life in its all-encompassing sense. The

goal of these communities is to become self-organized through the involvement and initiatives of more and more like-minded people. Altogether this allows for the constant recreation of capacity, making possible the exponential growth of these local communities, which are then systematically connected to each other within the complex institutional organization of the global Bahá'í Community. Put in the words of the Universal House of Justice<sup>18</sup>, the governing institution of the global Bahá'í community:

“Energies are, at the same time, focused on smaller pockets of the population, each of which should become a centre of intense activity. In an urban cluster, such a centre of activity might best be defined by the boundaries of a neighbourhood. ... The activities that drive this process, and in which newly found friends are invited to engage—meetings that strengthen the devotional character of the community; classes that nurture the tender hearts and minds of children; groups that channel the surging energies of junior youth; circles of study, open to all, that enable people of varied backgrounds to advance on equal footing and explore the application of the teachings to their individual and collective lives—may well need to be maintained with assistance from outside the local population for a time. It is to be expected, however, that the multiplication of these core activities would soon be sustained by human resources indigenous to the neighbourhood or village itself—by men and women eager to improve material and spiritual conditions in their surroundings.” (Riḍván 2010 – To the Bahá'ís of the World | Bahá'í Reference Library n.d.)

First, this quotation gives a somewhat blurry definition of neighbourhoods. It seems like the “boundaries of the neighbourhood” are considered already-existing, that is, the borders of the neighbourhoods are created by the infrastructure of the city, and not by the

---

<sup>18</sup> The Universal House of Justice was first elected in 1963, after the death of Soghi Effendi, the last successor of Bahá'u'lláh. The Universal House of Justice has supreme religious and administrative authority in the Bahá'í Faith and community, which includes supervising and guiding the community-building process. It is located in Haifa, Israel, and has nine members – nine being an important number in the Bahá'í Faith – who are elected for five years.

Bahá'í community. The quotation also explains how this community-building process should look like: community life should first be supported by people “outside the local population” – which refers to Bahá'ís who move into the neighbourhood to initiate this process – however, over time it should be the new members of the community – people already living in the area – who sustain it.

This community-building process has been employed by many local Bahá'í communities throughout the globe. As the communities are growing, new terms, techniques and mechanism are being added to the Bahá'í community-building process, that is supervised by the Universal House of Justice. Even though in other countries the Bahá'í community has great experience in this process, Hungary is considered to have a smaller, and therefore not-as-developed Bahá'í community. The history of the Bahá'í Community of Hungary reaches back more than one hundred years, however, throughout this time the community life had to be rebuilt from the start a number of times – once after the Holocaust<sup>19</sup>, and then after the fall of state socialism. Therefore, though the history of the Bahá'í Community of Hungary is rich, the community has also been through some adversities. It is hard to put the Bahá'í community in numbers, as even though the Faith is recognized as a church in Hungary – as of 2020 – in the previous censuses the Bahá'í Faith could not be chosen as one's religion, therefore there is no official data regarding the number of people who identify as Bahá'ís in Hungary. However, according to my conversations in the Bahá'í community, there are around one thousand registered Bahá'ís in Hungary, from which about 50-100 people attend Bahá'í events and participate actively in the action of the community. Accordingly, the Bahá'í Community of Hungary is still in the early stages of its community-building process, which, in turn, means that significant changes have taken place over the past year, since the beginning of my fieldwork.

---

<sup>19</sup> The Bahá'í community started to form in the 1930s in Hungary, partially due to Abdu'l-Bahá's visit to Hungary in 1913. In these years the Bahá'í community consisted of members of Jewish origin, which soon made it difficult to organize gatherings and to increase the community. In 1939 in a secretive meeting, the community elected the first Local Spiritual Assembly of Hungary (a local institution in the Bahá'í institutional system), but soon the activity and the community were completely abolished due to the Holocaust (Koczóh 2023).

### ***Exploring the Városmajor Neighborhood of the Bahá'í Community of Hungary***

After understating the global, as well as the Hungarian context, we should focus on the specifics of the protagonist of this research: the Városmajor neighbourhood of the Bahá'í Community of Hungary, and the fieldwork that has been conducted there. As the name of the neighbourhood suggests, it is located next to the Városmajor park, in the XII. district of Budapest, a central area of the capital, with good transportational hubs nearby. Even though members of the Bahá'í community had been living around this area, the neighbourhood was declared as a focus neighbourhood about two years ago. One of the pivotal points in the establishment of the neighbourhood was the creation of the youth centre – a community space for the Bahá'í community, located in Csaba utca, in the Városmajor neighbourhood. The centre was renovated during the Covid-19 pandemic, and was provided for the use of the community in 2021 by one of the Bahá'í families. The foundation of the youth centre, along with its advantageous location – such as Bahá'ís already living around there, being well-connected to other parts of the city, having parks nearby, and being a family-friendly location with many schools – made this area the perfect candidate for the creation of a focus neighbourhood. Becoming a focus neighbourhood set this area on track for rapid change and expansion. Since then, around ten Bahá'ís have moved into the neighbourhood in order to enhance the community-building process and organize the community life in the form of regular devotional meetings, children's classes, junior youth groups and study circles. In the past year pioneers have also moved into the neighbourhood from Austria and England to help and support the community-building process based on their experience in more developed Bahá'í communities. These Bahá'ís – who live in the neighbourhood and are the most active in the community-building process – form the “*core team*” of the neighbourhood (as they call themselves).

One year ago, when I decided to do my research with the Bahá'í community, I got connected to a member of the community who works in this emerging Bahá'í neighbourhood. Through this connection I began to attend devotional meetings that were organized in the neighbourhood every Friday. This gave a good opportunity for me to learn about the Faith and get to know the members of the community. Connections began to form which later turned into friendships and more casual hangouts. A few months after I started my fieldwork – at the end of February – one of the girls that I had gotten close to asked me if

I wanted to tutor a children's class with her. I was very honoured and flattered that she had thought of me and would trust me with such a task, so I happily accepted the offer. This became my first big involvement and responsibility in the community, which meant a bigger commitment than just going to the neighbourhood once a week to do the children's class. It involved studying about the Bahá'í approach to education, meeting every week to plan for the classes, and reflect on the previous ones, therefore, I found myself going to the neighbourhood at least two or three times a week. Luckily – and by interesting coincidence – I live only 15 minutes from the Városmajor neighbourhood, which ended up being an important element of my fieldwork, which has not only made it easier for me to participate in the life of the neighbourhood, but also became an integral part of considering my positionality.

As I spent more and more time in the neighbourhood and participated in the community-building process, I realized that the most special characteristic of my fieldwork is that I get to witness the expansion of this neighbourhood community from almost the very beginning. This has not only provided me exceptional insight into the development and the early stages of the Bahá'í community-building process, but also created the perfect opportunity for studying how this community defines itself. Therefore, in the following sections this article will examine these processes of definition from various different aspects, through the application of collaborative mapping workshops.

## **What are Collaborative Mapping Workshops?**

In itself, *collaborative mapping workshop* is not necessarily a term that exists or is widely spread as a methodological tool even within the field of anthropology. Still, it is a name that could sound familiar and be understandable, as there are approaches and methods that carry very similar names, such as mental mapping, collective mapping, collaborative research, and collaborative workshops. Of course, this similarity is not a coincidence, but an indication of how collaborative mapping workshops are a combination of these methods.

The two-part workshop that we organized in the Városmajor neighborhood, and which I will explain in more detail later, consisted of two main elements: individual mental mapping and collective mapping. As the collective map was not completed during the first

occasion, we organized a second session, making this workshop into a two-part activity. Before proceeding with the analysis and discussion of the workshops, first, the methods involved should also be explained and understood.

### ***Mental Maps***

Mental map is a notion that has been adopted and reformed by various disciplines, such as urban studies, psychology and geography. Even though throughout different times and disciplines its approach has varied considerably, all these interpretations share the same base assumption, which is that every individual perceives the world differently, and therefore has their own mental image of each place/space/area.

The concept of mental maps was first developed in the field of psychology in the 1940s and then was quickly adopted by urban studies. Kevin Lynch's book *The image of the city* (1960) was one of the foundational works that introduced the notion of mental mapping to urban studies. Lynch was an architect and urban planner, but the impact of his work reached social sciences, which remains visible to this day as it is nearly impossible to avoid his name when discussing mental maps. Even though Lynch's work has been criticized, his pioneering in pointing out the importance of subjective mental images of the city and their influence on how people navigate their environment can hardly be contested. Lynch defined mental maps as "environmental image, the generalized mental picture of the exterior physical world that is held by an individual" which is "used to interpret information and to guide action" (Lynch 1960:4). Overall, he emphasized the role of the physical environment (such as what the main cues are when navigating in an urban environment, and how *imaginable* and *legible* the city is) in the creation of mental images instead of focusing on how certain elements are interpreted, socially constructed, or experienced.

In the 1970s and 1980s mental mapping became more and more popular, however, instead of following Lynch's lead in focusing on the physical structure and the cues of the city, these studies started considering factors such as how belonging to certain social classes or ethnic groups could influence the perception and use of the environment (Banerjee-Baer 1984; Waterman 1980). Also in the 1970s Yi-Fu Tuan, a geographer, collected some of the functions of the mental map in one of his writings. According to him mental maps make it possible to communicate about certain spaces, to rehearse physical activity in the mind, to

remember places, events and people, and to store and structure knowledge (Tuan 1975). This understanding of mental images is still compatible with Lynch's idea, however Tuan elaborated on its functions, which bears with importance for justifying the use of mental maps in social scientific research. In other words, these functions play an important role in why mental maps are an interesting and useful tool for studying topics such as social memory.

Starting from the 1980s and 1990s new ways of approaching and using the mental maps emerged. An example of some of the prominent authors of these decades is Fredric Jameson who was a Marxist political theorist that encouraged the application of mental maps not just in reference to the city, but also to „the power network of so-called multinational capitalism itself” (Jameson 1991:127, as cited in Duck-Haenni 2015). In this case the core definition of mental maps – being a mental image of one's perception – is still applicable, however the subject of the image, which used to be strictly the city, has been broadened. Jameson points to the power relations of capitalism as a factor behind the construction of our perception and experience of the world (Jameson 1991). In this sense, in these decades, hand in hand with postmodernist theory and deconstructivism, the importance of how these mental images are constructed became more salient (also see Soja 1996).

Thus far we have seen that mental maps can be a great base for inquiry as they contain vast information about how one perceives a certain area. When studying a neighbourhood – such as the Városmajor neighbourhood of the Bahá'í Community of Hungary – mental mapping is especially relevant. Based on the previously mentioned theories and uses of mental maps, they can contain information about how people navigate within the neighbourhood, what the reference and central points and places are, where people imagine its borders, who belongs there and who does not, and so on. Ultimately these personal images and narratives provide great insight into what the neighbourhood means for the people who live and experience the space every day.

### ***Collective Mapping***

Collective mapping workshops are usually used to challenge dominant narratives on territories (Iconoclastas 2016). This is based on the assumption that traditional maps – even though they are often thought to be an objective and accurate representation of reality

– are a form of authority, producing and reproducing the narrative of hegemonic powers (Michel et al. 2018). Therefore, collective mapping aims to challenge these hegemonic narratives by creating maps that make issues visible that are otherwise hidden on traditional maps. For this, it is fundamental to involve the individual and everyday experience of the people through the co-creation of the map, hence the collective title.

By visualizing oppressed issues and experiences collective mapping often focuses on giving voice to marginalized groups and experiences. On one hand visualization is a very powerful tool for articulating and highlighting overlooked issues. On the other hand, mapping these matters and perspectives can also enhance community resistance (Ortega et al. 2024). Therefore, when studying how a certain community understands its surrounding, collective (mental) maps offer an effective way to visualize and emphasize a consensual point of view on the understanding of the area. Moreover, the exercise in itself can foster collaboration and collective thinking – both to enhance community-building, and to hinder traditional power relations between *researcher* and *researched* when used as a research method.

### ***Why Use Collaborative Mapping Workshops?***

The most self-explanatory answer to the question of why it is relevant to use collaborative mapping workshops in my research, can be derived from the research questions. As the main focus of my research is understanding how the emerging community of the Bahá'í Városmajor neighbourhood defines itself and its borders, it seems evident that mapping would be a useful tool for studying how people imagine the physical and geographical borders of the neighbourhood. In this regard, the use of both individual mental mapping and the collective mapping seems justifiable. Still, the question of why using these specific techniques or why including both techniques remain unanswered.

The workshop was designed to start with the creation of individual mental maps, in order to give space for all participants to imagine the neighbourhood, and remember their own experiences, memories and emotions connected to it. The presentation and discussion of individual maps provided an interesting starting point for negotiating the collective map based on the individual narratives (images). Therefore, individual mental mapping was not only useful for the data-gathering of the research – to see individual perspectives, similarities

and differences of perception – but it also served as a great tool for advocating everyone’s experience, and transitioning into the spirit of the workshop.

The relevance, and arguably the advantages of collective mapping – other than its usefulness for exploring the topic of the research – mainly concerns its approach to and influence on research dynamics and knowledge production. As the name suggests, an essential feature of the workshops is their *collaborativeness*, more specifically, their approach to knowledge as something that is co-produced. In this sense, one of the base assumptions of collaborative workshops is that everyone’s knowledge is equally valuable, implying that it is not the researcher alone who is capable of producing knowledge for the research. One mechanism that establishes this relationship between the collaborators during a collaborative workshop is the equal opportunity to initiate and lead narratives. It is not the researcher who asks the questions and guides and forces narratives, but all the participants can have an equal chance to raise questions, tell stories and create narratives. From this aspect, collaborative mapping workshops have implications for much more than just being a tool for gathering information. They shape the relationship of the collaborators – the *researcher* and the *participants* of the research – and the way the knowledge is generated.

Similarly, when studying the relationship between researcher and the research participants, an important aspect is how reciprocated and balanced this relationship is. When it comes to collaborative workshops, their collaborative feature can allow for the creation of something that is actually beneficial for the community. This supports the less-exploitation-like nature of the research, in the sense that it is not about the researcher taking knowledge from a group of people and using it for their own purposes – in a way that the group may never know about or understand it – but it creates knowledge that can be useful for all parties. This is realized through having all collaborators take initiative in planning the workshop and discussing the goals and the future use of the map. Additionally, it is not only the final product that is useful for the community, as the process itself can foster collaboration and help community-building among its participants.

It is crucial to mention that collaboration can also be fragile. If executed carefully and respectfully, it can influence the entire research through shaping the relationships, fostering trust and collaboration. However, in order to reach this, it is essential to realize that these

workshops do not only consist of the actual event of the workshop. Just as their capability of shaping the research, their employment is also all-encompassing: they include the planning, the realization, the evaluation and the afterlife of the product and of the collaboration. Put differently, a good collaborative workshop event can easily lose its collaborative essence if for instance, the researcher uses the produced material without the consent and approval of the other collaborators. In this case the trust would be betrayed and the whole goal of the collaborative workshop would be lost after the seemingly successful realization of the mapping workshop.

Altogether I chose to include these mapping workshops in my research, because they do not only provide a platform for learning about the questions of the research, but they also create an opportunity for collaboration and the creation of something that is insightful for everyone.

## **From Concept to Practice: Analysing the Outcomes of the Collaborative Mapping Workshops**

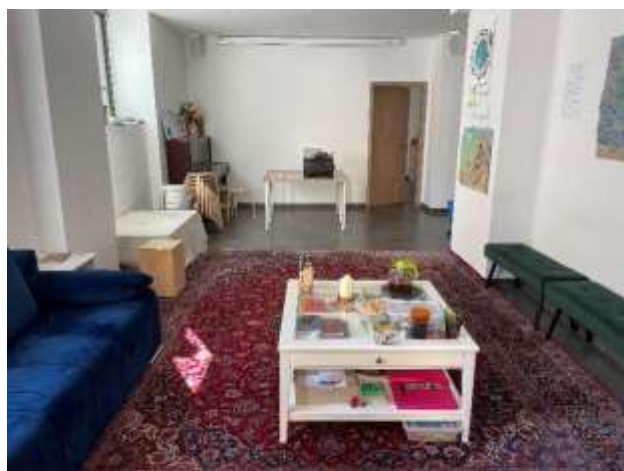
### ***An Overview of the Workshops***

Before getting into the detailed analysis of the workshops, I will provide a general overview of their design and realization to help the navigation and understanding of the further analysis. It is important to emphasize that the collaborative mapping workshop did not start with the first mapping session. It was essential to involve the community of the neighbourhood in the planning process. In practice, this meant that the first step was to make sure that the idea of mapping the neighbourhood was something that could be useful and interesting for the community. I had conversations with members of the community about wanting to organize a workshop, and everyone was very open to and supportive of the idea. Creating a map during the workshop proved to be a good suggestion, people seemed excited about it and confirmed that it would be useful for the community. The Austrian pioneers even told me that in their hometown, they had already done such an exercise to map their neighbourhood and to follow the community-building process. The next step was to brainstorm and consult about the design of the workshop. I took charge of outlining the structure of the activity which I then shared and discussed with participants. This meant

having conversations about what to include in the workshop (such as whether they think that it is a good idea to do both individual and collective maps) and what should be the order of the tasks. During this process, my goal was to create opportunities for participation and collaborative planning and to make sure that the activity was not only suited to fulfil the requirements of my research, but to fit the needs and preferences of all the participants. To my surprise, this was harder than I expected. For example, the main feedback I got was regarding how much guidance was needed from my part in the explanation of the collective mapping exercise. Originally, I did not want to limit the exercise by giving specific suggestions or leading the task at all, however, the feedback indicated that the group preferred some form of coordination on my part as the *organizer*. In this sense, planning and discussing the design of the workshop ended up not only fostering collaboration through involving participants in the process but also resulted in the collective negotiation of my role – such as how much guidance I should provide for the workshop, that is, am I more of an organizer or a participant as everyone else?

The first mapping workshop was organized on a Wednesday afternoon, at 2 pm, in the youth centre, the community space of the Bahá'í neighbourhood. This venue was not only ideal because it could provide a perfect space for the mapping workshop in the neighbourhood, but it could also provide all the tools that were needed for such a workshop – papers, pens, pencils, glues, etc. – as this is the place where the community holds children's classes, meetings and all sorts of gatherings for which these tools are often used. I arrived at the youth centre half an hour before the set appointment to arrange and prepare the space (see picture 1 and 2). I set up a big table, laid out a huge piece of paper, put out writing utensils and other accessories, and arranged the chairs around the table in a way that allowed approaching the map from various angles. After I set everything up, I sat on the couch to go through my plan for the workshop. When I looked at the clock and saw that it was already five minutes past 2 pm I started reciting the sentence that I had been telling myself during the whole day: it is okay if things do not go as planned, these group workshops always need flexibility. I was also reminding myself that I should have learned in the past year that – as it is often remembered in jokes – in this Bahá'í community a half-hour delay is always to be expected. Fortunately, this time half an hour was not needed, within a few minutes people started arriving. Altogether nine people came out of which two were

children. The workshop was opened with a short prayer session<sup>20</sup>, as most often Bahá'í meetings start with a devotion to get into the spirit of serving and working together. We sat in a circle, in the living-room-style main room of the youth centre, some sitting on the couch, some on benches or chairs, and some on the carpet. After saying prayers, and singing a couple of songs together, I said a few introductory words about the mapping, including the explanation of the structure of the workshop, and asking for permission to record the conversation.



*Picture 1 and 2 – Illustrating the space arranged for the first mapping workshop*

For the first exercise of the workshop – drawing mental maps individually – the instructions were to make a sketch of the neighbourhood to help see how each member of the group imagines the neighbourhood, and to provide a starting point for the discussion on how the collective map should be designed. I also participated in this task by drawing my own mental map of the neighbourhood. After finishing the sketches, everyone presented their sketch to the group, which was followed by a short discussion about what is outstanding on these maps, leading the discussion to brainstorm about the collective map. In order to help the conversation – and based on the advice I got during the planning of the workshop – I provided some ideas of how widely a map can be used, such as to illustrate the borders of the community, to illustrate the networks of the community, or to map important

---

<sup>20</sup>Bahá'í praying sessions are most often called devotions. During these devotions anyone who wishes can say, chant or sing a prayer in any desired language. Activities in the community often begin with a devotion, during which some individuals say prayers, and the group collectively sings a few prayers set to catchy melodies.

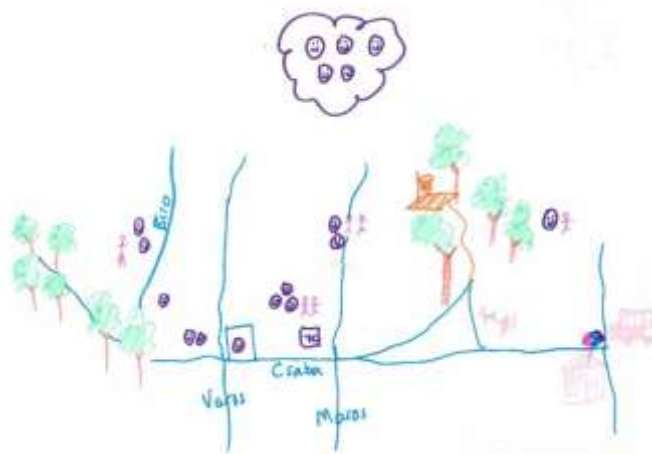
places, people, and memories. To help the discussion I also proposed some questions, such as “What are the specific themes or topics you would like to explore in this mapping workshop?”, “What goals would you like to achieve through this exercise?” and “How do you envision using the maps we create today in future actions or initiatives?”. After arriving to a common understanding of how this map should look like and what purposes it should be used for, we started the collective mapping. For this we went from sitting in a circle in the living room area, to the other side of the main room, to gather around the table.

The mapping was a chaotic process of drawing and discussing. Kids were running around trying to join the mapping by drawing on the paper. Some people were finishing their lunch during the session, jokes were flying around constantly, as well as conversations not tightly connected to the mapping. It was the atmosphere of a group that is close-knit, and spends a lot of time together, therefore the organization of such an occasion seemed almost just another task that is done together. As time was passing the kids left with their father to go to the park, then others also started leaving for different obligations. Two hours after the beginning of the workshop the group decided to take a break and finish the mapping on another occasion. We closed the workshop by quickly reflecting on how we felt during the workshop, how we should continue the map, and by setting the time for the next occasion.

Before the second occasion I listened to the voice recording of the first session and collected all the goals that were set during the first workshop. The setting of the second occasion was very similar to the first one. We met in the same place, on the same day of the week, in the same hour, just two weeks later. I arrived at the youth centre a bit earlier once again, to set the scene for the workshop. This time we were six (including me). As it was a continuation of the exercise, we started the session by standing around the map and revising the goals that were set by the group during the previous workshop. This laid the way for knowing what had to be done and what were the elements that were still missing. To my surprise, this workshop was just as long as the previous one – around two hours. After the group decided that the map was done for now, we hang the map on the wall in the youth centre and concluded by a longer discussion to think about the future of this map collectively.

### ***Analyzing Individual Mental Maps***

Since the workshop began with the creation of individual mental maps, the analysis should also start with these, as they will serve as reference points in the subsequent sections. Most of the maps had Csaba utca at the centre, besides, when presenting the maps to each other Csaba utca was usually the first element that was mentioned. Csaba utca is the street where the community centre is located, as well as the street on which multiple of the core team members live. There were also no maps that did not include Csaba utca, which all strongly suggest that this is the main navigational and reference point for the members of the group. The other essential element of the maps that was included in all the illustrations was the Városmajor park, which also became the centre of two of the maps out of the seven (see picture 5). This indicates that the park is also an essential area for the members of the community. Even though the maps somewhat differed in what territories they covered, three streets were illustrated by all the participants: Csaba utca, Maros utca, Városmajor utca. That said, every map covered at least three streets, but maximum five, which shows the differentiations between the area covered by the images and implies the size and borders of the neighbourhood. The most depicted place was the youth centre, which was illustrated on all maps, followed by the carpet shop, which was only not illustrated by two participants. The shop (also located in Csaba utca) is owned by one of the prominent members of the community, the same member that provided the youth centre for the use of the community. As the shop is close to the centre, it is a focal point of the neighbourhood, often serving as a space for meetings or spontaneous conversations. The maps somewhat varied in how many public places (such as stores, cafes, restaurants) they depicted: two maps did not include any, four included less than three, and only one included more than three. This shows that most maps did not illustrate many public places – compared to other things that were depicted – which suggests a kind of consensus that the most illustrated, and therefore most significant places are the ones that are directly connected to the Bahá'í Community (such as the youth centre, the carpet shop, people's houses).



Picture 3 and 4

Other than the built environment, all maps illustrated people, emphasizing the close connection between physical environment and the community that lives in it. However, only two maps included people outside of the core team. Some people did reflect on this when presenting their maps by saying that they did not include other people, because they did not know where they lived. One map solved this issue by putting these people in a cloud (see picture 3 and 4). Even though most images only indicated the core team members, visualizing the homes resulted in interesting reflections. When presenting the map to the group, one of the participants reflected on seeing the community members located on the map:

*"Here is Csaba utca. It was so good see that all of us live here. I mean except for [deleted the names for anonymity reasons] ... lame [says jokingly] ... You see that most of the dots are here. And it's so good to see that we are all like so concentrated to like one area."*

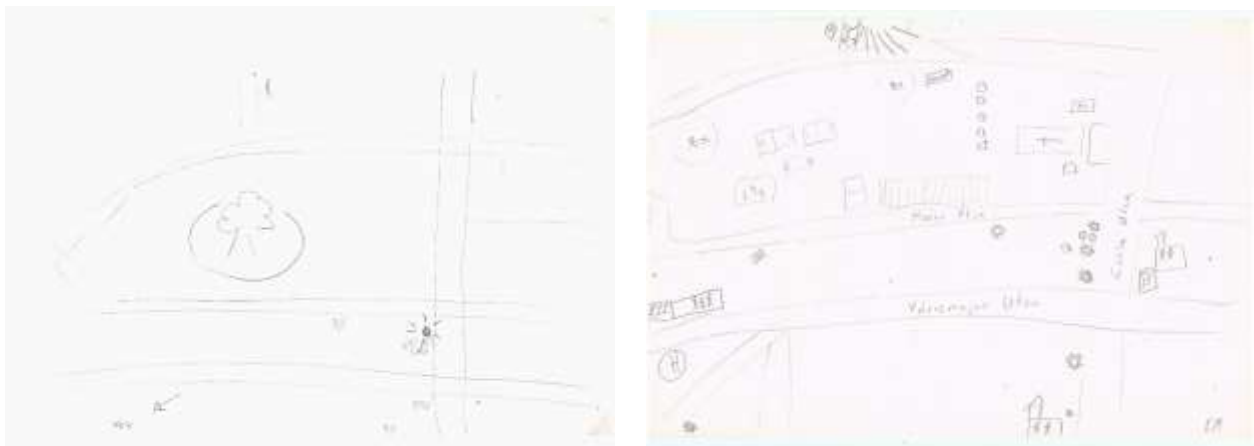
This reflection is interesting for many reasons. One, it seems like this first exercise was already illuminating in the sense that the participant got to reflect on how close people live to each other through visualizing them. Second, this thought does not only acknowledge the community members' proximity, but it also evaluates it as something "good". This

indicates the importance of being close to each other in the phisycal sense, which was later reassured by another comment:

*“In my head if I draw the neighbourhood ... [name of the community members that are deleted for anonymity reasons] they are in my head they don’t live in the neighbourhood. It’s too far off. ... And it made me a bit sad.”*

While in the previous example being close to each other was evaluated as something “good”, in this case, other members of the community living further is proclaimed to be “sad”, again emphasizing the importance of physical proximity. This also means that the borders of the neighbourhood are fixed, they cannot be extended by having core team members living a bit further.

A symbol that appeared on two mental maps was the light in different forms, and on both maps it signified some form of Bahá’í activity. On one map a sun symbol indicated the youth centre, and a candle the place that was visited by by ‘Abdu'l-Bahá – one of the main figures of the Faith – while on the other image stars illustrated devotional meetings and study groups, and a big light the place visited by ‘Abdu'l-Bahá (see picture 5). The metaphor of light is often used in Bahá’í writings referring to things such as God and spirituality. That said, the map that illustrated study groups and devotional meetings was the only map that displayed any kind of activity.



*Picture 5 and 6 – Maps with symbols of light*

### ***Analyzing the Collective Mapping***

After the individual mapping, we started the collective mapping activity, which was a chaotic event with various things happening parallelly, participants coming and going, sometimes getting distracted or tired. Still, looking at the final product and listening to the voice recordings, the workshop did have its own structure and train of thought. Before the workshop, it was not decided what to map exactly, and I also decided not to provide a big print map, in order to have freedom in the visualization of the territory. As everything had to be figured out and discussed from the start, the first interesting thing to look at is the group discussion about what to portray on the map.

The discussion of how to approach the collective map started out by figuring out the layout of the map, for which the individual maps seemed to be of help. In the following quotation it is visible how the mental maps were used as a reference point for discussion:

*“Actually, the main place where we hang out and have a lot of conversations and spend a lot of time is the park. And it’s not part of the street network, and not part of where people live, so all of us have put the park a bit on the side, or many of us... And while the park is not the center in the terms of... so the streets that we work with are mainly Csaba, Maros, Városmajor, still the park feels very central. ... many of our memories and many of the things are in the park. I wouldn’t put it somewhere in the side, even though both Ignotus and the other side of it is not so relevant at this point.”*

This quotation does not only demonstrate the use of individual maps but has interesting implications for how the significance of particular places and areas are justified. In this sense, the quotation suggests that places where a lot of time is spent, and where conversations are held become focal for the community of the neighbourhood. It is important to note that having conversations refers to talking to new people and building connections that potentially will lead to working together on the community-building. This can also be understood as an indicator that activity connected to the community-building process is central, which was already visible from the individual maps. According to the quotation, another important aspect that makes the park central is the memories that have been made

there. It is also very interesting that the participant was referring to how most individual maps illustrated the park as non-central. It seems like the participant was proposing that the mapping exercise could serve as a tool for reshaping how the community looks at and understands the neighbourhood. This idea was reassured later during the same discussion when the participant stated:

*“This process can strengthen our understanding of the neighbourhood and really make things more conscious. ... Really making it more conscious so also when we go out into the neighbourhood, we have a more conscious map of where we are.”*

The group agreed – without any contesting opinions – that the park would be placed as a central element of the collective map. The other main point of negotiation before starting the actual mapping was establishing the main goal of the map. It was easily agreed that the main aim of the map would be to visualize the community-building process. The conversation consisted of discussing the details of how to visualize this, rather than raising concerns or counter opinions. Here is an extract of this brainstorming process:

*“So what we are trying to do is to advance the community-building process. So it would be nice if the map would show the community kind of. So it’s the people. But it’s also like institutions ... what kind of institutions in the neighbourhood that are part of the community. Or the ice cream shop that [name deleted for anonymity reasons] was talking about.”*

The reactions were agreeing with the idea by elaborating on it: *“Meeting points. That would be interesting to see where are the places where people interact with each other. Or where people meet.”* At the same time, these comments also express what people find important when it comes to depicting the community-building process, that is, they provide insight into what the community-building means for the group. For the first time, these quotations mention institutions and other public spaces – such as the ice cream shop. However, they are still referred to as meeting points and as spaces for interaction amongst

the members of the community. It seems like everything can be understood as a tool, as space and as an opportunity for community-building.

During the discussion the collectively created map was not only considered as something that passively depicts the neighbourhood and its community-building mission, but also as an active tool for enhancing it:

*"I could imagine that it could be beautiful to in some ways to like put some kind of symbol in every household where conversation is already spreading. And also then when for example parents see the map, they see 'oh wow there is so many people living in our area, thinking about these questions'. I think it can be very encouraging."*

When mentioning "parents", the participant is referring to the parents of the children who attend the children's classes in the Városmajor neighbourhood, while "spreading conversation" refers to conversations about the Faith and connections that are being built based on ideas connected to the teachings of the Faith. This quotation suggests that the closeness of community members, or rather, like-minded people concentrated in an area is considered something that must be appealing to everyone. For one, it is visible again that the geographical proximity is of central value for the group. However, this idea interprets the map as an active tool in helping the community-building, through the visualization of the community. This led the group to consider making the map interactive:

*"It would be also nice to have it on the wall and then everyone who comes in is invited. If you want you can also put your name where you live. To add yourself to the neighbourhood, to the community kind of."*

In this quotation it is also expressed very explicitly that being on the map means being part of the community, that is, placing oneself on the map means joining the community. This has strong implications for the interpretation of the map: on one hand this means that whatever is illustrated on the map is strongly connected to the community, on the other hand

in this sense the map could perhaps become an *official* tracker of who and what is part of the neighbourhood.

After this discussion, in which the goals and the future function of the map were established, the group decided to start the mapping. The participants were taking turns in being active, it was always one or two people leading what and how to map, while others were helping in the execution, or being distracted by a side conversation. During the activity negotiations were mainly happening about where to draw what and whether things should be proportionate to the *actual* sizes and distances. To help the orientation the group pulled out google maps on the phone and drew the initial sketches with its help. During the second session – which was organized to continue the unfinished map – it was debated whether networks should be illustrated on the map. While some participants were in favor of the idea, others were arguing that it would make the image too chaotic. We concluded that the map would not indicate the connections between people for now, however in the future we could come up with solutions, such as putting the map on a magnetic board in order to be able to map the connections more dynamically and less permanently.

The houses of the community members – including core team members, children who attend children's classes, and people that are “part of the conversation” – became an important element of the map. I asked the group whether they wanted to illustrate the core team with the same colour as the other community members. To this the answer was very clear. One person said yes, “*Because we love everyone equally*”, to which another participant also reacted: “*And because we want to work consciously as well not think about us and them. We want to think about us*”. This momentum highlights the effort of the community to build a community that is based on equality, which should be clear when looking at the map.

Interestingly, during the drawing sessions memories and stories connected to the different spaces and areas were not recalled. The conversations were either about the practicalities of where to draw what, including talking about where people live, which sometimes led to conversations about certain people and how they participate in the life of the neighbourhood. Toward the end of the second occasion as we were gathered around the table in the youth centre, a boy started waving at us from the street, through the big window of the room which faces Csaba utca. He seemingly waited for someone to invite him in. He

ended up coming in and joining the workshop, which generated an interesting moment, when one of the participants explained him what we were doing:

*“It’s an exercise for us to read reality. Because you know like what we are trying to do is we are trying to create a sort of community-building process that leads to the strengthening of the community. And one thing that’s very important when doing something like this is that you don’t forget anyone. You know. When you think about community, you can’t just forget people. So what we are trying to do is not to forget anyone. And so we thought about what if we do a map that helps us visualize. ... so we’re trying to make this map to forget people less. And realize how many people do we actually know. Do we know many people that are maybe not involved in community building at all?”*

This quotation gives a great insight into the interpretation of the workshop. Again, the central element of it is the community-building process, and how the map can enhance it by visualizing the community, that is, by seeing how (and whether) each person is connected to the process.

We closed the workshop by hanging the map on the wall (see picture 5), and reflecting on the mapping and its product. During this discussion some people highlighted how nice it is to see that there are so many people in the area. As for the future of the map, the group agreed to reflect on its use in January, at the end of this cycle – which is a period of activity within the Bahá’í community-building process with different phases that repeat each cycle – *“and then we can see how reality develops in the course of every cycle”*, as one of the participants articulated the idea. It was also agreed that the map is not a completely finalized illustration, as multiple people have not been placed on the map. If members of the community who did not participate in the workshop can add someone or themselves they could do that any time. Hence, the map was proclaimed to be an interactive map which can track the growth of the community.



Picture 7 – The “final” map

### ***Description of the Collectively Created Map***

Lastly, we should look at the *final* product of the workshop, the collectively created map. According to the previously analysed discussion, the centre of the *final* map is not Csaba utca, rather, it is the park that fills out most of the space on the image (see picture 7). The houses illustrate homes (orange), institutions (green) (such as school, kindergarten, swimming pool, theatre), and stores (purple). The pink squares in the park depict recreational areas, such as the basketball court and the playground. The collectively drawn map covers a bigger territory than what was covered by most individual maps, however it does not include areas that were not mapped on the individual sketches. Rather, it seems to be more detailed, especially when it comes to the illustration of people’s homes and the institutions.

Within the houses each person that is in connection with the community of the neighbourhood is illustrated with a pink heart, while the outline of the heart differs according to what age group the person belongs to (children, junior youth, youth, adult). Another aspect to be mentioned is that even though during the mapping workshop the main language was English, the titles on the map are in Hungarian. This is probably because most people in the neighbourhood are Hungarian, however this is not true for the core team of the Bahá'í community of the neighbourhood. The map being in Hungarian could suggest that the participants thought of the community in a broad sense – not just as the core team – when picturing the audience of the map.

## **Interpretation of the Results, Conclusion**

The workshop showed that there was a general agreement between the members of the community about what places are central in the neighbourhood, and how these places gain their importance. It was uncontested throughout the activity that the community-building process is the central concern of the group through which they interpreted the neighbourhood – including institutions, public spaces, and the people. Places and residents of the neighbourhood that are not in touch with the Bahá'í community were never mentioned – in either segment of the workshop, as well, things and people were only visible on the maps if they were connected to or served as a tool for the community-building process. During the discussion the importance of certain places was reasoned through their role in community building, that is, the most emblematic places were the ones that provided space for interaction and meetings. This all shows the importance of the community-building process in the interpretation of the neighbourhood and its community. The other most central element that was highlighted during each stage and discussion was the importance of geographical proximity. This all implies what the requirements are for being recognized as a member of the neighbourhood community. In this sense, the criterium seems twofold: living in the neighbourhood (within its imagined borders) and being part of the community-building process. This shows that the analysis of the workshop does not only provide information about how the community members perceive the geographical borders of the neighbourhood, but it also provides insight into the symbolic borders of the community.

More specifically, visualizing the neighbourhood showed who is considered to be part of its community.

When it comes to the clarity of the geographical borders of the neighbourhood, the research found that even though the borders of the neighbourhood are not completely sharp, during the discussions there were no debates about where they are, suggesting a general agreement. Here, it is interesting to recall one of the quotations in which the participant said that it was sad to see that one family from the core team was not depicted on either of the individual maps. Even in this case, despite sadness being expressed, it was not a question whether their house was within the borders of the neighbourhood. This implies that the borders are fixed and just by being active in the community-building process one cannot be completely part of the neighbourhood community, which again supports the two-fold criteria of being a member.

Many dilemmas arise from these findings. For example, why is it that all maps and connected conversations neglected to mention anyone or anything that is not connected to the Bahá'í community in some way? Is it only because the map was created to illustrate the community building process? Even so, how could a community expand if the potential new members are completely invisible? In a way, creating this map that lacks anything not already connected to the community, suggests a complete rewriting of the area. More specifically, looking only at the map it seems that the community does not place itself within the given structure of the neighbourhood or within the community of residents who had been living there, but rather aims to start everything from scratch. Another interesting question that has not been studied is whether this invisibility exists the other way around as well. Do the residents of the area know about this community and its action? Or is this invisibility mutual? These questions seem highly relevant given the implications of this article and should be addressed in my future research.

The employment of both individual and collective mapping exercise proved to be fruitful. The individual maps did create an opportunity for expressing and comparing individual perspectives, which resulted in being interesting both for the analysis of the results and for having a base for the negotiation of a collective vision. For instance, this design made it possible to recognize how the group used the collective map to reshape their approach to and understanding of their environment – deciding not to put Csaba utca as the

centre of the map even though it was central in all the individual maps. Treating the map as an active tool – not just a passive illustration – was also prevalent in other instances. It was advocated that displaying the map can encourage people in their participation, through the visualization of the community. In this sense – and throughout the whole workshop – the notion of the community was used with an outstandingly positive connotation, almost reaching a value-like significance. The group decided to treat the collective map as an interactive platform, which can track the community-building process in the neighbourhood. It was also agreed that we would have follow-up meetings and reflections about the use of the map, and potentially continue working on it.

I believe that nothing testifies more for the hitherto success of the workshop than the continuous use of the map. As hopefully visible from the quoted interpretations this workshop was created and executed in a collaborative way which did not only provide insight for the writing of this text, but was primarily meant to produce a collective occasion and a map that could serve as a tool for the community of the neighbourhood. By employing collaborative mapping workshops one of my goals was to provide a platform for everyone to advocate and interpret their own narratives. Of course, at the end of the day I am the one choosing which quotations to include and how to present and interpret them, however, I believe that this is where the role of collaboration – in its widest and strictest sense – becomes relevant. Participating in the life of a community, building friendships and connections, as well as fostering trust and collaboration with the help of tools such as collaborative workshops help to make sure that the dynamics of the research are more balanced and participants feel responsible for each other. In the analysis of the workshop I used many quotations to show and emphasize the narratives and the exact wording of the participants. Even though in a research paper it is unavoidable to summarize and interpret these narratives, this text has been approved by the participants of the workshop. Still, ethical dilemmas arise. Can a researcher really dissolve into being just another collaborator? More specifically, was I really a collaborator in this workshop? I believe the answer is yes and no. On one hand, it would be a mistake to claim that my position as a researcher, as someone who is going to write about the activity, was or could ever be completely forgotten and evened out. Next to this, in the early stages I was clearly looked at as an organizer, in the sense that I provided the idea of the workshop, I set the occasion, and I initiated the outline

of the activity. However, later, especially during the collective mapping, this organizer role did not have much importance anymore. Creating the map collectively was the perfect demonstration of how knowledge was everyone's to share, there was not a role for me or anyone as an *organizer* or *leader*. The map had to be created together, where the only relevant knowledge was the community members' image and experience of the neighbourhood. Despite all this I still find it very important to emphasize the trickiness and fragileness of collaboration by reflecting on my positionality and making efforts to maintain and cherish the shared trust that outlives the extent of collaboration. Hopefully, through this example the article has demonstrated how collaborative tools are capable of contributing to the overall dynamics of the research, which ultimately means the reconsideration of the acquired knowledge through advocating for the collaborative production of knowledge.

Altogether, while these workshops and its findings did provide an outstandingly ample variety of information for understanding how the Városmajor neighbourhood of the Bahá'í Community of Hungary defines itself, its members and its territory, they have also raised just as many questions for further research. For example, it would be very interesting to flip the questions and learn about how the community is seen or whether it is seen at all for people that are not part of the neighbourhood community. What is certain based on this study is that the topic of defining entities and their borders can hardly be understood from one side. To understand these processes of definition, the perspective of *the other sides* – what the entity is defining itself *against* – will always come up as questions. This text began with dilemmas of my position in this undefined community and is ending with dilemmas about how *outsiders* see this undefined and potentially even invisible community. Ultimately all these dilemmas aim to understand the definition of the same community – the Bahá'í Városmajor neighbourhood – through studying its borders from different angles.

## References

- Banerjee, T. and Baer, W. C. (1984): Beyond the Neighborhood Unit: Residential Environments and Public Policy. Boston, MA: Springer US.

- Ben-Ze'ev, E. (2012) Mental Maps and Spatial Perceptions: The Fragmentation of Israel-Palestine. In Roberts, L. (edit.): Mapping Cultures: Place, Practice, Performance. London: Palgrave Macmillan UK, 237–259.
- Duck, L. A. and Haenni, S. (2015): Introduction: New Images of the City. The Global South 9(2): 1–17.
- Iconoclasistas (2016): Manual of Collective Mapping. Available: <https://iconoclasistas.net/4322-2/>
- Jameson, F. (1991): Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism. Duke University Press.
- Koczóh, P. (2023): Száztíz éves a bahá'í hit Magyarországon. Múlt-kor történelmi magazin. Available: <https://m.mult-kor.hu/szaztiz-eves-a-bahai-hit-magyarorszagon-20230830> [Downloaded: 2024.11.21].
- Lynch, K. (1964): The Image of the City. MIT Press.
- Michel, B. – Oranotango – Halder, S. – Schweizer, P. – Boos, P. (2018): This is Not an Atlas. A Global Collection of Counter-Cartographies.
- Ortega, A. A. – Cruz, B. D. – Dayrit, C. – Angeles, E. – Saguin, K. K. – Garcia, L. M. – Martinez, Ma. S. – De Guzman, M. T. – Lopez, Y. – Collective, C.-M. P. (2024) Counter-Cartographies of Resistance: Exposing Everyday Authoritarianism in the Philippines. In Counter-Strategies, I. R. G. on A. and – oranotango, kollektiv (edit.): Beyond Molotovs - A Visual Handbook of Anti-Authoritarian Strategies. 1. edition transcript Verlag, 80–85.
- Ridván 2010 – To the Bahá'ís of the World | Bahá'í Reference Library [n.d.]. Available: [https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/the-universal-house-of-justice/messages/20100421\\_001/1#178319844](https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/the-universal-house-of-justice/messages/20100421_001/1#178319844) [Downloaded: 2024.11.08].
- Soja, E. W. (1996): Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places. Wiley.
- The Bahá'í Faith [n.d.]. Available: <https://www.bahai.org/> [Downloaded: 2024.11.08].
- Tuan, Y.-F. (1975): Images and Mental Maps. Annals of the Association of American Geographers 65(2): 205–213.

- Warburg, M. (2006): *Citizens of the World: A History and Sociology of the Baha'is from a Globalisation Perspective*. Brill.
- Waterman, S. (1980): Alternative images in an Israeli town. *Geoforum* 11(3): 277–287.

Áldozó Borbála

## **„Itt a periféria szélén is nők vagyunk” | A piros körmök szimbolikus olvasata egy városi vonzáskörzeten kívül eső településen**

### **Bevezető**

Kutatásomat az az érdeklődés indította el, hogy szerettem volna a műkörmök, festett körmök megítélését, jelenlétét, elterjedését, esetleges státuszt jelölő szerepét kutatni falusi környezetben.<sup>21</sup> Miért járnak a nők körmöshöz<sup>22</sup>? Hova járnak az emberek körmöshöz? Általában mit gondolnak a műkörmökről és a festett körmökről? Ha van helyi műkörmös szalon, az milyen funkciójú teret hoz létre a faluban? Milyen társadalmi szerepe van egy körmösnek? Ilyen és ehhez hasonló kérdésekre kerestem a választ: a körmöshöz járás gyakorlatához fűződő jelenségeket kutattam.

A kutatás terepének olyan települést szerettem volna választani, ami városi vonzáskörzeten kívül esik, ezért a város és a lakóhely közti napi ingázás nem általános. Ekkor találtam rá Dabronyra. Dabrony egy megközelítőleg ötszáz lelkes Veszprém megyei kisközség, amely a Kisalföld legdélibb részét képező Marcal-medence szélén helyezkedik el. Ennek a településnek van egy bizonyos belső perifériás jellege: ugyan három város is található a közelében, Devecser, Pápa és Ajka, tömegközlekedési szempontból azonban mindhárom város nehezen megközelíthető, vonzáskörzetükbe Dabrony így már szervesen nem tartozik. Ebben a faluban működik egy helyi műkörmös, Eszter (szül. 1987), aki a szépségipar szinte minden ágát űzi: egyszerre műkörmös, pedikűrös, fodrász, sminkes és kozmetikai kéréseket is teljesít. A mindennapokban leginkább fodrász és körmös munkákat

---

<sup>21</sup> Jelen dolgozat a 36. Országos Tudományos Diákköri Konferenciára készített *A szalon, a körmös és a piros karmok. A körmöshöz járás gyakorlata egy városi vonzáskörzeten kívül eső településen* című dolgozatom egyik részletének átdolgozott változata. A kutatásom témavezetője Dr. Eitler Ágnes.

<sup>22</sup> Dolgozatomban a műkörmök, épített körmök és géllakok elkészítésével foglalkozó szakemberre „körmösként” fogok utalni, részben, mert ez a helyi megnevezése, részben pedig azért, mert ezzel a kifejezéssel tudom leginkább lefedni tevékenységét. A körmös megjelölés így magába rejtí a műkörmös, manikűrös, körömépítő és körömdizájnér képzettséggel rendelkező specialistát.

vállal el, így ő inkább fodrász-műkörmösként tekint magára, de speciális alkalmakra, vagy speciális személyeknek a többi szolgáltatást is biztosítja.

Jelen írásomban 2022-ben kezdődő kutatásom csak egyik részletét mutatom be, azt, hogy a körmök szimbolikus olvasatán keresztül mi mindent tudhatunk meg többek között a színekhez való erkölcsi tulajdonságok rendeléséről és hogy a műkörmökhöz kapcsolódó mentalitásbeli fordulat miként zajlott az általam vizsgált településen. Kutatásom során mindezek mellett vizsgáltam a körmös helyi társadalomban elfoglalt szerepét és a műkörmös szalon női térként való- és kommunikációs funkcióját.

Terepmunkám során Eszter szalonjában, illetve egyéb központi helyszíneken (pl. kisbolt) készített félig strukturált interjúk (Kovács 2007) mellett, kötetlenebb módon is tájékozódtam a helyiektől minden alkalmat megragadva, amikor találkoztam valakivel, ugyanis egy-két helyszín kivételével az intézményi hiányosságból adódóan nehezen tudtam „megtalálni” a falubelieket. Ezek az alkalmak voltak például a Dabronyba vezető buszútjaim, amikor dabronyi utastársaimmal a faluba vezető úton tudtam társalogni. Az interjúalanyaimat összesen négy csoportba tudom sorolni: az első csoportba tartoznak a szakmában dolgozók, a második csoportba a dabronyi lakosok közül azok, akik rendszeresen megcsináltatják a körmeiket, a harmadik csoportba azok a dabronyi nők, akik nem csináltatják meg rendszeresen a körmüket, a negyedik csoportba pedig a helyi férfiakat sorolom, akik ugyan adatszolgáltatásra kis mértékben bizonyultak alkalmasnak, véleményüket ennek ellenére fontosnak tartottam a témában, hiszen a másik nem nézőpontja is kulcsfontosságú elem, viszonyítási pont a kutatás szempontjából. Adatközlőimet a dolgozatomban anonimizálom, kutatásom alanyainak monogramját, nemét (N/F) és korát jelölöm csak idézésük során.

## **A festett körmökhöz és a műkörmökhöz kapcsolódó mentalitásbeli fordulat Dabronyban**

Mary Douglas *Rejtett jelentések* című művében kiemeli, hogy a testnek, mint a társadalom képének, az a fő funkciója, hogy kifejezze az egyénnek a csoporthoz való viszonyát. Ezt attól függően teszi az erős, illetve a gyenge ellenőrzés dimenziójában, hogy a társadalmi igények erősek vagy gyengék, vagyis elfogadhatóak-e vagy sem. (Douglas 2003:113) Én azzal a

prekoncepcióval érkeztem a terepre, hogy falun továbbra is kötöttebbek a megjelenéssel kapcsolatos normák, a közösség általi ellenőrzés és ítélkezés továbbra is jelen van a mindennapokban. Ezért amikor a dabronyiakat a festett, illetve a műkörmökről kérdeztem, elsősorban a megcsináltatott körmökkel kapcsolatos erkölcsi megítélésre voltam kíváncsi, valamint arra, hogy a köröm mint testünk egy része, miként tükrözi az egyén csoporthoz való viszonyulását. Szerettem volna kideríteni, hogy jelen van-e még összekapcsolt formában a festettség-feslettség fogalompár a közgondolkodásban,<sup>23</sup> azt, hogy közönségesnek számít-e a piros köröm. A helyiekkel való beszélgetésem során viszont prekoncepcióm megdőlt: nincs egyértelmű elutasítás az idősebb generáció felől a festett körmökkel, műkörmökkel kapcsolatban. A falusiak általánosan elfogadják, sokan semlegesen állnak a témához, sokan pedig kifejezetten szeretik, ha valakinek, vagy éppen önmaguknak meg van csináltatva a körmük. Ahogy egyik legidősebb (szül. 1946) adatközlőm fogalmazott, az nem zavarja, hogy unokájának feltűnően hosszú, színes körmei vannak, az sokkal nagyobb baj, hogy vegetáriánus. Az elutasítás leginkább férfi oldalról jelenik meg, viszont ők is inkább a „túlkapásokat”, a szerintük túlzó megjelenésű körmöket („*piros karmokat, festett kapákat*”<sup>24</sup>) ítélik el. Bár a dabronyi kutatásom tapasztalata szerint a műköröm viselése már széles körben elfogadott, és hiába nem elsősorban generációk közötti konfliktusforrás, nemek közötti ellentéteket, nézeteltéréseket még mindig okoz. Így egyszerre tekinthetünk rá úgy, mint egy megosztó tevékenységre az egyik oldalról, és mint alapvetően a körmök ápolásának egy, a fogyasztói társadalomban megjelenő, mára már elterjedt módjára a másik nézőpontból. A terepen tapasztaltak alapján tehát az a megfigyelésem, hogy egy ellentétes, mégis párhuzamosan megjelenő higiéniai elvárás tapasztalható napjainkban. Ellentétes, mert egyfelől sokak által megkövetelt normává kezd formálódni a körmök szalonokban való elkészíttetése, ugyanakkor ezzel egyidőben egyre többen hangoztatják műkörmökkel, festett körmökkel kapcsolatos nemtetszésüket, ez a polarizáció pedig párhuzamosan erősödik: minél inkább elterjed a körmöshöz járás gyakorlata, annál többen érzik ezt higiéniai kötelességnek, és ezzel egyszerre nő, leggyakrabban a férfiak között azok száma is, akik elutasítják a tevékenységet.

---

<sup>23</sup> „Azt, aki »túlcicomázta« magát, a falu a szájára vette és általában rossz nőnek tartotta.” (Valuch 2009:232)

<sup>24</sup> Sz.L. (F49)

Az erkölcsi megítélés mellett, valamint hozzá kapcsolódva a műköröm falvakban való megjelenése az egészségügyi kutatástörténetbe is jól illeszthető, elsősorban annak mikroszintű kutatási paradigmájába, mely a mentalitásbeli változásokat vizsgálja. Egy, a nők felé kialakuló ápoltsági elvárássá alakul (leginkább nőtársaik nyomására), amit, ha „rosszul végeznek” (pl.: túl hosszú lesz a körmük, vagy egy nemtetsző színt választanak), akkor azt viszont férfi társaik megszólják, tapasztaltam a dabronyi terepmunkám során. Azért, hogy még jobban megértsem ezt a folyamatot a dabronyiak tisztaság-piszkosság fogalmára voltam kíváncsi a körömápolás szemszögéből. Azokra a kérdésekre kerestem a helyi választ, hogy koszos hatása van-e a festett körömnek, vagy hogy egy ápoltsága feltétele-e a friss manikűr? Mit gondolnak a többhetes, „lenőtt” körömfestékről? Ahogyan Juhász Katalin írja, a tisztálkodás szorosabb értelemben véve a testkultúra része, amibe a körmök tisztítása is beletartozik. (Juhász 2006:11) Túlkapás-e tehát a körmök ilyen fajta ápolása, vagy alapvető higiéniai követelmény? Kutatásom alapján úgy tudom összefoglalni a kapott eredményt, hogy azáltal, hogy széleskörben elfogadottá, vagy akár rutinná vált a körmök elkészítése, a körmöshöz járás gyakorlata mentalitásbeli változást hozott higiéniai szempontból is.

A faluban a festett körmök és nem sokkal rá a műkörömök megjelenését a helyiek a rendszerváltozás időszakára helyezik. Ahhoz viszont, hogy a „körmözés” mint testápolási mód falun is megjelenjen egyéb, már korábban lezajlott változásokra is szükség volt.

„A testápolás, tisztálkodás falusi szokásai az 1960–1970-es években lezajlott komplex életmód- és mentalitásváltozás részeként alapvetően átalakultak. Az infrastruktúra kiépítése, az egészségügyi ismeretterjesztés, az 1968 utáni gazdaságpolitika vidéken is lehetővé tette a lakóházak modernizációját és ezzel párhuzamosan a háztartás és testápolás korszerű eszközeinek megszerzését.” (Juhász 2008:121)

A tisztálkodási szemléletváltást az országos szinten hasonlóan zajló fogyasztói magatartással kapcsolatos változások követték: „A nyolcvanas évek közepétől kezdődő szakaszt a divatstílusok gyors követés és keveredése, valamint a (tömeg)fogyasztás általánossá válása és felértékelődése jellemezte.” (Valuch 2013:224) Több adatközlőmtől is megtudtam, hogy elsőként a közeli településre, Dákára átjáró, ott az elmeszociális

intézményben nővérként dolgozó fiatalabb nők viseltek festett körmöket a faluban. Ebben az időszakban még nem nézték jó szemmel, ha valaki megcsináltatta a körmét, viszont szép lassan divatként kezdett terjedni. Szinte az összes interjúalanyom, aki a mai napig rendszeresen megcsináltatja a körmét, úgy kezdte, hogy először csak bizonyos ünnepi alkalmakra készítette el, majd ez mindennapossá, rutinná formálódott. A testápolási szokások és a fogyasztói magatartás mellett interjúalanyaimtól megtudtam, hogy a helyi munkakultúra megváltozása és a háztartási gépek használata is hozzájárult a festett körmök, a műkörmök dabronyi megjelenéséhez. A változáshoz továbbá a munkahelyi engedmények is hozzájárultak: ma már a környéken egészségügyben dolgozóknak is engedélyezett a festett köröm, vagy a rövidebb műköröm viselése.

Bár megdőlt prekoncepcióm, ami az idősek oldaláról érkező elutasító magatartásra vonatkozott, egy lényegesen eltérő tendenciát a generációk között mégiscsak sikerült megfigyelnem. Erre elsőként Dabrony már nyugdíjba vonult fodrásza (szül. 1954) mutatott rá, majd később mások is megerősítették a jelenséget, miszerint az utóbbi 5-10 évben a frizura elkészíttetéséről, vagyis a fodrászhoz járásról átkerült a hangsúly a körmök megcsináltatására. Dabronyban egészen tisztán megfigyelhető a generációk közti kettéválás: a negyven és annál fiatalabbak körében gyakori az évenkénti fodrászhoz járás mindamellett, hogy „körmözni” havi rendszerességgel járnak el, míg a hatvan és a fölötti generáció van, hogy hetente jár fodrászhoz, viszont körmeiket megszokásból (nem pedig elvi alapon) nem csináltatják meg.

## **A festett körmök és a műkörmök szimbolikus olvasata**

A körmök szimbolikus oldalának vizsgálása kapcsán kérdeztem interjúalanyaimat arról, hogy szoktak-e a körmük színével, hosszával, esetleg formájával üzenni. Többen is említették ekkor a piros körmöket. Ez felkeltette az érdeklődésemet, és utána már tudatosan és célzottan kezdtem el kutatni a piros körmök viseléséhez kapcsolódó motivációkat. Adatközlőim válaszait összehasonlítva egyértelműen kirajzolódott az a tendencia, miszerint a piros körmöket leginkább férfiaknak, férjüknek készíttetik a nők. A piros körmök ugyanis azok, amivel leggyakrabban fel tudják kelteni a férfiak figyelmét. Az is előfordul több interjúalanyom esetében, hogy a férj nemcsak, hogy kedveli azt, ha felesége ilyen körmökkel

jelenik meg, hanem el is várja, hogy piros legyen a körme, ha elmegy megcsináltatni. Ezt az elvárást pedig úgy közvetíti, hogy megjegyzi, ha nem pirosra csináltatja. Esztertől tudom, hogy volt olyan férj, aki felesége hazaérkezése után üzenetet írt Eszternek, amiben ez állt: „*Hát ez nem piros lett.*” Több nő is a településen tehát, legyen az férjes vagy egyedülálló, tudatosan visel piros/vörös körmöket, tudatosan alkalmazza ezt a fajta test-technikát. A test-technika fogalom Marcel Mauss *A test technikái* című munkájában jelenik meg, és úgy gondolom érdemes ennek tükrében vizsgálni a vörös körmök viseléséhez kapcsolódó jelenségeket. Mauss test-technika alatt azokat a módozatokat érti, amelyek szerint az emberek az egyes társadalmakban a hagyományok szerint használni tudják saját testüket. (Mauss 2000:425) Bár a festett körmökkel való non-verbális kommunikációról nem született még néprajzi vagy antropológiai tanulmány, a piros színről és a szépségideálokat kielégítő használatáról már annál inkább.<sup>25</sup> „Piros a lány, az orca, a pántlika, a kendő, a szoknya, a cipellő, a csizma. Piros a rózsza, amely a lányt, az alma, amely a szerelmet, a Nap, amely az életet, a hajnal, amely az életkezdetet jelenti.” (Erdélyi 1961:407) – írja Erdélyi Zsuzsanna *Adatok a magyar népköltészet színszimbolikájához* című tanulmányában, ahol kiemeli, hogy a piros azért kerül minden szín mint szimbólumalkotó elem elé, mert a vér színe. „A gyakori »piros lány«, »piros menyecske« kép nemcsak az egészség, hanem a szerelemre érettséget is jelenti. Ez az érettségjegy természeti tapasztalatokhoz fűződik.” (Erdélyi 1961:408) Népköltészetünkben piros a lány, piros az orca, piros a pántlika, a kendő, a szoknya, sőt a cipellő és a csizma is, mégis, az idősebb dabronyi generáció visszaemlékezése szerint a festett körmök megjelenésekor a piros körmök voltak azok, amik „*kurvásnak*” számítottak. A pirosra festett körmök megítélésének változása tehát egy viszonylag rövid időn belül lejátszódó értékváltozást indikál, ha azt vesszük figyelembe, hogy manapság egyfajta elvárássá fejlődött számos feleség felé. Érdemes a népköltészeti hagyományunk mellett a piros média-kultúra által tolmácsolt szimbolikáját is megemlíteni, mint a közgondolkodást befolyásoló tényezőt. Dolgozatomban ugyan nem részletezem a TV műsorok vagy az internet hatása által alakított véleményeket, csupán egy, a terepen elhangzott szempontot szeretnék ismertetni. Interjúalanyaimtól ugyanis megtudtam, hogy bár a piros körmök megjelenését nem tudják egy bizonyos médiajelenséghez kötni, a vörös haj divattáérését a faluban annál

---

<sup>25</sup> Lásd bővebben: Bálics 2020.

inkább: a kilencvenes évek közepén Liptai Claudia<sup>26</sup> népszerű sztárnak számított a dabronyiak körében is, és ebben az időben sokan az ő hajszínét, a „*Liptai-vöröst*” csináltatták meg.

A festett körmök és a műkörmök viselését tehát a piros körmök mentén sorolhatjuk test-technikák közé, viszont úgy gondolom, érdemes egy másik szempontból is megközelíteni a jelenséget: a műkörmöket mint a tárgyi kultúra részét vizsgálni. A műkörmöket tárgyi, művi tulajdonságuk felől azért érdemes vizsgálni, mert így az etnográfia módszertanával újabb aspektusokhoz érkezhetünk, amik bővíthetik, kiegészíthetik a kutatói eredményt.<sup>27</sup> Fél Edit és Hofer Tamás *A monografikus tárgygyűjtés. Az átányi példa* című írásukban kiemelik, hogy a társadalom szerkezetéről és kultúrájának csaknem egészéről lehet képet rajzolni a tárgyakból kiindulva. „Úgy tűnik, a fogható, anyagilag létező világ mintegy lenyomata a vele élő társadalomnak és mivel hozzáférhető, sajátos belső rendje van, biztos fonalat, gondolatmenetet is képes adni a kutatás számára.” (Fél – Hofer 1964:83) Tárgyi tulajdonságát tekintve a műkörmök egyszerre díszítőek és funkcionálisak. Díszített, de ugyanakkor használati tárgy a klasszikus néprajzi besorolás szerint. (Gazda 2008:153)

Úgy gondolom, a műkörmök tárgyi aspektusát elfogadva és a definícióhoz kapcsolódva tekinthetünk a műkörmökre eszközökként is, arról nem is beszélve, hogy ezek a „testi tartozékok” szó szerint a kezek meghosszabbítását biztosítják. A funkcionális, eszközszerű használata a műkörmöknek adatközlőim életében is megjelenik, ezért is tartom lényegesnek ezt az aspektust is hozzátenni elemzésemhez. Többben arról számoltak be, hogy az épített körmök megakadályozzák az egyébként gyenge természetes körmük beszakadását, letörését a fizikai munka közben. Eszter állítja, hogy fodrászati munkájában is segítik a hosszú, épített körmei, ugyanis könnyebben tudja masszírozni vendégei fejbőrét így. Egyik adatközlőm elmesélte, hogy nála az épített köröm fedő funkciót lát el. Mivel pékségben dolgozik, ezért sokszor, amikor péksüteményeket pakolt, többek között kakaó ragadt a körme alá, ami eladóként rendkívül zavarta, igénytelennek érezte magát miatta. Viszont mióta épített

---

<sup>26</sup> Születési nevén Lipták Klaudia Katalin (szül. 1973), magyar színésznő, műsorvezető, cukrász és szinkronszínész.

<sup>27</sup> Gazda Klára így definiálja *Közösségi tárgykultúra – művészeti hagyomány* című tanulmányában a tárgy jelentését: „A tárgy a kultúra anyagi tényezője. Az ember hozza létre, a természetből való kiválasztással (ez esetben még nem is tárgy csak dolog), vagy munkával, a természeti anyagot valamely eszközzel, technikával valamely célszerűség, rendeltetés érdekében szerkezetileg átalakítva, valamilyenné formálva. Az alakítás fő indítéka, hogy meghosszabbítsa a kezét (...)” (Gazda 2008:11)

körmei vannak, ha be is ragad véletlenül valamiféle szennyeződés a körme alá, az nem látszik, ezért sokkal magabiztosabb munkahelyén. Ebből a pár példából is láthatjuk, hogy az épített körmök, műkörmök eszközök arra, hogy a gyenge természetes körmöket megerősítsék, esetleges „hibáit” elfedjék, kijavítsák. Többen mindezek mellett cáfolták is a sztereotip véleményt, miszerint a műkörmök akadályozzák az embert a hétköznapi életben elvégzendő mindennapi feladatokban. „*Ugyanúgy pucolom a csirkét, mint régen, pedig ilyen körmeim vannak*”<sup>28</sup> - mutatta meg frissen festett körmeit egyik interjúalanyom.

A megközelítés akkor is érvényes lehet, ha a műkörmöket kevésbé tekintjük tárgyakként, inkább a test egyik részeként, ugyanis Mauss test-technikákkal kapcsolatos elmélete tartalmazza a test technikai eszközként való használatát is. „A test az ember legelső és legtermészetesebb szerszáma. Vagy pontosabban, anélkül, hogy szerszámról beszéljünk, az első és legtermészetesebb technikai tárgy és egyben technikai eszköz az ember számára a teste.” (Mauss 2000:432)

Figyelembe kell vennünk továbbá, hogy tárgyi aspektusa a műkörmöknek sajátos pozíciót foglal el, ugyanis megépítése vagy felragasztása után egyszerre elválaszthatatlan részévé válik testünknek, ugyanakkor mégsem organikusan kapcsolódik hozzánk. A körmöknek, csakúgy, mint a hajnak – Terence Turner szerint – liminális jellege van: egyszerre élő és halott részeink, amik mégis csatlakoznak a testünkhöz. (Turner 1995.) Fájdalommentesen levághatunk belőlük, viszont onnantól kezdve undor tárgyát képezik, vagy különböző mágikus analógiák eszközévé válhatnak.<sup>29</sup> A terepen tapasztaltak alapján úgy látom, hogy a letört, lenőtt műköröm elveszti addigi esztétikai többletét és az ellenkező hatást kelti, mint a friss manikűr státuszereje: az emberek szégyellik, szabadkozni, ha valaki észreveszi rajtuk a sérült, több hetes műkörmöket. Több adatközlőm is, aki nem szokta megcsináltatni a körmét, megjegyezte, hogy nekik tetszik máson a műköröm, viszont, ha lenő, esetleg letörik, akkor azt igénytelennek, ápolatlannak tartják, illetve a túlzottan hosszú körmök szintén visszatetszést váltanak ki sokakból.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> P. E. (N53)

<sup>29</sup> A körmökkel kapcsolatos népi hiedelmekre dolgozatomban nem térek ki.

<sup>30</sup> A hosszú körmöket imitáló műkörmöknek tagadhatatlanul van egy erotikus státusza, üzenete: szimbolikája magában rejt az állatvilág ragadozóinak karmait, a vadságot. Úgy gondolom, ezt a gondolatot folytatva érdemes lenne vizsgálni a műkörmök megjelenésével párhuzamosan változó udvarlási mechanizmusokat, a változó nemi dinamikákat, és mindezek kapcsolatát.

Tekintsünk a következőkben a műkörömre mint a testünk egyfajta modifikációjára. Ebben a furcsa, köztes pozícióban, mint ahogy azt a korábbiakban kifejtettem, egyszerre jelenik meg tárgyi kultúránk egy elemeként és testünk részeként, ezért komplex jelenség formáját ölti a „viselését” követően. Viszont bármelyik aspektusát hangsúlyozzuk, elhanyagolhatatlan esetleges státuszt jelölő tulajdonságára kitérnünk. Státuszszimbólum-e a műköröm? Pierre Bourdieu tanulmánya szerint a test módosítható részelemeivel kapcsolatban tudatosan igénybe vett eljárások összessége társadalmi jelzéssé válik. (Bourdieu 2008 [1978]: 109) A körmönhöz járásra, a körömök kifestésére tekinthetünk ilyen jelzésként. Azt viszont önmagában nem érthetjük meg, milyen státuszt képviselhet egy festett köröm, vagy esetleg egy műköröm, ha a közeget, amiben megjelenik, nem ismerjük.

„A test annak a társadalmi rendszernek az érdekében és abból közvetít információkat, amelynek része. Úgy kell tekintenünk, mint amely legalább három módon közvetíti a társadalmi helyzetet.: maga az a terület, amelyen visszacsatolási kölcsönhatás következik be; maga is gondoz bizonyos cseréket, amelyek a társadalmi helyzetet alkotják, továbbá azáltal közvetíti a társadalmi struktúrát, hogy a test is annak képévé válik.” (Douglas 2003:108)

Azáltal, hogy körmeiket kifestik a dabronyiak, illetve, hogy mindezt egy specialistával végeztetik el, testükkel közvetítik a társadalmi struktúrában való pozíciójukat.<sup>31</sup>

A körmönhöz járás státuszszerépét, illetve rituális jellegét erősíti, hogy sokak ünnepekhez kötik a körömök megcsináltatását. Kiemelt szerepe van a megkérdezettjeim körében a falunapnak. Vannak, akik – ilyen a település polgármestere is – csak a falunap előtt csináltatják meg a körömüket. Ilyen kiemelt alkalmak még az egyházi ünnepek, a nyaralás és az esküvők. Felgyűjtött adataim szerint tehát az ünnepekre való készülődés egyik mozzanatává, elemévé vált sokaknál a körömök otthoni, vagy szépségszalonban történő

---

<sup>31</sup> De nem csak a szépségszalonok rendszeres látogatásához kapcsolódhat státusz elem, hanem már magához a körömöknek a kifestéséhez, díszítéséhez is. Gazda Klára írásában Kós Károlyt idézi, aki megállapítja, hogy azáltal, hogy díszíteni kezdték, a tárgyak egy másodlagos funkcióval is kapcsolatba kerültek, így ezek az egyébként használati eszközök különleges rendeltetést nyerhettek. (Kós 1972:210 Idézi: Gazda 2008:145) A fogyasztói társadalom jellemzően a tárgyi világot már nem díszíti: megfigyelésem szerint, a díszítésből adódó státuszszerép a testen csapódik le, jelen esetben az emberek körmein.

kifestése. A szalon látogatásának is van egy beidegződött ciklikussága. Az épített körmöket, illetve a géllakokat is 3-4 hetes rendszerességgel kell megújítani. Ezt a három hetenként történő megújulást legtöbb interjúalanyom egyfajta újjáéledésként éli meg, rituális megtisztulásként, ami az ő szavaikkal élve „*jót tesz az ember lelkének*”.

A körmök gyakran csak ünnepek előtti megcsináltatásának természetesen nem csak rituális, de gazdasági vonatkozása is van, státuszszerepének ugyanis elhanyagolhatatlan eleme a szalonba járás materiális vonzata. A tereptapasztalatom szerint bizonyos személyek nem engedhetik meg maguknak, hogy rendszeresen, 3-4 hetente eljárjanak a körmöshöz, de ügyelnek arra, hogy a reprezentatív, közösségi alkalmakra meg legyen csináltatva a körmük. Jean Baudrillard *La société de la consommation (A fogyasztás társadalma)* című könyvében a test újbóli felértékelődését egy fogyasztói rendszer által generált folyamat eredményeként jellemzi. A test ebben a fogyasztáson alapuló rendszerben nem más, mint a rendszernek hasznát hajtó eszköz, vagyis egy presztízstárgy, ami a szociális megkülönböztetés egyik tényezőjeként funkcionál. (Baudrillard 1970 Idézi: Hajdu 2012:15) Ilyen presztízstárggyá alakul a körmösszalomban elkészített köröm is, ha a fogyasztói társadalomban betöltött szerep felől közelítjük meg: így válik presztízssé a dabronyi falunap alkalmakor egy frissen festett köröm.

## Következtetés

Terepmunkám során megfigyeltem, és interjúalanyaimtól is megtudhattam, hogy „*itthon a faluban*” a nők nem tudnak és nem is akarnak úgy öltözködni, mint a városiak, vagy mint amikor beutaznak a városba. Ez többek között azért van, mert még mindig a legtöbben olyan munkát végeznek (gondolok itt az elsősorban házkörűli, állattartással kapcsolatos munkákra), amihez a kényelmesebb viselet (leginkább a melegítő nadrág és felső) a legpraktikusabb. Frizurájukkal sem foglalkoznak rendszeresen, a legtöbben lófarookban összefogják, vagy egyéb módszerekkel hátrafogják. Nem is elvárás Dabronyban a nők felé a csinosabb ruhában való megjelenés, viszont sokak emiatt úgy érzik, hogy nem tudják igazán nőiességüket megélni, megmutatni. Ennek az igénynek a kielégítésében segít a körmök megcsináltatása, rendszeres karbantartása. Eszter szalonja így a falubeli divatozás központja is egyben, az a hely, ahol az efféle vágyakat ki tudják élni a falubeli nők. „*Itt a periféria szélén*”

*is nők vagyunk.*"<sup>32</sup> – jelentette ki egyik dabronyi interjúalanyom, amikor megkérdeztem, miért jár el megcsináltatni a körmét, továbbá hozzátette: „*Azért, mert falusiak vagyunk, nem fogunk otthonként venni, mint anyáink.*”<sup>33</sup> „*Nekem is kell egy jó frizura, egy jó köröm, egy miniszoknya.*”<sup>34</sup> – mondta egy másik interjúalanyom, aki ezek után hozzátette, hogy Viden, a Dabronyhoz közeli kistelepülésben kevés lehetősége van kiélni „*nőcis*” igényeit, ezért rendszeresen eljár a szalonba megcsináltatni a frizuráját és a körmét is „*(...) mert így sokáig nő a nő.*”<sup>35</sup> Azt is elmondta, hogy gyakran érdeklődik fiatalabb munkatársaitól az épp aktuális divatok felől, sokszor vitatják meg közösen, milyen színűre legyen legközelebb festve a körmük. Azt is megemlítette, hogy így munkaruháját viselve is mutatni tudja feminin oldalát, és igényesnek tudja érezni magát.

Megfigyelésem, miszerint a körmöshöz járás gyakorlata segít ezen a periférikus vidéken élő nőknek abban, hogy női identitásukat, feminin igényeiket megélhessék, úgy gondolom a legfontosabb kutatási eredményem. Ezért is szeretném folytatni, valamint kiterjeszteni a dabronyi szalonban megkezdett kutatásomat a szomszédos településekre is. Terepmunkám tapasztalata során halványan ugyan, de elkezdett kirajzolódni egy, a szomszéd településeket átfogó, de továbbra is belső periférikus jellegű terület, amelynek mind gazdasági, mind földrajzi adottságai hasonlóak. Ezen a területen, amibe Dabrony is beletartozik, Eszterhez hasonló műkörmösök és fodrászok dolgoznak Eszteréhez hasonló szalonokban. Az itt található szépségszalonok, megfigyelésem szerint, hálózatot alkotva látják el a területen található falvakban élő nők szépségápolási igényeit.

## Irodalom

- Baudrillard, Jean (1970): *La société de consommation*. Paris
- Bálints Beáta (2020): *Veres róka, vörös bársony, piros rózsa A piros/vörös a magyar nyelvben és kultúrában*. L'Harmattan Kiadó, Budapest

---

<sup>32</sup> Sz.A. (N54)

<sup>33</sup> Sz.A. (N54)

<sup>34</sup> F.E. (N58)

<sup>35</sup> F.E. (N58)

- Bourdieu, Pierre (2008 [1978]): A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése. General Press Kiadó, Budapest
- Douglas, Mary (2003): *Rejtett jelentések*. Osiris Kiadó, Budapest
- Erdélyi Zsuzsanna (1961): Adatok a magyar népköltészet színszimbolikájához. *Ethnographia* 72. évf. 2. sz. 173–199.
- Fél Edit – Hofer Tamás (1964): A monografikus tárgygyűjtés. Az átányi példa. *Néprajzi Értesítő* 46. sz. 5–89.
- Gazda Klára (2008): *Közösségi tárgykultúra – művészeti hagyomány*. Egyetemi jegyzet. (Néprajzi egyetemi jegyzetek, 4.) KJNT – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár
- Hajdu Ágnes (2012): A test mint kutatási probléma az európai etnológiában és rokontudományaiban. *Első Század* 11. évf. 3. sz. 307–328.
- Jávorka Kata (2000): Magyar paraszti erkölcs és magatartás In: Sárkány Mihály - Szilágyi Miklós (szerk) *Magyar Néprajz nyolc kötetben VIII. Társadalom*. [főszerk.: Paládi-Kovács Attila]. Akadémiai Kiadó, Budapest. 601–692.
- Juhász Katalin (2006): *Meg is mosakodjál – Magyar népi tisztálkodás a 20. században*. Timp Kiadó, Budapest
- Juhász Katalin (2008): A tisztálkodás és szépségápolás átalakulása falun az 1960-1970-es években *Múltunk – Politikatörténeti Folyóirat* 53. évf. 3. sz. 109–121.
- Kós Károly (1972): Szezelem és halál a szilágysági népművészetben. In: uő: *Népélet és néphagyomány. Tíz tanulmány*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest. 209–237.
- Kovács Éva (szerk.) (2007): *Közösségtanulmány. Módszertani jegyzet*. Néprajzi Múzeum – PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.
- Mauss, Marcel (2000): *Szociológia és antropológia*. Osiris Kiadó, Budapest
- Turner, Terence (1995): Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo. *Cultural Anthropology* 10, no. 2: 143–70.
- Valuch Tibor (2009): „Mosdunk, fürdünk, fogat mosunk...” – A tisztálkodási és a testápolási szokások változásainak néhány jellegzetessége 1945 után. In: Juhász Katalin (szerk.) *Tiszta sorok – Tanulmányok a tisztaságról és a tisztálkodásról*, Documentatio Ethnographica 25., L'Harmattan Kiadó, Budapest. 230–239.

## Belső csoportthatárok a budapesti falmászóközösségben | Elemzések két szempont alapján

Az utóbbi 10-15 évben a beltéri falmászás világszerte gyökeres változáson ment keresztül. Az egykor a sziklamászók által erősítésre és gyakorlásra felhúzott falak mára már az olimpiai játékok sportmászás kategóriájára készülő hivatásos sportolók gyakorlófalai lettek, és a kezdetben niche-nek számító sport, ami a marginalizáltak és outcastok gyűjtőhelye volt, egyre inkább megnyílt a nagyközönség számára.

Az első, a publikum számára is elérhető beltéri falmászótermet 1987-ben nyitották meg az Amerikai Egyesült Államokban, akkor még egyértelműen azzal a céllal, hogy a sziklamászóknak építsenek téli gyakorlóterepet (Osius 2024). Az azóta eltelt 38 évben világszerte több ezer mászóterem nyílt, a beltéri sportmászás pedig elkezdett függetlenedni a sziklamászástól. Létrejöttek a különböző alkategóriái, a *boulder*<sup>36</sup> (köteles biztosítás nélküli mászás alacsony, legfeljebb 4-5 méter magas falakon), a *lead*, vagy *erősségi mászás* (a cél minél magasabbra jutni a kb. 15 méter magas falon, a mászó kötéllel van biztosítva), vagy a *gyorsmászás* (ahol a profik 4-5 másodperc alatt érnek fel a szintén 15 méter magas fal tetejére speciális fogásokat használva). A sport 2020-ban került be az olimpiai sportok közé, 2024-ben Budapesten is szerepelt az olimpiai kvalifikációs versenyek között. Fiatalságát mutatja, hogy az olimpiákon 2020-ban, 2024-ben és várhatóan 2028-ban három különböző pontrendszer szerint értékelik a versenyzők teljesítményét (Sport Climbing 101 2024).

Budapesten is sorra nyílnak az új mászótermek – míg a kilencvenes években csak egy terem volt, ahová az elhivatott sziklamászók jártak erősíteni és bandázni, és ahol mindenki ismert mindenkit<sup>37</sup>, 2024-ben például két új terem is nyílt kifejezetten a beltéri boulderezés

---

<sup>36</sup> A tanulmány során a terepen használt kifejezéseket első előfordulásukkor dőlt betűvel jelzem, a terepen elhangzott idézeteket szintén dőlt betűvel, idézőjelek között közlöm.

<sup>37</sup> B., az egyik első mászótermes generáció tagjának beszámolója szerint

iránti egyre növekvő igény kielégítésére, 14-re egészítve ki ezzel a termék számát.<sup>38</sup> Ugyan a „*régi arcok*” még mindig megtalálhatóak ezekben a termekben is (sokan közülük különböző vezető pozíciókban), már szó sincs róla, hogy mindenki ismerne mindenkit. Az egykori *spraywallt*<sup>39</sup> felváltották a műanyag elemekből épített, színekódolt utak, és megjelentek rajtuk az új generációk mászóí.

A következőkben két példán keresztül fogom bemutatni, hogyan rajzolódnak ki a sport múltjának maradványai a mai napig, és hogyan húznak meg láthatatlan és átléphető, mégis létező és érzékelhető határokat a mászóteremben jelenlévők között. A két példa két kommunikációs eszköz lesz: a mászótermekben viselt ruházat, illetve a mászótermekben használt rétegnyelv. Mind a ruházat, mind a nyelv (valamilyen formában) elkerülhetetlen része a mászótermi jelenlétnek – általuk pedig, ha nem is tudatosan, de mindenki közvetít valamit saját pozíciójáról a környezete felé.

A kutatás terepe a budapesti beltéri boulder falmászótermek voltak, ezek közül kettő – egy nagyobb, központibb, illetve egy kisebb, félreesőbb – kaptak kiemelt szerepet. A kutatás javarészt 2023 októbere és 2025 januárja között zajlott, de mivel én civilként, sportolóként 2022 szeptemberében jártam először mászóteremben, így a 2022 ősze és 2023 ősze között eltelt egy év tapasztalata szintén részét képezi tereptapasztalataimnak. Ahogyan ez az évszámokból is kitűnik, én az újabb generációs mászók közé tartozom: az én életembe a beltéri bouldering mint önálló, a sziklamászástól független sport lépett be. A még élő sporttörténeti maradványokra azáltal figyeltem fel, hogy egyre beljebb kerültem a sportba, egyre több megfigyelést tettem, egyre több embert ismertem meg, egyre több perspektívával találkoztam. A korábban tett megfigyeléseim egy része így új magyarázatot nyert.

Az alábbi tanulmány elsődleges forrása a terepen végzett kutatás, illetve az első kézből származó beszámolók a mászóközösség tagjaitól. Másodlagos forrásokként számos szakirodalom állt rendelkezésemre; azonban bár sok kutatás foglalkozik azzal, hogyan lett a sziklamászásból beltéri sport, ezek a tanulmányok általában Amerikára vagy Nyugat-Európára fókuszálnak, ahol magának a sziklamászásnak is komolyabb hagyományai vannak,

---

<sup>38</sup> Ez az olyan beltéri falmászótermek száma Budapest határain belül, ahol boulderezésre is van lehetőség. Budapest közvetlen vonzáskörzetében, Budaörsön még további két terem található, amelyeket budapesti lakhellyel rendelkezők is látogatnak.

<sup>39</sup> Mászófogásokkal sűrűn telerakott falszakasz, ahol nincsenek előre megtervezett utak – ehelyett a mászók maguknak találják ki rajta mozdulatokat, vagy egymásnak adnak feladatokat, feladványokat, ötleteket.

mint Magyarországon. Azok a folyamatok, amik az USA-ban, Kanadában vagy Nyugat-Európában lezajlottak, ugyanúgy megfigyelhetőek itthon is, de némi késéssel és jóval kisebb léptékben. A hazai megfigyelések pedig egyéni, ebből kifolyólag esetleges megfigyelések, a mászók személyes tapasztalatai, benyomásai, nem széleskörű<sup>40</sup> felmérések vagy tudományos céllal végzett kutatások eredményei – utóbbiak még a jövő kutatóira várnak.

Egy 2021-ben végzett amerikai kutatás (nem bizonyítottan reprezentatív, de több mint 10.000 résztvevőt megmozgató) felmérése szerint az Egyesült Államokban a beltéri mászók 69%-a mászik kültéren is, és a kizárólag beltéren mászók 61%-a ki tervezi próbálni a sziklamászást a következő egy évben (Carter et al. 2022). Ezek az adatok egyértelműen alátámasztják, hogy a beltéri és kültéri mászás nem vált el egymástól teljesen, közönségükben jelentős átfedés van. Saját és kutatópartnereim tapasztalata alapján a tendencia hasonló Magyarországon is – és ez a fent említett kommunikációs csatornáknak is kifejeződik.

Az egyént körülvevő kultúra és az egyénnek az adott társadalomban, csoportban elfoglalt pozíciója visszatükröződnek tárgyi kultúrájában és így ruházatában is (Eicher et al. 1973:40), magától értetődőnek tűnik tehát, hogy a csoportban hordott ruhák elemzésével közelebb kerülhetünk egy csoport összetételének, viszonyrendszerének megértéséhez. A felvett ruha mindig választást tükröz, és ha nem is feltétlenül szándékoltan, de közöl valamit a viselőjéről. A sportmászáshoz nem szükséges külön felszerelés, a sportruházatnak, amelyre a tanulmány egy későbbi részében még kitérek, csak pár praktikus szempontnak kell megfelelnie ahhoz, hogy alkalmas legyen a használatra. A mászótermek ruházatának azonban van egy speciális eleme is: a mászócipő.

A beltéri falmászáshoz elengedhetetlen tartozék a különleges, erős gumitalpú, szorosan a lábfejre simuló cipő. A speciális cipő könnyebbé teszi a mászást, jobb kapcsolatot biztosít a fal és a mászó között – és a legtöbb teremben kötelező is a használata. A termekben lehet helyben bérelni mászócipőt, ami újabb kérdéseket vet fel: mi az a pont, amikor valaki már saját cipőt vesz, mi az a pont, amikor úgy dönt, hogy befektet egyszer egy nagyobb összeget, ahelyett, hogy minden alkalommal bérelne, és mi húzódik a döntés hátterében?

---

<sup>40</sup> Kutatópartnereimnek tekintem a kutatásba bevont mászókat: a terepen megkérdezetteket és a külön interjúkban résztvevőket egyaránt.

A döntésnek van egy pénzügyi oldala, de semmiképpen nem merül ki ebben. Hiszen még ha a mászó a legolcsóbb elérhető cipőt is veszi, és kiszámolja, hány alkalom alatt térül meg az ára, akkor is meghozza azt a döntést, hogy ennyiszor mindenképpen vissza fog még jönni mászni. A döntés tehát nem csak gazdasági megfontolás, hanem kifejezi azt a jövőbe vetett hitet is, hogy a mászó legalább egy ideig még folytatja a mászást.

A helyzetet ráadásul árnyalja, hogy a mászó egyéni anyagi helyzete és a jövőbe vetett hite mellett más tényezők is befolyásolják a cipővétel döntését. Kérdés, hogy ténylegesen szükséges-e, tetszik-e annyira a sport, hogy a kiszámolt ideig folytassa még? Segíti-e a mászásban az új cipő? Ráadásul az új cipő kiválasztásakor új kérdések merülnek fel: milyen drága cipőre van szükség, mi az, ami a mászás minőségében javulást hoz, és mennyi pénzt hajlandó ebbe befektetni? Számít-e a márka? Ha igen, az számít, hogy megbízható legyen, strapabíró, sokáig kitartson, vagy hogy egy ismert márka legyen? A márkák ismeretéhez már benne kell lennie a mászás szubkultúrájában, hiszen a legtöbb jó mászócipőt gyártó cég alapvetően mászásra specializálódott. Felmerül, hogy számít-e a cipő kinézete? Számít-e a kényelmesség? A mászócipők nem kényelmesek, sőt, kifejezetten akkor számít jónak a cipő, ha az szorítja az ember lábát – a mászócipő ugyanis akkor működik a legjobban a falon, ha minél közelebb engedi a falhoz a lábat – mégis, az, hogy mennyire szoros cipőt választ a mászó, egy egyéni, a fájdalomtűréstől nagyban függő skálán jelöli az elhivatottságának mértékét is. A terepmunkám során pedig találkoztam egy új szemponttal is: megérdemli-e saját maga szerint a mászó az új cipőt?

A kontextusban, amiben ez a kérdés felmerült, azt jelentette: elég jó mászó-e ahhoz, hogy ebbe megérje befektetnie egy (az eddigiekhez képest) nagyobb összeget? A kérdéshez az is hozzátartozik, hogy a mászóknál a cipő az a ruhadarab, ami a tudásszintet vagy a szubkultúrához tartozás szintjét a legjobban közvetíti a többi mászó felé: egy drága cipőt olyanok vesznek meg, akik már egy ideje másznak, hiszen ismerniük kell a jó márkákat, ismerniük kell a saját mászóstílusukat, amihez a legjobb választás az adott cipő. Egy teljesen kezdő mászó egy nagyon márkás cipőben visszás hatást kelt – az ő mozgásához még nem szükséges ilyen jó cipő, nem ad hozzá annyit a mászásához, mint egy tapasztaltabb, nehezebb utakat teljesítő mászónak.

A cipőválasztás így visszatükrözi vagy visszatükrözheti a mászó jártasságát a sportfelszerelésben, saját sportkarrierjébe vetett hitét, de kifejezheti a beltéri és kültéri

mászással való kapcsolatát is, hiszen bizonyos cipőket mindkettőre ajánlják, míg másokat csak az egyikre vagy másokra. A terepen megkérdezett mászók arra a kérdésre, hogy milyen ruha alapján tippelik meg más mászók képességeinek, tapasztalatának, tudásának szintjét, legtöbb esetben a cipő volt a válasz.

Ahogy korábban említettem, a mászócipőn kívül a beltéri falmászás nem igényel különösebben speciális ruházatot. Ez a körülmény talán még izgalmasabbá teszi a ruhaválasztásokat és a mögöttük húzódó szempontokat: mindenkinek az egyéni anyagi helyzete, ízlése, kényelme határozza meg a ruhát.

A legtöbbször választott mászós ruhák a sportos nadrág és sportos felső kombinációi – nők esetében ez gyakran leggings, férfiaknál sort vagy esetleg melegítőnadrág, illetve egy kényelmes póló. A pólók gyakran egyesületi pólók, de nem feltétlen sportegyesületeket képviselnek: gyakoribb a gimnáziumi póló, a matekversenyen kapott darab, a táboros emlékpóló. Ezek egyfelől az „olcsó póló” kategóriába tartoznak, legtöbbször „csak úgy kapja” őket az ember, ráadásul az utcára nem veszi fel, mert a hétköznapi egyéni stílusába nem fér bele, nem elég „igényes”.

Mászója válogatja, mennyire szeretne „*igényesen kinézni*” a mászóteremben, vagy kinek mit jelent ez a kifejezés. Minden ruhadarab megválasztásakor szerepet játszik valamennyire, hogy milyen környezetben hordja majd, ki fogja látni. A mászóteremben is befolyásolja a másik mászóról kialakított véleményt a ruházata – de nem a „profi” ruházat az, ami tiszteletet vált ki, ami azt a benyomást kelti, hogy a másik jó mászó, tapasztalt és/vagy ügyes, magabiztosan mozog a falon. Épp ellenkezőleg: ha nincs is egyenes arányosság a ruhák szakadtsága, nemtörődömsége és a mászástechnika fejlettsége között, általánosságban elmondható, hogy az igazán technikás mászók sosem drága vagy profi, erre készített ruhában jelennek meg a teremben. Ez részint annak is köszönhető, hogy a fal, az esések, az elemek ki tudják szakítani a ruházatot – hallottam már (egyébként technikás) mászót azért megszólalni a (szintén magasabb szinten és intenzitással mászó) párját, mert „*túl jó pólóban*” jött mászni.

A valós termi tapasztalataimat alátámasztják az egyik reddit-es fórumon talált megjegyzések is. A következő nagyon jól összefoglalja, amit nekem is mondtak a kutatási

partnereim – a bejegyzés arra a kérdésre érkezett válaszként, hogy mit vegyen fel a mászóterembe a kérdező:<sup>41</sup>

A falmászós esztétikának hagyományosan része, hogy a mászó egy kicsit outsidernek tűnjön a többségi társadalomhoz képest, egy kicsit ágrólszakadt legyen. A beltéri falmászást sziklamászók alapították, akiknek szükségük volt egy helyre télen, ahol gyakorolhatnak,



edzhetnek, a sziklamászás esztétikáját pedig alapvetően a kényelem, a természetközelség és a kívülállóság határozza meg. A sport a '70-es évek Amerikájában, a hippik körében lett először nagyobb körben népszerű, és a mai napig sok mindent megőrzött abból az esztétikából. Az azóta többnyire különvált beltéri mászás és sziklamászás továbbra is nagyon szoros átfedésben van, nagyon sok beltéri falmászó jár sziklára is, sokan kezdték alapvetően kint a pályafutásukat. Nem csoda, hogy a sziklamászóktól eredő szakadt, nemtörődöm esztétika is továbböröklődött és jelen van a beltéri mászótermekben is.

Az elmúlt pár évben azonban a beltéri falmászótermek elterjedésével és népszerűsödésével kialakult egy olyan réteg is, akik elsősorban beltéren másznak, vagy az első mászással kapcsolatos tapasztalataik beltéri élményekből táplálkoznak. Ennek a következményeképp a szakadt hippiesztétikával párhuzamosan elterjedt egy, a hagyományos edzőtermi esztétikához közelebb eső újhullámos esztétika is. Általánosságban ide tartoznak a sportos, gyakran márkás leggingsek, a tank topok, sportmelltartók póló nélkül, vagy az aláöltözetek. A két irányzat természetesen sokszor keveredik, nem választhatóak egyértelműen ketté. Többnyire nem is tudatos hagyományválasztásról van szó, hanem pillanatnyi egyéni döntésekről. Kutatási partnereim azonban egyetértenek abban, hogy a szakadtabb ruhákat magasabb tudásszinttel asszociálják.

---

<sup>41</sup> 'Őszintén mindegy, gyere valami shortban és egy régi pólóban. Szerintem az új mászók mindig viccesen néznek ki a fullos Patagonia [relatíve drága márka] felszerelésükben, amikor V2-ket [relatíve könnyű utak] másznak, míg az igazán menők mindig úgy néznek ki, mintha az összes pénzüket bouldertracokra [ezeket a sziklamászók használják kültéri boulderezésnél] költötték volna és már egy pólóra sem futná. (Nem mintha bármi baj lenne a V2-vel amúgy, de egy kicsit furának tűnik)' – a szerző fordítása

Elterjedt kép a mászók körében, hogy az igazán jó mászók egyszerű hétköznapi farmerben másznak, vagy abban is tudnak mászni – már csak azért is, hogy megmutassák, őket nem korlátozza a ruházatuk. A farmer egyáltalán nem praktikus: korlátozza a mozgást, kényelmetlen beleizzadni, könnyen kiszakad a falon, magába issza a magnéziaport. Mégis, több teremben is találkoztam azzal, hogy vannak, akik farmerben másznak – és ők (az eddigi tapasztalatom szerint) valóban kivétel nélkül a jó mászók közé tartoztak. A kutatási partnereim is megerősítették ezt: amikor arról beszélgettünk, milyen ruhákat milyen tudásszinttel asszociálnak, a farmer egyértelműen a legmagasabb szinthez tartozott, bár abban, hogy valaki a farmert választja, ők is érzékelték egy kis erőfitogtatást is.

A szakadt ruhák, a gondatlanul kiválasztott anyagok azt közvetítik, hogy ezeket a mászókat nem a pénzük teszi jó mászókká, hogy nem arra koncentrálnak, hogy tökéletes felszerelésük legyen, mert nincs is rá szükségük. A mászásra magára koncentrálnak – arra pedig elég a legolcsóbb póló is, ami igazán számít, az a cipő. De a profi cipők minden előnye ellenére az igazán profi mászó akár a legegyszerűbb gumipapucsban is képes mászni.<sup>42</sup>

Ahogy a bevezetőben említettem, azok a határok, feltételezett képességbeli különbségek, amiket a ruházat ilyen módon kirajzol, a mászótermi nyelvhasználatban is megjelennek. Ez a speciális nyelv nem csak lehetővé teszi a kommunikációt két ember között, de bizonyítéka annak, hogy a beszélők – amennyiben sikeres a kommunikáció – azonos világban, szubkultúrában mozognak, azonos referenciapontokhoz igazodnak, a gondolataik érthetőek egymás számára. Egyúttal felhívja a figyelmet arra is, hogy vannak olyanok, akik nem részesei ennek a metszetnek, akik nem abban a közös szubkultúrában mozognak, nem ismerik ezeket a referenciapontokat. A nyelvhasználatnak tehát szerepe van abban, hogyan különülnek el a különböző csoportok egymástól.<sup>43</sup> A tanulmány második részében arra összpontosítok, hogyan képezi le az ingroup-outgroup viszonyokat, határokat a nyelvhasználat.

A mászók szubkultúrájához tartozik egy „*külön nyelv*”, azoknak a szavaknak az összessége, amelyeket azok ismernek és használnak, vagy használnak a szokásostól eltérő jelentéssel, akik jártasak a falmászásban. Ide sorolom a szakkifejezéseket, de a mászós

---

<sup>42</sup> Mint ahogyan annak magam is szemtanúja voltam.

<sup>43</sup> A témában Howard Giles és Jane Giles: Ingroups and Outgroups c. átfogó cikkét használtam gondolatébresztőnek.

szlenget is, azt is, ami a szakkifejezések, mászóspecifikus helyzetek becézéseiből, bejáratott rövidítéseiből áll, valamint, ami nem feltétlenül kapcsolódik mászós mozdulatokhoz, pozíciókhoz, tárgyakhoz, mégis a mászóközösségben elterjedt kifejezés.

A szakkifejezések közül sokat az angolból vettek át a budapesti falmászók: ilyenek például a speciális mozdulatok nevei, a „*toe hook*”, „*heel hook*”, „*knee lock*” stb. Ezekhez – magyar szövegkörnyezetben – gyakran csatlakoznak magyar ragok („*toe hookot használtam ehhez az úthoz*”, vagy „*szerintem itt heel hookozni kellene*”). Többnyire angolul használják a falakon található színes műanyag fogások és lépések neveit is: ide tartozik az ezek közül a legsűrűbben használt „*jug*” (kényelmes, bögreszerű fogás) és a „*sloper*” (nagy fogás egyenletes felülettel, amelyen a tapadási súrlódás tartja meg a mászót) is. A legtöbb fogástípusnak azonban nincs állandóan használt neve, sem magyarul, sem az angolból tartósan átvéve, ami izgalmas körülírásokat eredményez. Sok fogásnak közülük valójában létezik angol neve (ilyen a „*sidepull*” például), mégsem hallottam még budapesti teremben mászás közben használni.

A körülírások lehetnek egészen meglepőek: vannak elemek, amiket „*csontoknak*” neveznek a formájuk és fehér színük miatt, másokat „*rágóguminak*” a rózsaszín szín miatt, megint másokat „*mellbimbóknak*”, „*gombáknak*”, „*füleknek*”. Ezek az elnevezések általában egy-egy mászótársaságban<sup>44</sup> terjednek el, nem egységesek még egy-egy mászótermen belül sem. A mászótársaságon belül is változnak, idővel elterjed egy másik név az adott fogásra, vagy több megnevezést cserélgetnek a társaság pillanatnyi összetételének függvényében. A mászótársaságok egyébként is nehezen elkülöníthető egységek, mert nem mozognak mindig együtt, előfordul, hogy nem is ismer bennük mindenki mindenkit, és egy-egy ember több társaságnak is tagja lehet akár egyszerre is. Ezek az elnevezések jól tükrözik ezt a szabad, laza csoportosulási formát: maguk is változnak, terjednek csoportról csoportra, jelölhetnek szorosabb kapcsolatokat, de semmiképpen sem határolnak el élesen társaságokat. Sok közülük több, egymástól látszólag független mászótársaság szókinscében is felbukkan – ez talán a leíró voltuknak is köszönhető, de akár annak is, hogy a mászóterem közönségét pókhálószerűen szövik át az egyes személyes kapcsolatok, így a kifejezések is gyorsan

---

<sup>44</sup> Mászótársaságnak nevezem az egy teremben egy időben, egymást ismerő, egymással időről időre beszélgetve mászó emberek (nehezen elhatárolható) csoportját.

terjedhetnek. Ez részben abból is adódik, hogy mászás közben a mászók sokat változtatnak helyet, más-más falon keresnek problémákat – nem egyhelyben töltik a teljes edzésidőt. Az utak mászása, a problémák megoldása közben pedig sűrűn kapcsolatba lépnek, beszélgetnek, együtt ötletelnek ismeretlen mászókkal is.

A bizonytalan nevű fogások megnevezésekor megfigyelésem szerint sűrűbbek a káromkodások, az obszcén szavak is: sokszor hallottam már az „*az a kis biszem-baszom dolog*” megnevezést például. Ez részben adódhat a fogás miatt érzett frusztrációból (legtöbbször akkor neveznek meg egy fogást, ha valamiért nehézséget okoz), de adódhat a név hiányából fakadó frusztrációból is, abból, hogy nincs egy konkrét, mindenki által elismert és ismert neve, amin megnevezhető lenne.

A teremben használt nyelvnek azonban van egy része, amit mindenki ismer és használ – vagy szinte mindenki. A korábban említett angolból átvett fogástípusokon túl ezek közé tartoznak a különböző általánosabb kategóriák is, úgy, mint a „*slab*” (az a falrész, ahol a fal és a föld által bezárt szög több mint 90°-os), az utak fix pontjai, az első és az utolsó fogás, amik a szabályok szempontjából kiemelt szerepet kapnak („*beszálló*” és „*top*”); de ide tartozik maga az „*út*” kifejezés is, ami a fogásokból összeálló kimászandó pályát jelenti. És ide tartozik a „*flash*” vagy „*flashelés*” kifejezés és a „*projektelés*” is – flashnek nevezik, amikor egy utat sikerül első próbálkozásra megmászni, projektelésnek, amikor töpreng rajta az ember, újra és újra megpróbálja, „*dolgozik rajta*”. De ebbe a kategóriába sorolom a „*kicsalás*” fogalmát is, ami viszont egy kevésbé megfogható koncepció: kicsalásnak számít, ha egy utat úgy mászik meg a mászó, ami szabályos, mégis sportszerűtlennek hat, például a hajlékonyságát, magasságát használja ki a probléma megoldása során.

A mászás nyelvében is van az állandósult kifejezések mellett változó szleng is – nyáron például nagyon sokat hallottam a „*kiszarni*” kifejezést olyan helyzetben, amikor a mászónak nehezeire esett egy-egy mozdulat, az komoly testi erőfeszítést igényelt. Ezt egy évvel ezelőtt még nem hallottam a mászótermekben, sőt, az elmúlt pár hónapban ismét eltűnt. Ez például egy olyan kifejezés volt, amely több, általam függetlennek gondolt mászótársaságban is előfordult, és mint ahogyan a szlengnek általában, volt egy íve a népszerűségének.

Nem minden szó idegen a „*kinti világtól*” – például az elmúlt félévben sokat hallottam biztatásképp a „*gyerünk*” szót használni. A hangsúlyozása azonban eltér a megszokottól, a

mászóteremben hallott „gyerünk” kiáltásokban elnyújtják és megnyomják a második szóttagot, amit a termen kívül nem hallok máshol – a teremben viszont, a „kiszarni” szóhoz hasonlóan mászótársaságtól függetlenül előkerül.

A szavak ismerete és helyes használata létrehoz egy ingroup-outgroup szituációt. Ez akkor látszik a legjobban, amikor valaki nem ismeri a mászók többsége által használt bevett kifejezéseket. Amikor elkezdtem mászni, egy barátommal – aki szintén kezdő volt – sokáig „pályának” hívtuk az utakat, amire egyszer-egyszer kaptunk megjegyzést, helyesbítést is. A helyesbítés rosszul esett, és nem csak azért, mert kiváltott belőlünk egy általános védelmi reflexet, hanem mert feltételezte, hogy mi kevésbé tartozunk a mászók közé, mint az, aki kijavított bennünket. Akkor egyértelműen arra az álláspontra helyezkedtünk, hogy nem számít, mit hogyan hívunk, lényeg, hogy ott vagyunk és mászunk – utólag azonban belátom, hogy (bár jelentősége tényleg nem volt a szóhasználatnak) a másik szó használata valóban jelezte, hogy még a csoport peremén állunk.

Az interjúpartnereimmel folytatott beszélgetések alapján is azt szűrtem le, hogy a „pálya” kifejezést azok használják, akik életében kisebb szerepet tölt be a mászás, akik kevésbé tartják fontosnak a saját mászós identitásukat. Ennek a fordítottja nem egyértelműen igaz: az út kifejezés használata nem feltételezi automatikusan az elhivatottságot vagy bennfentességet, hiszen sűrűn előfordul, hogy valaki ezt a szót tanulja meg a jártasabb környezettől már a mászás elején is.

Az, hogy idővel mi is áttértünk az „út” kifejezésre, bizonyítja, hogy mászógenerációról mászógenerációra továbbadódnak ezek a kifejezések, visszatükrözik, bizonyítják vagy megteremtik a mászók között használt nyelvezet folytonosságát, ezáltal a mászók ingroupját is – ma már mi is úgy tekintünk azokra, akik a „pálya” szót használják, mint a csoport szélén állókra. Ha a szóhasználat nem is húzza meg a határt, nem dönti el a kérdést, hogy valaki a csoportba tartozik-e vagy sem, jelzi a pozíciójának kérdésességét.

Ami azt illeti, hasonló élményben volt részem pár hónappal ezelőtt is: egy cikket írtam a falmászásról, és a szerkesztő, aki átnézte a cikkemet, megjegyezte, hogy „látszik, hogy nem jársz mászni, mert ezt nem így mondjuk”. A kifejezés, amire hivatkozott, a „negatív fal” volt – az a fal, ami a földdel kevesebb, mint 90°-ot zár be, a mászó tehát bizonyos esetekben teljesen fejjel lefelé mászik rajta. A szerkesztő velem ellentétben az „áthajlás” kifejezést használta rá. A feltételezés egy kicsit szíven ütött, úgyhogy utánakérdeztem a saját mászóköroemben, hogy

nevezik az ilyen típusú falrészeket, és a szerkesztő is körbekérdezett az övében. Mind a ketten arra jutottunk, hogy nekünk van igazunk. Az „*áthajlás*” szót ugyanis – bár valóban az az elterjedtebb, vagy legalábbis régebbi – azok használják, akik a sziklamászás felől jönnek, vagy már régebb óta űzik a sportot. Az „*új generáció*” köreiben, vagy annak jelentős részében azonban a „*negatív fal*” kifejezés terjedt el. Az elnevezés tehát a mászók csoportján belül is alcsoportokat képez a „*régi vonalas mászók*” és az „*új hullámos mászók*” között – természetesen, mint ahogyan eddig is, nem éles határokkal.

A fenti példák csak szemléltető, ízelítő voltak a beltéri falmászótermek közönségének összetettségéből, a csoporton belüli kisebb alcsoportok közötti különbségekből – ugyanakkor kellően árnyalt képet mutattak ezen csoportok flexibilitásáról, határaik átjárhatóságáról, az elkülönítés nehézségeiről.

## Bibliográfia

- Carter, David P., Allured, Laura (2022). Outdoor participation and intent among indoor climbers: findings from the U.S. and Canada. *Leisure Studies* 41(4), 545-558.
- Eicher, Joanne B., Evenson, Sandra Lee, Lutz, Hazel A. (1973). *The Visible Self. Global Perspectives on Dress, Culture and Society*. New York: Fairchild Publications
- Giles, Howard, Giles, Jane (2013). Ingroups and Outgroups. In: (ed) Kurylo, Anastacia, *Inter/Cultural Communication: Representation and Construction of Culture*. California: SAGE Publications, Inc., 140-162.
- Osius, Alison (2024). A Short History of the Climbing Gym. Climbing. Online: <https://www.climbing.com/places/history-of-climbing-gym/>
- Sport climbing 101: Olympic rules, regulations and scoring. (2024). NBCOlympics.com. Online: <https://www.nbcolympics.com/news/sport-climbing-101-olympic-rules-regulations-and-scoring>

# **Pszichedelikus fesztivál és ártalomcsökkentés | Egy liminalitás küszöbén**

## **Bevezetés**

Magyarországon számos elektronikus zenei rendezvényen megtalálhatók ártalomcsökkentő megkereső parti szerviz program, vagy más neveken pszichológiai elsősegély (“psychological first aid”) (Kranz 2020:6), vagy pszichedelikus támogatás (“*psychedelic support*”) (Ruane 2015). Ezeknek célja, hogy az ártalomcsökkentés szellemiségében praktikus és akut segítséget nyújtsanak a szórakozóhelyek és fesztiválok látogatóinak. A Harm Reduction International szervezet hivatalos definíciója szerint

“Az ártalomcsökkentés olyan politikákra, programokra és gyakorlatokra vonatkozik, amelyek célja a kábítószer-használattal, a drogpolitikával és a kábítószer-törvényekkel kapcsolatos negatív egészségügyi, társadalmi és jogi hatások minimalizálása. Az ártalomcsökkentés az igazságosságon és az emberi jogokon alapul. A pozitív változásra és az emberekkel való együttműködésre összpontosít, ítélet, kényszer vagy diszkrimináció nélkül, vagy a támogatás előfeltételeként megköveteli, hogy az emberek abbahagyják a kábítószer-használatot.” (Harm Reduction International, 2025, saját ford.)

A szakdolgozatomhoz terepmunkámat egy ilyen, fesztiválon ártalomcsökkentő szolgáltatást nyújtó önkéntes csapatnál végeztem. Maguk az ilyen események és helyszínek önmagukban egy liminális teret képeznek. (Turner 1969; St John 2001) Elszakadva a hétköznapi konvencióktól a közösséghez és az “Én”-hez kapcsolódás is rendhagyó formákat ölt, ideiglenesen felfüggesztve az általános modern, kompetitív, önmonitorozó létezését. (St John 2012:116) Az önkéntesek ennek a már liminális térnek a határán helyezkednek el részben a fesztivál közösségének tagjaként, részben külső segítő személyként. Ártalomcsökkentő tevékenységükkel a transzformációs (*transformational*) fesztiválok által megjelenített utópisztikus világ (Ruane 2018) és a neoliberális medikalizáció és jóllét egyéni felelősségvállalása (Harvey 2005:76) között helyezkednek el.

A kutatásommal alapvetően az volt a célom, hogy találjak egy olyan közösséget, ahol az emberek nem problémásan, de viszonylag aktívan használnak legális és/vagy illegális tudatmódosító szereket. Hogy ez a közösség mihez kapcsolódott, az nem volt kritérium. A terepem kitalálása-keresése-meghatározása közben emiatt sokszor gondban is voltam, hiszen a '70-es évek óta tartó drogellenes háború paradigmái mára - ha nem is feltétlenül mindenhol, vagy az átfogó politikai intézkedésekben, de - a köztudatban átformálódtak. A tudatmódosító szer fogalma és a hozzá kapcsolódó diskurzus mára magában foglalja nem csak az illegális anyagokat, hanem a legálisakat, mint például az alkohol, nikotin, vagy a koffein. Ez a perspektíva hozzájárul ahhoz, hogy a tudományos kutatások egyre inkább a szerek kulturális, társadalmi, és történelmi aspektusait helyezik előtérbe, felülemelkedve a jogi címkézéseken. (Goodman és tsai. 2005, Klaue 1999) A tudatmódosító szerek használatának társadalmi, önismereti, vagy vallásos jelentése (Saniotis 2010) a szerekhez kötődő deviáns magatartás nem megkerülve, de nem is fókuszba helyezve mélyebb folyamatok feltárásához vezet.

## **Módszertan**

Az illegálisnak minősített szerek rekreációs használatának normalizációja (Measham, Newcombe, Parker 1994) megmutatkozik abban, hogy a tudatmódosító szerek - főleg a pszichedelikumok - kikerültek az ifjúsági közegből és a deviánsnak minősített társadalmi csoportokból. A tudatmódosító szer az élmény és tapasztalás eszközeként jelenik meg: nem a valóság előli menekülés, hanem a megismerés kerül a középpontba. A terepem kiválasztásakor így a legnagyobb problémám az volt, hogy hogyan határozzak meg egy közösséget, ha jelenleg az, hogy valaki illegális szereket használ, nem feltétlenül meghatározó a szubkulturális hovatartozását vagy társadalmi helyzetét illetően.

Végül úgy döntöttem, hogy ha szerhasználatot és rekreációt akarok kutatni, akkor hónom alá csapom a konzervatív média és a társadalom nagy része által azért még mindig szajkózott sztereotípiákat és a saját előítéleteimet, majd az antropológus kutatói intuíciójával (Papp 2018) elballagok a legközelebbi hazai transzformációs elektronikus zenei fesztiválra. Mivel egyedül mentem, és nem voltam benne biztos, hogy a fesztivál 12 napja alatt tudok olyan kapcsolatokat teremteni, amiből a szerhasználattal kapcsolatban

akár egy egész szakdolgozatnyi kutatás kitelik, bebiztosítottam magam azzal, hogy még a fesztivált megelőzően felvettem a kapcsolatot az ottani parti-ártalomcsökkentő önkéntes csapat koordinátorával, hogy az önkéntesekhez megfigyelőként csatlakozhassak. Ebből az kerekedett ki, hogy végül ennek a csapatnak bizonyos tagjai váltak a kutatásom központjává: az ő szerhasználati szokásaikat, szerhasználatához és szerhasználókhoz való hozzáállásukat térképeztem fel a fesztivál, az önkéntes közösség, valamint az életutat és szerhasználati történetet is magába foglaló félig strukturált interjúk kontextusában.

A megközelítőleg 40 önkéntes öt kisebb, 5-7 fős csapatra oszlott, és ezek a kis csapatok váltották egymást 6 órás műszakokban a fesztivál alatt úgy, hogy minden műszak között 24 óra telt el, így a kezdések időpontja minden shift után hat órával eltolódott.

A fesztiválra érkezve nem volt konkrét tervem arra, hogy hogyan kapcsolódjak a psychelpes önkéntesekhez. Az egyik koordinátor, akivel előzetesen is beszéltem, felajánlotta, hogy csatlakozzak az egyik kis csapathoz, és az ő shiftjeiket kísérem végig a fesztivál alatt. Bár eleinte a shifttek között nem a kis csapat tagjaival töltöttem időt, hanem a fesztiválon vándoroltam körbe és a fesztiválókkal beszélgettem, a közepétől fogva, ahogy megszokták a jelenlétemet, egyre több időt töltöttem velük szabadidejükben is.

Mivel a fesztivál csak 10-12 napig tartott, és az ártalomcsökkentő munka sok energiát kivett az önkéntesekből, az ott töltött időmet inkább a megfigyelésekre fordítottam, az interjúkat pedig a fesztivál utáni hónapokban készítettem el a kis csapat tagjaival, két másik csapat tagjával, valamint az egyik koordinátorral. Ebből a szempontból terepmunkámat több helyszínen végzett (*multi-sited*) (Marcus 1995) kutatásnak lehet nevezni. Az interjúkban feltett kérdések három részre bonthatók: Elsőként egy életutat vázoltam fel, majd a szerhasználati történet áttekintése következett, végül a fesztiválról és az önkéntes munkáról kérdeztem őket. Mivel sokféle egyéni identitás-konstrukció jelent meg a terepen a szerhasználatot és a pszichedelikus kultúrát illetően, úgy éreztem, hogy fontos tényező az önkéntesek személyes múltja, hogy honnan hová jutottak az életben, és milyen személyes motivációk vannak mind a szerhasználatot, mind az ártalomcsökkentést illetően. A történeti és társas pozíció elhelyezésével megnyílnak az apóriák, a kritikai viták, az ellentmondások, és a változások, amelyekben részt vesznek. (Fischer 1991)

Különös volt számomra, hogy míg a fesztiválon a kis csapatok és a nagy önkéntes csapat is szorosan együtt él, közös sátorhelyen táborozik, és szinte minden idejüket együtt

töltik, a fesztivál után ez a kohézió fellazul, és mindenki visszatér a saját életébe. Az így kialakult instant pszeudo-törzsi közösség (Maffesoli 1996) számára maga a fesztivál két hétre az egész világgá válik, létrehozva az időszakosan konstruált szomszédság térbeli formációját (Maffesoli 1996:22). Bár az intenzív fizikai közelség, az önismeret megnyilvánulásának környezetéhez igazított rekonceptualizálása, és a sorstárssegítés ad egy hirtelen indított mélységet az ott létrejövő kapcsolatoknak, az esetek nagy részében a proxemikai eszközök ember és ember között időbeli síkon az elektív affinitás (Weber 1982) mentén az év többi részében nem teremtik újra hasonló intenzitással ezeket a kapcsolatokat.

## **A büntetés ára**

Kutatásom helyszínét és alanyait anonimizáltam, mivel az illegális szerek használata Magyarországon büntetendő. Az interjúkban minden személyhez köthető adatot, nevet, helyszínt átneveztem. Ahogy már a bevezetőben említettem, ez a jogi teher megnehezíti a szerhasználattal kapcsolatos diskurzusok kialakítását, mind tudományos, mind közéleti és gyakorlati szinten. (Goodman és tsai. 2005) Ezt a terhet nem csak én tapasztaltam meg a kutatásom alatt, hanem az önkéntesek is többször szembesültek vele munkájuk során. Az ártalomcsökkentés és a szerhasználat kutatása és gyakorlati segítségnyújtása esetében az állami apparátus sokszor az ártalomtermelés okozójaként lép fel. (Rhodes 2009)

Ennek egyik példája a helyszíni drogtesztelés, ami már számos esetben bizonyította, hogy megkönnyítheti a fesztiválok egészségügyi ellátás és a psychelpesek terheit. (Carvalho és tsai 2014; Ruane 2015) Magyarországon a nem rendőrségi, hivatalos szervek által végzett drogtesztelés kábítószer-kereskedelemnek számít, aminek jogi következményeit sem az ártalomcsökkentést végző szervezet, sem az önkéntes, vagy benne dolgozó emberek nem szeretnék viselni.

Annak ellenére, hogy a fesztiválon nem is reklámoznak ilyen szolgáltatást, a fesztivál egyik napján egy francia pár betévedt a sátorba egy zacskó MDMA-kristály kinézetű anyaggal, hogy kapták, de nem szívesen próbálnák ki úgy, hogy nem tudják előre, pontosan micsoda. A kis csapatból V. mondta nekik, hogy sajnos ilyennel nem tudnak szolgálni. Az asztalnál ült egy magyar srác, aki elkérte tőlük a kis nejlont, hogy közelebbről megnézhesse. Bele is szagolt, aztán azt mondta nekik, hogy őt szerinte ugyanezzel verték át, 50 eurót adott

ki grammjáért, de csak cukrot, és egy kis zsibbadást érzett tőle, úgyhogy valószínűleg lidokainnal átitatott cukor. A francia pár megköszönte az információt, kidobta a kukába a zacskót, és közben megjegyezte, hogy milyen jó, hogy a magyar srácnak nem esett baja, hogy nem valami komolyabb anyag volt benne, aminek súlyosabb következményei is lehettek volna.

A fesztivál és az ártalomcsökkentést végző csapat lassan tíz éves pozitív együttműködése ellenére a kis csapatból több önkéntes is jelezte, hogy kevesli a fesztivál információszolgáltatását az ártalomcsökkentő parti szervízzel, a tudatos szerhasználattal, és a biztonságos szórakozással kapcsolatban. Többen felhozták példának, hogy a fesztivál legelején a belépésnél kéne adni minden fesztiválozónak egy szórólapot a biztonságos szórakozás és alapvető, maguk által elvégezhető ártalomcsökkentés gyakorlati listájával, valamint az ártalomcsökkentő tevékenység leírásával. P. felhozott egy tavalyi esetet, amikor egy kliens jelezte vissza nekik, hogy amikor az információs pultnál kérdezték, hogy hol van az ártalomcsökkentő parti szervíz szolgáltatás sátra, az ott dolgozók nem igazán értették, hogy mi ez, és hogy van-e egyáltalán ilyen a fesztiválon. Többen megjegyezték az interjúkban is, hogy mindezeknek a legésszerűbb oka az lehet, hogy a psychelp reklámozásával a fesztivál még explicitebb módon felvállalná a helyszínen történő, de a fesztivál által amúgy nem támogatott szerhasználatot.

## **A helyszín**

EDM (electronic dance music) transzformációs fesztiválok világszerte szerveződnek a '90-es évek óta. Alapvető esztétikai és filozófiai inspirációjuk a Goa zene és az ahhoz tartozó pszichedelikus szubkultúra. (St John 2012) Magyarországon is található számos kisebb és nagyobb esemény, amik közül az egyik lett kutatásom helyszíne. A zenén túl a díszletek, a ruhák, árusok, emberek megjelenése is erőteljesen egzotizáló, közel-keleti, indiai, és dél-amerikai őslakos kultúrák vizuális megjelenését vegyítve a '70-es évek hippy counterculture mozgalommal. Ezzel a külső esztétikai megjelenéssel áll kölcsönhatásban a transzformációs fesztiválok szellemi identitása is.

## **A fesztivál, mint liminális tér: közösség, egyenlőség**

A transzformáció ezeken az eseményeken kétfelé osztható: közösségi és személyes átformálódásra. (St John 2013) A transzcendentális, ökológiai, társadalmi értékekkel azonosulva a résztvevők egy utópisztikus, ideiglenes társadalmat teremtenek (Ruane 2015; Hartin 1984: 6-12; Hetherington 1997) A Turneri liminalitásban (Turner 1969) itt a csúcselmények heterogenitása és az embodiment központi szerepe különböző módokon jelenik meg. Egyrészt a táncban, mint a psytrance ritmusai által közvetített, a pszichedelikumokkal segített együttlét eksztatikus élményében (St John 2001), másrészt egy törzsi-jellegű érzésben, amit a közös tábortűz, a permakultúrán alapuló működési elvek (Krasnow 2012), vagy az olyan kezdetleges infrastrukturális körülmények, mint a hideg vizes zuhanyzók, limitált vízkészlet, por és sivatagi szárazság, térerő és internet hiánya, latrinás wc-k, és a társadalmi jólét egyéb eszközeinek mellőzése is hozzájárul az utópia kialakításában és fenntartásában.

Én személy szerint az utóbbiaktól (az internet és a térerő kivételével) meglehetősen szenvedtem. Miután már a szárazságtól és portól eltömődött és begyulladt arcüregem miatt annyira fáj a torkom, hogy nyelni nem bírtam, meg levegőt se nagyon kaptam, a hidegvizes zuhanyzás már a déli negyven fokban sem érződött olyan jó bulinak. Kicsit úgy éreztem magam, mint Nigel Barley az *Egy zöldfülű antropológus kalandjai*-ban, (Barley 2006) és még az országból se tettem ki a lábam. A fesztivál alatt sok résztvevő vendéggel beszélgettem, akik szintén szenvedtek ezektől a körülményektől, de ennek ellenére, vagy inkább ezzel együtt mégis minden évben a fesztivált várják legjobban, vagy akár innen számítják az újévet.

Ez az intenzív közösségi élmény egyéni szinten a fluiditás, a másokkal való integráció, a csoportos extatikus állapotban való feloldódás időszakával jellemezhető. A résztvevők fesztivál-énje transzperszonális, holisztikus, képes feloldódni és megreformálódni a *self* és az azt körülvevő kollektíva között húzódó határok felfüggesztésével. (Ruane 2015)

## **Az önkéntesek pozíciója a fesztivál liminális terében**

Az ártalomcsökkentés többi ágához hasonlóan a parti szervíz is *grassroot*-mozgalomként kezdődött (Kranz 2020), és nagy hangsúlyt fektet a sorstárs segítségre, valamint a tapasztalati alapú tudásra. (Kovács 2022) Az általam megfigyelt önkéntesek szerveződése ettől sok

szempontból eltér. A fesztiválon létrejövő parti szerviz szervezője egy magyarországi drogterápiás intézet, és elsősorban pszichológiai és szociális szférához kapcsolódó szakmai szempontokat vesz figyelembe mind az önkéntesek kiválasztásánál, mind az ártalomcsökkentő munka végzésénél. Ennél fogva az önkéntesek nagy része pszichológus, egészségügyi szakember, vagy ilyen jellegű tanulmányokat folytat. Ezzel együtt nem zárják el az önkénteskedés lehetőségét azoktól sem, akik nem ilyen szférában mozognak.

Az önkéntesek között az utóbbi években egyre többen megfordulnak olyanok is, akik saját élményből jönnek, és nem feltétlenül szakmai szempontból kapcsolódnak az ártalomcsökkentő parti szervizhez. A szakmai és motivációs heterogenitás mellett az is változó, hogy ki mennyire érzi magát a pszichedelikus és goa szubkultúra részének. Az általam végig követett kis csapatból két embernek volt szubkulturális kötődése, jellemzően ők jöttek a sorstárs segítő oldalról, és ők voltak azok, akik a psyhelpezés előtt vendégként is látogatták a fesztivált. Egy embert a drogterápiás intézethez kötődő családi vonatkozásai motiváltak a részvételben.<sup>45</sup> A többiek - két pszichológus, egy pszichológus hallgató, és egy rezidensségét éppen kezdő orvos-, bár nyitottak és kíváncsiak voltak a fesztiválra, alapvetően az ártalomcsökkentés és a szakmaiság felől közelítették meg az önkéntességet, nem pedig a szubkulturális azonosulás felől.

A kis csapat tagjainak viszonyulása a fesztivál pszichedelikus-transzformációs ideológiájához (lásd: 5. fejezet) szkeptikus volt. A két tapasztalati háttérrel rendelkező önkéntesnél ez a szkepticizmus a csalódáson alapult. Az elmúlt években mindketten különböző, pszichedelikus közösségekben mozogtak, ahol a goa partik és a szerhasználat volt az egyik fő kohéziós eleme a más emberekkel, vagy saját magukkal felépített kapcsolataiknak.

*“...most így elég kritikusan szemlélem még ezt az időszakomat. Például az, hogy az egész mindenség engem támogat, és hogy van egy valami tudat, ami úgy formálja a dolgokat, hogy ez nekem egy játék legyen, és hogy innen azt tudom, onnan azt tudom, és hogy ez az egész így*

---

<sup>45</sup> Ő ilyen szempontból kilógott a sorstársi vagy teljesen szakmai besorolhatóságból, de mivel a felnőtté válás történetében többször is visszaköszönnek közeli hozzátartozóján keresztül szakmai vélemények és elvek, érdekes perspektívával gazdagította a kutatásom anyagát, amire itt most nem fogok kitérni.

*egymásra épít azért, hogy én így fejlődjek, meg kiteljesedjek, meg elérjem azt a célt, amiért én ugye megszülettem, vagy leszülettem, vagy ilyesmi.” (C.)*

A goás közösségben C.-t leginkább az zavarta, hogy a sok zászlóra tűzött spirituális alapelv nem egy belülről mozgó erő, hanem akár trendből, akár tényleg valódi törekvéssel kívülről próbálják magukra erőltetni, és közben sok esetben valójában mégsem ezeket az értékeket követik az életükben. Sok különféle vallási csoportban is megfordult, amikkel kapcsolatban felhozta még a rasszizmus, antiszemitizmus, és a szexuális visszaélések miatti ellenszenvét is.

Másikuknak, V.-nek gyerekkorára visszamenőleg vannak emlékei, hogy szokatlan tudatállapotokba kerül, akár el is ájult. Fiatal felnőtt korában a hipnoterápia és egy sokáig tartó párkapcsolat vitte őt a szertartások, pszichedelikumok, és az ehhez kötődő filozófiai irányzatok felé. Elmondása szerint ezekből az élményekből táplálkozva vállalta fel a *“spirituális identitást”*.

*“(…) volt ennek egy ilyen exkluzivitás érzése, hogy jaj, akkor én most izé, most megtapasztalok olyat, amit más nem, és akkor automatikusan ez az ember egóját ez amúgy felpumpálja, ami nyilván egy zsákutca, és pont a spiritualitásnak az ellentéte, tehát, hogy azért itt volt sok olyan lépcsőfok, meg ki tudja hány van még előttem, amit így ezzel... a szerekekkel tapasztaltam meg.” (V.)*

A szer-asszisztált tapasztalások után egy tiszta időszakban jógával, izzasztó kunyhóval, révülésekkel kísérletezett. Ezekben az időszakokban a pszichológiától el is távolodott. Úgy érezte, hogy ez a tudomány nem nyitott az ő élményeire, és nincsen eszköze arra, hogy megértse V. *“megéléseit”*. V.-re is jellemző, hogy többféle vallási felekezetenél megfordult a katolikustól, mormontól kezdve a buddhistákig. Számára fontos, hogy a hite ne egy dogmatikus alapon nyugodjon, és legyen tere változtatni, mozogni anélkül, hogy akár külső emberek, akár saját maga elszámolással tartozna ezért. Számára az önmagára figyelés, és a saját jóllétének előtérbe helyezése hozta meg a változást, amikor már nem csak a szerekek által nyújtott élmények, hanem azoknak integrálása is szerepet kapott.

*“Meg amúgy már nincs szükség, tehát életed kérdéseit megfejtegetni egy héten belül kétszer, arra nem vágysz valójában, tehát az integrációnak időt kell hagyni, ez fontos.” (V.)*

Akik szakmai háttérből érkeztek, kevésbé azonosultak a pszichedelikus szubkultúrával, bár ők is rendelkeztek előzetes, a fesztiváltól független szerhasználati tapasztalattal. Ennek ellenére kíváncsiak voltak, hogy milyen a fesztivál a hangulata, és sok szempontból magával is ragadta őket, de sem zeneileg, sem ideológiailag nem tudtak teljes mértékben azonosulni a fesztivállal.

*“(...) én nem szeretem a goa zenét, nem szerettem, most már megkedveltem. Én nem használtam szereket, tőkre nem éltem ezeket a mindennapi (fesztivál)-i dolgokat, de az a világ, ami ott megteremtődik, mind így vizuálban, mind a helyszínekben, mind az embereknek az attitűdjében, az így teljesen magával ragadó, és az teljesen elvarázsol (...).” (I.)*

P.-vel az egyik utolsó napon összefutottam a fesztivál *“belvárosában”*. Nagyon kimerült, és kissé beteg is voltam, amit miután elpanaszoltam neki, beszélgettünk a fesztiválról, az itt megteremtődő egyenlőségről és hippie ideológiákról. Azt mesélte, őt nagyon zavarja, és inkább csak látszatnak, képmutatásnak gondolja ezt az emberek közötti egyenlőséget. Lehet, hogy itt benn megteremtődik, de ahhoz meg kell venni egy drága fesztiválbérletet, kell, hogy elég pénze legyen a fesztiválozóknak ételre, kellenek felszerelések, ki kell venni szabadságot, és még rengeteg más feltételnek kell teljesülnie egy kapitalista berendezkedésű rendszerben, ahhoz, hogy egy ilyen utópisztikus ideiglenes valóság létrejöjjön. Ezzel a hozzáállással kivonta magát a fesztivál utópisztikus világának (Marin 1984) hatása alól, egyrészt a szubkultúra-idegenség, másrészt egy szakmai pszichológiai hozzáállásnak köszönhetően.

Az önkéntesek a shifték időbeosztását kettősen értékelték. Egyrészt V., C., és D. számára fontos volt, hogy így mindig fel kellett kelni, és ott kellett lenni bizonyos időpontokban, ezzel pedig nem folyt szét a napi ritmusuk. Másrészt részvétel tekintetében P. számára a shifték időpontjának állandó rotálódása miatt felborult bioritmus sokszor annyira kimerítette, hogy úgy érezte, nem marad ereje élvezni a fesztivál programjait. A munkabeosztás és a két ellentétes irányból jövő szkepticizmus a fesztivál ideológiájával

kapcsolatban hozzájárul ahhoz, hogy az önkéntesek egyszerre részesei a fesztiválnak, de kívülállók is.

## **Tapasztalati és szakmai megközelítések találkozása az ártalomcsökkentő tevékenységben**

Az ártalomcsökkentés nézetei a '80-as évekre vezethetők vissza, amikor holland heroin használók sorstárssegítő pozícióból elkezdtek megpróbálni minimalizálni a használatból fakadó egészségügyi és szociális problémákat. (Blok 2008) A pragmatikus és akut segítségnyújtása az egyén magatartásának kockázatos részeit igyekszik csökkenteni anélkül, hogy absztinenciát követelne. (Ruane 2015; Marlatt 1996) Ez a hozzáállás, és már maga a törődés és elfogadás is hozzájárul a szerhasználathoz kötődő fizikai és mentális betegségek megelőzéséhez, javulásához.

Más országokba, mint például Angliába adaptálódva, az ártalomcsökkentés nézeteit az egyén neoliberális "én"-képe a sorstársi segítség felől egy medikalizáló irányba tolta el, ahol a szerhasználat egy önálló, egyéni döntés (O'Malley 2002), függetlenül minden társadalmi körülménytől. Az ártalomcsökkentés ezen ágában a szerhasználó egyént, mint racionálisan döntéshozó, önuralommal és önfejlesztési képességgel rendelkező, a szabad akarattal visszaélő embernek tekintik. (Rose 1996) Az ágencia ilyen változatai potenciálisan elvonhatják a figyelmet a józanság és a bódultság kulturális szabályairól és ezek megszegésének módjáról. (Asad 2000) Az ilyen internalizált hatalmi mikrofolyamatok megnyilvánulásai túlhangsúlyozza a racionalitást az élvezetek és a szenvedés felfüggesztésének kárára. (Moore 2008)

Shiftek alatt, de shifteken kívül is az önkéntesek "*kliens*"-ként hivatkoztak azokra a fesztiválózókra, akik beszélgetést, vagy bármilyen törődést igényeltek a víz, szőlőcukor, ropi, vagy óvszer osztogatásán kívül. Ez, és az akut intervenciókat körülhatároló eljárások is egy erős pszichológiai szakmai szabályrendszert követnek. A. elmondása szerint ez azért fontos, hogy a lehető legtöbb hibázási lehetőséget elkerüljék, a psyhelpezés alatt történtek ugyanis nem csak az önkéntesek, hanem az őket szervező drogterápiás intézet és a fesztivál felelőssége is. Széleskörű szakmai tudásanyag áll rendelkezésre, amit egy felelős akut segítségnyújtás során alkalmaznak. A psyhelpezést megelőző képzés két napja nem elég arra,

hogy ezeket az információkat mind át tudják adni, de jórészt vagy pszichológiai-szociális-orvosi előképzettséggel, vagy mélyebb tapasztalati háttérrel rendelkező embereket válogatnak össze, akiket aztán ezeknek a hozott tudásoknak függvényében osztanak be a kis csapatokba.

Az önkénteskedés nagy részben szól arról is, hogy a bevont pszichológus- és orvostanhallgatók számára egy szemléletformáló élményt nyújtanak. Nem feltétlenül lesz később közülük a szakmában addiktológiához, vagy szerhasználathoz, de egy ilyen tapasztalás megváltoztatja a hozzáállásukat.

*“(...) az a pici, ami élménye van, ott nem az a szemlélet van, hogy a drogos az egy stigma és akkor izé, nem tudom én, akaratgyenge és haljon meg, hanem ennél úgy összetettebben látja ezt az egészet, és azt is látja, hogy ja, egy csomó ember, aki szerhasználó, az pont olyan, mint ő. És amúgy tök egészséges, és tök jól van magával, vagy akár még jobban is, mint egy átlagember.” (A.)*

Szakmai szempontból is fontos A. számára egy paradigmaváltó szemlélet gyakorlati bemutatása annak érdekében, hogy egy árnyaltabb képet tudjon mutatni a szerhasználatról:

*“(...) van ez az élményem, hogy workshop, beszélgetünk a szerhasználó családokról, stb., és akkor ott mennek el a kollégáim, és akkor szünetben mondja valaki, hogy "ott mennek a drogosok". És ez egy ilyen tök nagy ilyen... Tudod, mint akit letaglóznak, hogy bazdmeg, így is működik ez a stigma, hogy az, aki szerhasználókkal dolgozó szakember, az a szakemberi szcénán belül is ezt a jelzőt, vagy ezt a stigmát megkapja, hogy ő, aki ezzel foglalkozik, azok a drogosok.” (A.)*

A szerhasználattal foglalkozó pszichológusi identitás részévé válik a szerhasználó “drogos”. Ezekkel az emberekkel dolgozva a nyelv, szóhasználat, gondolkodásmód, világnézet egy mankóvá válik, amihez képest megfogalmazódik nem csak a pszichológusi, hanem akár a személyes identitás is.

*“(...) aki ebben a szcénában mozog, az egy kicsit ilyen drogos lesz az évtizedek alatt.” (A.)*

Ezzel a medikális szférából és keretrendszerből kiindulva a szakmai háttérű önkéntesek egy társadalmi érzékenyítésen keresztül egy sorstárs segítői attitűd felé haladtak. (Ruane 2015) Ebben megnyilvánul a medikális és segítői identitás mellett a résztvevő, és a fesztivál személyzetéhez tartozó szerep is, ezáltal a fesztivál átmeneti terének keretrendszerén belül is átmeneti szerepet töltenek be. Segítségnyújtás során a partitárlalomcsökkentés határain belül mozognak, nem ráerőltetve senkire a segítséget. A terepmunkám során három olyan esettel volt dolga a csapatnak, amivel már nem tudtak mit kezdeni, mivel a kliensnek klinikai ellátásra volt már szüksége. Ezekben az esetekben a klienseket a legközelebbi kórházba szállították, és ott látták el. Az önkéntesek ilyenkor megjelenő tehetetlenség-érzése jól körülhatárolta számomra a fesztiválok, partikon alkalmazott ártalomcsökkentő feladatkörök és az ezzel elvállalt felelősség határait. Minden ilyen esetben jellemzően a kliensek már a fesztivált megelőzően kezelésben vagy terápián vettek részt. Amikor ezek a részletek kiderültek, az önkéntesek frusztráltsága alábbhagyott, és megkönnyebbültek, hiszen egyrészt kikerült egy megoldandó helyzet a kezükből, ami túlmutatott a szerepkörükön, másrészt magyarázatot adott arra, hogy miért nem működött jobban az akut segítségnyújtás. Ilyenkor a kliens állapotának javításáról átkerült a fókusz arra, hogy az illető ne hagyja el a sátor területét és ne romoljon az állapota egészen a mentők érkezéséig.

## **Személyes tapasztalat szerekekkel és a kompetencia érzése**

A szakmai háttér mellett az illegális tudatmódosító szerekekkel szerzett személyes tapasztalat is hasznos a psycare-es önkénteskedésben. V. szerint a szerhasználat mérsékelt megtapasztalása és a pszichológiai háttértudás kombinációja lenne a legideálisabb, amikor az egyén már megfelelő ön- és emberismeretre tett szert, de meg is tapasztalta hasonló állapotot, amikben a kliensek lehetnek.

*“Tehát, én nem azt várom el, hogy akkor most mindenki így legyen, szert használjon, meg drogozzon, meg satöbbi, de azt valahol, én egy kicsit így figyelném azt, hogy ki mennyire tud tényleg azonosulni az ilyen helyzetben lévő emberekkel, szakmán túl, tényleg egy valódi*

*megértés szintjén, tehát valódi megértés. Mert az, hogy milyen egy LSD bad trip, ezt kívülről tudod segíteni, de sokkal hatékonyabban tudsz szerintem segíteni, hogyha a kliens látja rajtad, hogy te vágod, miről van szó.” (V.)*

A kis csapat vezetője, I. pont emiatt kétségekkel érkezett a fesztiválra, amiről utólag mesélt nekem. I.-t alapvetően nem kifejezetten érdekelték az illegális tudatmódosító szerek, de a fesztiválos önkénteskedés és a körülötte lévő emberek odafigyelése és szakértelme adott neki egy biztonságérzetet, így az MDMA-t hozzá közel álló psychelpesekkel próbálta ki a fesztiválon. Ezen kívül nem nagyon érezte szükségét annak, hogy szerekkel kísérletezzon, így amikor idén először felkérték csapatvezetőnek négy évnyi psychelpezés után, a szerekkel kapcsolatos tapasztalatlanság érzése kissé elbizonytalanította.

*“(…) most is, amikor A.-ék felkértek, hogy legyek csoportvezető, az volt az első gondolatom, hogy tők jó, köszi, biztos vagyok benne, hogy jó vezető lennék, de nem vagyok kompetens a szerekben, és hogy azt gondolom, hogy egy vezetőnek abban is kompetensnek kell lennie.” (I.)*

Bár I. a szerhasználattal kapcsolatban tapasztalatlannak érezte magát, a kis csapatok összeállításánál a koordinátorok figyelembe vették azt is, hogy a csapattagok tudása és/vagy tapasztalata komplementer legyen. Ezzel a szerhasználat és az ártalomcsökkentés megközelítése a kis csapaton belül is egy tágabb spektrumon mozgott.

## **Összefoglalás**

A transzformációs fesztiválokön végzett ártalomcsökkentés egy eleve liminális térben (St John 2013) határhelyzetet teremt. Az önkéntesek a medikalizáció, a sorstárs segítés, a pszichedelikus transzformáció, és a zene és/vagy szer indukálta közösségben való feloldódás határmezsgyéin helyezkednek el. Egyik oldalról egy pszichológiai, másíkról egy tapasztalati megközelítés találkozik a kis csapat működésében, létrehozva egy dinamikus, heterogén tudással és tapasztalattal bíró, egymáshoz komplementer egyénekből álló erős közösséget.

Az ártalomcsökkentésben az egyén neoliberais, racionalizáló önrendelkezése a transzformációs fesztivál ideológiai terében megtartva bizonyos medikalizációs kereteket, a

sorstársi segítséget. Mindezt egy olyan környezetben, ahol az ártalomcsökkentés teljes kivitelezése a jogi környezet miatt korlátozott mértékben tud megvalósulni. (Rhodes 2009)

## Bibliográfia

- Asad, T. (2000). Agency and pain: An exploration. *Scottish Journal of Religious Studies*, 1(1), 29–60. <https://doi.org/10.1080/01438300008567139>
- Barley, N. (2006). *Egy zöldfülű antropológus kalandjai/ Feljegyzések a sárkunyhóból*. Typotex Kft.
- Blok, G. (2008). Pampering “Needle freaks” or caring for chronic addicts? Early Debates on Harm Reduction in Amsterdam, 1972–82. *The Social History of Alcohol and Drugs*, 22(2), 243–261. <https://doi.org/10.1086/shad22020243>
- Carvalho, M., De Sousa, M., Frango, P., Dias, P., Carvalho, J., Rodrigues, M., & Rodrigues, T. (2015). Crisis intervention related to the use of psychoactive substances in recreational settings - Evaluating the Kosmicare project at Boom Festival. *Current Drug Abuse Reviews*, 7(2), 81–100. <https://doi.org/10.2174/1874473708666150107115515>
- Fischer, M. M. J. (n.d.). The uses of life histories. *Anthropology and Humanism Quarterly*, 16(1), 24–26.
- Goodman, J. (2014). Consuming habits. In *Routledge eBooks*. <https://doi.org/10.4324/9780203964118>
- Harm Reduction International. (2025, January 21). *What is Harm Reduction?* - *Harm Reduction International*. Retrieved February 15, 2025, from <https://hri.global/what-is-harm-reduction/>
- Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*. OUP Oxford.
- Hetherington, K. (1997). Vanloads of uproarious humanity: new age travellers and the utopics of the countryside. In T. Skelton & G. Valentine (Eds.), *Cool Places: Geographies of Youth Cultures* (pp. 328–342). London: Routledge.

- Klaue, K. (1999). Drugs, addiction, deviance and disease as social constructs. *Boletín De Estupefacientes*, 51(1), 3.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6407397>
- Kovács, A. L. (2022). *Tudatos tudatmódosítás: a Goa zenei szubkultúra sorstárs segítőinek szerhasználattal kapcsolatos attitűdjei és magatartása* [BA Szakdolgozat]. Eötvös Loránd Tudományegyetem.
- Kranz, M. (2020). *Harm reduction at music Festivals : How peer organisations support the wellbeing of partygoers*. Theseus. Retrieved February 15, 2025, from <https://www.theseus.fi/handle/10024/302862>
- Maffesoli, M. (1996). *The time of the tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. SAGE.
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/of the world System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24(1), 95–117.  
<https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.000523>
- Marin, L. (1984). *Utopics: Spatial Play*.
- Marlatt, G. (1996). Harm reduction: Come as you are. *Addictive Behaviors*, 21(6), 779–788. [https://doi.org/10.1016/0306-4603\(96\)00042-1](https://doi.org/10.1016/0306-4603(96)00042-1)
- Measham, F., Newcombe, R., & Parker, H. (1994). The Normalization of Recreational Drug Use amongst Young People in North-West England. *British Journal of Sociology*, 45(2), 287. <https://doi.org/10.2307/591497>
- Moore, D. (2007). Erasing pleasure from public discourse on illicit drugs: On the creation and reproduction of an absence. *International Journal of Drug Policy*, 19(5), 353–358. <https://doi.org/10.1016/j.drugpo.2007.07.004>
- O'Malley, P. (2002). Drugs, Risks and Freedoms: Illicit Drug 'Use' and 'Misuse' under Neoliberal Governance. In E. McLaughlin, G. Hughes, & J. Munice (Eds.), *Crime and Community Safety: New Directions* (pp. 279–296). London: Sage.
- Papp, R. (2018). *Vízzel írt valóság. A kultúra arcai*. Eötvös Kiadó.
- Rhodes, T. (2009). Risk environments and drug harms: A social science for harm reduction approach. *International Journal of Drug Policy*, 20(3), 193–201. <https://doi.org/10.1016/j.drugpo.2008.10.003>

- Rose, N. (1996). Governing 'Advanced' liberal democracies. In A. Barrey & T. Osborne (Eds.), *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism, and Rationalities of Government* (pp. 37–64). Chicago: University of Chicago Press.
- Ruane, D. (2015). Harm reduction or psychedelic support? Caring for Drug-Related Crises at Transformational Festivals. *Dancecult*, 7(1), 55–75.  
<https://doi.org/10.12801/1947-5403.2015.07.01.03>
- Saniotis, A. (2010). Evolutionary and anthropological approaches towards understanding human need for psychotropic and mood altering substances. *Journal of Psychoactive Drugs*, 42(4), 477–484.  
<https://doi.org/10.1080/02791072.2010.10400710>
- St. John, G. (2001). Alternative Cultural Heterotopia and the Liminoid Body: Beyond Turner at ConFest. *The Australian Journal of Anthropology*, 12(1), 47–66. <https://doi.org/10.1111/j.1835-9310.2001.tb00062.x>
- St John, G. (2012). *Global Tribe: Technology, Spirituality and psytrance*.  
<https://doi.org/10.1558/isbn.9781781790212>
- St John, G. (2013). Writing the Vibe: Arts of Representation in Electronic Dance Music Culture. *Dancecult*, 5(1). <https://doi.org/10.12801/1947-5403.2013.05.01.11>
- Stefaniesara. (2013, November 23). *Transformational Festivals / Reality Sandwich*. Reality Sandwich. Retrieved February 15, 2025, from [https://realitysandwich.com/156783/transformational\\_festivals](https://realitysandwich.com/156783/transformational_festivals)
- Turner, V. W. (1969). *The ritual process: Structure and Anti-Structure*. Transaction Publishers.
- Weber, M. (1983). *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Gondolat Kiadó.

# **FILM ÉS ANTROPOLÓGIA | FILM AND ANTHROPOLOGY**

Fábián Gergely Márk

## A Nosferatu-filmek okkult szimbolizmusa

*„Like Attila, Nosferatu is a "scourge of God," and only as such identifiable with the pestilence. He is a blood-thirsty, blood-sucking tyrant figure looming in those regions where myths and fairy tales meet.”*

*Kracauer (1947)*

### Bevezetés

"Az okkultizmus szándékos gyakorlatok, technikák vagy eljárások összessége, amelyek rejtett erőkre támaszkodnak, és empirikus eredmények elérését célozzák" (Tiryakian, 1974, p. 265).

Az 1922-ben bemutatott fekete-fehér némafilm, a Nosferatu („*Nosferatu, eine Symphonie des Grauens*”, szabadfordításban: Nosferatu, a borzalom szimfóniája) jelentőségét mi sem bizonyítja jobban, minthogy több mint száz év elteltével is újrafeldolgozás készült belőle, és rendszeresen viszik filmvászonra független filmszínházak a világ minden táján. Friedrich Wilhelm Murnau expresszionista remekműve definitívnek bizonyult, mind a horrorműfaj, mind pedig a vámpírmítosz fennmaradásának és evolúciójának szempontjából. Jelen tanulmányom a legismertebb, legnagyobb hatású Nosferatu filmek vallásantropológiai szempontú elemzésére vállalkozik, különös tekintettel az okkult elemek megjelenésére ezen művekben. Az említett szempontok szerint vizsgált művek:

- Friedrich Wilhelm Murnau: *Nosferatu, eine Symphonie des Grauens* (1922)
- Werner Herzog: *Nosferatu: Phantom der Nacht* (1979)
- Robert Eggers: *Nosferatu* (2024)

Készültek más Nosferatu című alkotások is az elmúlt több mint száz év során, ám míg az utóbbi kettő esetében igazolható népszerűségük a jegyeladási adatokkal, addig az első film esetében inkább annak ideje, szerepe, hatása a filmművészetre, a rá visszamutató számtalan

popkulturális utalás mind tagadhatatlanná teszik szerepét, megkérdőjelezhetetlenné fontosságát.

A vizsgált filmek – sokak által már ismert – cselekményét jelen tanulmánynak nem célja részletezni, mivel így célirányosan, direkt módon reflektálhat a megvizsgált művek okkult elemeire. Ám az érdeklődőknek – legyen az érdeklődés tárgya a filmművészet, vagy az említett elemek iránti – mindenképpen javaslom a filmek megtekintését.

A módszertan tekintetében fontos megemlítenem, hogy mind az általános vallástudományi módszertant, mind a vallásantropológiai gyakorlatot, valamint saját terepmunkatapasztalataimat, munkamódszeremet is figyelembe véve, jelen munkám során (is) axiómaként fogadom el az adott szerzők, közösségek, individuumok paradigmáit, hiszen így építkezve válnak láthatóvá azok a logikai láncolatok, melyek segíthetnek megérteni a vázolt jelenségeket, társadalom- és vallástudományi szempontból egyaránt.

## **Friedrich Wilhelm Murnau: *Nosferatu, eine Symphonie des Grauens* (1922)**

### ***A film előzményei***

Abraham „Bram” Stoker, ír író Drakula című regénye megkerülhetetlen a világ- és a horrorirodalom szempontjából. Ahogy Giesen (2019) részletesen bemutatja, a később is számtalan újrakiadást megélt mű filmes adaptációjával próbálkozott meg Friedrich Wilhelm Murnau, német expresszionista filmrendező. Murnauék a nevek és a helyszínek megváltoztatásával próbálták elkerülni a szerzői jogi problémákat. Ám mivel a film cselekménye és karakterei szorosan követik Stoker művét, ez az író örököseivel, özvegyével lezajló jogi csatározáshoz vezetett, melynek eredményeképpen a bíróság elrendelte a kópiák megsemmisítését. Ennek fényében kijelenthető, hogy nem sokon múlt, hogy a Nosferatu örökre eltűnjen az egyetemes filmtörténelemből, ám néhány kópia mégis megmenekült, ennek eredményeképpen tekinthetjük meg ma is Murnau művét, valamint annak későbbi feldolgozásait, és ennek köszönhetően születhetett meg a jelen publikáció is.

## **Albin Grau**

Ha a Nosferatu és az okkult kapcsolatát akarjuk vizsgálni, akkor az első név, amely a rendezőé mellett fel kell, hogy merüljön, az a film - Enrico Dieckmann mellett másik - producerének, valamint látványtervezőjének, azaz Albin Graunak neve. Gustav Albin Grau 1884 június 13-án született Németországban, Lipcsében, és ahogy Flowers (2018) és Giesen (2019) részletesebben is kitér rá, Grau mélyen elkötelezett kutatója volt az okkult tanoknak, és a filmkészítés nem pusztán művészeti, hanem egyben mágikus aktus is volt számára.

Szintén Giesen (2019) ír arról, hogy a későbbi művész, építész és producer a drezdai művészeti akadémia hallgatója volt, majd az első világháborúban az orosz fronton teljesített szolgálatot, mint paramedikus és aneszteziálásért felelős katona. Az említett világtörténelmi esemény vélhetőleg jelentős hatással lehetett Graura művészi szinten is, mivel később „ kozmikus vámpírként” hivatkozott a háborúra. A Nosferatu kapcsán azt is elmondta, hogy 1916-ban találkozott egy idős szerb paraszttal, aki arról mesélt neki, hogy Romániában saját édesapja élőhalottként tért vissza - meghosszabbodott fogakkal -, rettegésben tartva a falu lakóit.

Bár Albin Grau vélhetőleg több okkult közösséggel is kapcsolatban állt, neve kapcsán mindenképp megemlítendő a „*Fraternitas Saturni*”, azaz a Szaturnusz Testvérisége nevű titkos társaság, mellyel való kapcsolatáról Stephen E. Flowers: *The Fraternitas Saturni - History, Doctrine, and Rituals* (2018) című művében ír részletesen:

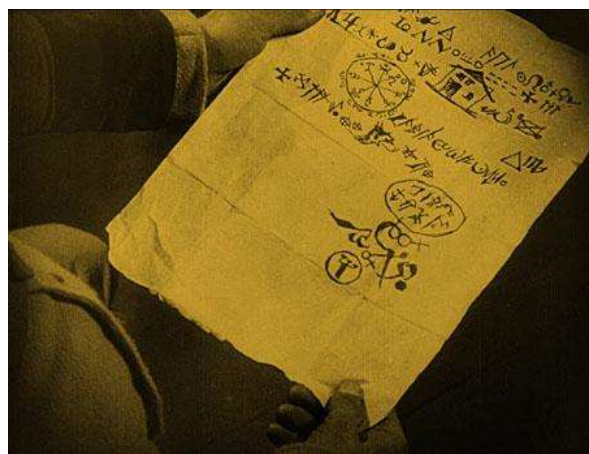
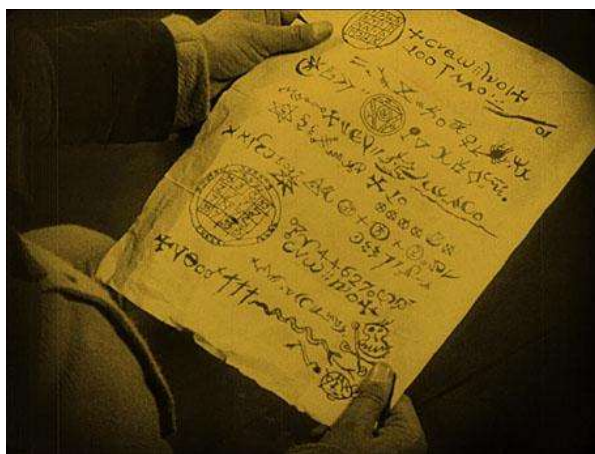
Grau korán érdeklődni kezdett az ezoterikus tanok iránt, és létrehozta a „*Lichtsuchende Brüder*” (Fénykereső Testvérek) nevű csoportot. 1921-ben megalapította a Prana-Film elnevezésű filmkészítő cégét - melynek egyetlen produktuma a Nosferatu volt. A *prána* szanszkrit szó, jelentése vitális energia, életerő (Manasa és tsai 2020). A cég logója egyértelműen felhasználta a jin és jang/tajcsitu ősi taoista szimbólumot. A Stoker özvegyével folytatott jogi csatározások jelentős pénzügyi veszteséget okoztak Grau számára, és ennek következtében a stúdió tönkrement. A filmiparból történt visszavonulása után Grau még inkább az okkult tanok tanulmányozása felé fordult. 1925-ben a *Pansophia Páholy* vezetője lett, majd közreműködött az ebből a rendből létrejövő *Fraternitas Saturni* megalapításában, és annak belső folyóiratának (*Saturn Gnosis*, 1928–1930) szerkesztésében (Flowers, 2018).

A továbbiakban a *Fraternitas Saturni*, a XX. század legnagyobb hatású német mágikus rendjévé vált, és valóban jelentős hatást gyakorolt nem csak a későbbi okkult mozgalmakra,

hanem azok egyik legmeghatározóbb alakjára, Aleister Crowley-ra is. Az említett szervezet központi tanításait a Szaturnusz bolygó mágikus szimbolikájára építette, kiemelt figyelmet fordítva az asztrológiára, kabbalára, hermetikus tanokra, szexuális és a rituális mágia gyakorlására (Flowers, 2018).

Ebből is látható, hogy Grau aktív szereplője volt az 1920-as évek németországi okkult színterének, melynek további alakulására hatást gyakorolt egy, a szcena szempontjából jelentősnek tekintett esemény, az úgynevezett a Weida-konferencia volt – melyről Grau állítólag felvételt is készíthetett, ám ez pusztán feltételezés -, és melyen Aleister Crowley is részt vett. A munkássága, különösképpen a Nosferatu tükrözik az ezoterikus tanok iránti elköteleződését, és Grau jelentős háttértudását a témában.

### ***A levél***



*1. és 2. kép: Orlok gróf Knocnak küldött levélének két oldala*

A film szempontjából legszembetűnőbb okkult elemeket a Knock nevű ingatlanügynök által olvasott levél tartalmazza, melyet minden valószínűség szerint Orlok gróf küld el számára. A levél egyértelmű bizonyítéka kettejük kapcsolatának, funkcióját tekintve értelmezhető mágikus paktumként, és kommunikációs eszközként, melyet a gróf és cinkostársa tudnak értelmezni, illetve akár mágikus idézőformulaként is.

Nyilván az erőteljes misztikus impresszió keltése lehetett célja Graunak ezzel a kellékkel, mivel vélelmezhető, hogy a nézők többségének okkult ismeretei nem elégségesek a levélben található szimbólumok értelmezéséhez. A szimbólumok a laikus nézők számára

nyilvánvalóvá teszik, hogy nem konvencionális üzenetről van szó, magától értetődő annak titokzatos mivolta, így keltve baljós hangulatot a nézőben, és így teljesítve be a levél narratív szerepét is.

A szimbólumokat megtekintve a következő kategóriákba sorolható, vagy konkrétan tűnő jeleket ismerhetjük fel:

- Alkimista szimbólumok;
- Asztrológiai/zodiákus szimbólumok;
- Énoch-i ábécé betűi;
- Kabbalisztikus szimbólumok;
- Kígyó;
- Koponya;
- Futhark/rúnák (MacLeod & Mees, 2006);
- Ház.

A levélen látható szimbólumok legalább egy része valószínűsíthetően Dr. John Dee (1527–1608/9) jegyzeteiből, naplójából (Dee, 2003) származik. Dee Cambridge-ben végzett természettudós volt, és I. Erzsébet angol királynő udvari asztrológusaként vált ismertté. Számos tudományterületen volt jártas, beleértve a matematikát, alkímiát és a csillagászatot.

A korszellemre jellemzően a ma reáltudományoknak tekintett diszciplínák és a mai tudományokról alkotott elfogadott képünkkel nem összeegyeztethető, misztikus, okkult praktikák (pl. alkímia). még nem fragmentálódtak – egészen a XVIII. századig (Farkas & Mund, 2002).

Dee és Edward Kelley nevű asszisztense és médiuma magukat angyaloknak nevező entitásokkal folytatott kommunikációja nyomán kidolgozott spirituális rendszer, melynek eredményeképpen az „énoki” (*Enochian*) nyelvet, beleértve annak abc-jét is – mágikus értelemben – megkapták. Dee feljegyzéseket készített szeánszaikról. Ezek az entitások állítólag a világ természetének rejtett titkait, valamint az isteni hierarchia működését is feltárták számukra, mindemellett apokaliptikus próféciaikat is kinyilvánítottak részükre (Harkness, 1999).

A koponyát tekintve egyértelműnek tűnik jelentése, mint a halál interkulturális szimbóluma. Jelenléte vélhetőleg a levél vészjósló impresszióját hivatott mélyíteni, ám ugyanakkor utalhat Orlok grófra, mint a halál perszónifikációjára.

Hasonlóképp magától értetődőnek tűnik a stilizált kígyó jelentése: A keresztény hagyományban és ikonográfiában a gonoszság és az álnokság szimbóluma. A kígyó alvilági, khtonikus jellegű, valamint az öröklétet (uroborosz formájában) jelképező lényként jelenik meg egyes kultúrákban, így több aspektusából is könnyedén párhuzamba állítható Orlok gróf karakterével (Vígh, 2019, p. 183–188).

Megemlítendő még a levélen található stilizált ház, mely kétséget kizáróan az üzlet tárgyát képező ingatlan meglehetősen konkrét megjelenítése.

### **„Belial magvából sarjadt a vámpír”**

A filmben megjelenő *"Of Vampyres, Phantoms, and the Seven Deadly Sins"* elnevezésű fiktív könyvben olvasható az alfejezet címében jelölt mondat, mely érdemes lehet a vizsgálatra.

Az Ószövetségben a *"beliya'al"* kifejezés "elvetemült" vagy "gonosz" jelentéssel bír, és olyan emberekre utal, akik erkölcstelenek vagy istentelenek (5Móz. 13:13; 1Sám. 2:12, Biblia, 1990). Az Újszövetségben és a Holt-tengeri tekercsekben azonban *Belial* már konkrét személyként, a gonoszság megszemélyesítőjeként jelenik meg (2Kor. 6:15, Biblia, 1990; Vermes, 1997).

Ezen logikai nyomvonalon tovább haladva egyértelműnek tűnik, hogyan válhatott a későbbi grimoár-irodalomban *Belial* magasrangú démonuralkodóvá. Az olyan klasszikusnak számító okkult művekben, mint az *Ars Goetia (The Lesser Key of Solomon the King)*, *Pseudomonarchia Daemonum* és a *Grand Grimoire* című könyvekben találkozhatunk alakjával, ugyanakkor megjelenik a kortárs grimoár-irodalomban is (Crowley & Mathers, 1995; Peterson, 2008; Weyer, 1563/1998; Koetting, Mason, Kerval, & Donaghue, 2019.).

Davis (2009) a grimoárt olyan mágikus könyvként definiálja, mely varázslatok, talizmánok, amulettek készítésének leírását tartalmazza, valamint útmutatást nyújt természetfeletti lények, mint angyalok, démonok és/vagy különböző szellemek megidézéséhez. Ezek a művek gyakorta maguk is mágikus erővel bírnak. A filmben szereplő fiktív mű tehát *Belial* magjaként, azaz utódjaként (nem derül ki, hogy fizikai vagy spirituális értelemben) nevezi meg a vámpír karakterét.

### ***A film vége***

A film végén a szoláris erők győzelmet aratnak a nokturnális hatalom felett, Orlok halálával pedig fény derül kastélyának titkára is. Nevezetesen arra, hogy Orlok hatalma ezidáig illuzórikus formájában láttatta az ekkorra már omladozó kastélyt Hutter és a néző számára egyaránt.

### **Werner Herzog: *Nosferatu: Phantom der Nacht* (1979)**

Werner Herzog Nosferatu filmje hatalmas sikert aratott mind anyagi (Smith, 2020), mind kritikai (Rotten Tomatoes, n.d.) szempontból. A film kevesebb direkt utalást tartalmaz az okkultizmusra, és kevesebb ilyen eszközzel operál, mint az elődje vagy az utódja. A vámpír karaktere melankolikusabb, viselkedése itt már nem annyira ösztönszerű, önnönmaga pedig valamelyest kevésbé emlékeztet egy puszta természeti (vagy természetfeletti) erőre. Vallási elemek tekintetében megjelenik az ostya, mint spirituális védelmező eszköz használata, mely egyértelmű visszautalás az alapul szolgáló irodalmi műre, azaz a Drakulára (Stoker, 1897/2003).

### **A kastély**

Az egyik legeggyértelműbb mágikus elem a vámpír kastélyának kettős mivolta. Jóllehet ez az elem az előző film végén is megjelent, itt explicit módon verbalizálódik: az egyik mellékszereplő megemlíti, hogy a kastély csupán afféle imagináció. Mindhárom film esetében egyértelmű, hogy a kastélyba lépve Harker/Hutter egy köztes világba kerül, melynek szabályai valamelyest eltérnek az általa addig megtapasztalt valóságtól. E jelenség párhuzamba hozható Turner (1969) liminalitáselméletével, mely szerint az addigi status quo-t jelentő társadalmi struktúrák felbomlanak, a kastélyba látogató egyfajta küszöbállapotba kerül. Továbbá megemlítendő, hogy Orlok maga is liminális természetű lény: nem élő, nem holt, és átlépi a hétköznapi és a természetfeletti világok határait.

### **Robert Eggers: *Nosferatu* (2024)**

A 2024-es év végén a filmszínházakba került Nosferatu című film összebevétele meghaladta a 181 millió dollárt. (Box Office Mojo, n.d.) ami kétségtávol jelzi a film anyagi sikerét. Az –

(élő)holt varázslóként (sorcerer) is hivatkozott – Orlok grófot alakító Bill Skarsgård nyilatkozata szerint, bár maga is jelentősen érdeklődött az okkult tanok iránt, ám a rendező, Robert Eggers nála is jóval magasabb szintű releváns tudással rendelkezett. (Vain, 2024). Kijelenthető, hogy a film számos okkult elemet és utalást tartalmaz, így – és a későbbiekben említett direkt utalással – idézve meg Albin Grau szellemét a XXI. században.

## Mágikus formulák használata

Mindjárt a film elején szembesülhet vele a néző, hogy Ellen egy olyan formulával hív természetfeletti lényeket, mely hasonlóságot mutat a *Liber Juratus Honorii* nevű (véltetőleg) középkori eredetű, klasszikus grimoár (Peterson, 1999) egyes elemeivel. Hívására Orlok gróf a már holt dák nyelven (Visy, 2020) válaszol hívására.

Prof. Albin Eberhart von Franz tekintetében a keresztnéve mellett a karakter erőteljes okkult érdeklődése egyértelműsíti a visszaulást, tiszteletadást Albin Grau személyére. Eklatáns reprezentációja a régebbi korok tudós-mágus archetípusának (Farkas & Mund, 2002). A film egy pontján a már említett klasszikus grimoárok emelkedett hangnemében és az azokra jellemző jelentőséggel említi, illetve hívja segítségül az abban szereplő entitásokat, konkrétan *Chamuel*, *Haniel* és *Zadkiel* arkangyalokat (Agrippa, 1533/2018), valamint *Eligos*, *Orabas* és *Asmoday* démonokat (Crowley & Mathers, 1995).

## Knock

A film megtekintése során hamar nyilvánvalóvá válik, hogy a rendező az okkult témákat tekintve is jelentősen merít az 1922-es filmből, mivel – az egyébként ebben a műben is az okkult referenciák jelentős részét prezentáló – Herr Knock asztalán található (minden jel szerint, a narratívát figyelembe véve) vérrel írt dokumentum található, melyen énochi írásjeleket, és a releváns rendszer tábláira emlékeztető elemet láthatunk (részlegesen). Nem sokkal később ismét láthatjuk Herr Knockot, amint egy szimbólum közepén ülve, meztelenül, pentagrammok és gyertyák által körbe véve végez el egy – jellegét tekintve démoni paktumnak tűnő – rituálét. A szimbólum a korábban említett énochi mágikus rendszer egyik nagy jelentőségű (bár a filmben egyes elemeit tekintve kissé módosított) motívuma, a *Sigillum Dei Aemeth*, melyet az eredeti instrukciók szerint bizonyos állatok vérével kell

rajzolni (Dee, 2003). A démoni entitásokkal kötött mágikus paktumok kapcsán olvashatunk instrukciókat a *Grand Grimoire: The Red Dragon*-ban (Peterson, 1999) így nem meglepő, hogy ennek megfelelően Herr Knock a saját vérért használja fel a rituálé során.

## **Orlok**

### ***A keresztutak***

Hutter megérkezése az igen impresszív megjelenésű keresztutakhoz nem pusztán helyváltoztatás, hanem ebben a liminális térben (Turner, 1969), ezen az adott ponton történik meg a jól körülhatárolható találkozása a profánnak és a természetfelettinak, a racionálisnak és az irracionálisnak. Bár kézenfekvőnek tűnhetne, arra mégsem vetemednék, hogy Eliade szent és profán dichotómiáját használjam, lévén, hogy jelen esetben inkább a természetfeletti szentségtelen aspektusáról beszélhetünk. Nyilvánvaló, hogy innentől az eddigi paradigma megváltozik. A néphit igen gazdag a keresztutak mágikus jelentőségét hangsúlyozó elemekben, ahogy ezt Pócs (2021) műve is nyilvánvalóvá teszi számunkra.

A film megtekintése közben magától értetődővé válik, hogy Eggers annak készítése során nem a romantikus vámpírbrázolásra törekedett, sokkal inkább vette alapul a kelet-európai, illetőleg román néphit élőhalottját, amely keresztutaknál kóborolhat (Murgoci, 1926).

### ***Scholomance***

A film során megemlítsre kerül, hogy Orlok gróf életében úgynevezett „*scholomancer*” volt életében. Ahogy Gerard (1885) *Transylvanian Superstitions* című munkájában olvasható, a *scholomance* a néphit szerint egy, a Kárpátok hegyeiben található titkos iskola megnevezése, ahol a tanulókat maga az ördög oktatja varázslásra, többek között a mennydörgés és viharok keltésére, mely képességét Orlok gróf demonstrálja is a filmben. Bár ebben a forrásban nem jelenik meg közvetlen kapcsolat a vámpírokkal, Agnes Murgoci (1926) néprajzi kutatásai rávilágítanak arra, hogy egyes román hiedelmek alapján a fekete mágiát gyakorlók – Orlokhoz hasonlóan – vámpírokként térhettek vissza haláluk után, így a párhuzam még nyilvánvalóbbá válik.

### ***A „vén banya” jelenség***

Orlok Hutterre telepedve, ránehezedve issza véré, mely jelentet szemlélve, és annak esztétikáját figyelembe véve könnyen asszociálhatunk az úgynevezett „old hag” azaz a „vén banya” jelenségre.

Kaitlyn McCleese *The Effects of Culture on Sleep Paralysis Experiences* (2019) című tanulmánya szerint a kultúrákon átívelő „old hag” valójában az alvászparalízis során megélt, fenyegető jelenlét érzetével járó érzéksalódás, amelyet az „elszenvedők” gyakran spirituális tapasztalatként értelmeznek. Az áldozat nehézséget érez a mellkasán és egész testén, valamint fenyegető jelenlétet (például boszorkányt, vagy más természetfeletti lényt) hallucinál. A különböző kultúrákban eltérő formát ölthet a fenyegető entitás, amelynek oka vélhetőleg a kulturális kontextusok differenciája. Amennyiben egy adott kulturális közeg valamilyen formában elismeri, tematizálja vagy legitimálja az „old hag” létezését, úgy az adott kultúrában élő személyek körében nagyobb valószínűséggel fordul elő a jelenség, mint azokban a kulturális közegekben, ahol nincs rá efféle magyarázat, illetve nem tematizálják azt.

### ***Orlok szigillum***

A latin *sigillum* szó pecsétet jelent, és okkult értelemben általában mágikus célokra, és a grimoárirodalomban többek között entitások megidézésére, kontrollálására használt jeleket értenek alatta (Agrippa, 1533/2018; Peterson, 1999; Dee, 2003; Kieckhefer, 1998).

Orlok pecsétje, annak gazdag szimbólumrendszere, méltán képezheti tárgyát vizsgálatnak. Korábban említettem, hogy Orlok a film egyes pontjain a holt, dák nyelven szólal meg. Ez különösen jelentőségteljessé válik, ha megtekintjük Orlok sigillumát, személyes pecsétjét.



3. kép: Orlok pecsétje

A vizsgálat során kívülről haladtam a középpont felé. A pecsétet az öröklétet jelképező uroborosz kígyó (Vígh, 2019) módjára öleli körbe egy kígyószerű jelkép, melynek két farkas feje van. Strechie (2017) említi, hogy a dákok zászlóján – az Orlok pecsétjén lévőhöz meglehetősen hasonlatos – kígyótestű, farkasfejű lény volt látható.

A ciril betűket a következő szót adják ki: *Zalmoxis* (Szamolxisz). *Mircea Eliade Zalmoxis: The Vanishing God* című munkájában *Zalmoxist* vallásújítóként, istenként és mitikus hősként írja le, kinek kultusza a trák és a dák népek spirituális világképének fontos, központi eleme volt (Eliade, 1972, p. 21). *Zalmoxis*, mint eszkatológiai tanító jelenik meg, aki egy új hitrendszert alapított, amely a halhatatlanság gondolatára épül (Eliade, 1972, p. 30).

A *Zalmoxis*-hoz kötődő mitológiai hagyományok középpontjában az alvilágba való eltűnés és a visszatérés narratívája áll. Ez a minta más vallási és misztikus alakokkal is párhuzamba állítható (Eliade, 1972, p. 38). Egyes beszámolók szerint *Zalmoxis* egy isteni rangra emelkedett halandó, és összefoglalva: kultuszának legjellemzőbb vonásai a beavatási rítusok és lakomák, egy „alvilági kamrába (*chamber*)” való visszavonulás és négy év utáni visszatérés, a lélek „halhatatlansága”, valamint a túlvilági boldog lét tanítása. Ezek *Zalmoxis*-t a misztériumvallásokhoz kapcsolják. (Eliade, 1972, p. 42). A kultusz központi rítusának végrehajtása (vallási narratíva szempontból ideális esetben) emberáldozattal járt (Eliade,

1972, p. 48). *Zalmoxis*-t egyes kutatók földistennel is azonosították, mivel neve egyes etimológiai elemzések szerint a föld jelentéssel bíró szóhoz kapcsolható. (Eliade, 1972, p. 44).

A *Zalmoxis*-ra való utalás tovább gondolva spekulatív, ám mindenképp izgalmas következtetéseket vonhatunk le, melyek alapján Orlok karaktere lehet egy *Zalmoxis* tanait, kultuszát követő tanítvány, vagy akár, mint maga a mitikus karakter.

A betűk egy hétágú csillagot, azaz egy heptagramot vesznek körbe. A heptagram különböző vallási és spirituális hagyományokban előforduló, különböző jelentésekkel bíró geometriai szimbólum. Az Aleister Crowley által megalkotott jelkép, a „*mark of the beast*”, azaz a „fenevad jele” (Bogdan, 2024) nevű szimbólum egyik fő motívuma szintén a heptagram.

A heptagram közepén ismételten egy okkult szimbólumot láthatunk, melyről első látásra könnyen vélelmezhetnénk, hogy a föld alkímiai jelképének módosított változata, ám Philiatros (1655; p393) művének átnézésekor megtalálhatjuk az Orlok pecsétjének közepén található szimbólumot, mely ebben a műben a vért jelöli.

### **A szerződés**

Az Orlok és Thomas között kötött szerződés megtekintése kapcsán is felmerül egy okkult referencia. Alessandra Benedicty-Kokken tanulmánya (2022) részletes elemzést nyújt a louduni megszállottság eseményeiről, amely 1634-ben Urbain Grandier, katolikus pap kivégzéséhez vezetett. A *louduni* események középpontjában az Ursulinus-rendi apácák álltak, akik azt állították, hogy démonok szállták meg őket. Az ördögűzési rituálék során a vallási hatóságok egyre több bizonyítékot kerestek a démoni befolyásra, és az ügyet politikai célokra kezdték felhasználni. A per során a vádlók olyan hamis bizonyítékokat mutattak be, mint például egy állítólagos ördögi paktum, amelyben Grandier démonokkal kötött szerződést.

A paktum külleme kapcsán nem találtam megfelelően hivatkozható, megkérdőjelezhetetlen hitelességű történelmi hitelességű forrást, így ezen eszmefuttatásom pusztán spekulatívnak tekinthető, ám az internetes felületeken keringő képek tanulsága szerint, figyelembe véve a két dokumentum megjelenését, vélelmezhető, hogy az Orlok és

Hutter között szerződés inspirációjául szolgálhatott a Grandiernek tulajdonított ördögi paktum.

## Összefoglalás

Tanulmányom összegzésekképpen kijelenthető, hogy elsősorban az 1922-es és a 2024-es Nosferatu-filmek egyes alkotói fordítottak jelentős figyelmet arra, hogy beépítsék műveikbe az okkultizmushoz kapcsolódó történelmi, folklorisztikus és szimbolikus elemeket, és e szándék véghezviteléhez – vélhetőleg jelentős energiabefektetés árán – adekvát háttértudás is rendelkezésükre állt. A Nosferatu filmekben megjelenő gazdag vallási és okkult szimbolizmus együttesen járult hozzá ezen alkotások egyedi atmoszférájának megteremtéséhez, és az 1922-es, 1979-es - és potenciálisan a 2024-es film - kultikus státuszához.

## Felhasznált irodalom

### *Elsődleges források*

- Agrippa, H. C. (2018). *Three books of occult philosophy* (D. Tyson, Ed. & Trans.). Llewellyn Publications. (Original work published in 1533)
- Biblia (új fordítású revideált kiadás). (1990). Budapest: Magyar Bibliatársulat.
- Crowley, A., & Mathers, S. L. M. (1995). *The Goetia: The Lesser Key of Solomon the King*. Weiser Books.
- Dee, J. (2003). *John Dee's Five Books of Mystery: Original Sourcebook of Enochian Magic* (J. H. Peterson, Ed.). Weiser Books.
- Koetting, E. A., Mason, A., Kerval, E., & Donaghue, T. (2019). *BELIAL: Without a Master*. Independently published
- Nosferatu-Essays-Reviews.pdf (n.d.). *Historical essays and reviews*.  
Letöltve: 2025.02.27., innen: <https://www.weimarcinema.org/file/Film-Dossiers/Nosferatu-Essays-Reviews.pdf>
- Peterson, J. H. (Ed. & Trans.). (1999). *Liber Juratus Honorii, or the Sworn Book of Honorius*.  
Letöltve: 2025.03.07., innen: <https://esotericarchives.com/juratus/juratus.htm>

- Peterson, J. (Ed.). (2008). *The Grand Grimoire: The Red Dragon*. Weiser Books.
- Philatrios. (1655). *Natura exenterata: or nature unbowelled by the most exquisite anatomizers of her. Wherein are contained, her choicest secrets digested into receipts, fitted for the cure of all sorts of infirmities, whether internal or external, acute or chronical, that are incident to the body of man*. London: H. Twiford, G. Bedell, & N. Ekins.
- Stoker, B. (1897/2003). *Dracula*. Penguin Books.
- Vermes, G. (1997). *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. London: Penguin Books.  
Letöltve: 2025.03.07., innen:  
<https://www.esotericarchives.com/juratus/juratus.htm>
- Weyer, J. (1563/1998). *Pseudomonarchia Daemonum*. In W. Scott (Ed.), *The Discoverie of Witchcraft* (pp. 231-245). Dover Publications.

### **Másodlagos források**

- Benedicty-Kokken, A. (2022). *A diabolical martyrdom: Urbain Grandier, the transgressive outsider, and the surrogate victim in The Possession at Loudun*. ResearchGate.  
Letöltve: 2025. 03.11., innen:  
[https://www.researchgate.net/publication/363106072\\_A\\_Diabolical\\_Martyrdom\\_Urbain\\_Grandier\\_the\\_Transgressive\\_Outsider\\_and\\_the\\_Surrogate\\_Victim\\_in\\_The\\_Possession\\_at\\_Loudun](https://www.researchgate.net/publication/363106072_A_Diabolical_Martyrdom_Urbain_Grandier_the_Transgressive_Outsider_and_the_Surrogate_Victim_in_The_Possession_at_Loudun)
- Bogdan, H. (2024). Branding the Beast: Aleister Crowley as an Advertiser of the Occult. *Religion and the Arts*, 28(1), 1–53. <https://doi.org/10.1163/15685292-02801002>
- Box Office Mojo. (n.d.). *Nosferatu*. Box Office Mojo. Letöltve: 2025. 05.08., innen:  
<https://www.boxofficemojo.com/title/tt5040012/>
- East, A. R. (2008). *Waking dreams: F.W. Murnau's Nosferatu and Weimar era cinema*. Humanities Institute.
- Eliade, M. (1972). *Zalmoxis, the vanishing god: Comparative studies in the religions and folklore of Dacia and Eastern Europe*. University of Chicago Press.

- Eliade, M. (2022). *A szent és a profán* (L. Pálfalvi, Ford.). Európa Könyvkiadó.
- Davies, O. (2009). *Grimoires: A History of Magic Books*. Oxford University Press.
- Farkas, A. M., & Mund, K. (2002). *Technicizált spiritualitás, avagy a modern okkultizmus kulturális szemantikája*. Szegedi Tudományegyetem. Letöltve: 2025.03.08., innen:  
<https://philobibl.bibl.u-szeged.hu/Record/bibDOK00021365>
- Flowers, S. E. (2018). *The Fraternitas Saturni: History, doctrine, and rituals of the magical order of the Brotherhood of Saturn*. Inner Traditions.
- Gerard, E. (1885). Transylvanian superstitions. *The Nineteenth Century*, 18, 128–144. Retrieved from Project Gutenberg:  
Letöltve: 2025.03.02., innen:  
<https://www.gutenberg.org/cache/epub/52165/pg52165-images.html>
- Giesen, R. (2019). *The Nosferatu story: The seminal horror film, its predecessors and its enduring legacy*. McFarland & Company
- Harkness, D. E. (1999). *John Dee's conversations with angels: Cabala, alchemy, and the end of nature*. Cambridge University Press
- Kracauer, S. (1947). *From Caligari to Hitler: A psychological history of the German film*. (p. 79) Princeton University Press.
- Kieckhefer, R. (1998). *Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*. Penn State University Press.
- MacLeod, M., & Mees, B. (2006). *Runic Amulets and Magic Objects*. Boydell Press.
- Manasa, B., Jois, S. N., & Prasad, K. N. (2020). Prana – The vital energy in different cultures: Review on knowledge and practice. *Journal of Natural Remedies*, 20, 1–15.
- Murgoci, A. (1926). *The vampire in Roumania*. *Folk-Lore*, 37(4), 318–347.
- McCleese, K. (2019). *The effects of culture on sleep paralysis experiences*. *The Omnimedia Review*, 1(1), Article 5.  
Letöltve: 2024.05.06., Innen:  
<https://digitalcommons.longwood.edu/omni/vol1/iss1/5>
- Pócs, É. (2021). *Magyar ráolvasások: Szövegtípusok és kontextusok*. Őrmányság.

- Tiryakian, E. A. (1974). *Toward the sociology of esoteric culture*. *American Journal of Sociology*, 79(6), 1201–1223.  
Letöltve: 2025.03.08, innen: <https://doi.org/10.1086/225361>
- Turner, V. (1969). *Liminality and communitas*. In H. Bial (Ed.), *The performance studies reader* (2nd ed., pp. 89–98). Routledge.
- Rotten Tomatoes. (n.d.). *Nosferatu the Vampyre* (1979) – Reviews.  
Letöltve: 2025 március 10., innen: <https://www.rottentomatoes.com>
- Smith, J. (2020). *German Cinema and the Horror Tradition*. Oxford University Press.
- Strehie, M. (2017). The Dacians, the Wolf Warriors. *International Conference Knowledge-Based Organization*, 23(2), 367-373  
Letöltve: 2025 március 11., innen:  
<https://intapi.sciendo.com/pdf/10.1515/kbo-2017-0144>
- Vain, M. (2024, május 29). *Bill Skarsgård likes it darker*. *Esquire*.  
Letöltve: 2025.03.07., innen:  
<https://www.esquire.com/entertainment/movies/a60878863/bill-skarsgard-interview-2024/>
- Visy, Zs. (2020). *A dáko-román kontinuitás: legenda vagy valóság?* Ókor, 19(3), 95–98.
- Víg, É. (Szerk.). (2019). Kígyó, áspis, vipera. In *A–Z Állatszimbólumtár* (pp. 183–188). Balassi Kiadó.
- Weber, J. (2015). *Like some damned Juggernaut: The proto-filmic monstrosity of late Victorian literary figures*. University of Bamberg Press.

### **Felhasznált filmek**

- Eggers, R. (Rendező). (2024). *Nosferatu* [Film]. Focus Features.
- Herzog, W. (Rendező). (1979). *Nosferatu the Vampyre* [Film]. Werner Herzog Filmproduktion.
- Murnau, F. W. (Rendező). (1922). *Nosferatu: A Symphony of Horror* [Film]. Prana Film.

### ***Ábrajegyzék***

1. és 2. kép: Murnau, F. W. (Rendező). (1922). Nosferatu, eine Symphonie des Grauens  
Prana Film.

3. kép: Eggers, R. (Rendező). (2024). Nosferatu [Saját kivágású film still] Focus Features.

Hájas Marianna

## EGY KALAHÁRI CSALÁD | JOHN MARSHALL FILMJE

„A Kalahari Family” egy lenyűgöző filmsorozat a Kalahári sivatagban, a Nyae-Nyae-nak nevezett területen élő Ju/'hoansi-k életéről. A film öt évtizeden keresztül követi az életüket, bemutatva vándorlásukat a térségben, az azt kísérő életmódváltozásokat, illetve a kihívásokat, küzdelmeket és tragédiákat, amelyek mindeközben sújtják őket. A filmet az amerikai antropológus, John Marshall rendezte, aki 18 évesen került kapcsolatba a Ju/'hoansi-kkal és haláláig követte az életüket. A Ju/'hoansi-k elveszítették ősi területüket, nincs lehetőségük oda visszamenni, az új területeken viszont új életmódot kellene elsajátítaniuk. A film drámai módon ábrázolja, hogyan esik szét a közösségük az évek, évtizedek során, hogyan növekszik kiszolgáltatottságuk, és hogyan devalválódik korábbi közös értékrendszerük, miközben megpróbálják megtalálni saját útjukat a modernizálódó világ káoszában. A film képet ad a támogatásukra siető nemzetközi szervezetek működéséről, azok ellentmondásos tevékenységéről is.

A sorozat első része, „A Far Country”, az 50-es évekbe visz vissza bennünket. A film bemutatja John Marshall megérkezésének körülményeit Gautshába és a Ju/'hoansi közösséggel, azon belül is a #Oma Ttzaamkoval és családjával való kapcsolatának formálódását. A Ju/'hoansi-k életének több aspektusát is megismerjük: megtudunk részleteket többek között gyűjtögető-vadászó életmódjukról, a víz központi szerepéről az életükben, a házassággal kapcsolatos szokásaikról, gyógyítóik tevékenységéről, valamint legfontosabb értékeikről mint a kitartás és önzetlenség.

A második rész, „End of the road” onnan folytatja a történetet, hogy 20 évvel később Marshall visszatér a Ju/'hoansi-khoz. Míg az első rész fókuszában az áll, hogyan birkóznak meg a Ju/'hoansi-k a természet kihívásaival, addig a második részben azt látjuk, hogy birkóznak meg a „civilizáció” a városi élet kihívásaival. A Ju/'hoansi-k ugyanis ekkor már a környék adminisztratív központjában, Tzumkwe-ban élnek, kis területen, nyomorúságos körülmények között, többnyire munka nélkül, a kormánytól kapott segélyeken. A halálozási ráta nő, részint az éhezés, részint pedig különböző betegségek miatt. Növekszik az

alkoholfogyasztás, egyre nőnek az ellentétek, egyre gyakoribb a közösség tagjai közötti agresszió. Az az álmuk, hogy kiszabaduljanak a városból, és ismét önállóan éljenek. A film végén megtudjuk, hogy apja segítségével Marshall létrehoz egy alapítványt, hogy támogassa a Ju/'hoansi-kat a Gautschaba való visszaköltözésben, stabil vízellátás biztosításában, illetve a gazdálkodói életmód – zöldség- és kukoricatermesztés, illetve marhatartás meghonosításában.

A harmadik rész, „The Real Water” azt mutatja be, hogyan próbálnak meg a Ju/'hoansi-k újból gyökeret eresztetni, milyen újabb kihívásokkal szembesülnek, és hogyan támogatja őket Marshall alapítványa, az általa létrehozott szövetkezet és más szervezetek a gazdálkodás elsajajításában és meghonosításában a 80-as évek közepétől. Minden eseményt átsző a dilemma, hogy vajon mi lenne a legcélravezetőbb életmód a Ju/'hoansi-k számára életkörülményeik tartós javítására. Marshall és a közösség általa megszólaltatott tagjai azt képviselik, hogy a régi gyűjtögető-vadászó életmódjukhoz már nem térhetnek vissza – egyrészt azért, mert ez visszalépés lenne egy szegényebb és elmaradottabb élethez, másrészt azért, mert az ahhoz szükséges tudás jó része elveszett már. Meggyőződésük, hogy öntözőrendszerek kiépítésével, az oroszlánokkal és elefántokkal szembeni védekezés erősítésével kell támogatni a közösséget, hogy kialakítsák önellátásra alkalmas kertjeiket és marhatenyészetüket. Ahogyan egyikőjük fogalmaz: „szeretnénk egy területet, ahol együtt nőhetünk, mint egy erős fa”. Az ország kormányának tervei között azonban nem szerepel a növénytermesztés és állattartás támogatása: a Ju/'hoansi-k megélhetését sokkal inkább vadrezervátumba való költöztetéssel – ahol a régi életmódot fenntartva vadászatból, bogyók gyűjtögetéséből „hagyományos” módon kellene fenntartaniuk magukat –, illetve trófeavadászatból képzelik el.

A negyedik „Standing tall” című részben részint a Ju/'hoansi-k távolra szakadt hozzátartozóinak hazatelepítését célzó kezdeményezésnek lehetünk tanúi, részint pedig az 1989-es választási kampány, a Namíbia függetlenségét célzó politikai küzdelem eseményeibe kapunk betekintést. Fontos ez a rész abból a szempontból is, hogy míg Marshall segítő tevékenysége a korábbiakban inkább csak a háttérben volt látható, ebben a részben Marshall maga is megszólított lesz és személye előtérbe kerül. A fordulópont ahhoz a jelenethez kötődik, amikor az egyik kampányrendezvényen nekiszegezett kérdésre válaszolva Marshall megfogalmazza saját szerepét a Ju/'hoansi közösségben. Itt válik

világossá, hogy célja már nem egyszerűen a filmkészítés, a Ju/'hoansi-k életének megörökítése, hanem a közösség segítése az általa célravezetőnek tartott fejlődési irány támogatásával: „Segítek az embereknek farmokat létrehozni. (...) Segítem őket, hogy megtarthassák földjeiket.” Ez az epizód előrevetít még egy fontos elemet, ami a vadászó-gyűjtögető életmódhoz illetve a gazdálkodói életmódhoz szükséges készségek közötti különbség, valamint az utóbbi meghonosításának nehézségei.

Az utolsó rész a vészjósló „Death by Myth” címet viseli, itt már a 90-es években járunk. Marshall az első filmkockákon még örömmel tapasztalja, hogy vannak a közösségnek olyan tagjai, akiknek gazdálkodása – növénytermesztése és állattenyésztése egyaránt – sikeres és példaként szolgálhat a többiek számára. A gazdálkodó Ju/'hoansi-k jobban élnek, mint régebben, körükben nincs éhezés. Örömet azonban beárnyékolja a hír, miszerint az alapítvány új vezetése és az érintett egyéb szervezetek nem támogatják a Ju/'hoansi-kat a gazdálkodói életmód és a Ju/'hoansi-knak függetlenséget biztosító életvitel megerősítésében és elterjesztésében, elképzelésük sokkal inkább az, hogy a Ju/'hoansi-k körül kialakult mítoszt aknázzák ki és tartsák fenn: trófeavadászatra és kulturális turizmusra, illetve a „hagyományos” életmód fenntartására és az azt (vagy akár annak imitációját) bemutató külföldi filmkészítőkre építsék a megélhetésüket. Marshall ábrázolásában a szervezetek nem kommunikálnak a helyiekkel, elutasítják a Ju/'hoansi-kkal való érdemi dialógust, magát Marshallt pedig kiutasítják a Ju/'hoansi támogatásának jövőjét megvitató értekezletről. Miközben egyre több pénz folyik be a támogató szervezetekhez, a gazdálkodás támogatására nem fordítanak – a kertek tönkremennek, a farmokat elhagyják az emberek, a közösség tagjai 2 év után elenyésző, mindössze 10 USD összeget kapnak a trófeavadászaton után. A kormány és a nemzetközi szervezetek (pl. USAID, WWF) különböző fejlesztési forгатókönyveinek köszönhetően a közösség tagjai maguk is megosztottakká válnak a jövőjükkel kapcsolatban, majd végül úgy tűnik, a hagyományos életmód fenntartása és a rezervátumok létrehozása mellé állnak. A 2000-es évek elejét bemutató záró képsorok igencsak kaotikus képet mutatnak: vannak ugyan rendezett ültetvények és kisebb állattenyésztő telepek, a külföldi szervezetek által hozott hatalmas támogatási összegek nagy részének azonban nyoma sincs: a pénz jó része elfolyt a munkatársak fizetésére, haszontalan építkezésekre és járművásárlásokra. A Ju/'hoansi-k nagy része változatlanul kormányzati segélyekből él, rendkívül nehéz körülmények között, jó részük pedig már elhagyta a vidéket.

## **Pártosság és részlegesség Marshall etnográfijában**

A filmmel kapcsolatban felmerülő gyakori kérdés, hogy hogyan értékeljük mint etnográfiai alkotást. Guha Shankar „pártos etnográfianak” (partial ethnography) minősíti a filmet két szempontból is (Shankar, 2008: 137-138). Egyrészt azért, mert Marshall pozíciója nem semleges; ő a Ju/'hoansi-k ügyének szószólójává válik, és harcol azért, „hogy a külvilág elismerje küzdelmeiket, vágyaikat és szükségleteiket”. Illetve pártosnak tartja azért is (és ez érvényes valójában minden etnográfiaira), mert nem objektív: „Nincs objektivitás, [a film] tele van személyes előítéletekkel, ideológiai elfogultságokkal és vakfoltokkal”. Bár Shankar fenti kettős álláspontjával egyetértek, úgy gondolom, a „partial ethnography” kifejezés egy harmadik jelentését is megvizsgálhatjuk, mégpedig a „részleges etnográfia” értelmében, azaz hogy Marshall alkotása tekinthető-e teljes egésznek, vagy inkább – és milyen mértékben – töredékesnek. Az alábbiakban ezen szempontok mentén elemzem a filmet.

Ha részletesebben próbáljuk meg feltárni a fenti megfogalmazások mögötti tartalmat, akkor az első szemponttal kapcsolatban érdemes megfigyelni, hogyan változik Marshall pozíciója a film egyes részeiben: hogyan tolódik el a kezdeti semleges és passzív helyzetéből a gazdálkodói életmód elkötelezett támogatójává és aktív formálójává, hogyan válik a kezdeti outsider szereplőből insiderré, a közösség képviselőjévé, és ezzel párhuzamosan hogyan válik az etnográfia készítőjéből az etnográfia egyik alanyává. Ennek a folyamatnak több mérföldkövét is nyomon követhetjük. Míg az első két rész tekinthető tisztán etnográfianak, a második rész végén elhangzik az első információ, ami jelzi Marshall hozzáállásának elmozdulását a semleges és passzív pozícióból: itt tudjuk meg, hogy apja segítségével létrehoz egy alapítványt a Ju/'hoansi-k ügyének támogatásáért, többek között a gazdálkodói életmód meghonosításáért.

A harmadik részt már sűrűn átszövik azok a beszélgetések és háttérinformációk, amelyek a Ju/'hoansi-k számára elérhető és célszerűnek tartott különböző fejlesztési stratégiákat mutatják be, mígnem a negyedik részben ismét fordulóponthoz érkezünk: a választási kampány rendezvényén Marshall-t megvádolják, hogy a Ju/'hoansi-k kormányzataként próbál tevékenykedni, csak egyetlen területre fókuszál, és valójában csak a közösség néhány tagja profitál a munkájából. Ahogyan egyik kritikus fogalmaz: árt a közösségnek („You do bad things”). Ez az a pont, ahol Marshall rákényszerül, hogy explicitté

tegye szerepének aktív jellegét és megfogalmazza célját: „Segítek a közösségnek gazdálkodni. Ezt teszem. Segítek nekik megtartani a földjeiket”. A sorozat utolsó részében végleg elvész a semlegesség és objektivitás: a Ju/'hoansi-kat bemutató etnográfia helyett Marshall elszánt, szenvedélyes, a nemzetközi közösségen belüli magányos harca kerül a középpontba, küzdelme alapítványa eltérő gondolkodású vezetői és más külföldi segélyszervezetek (pl. USAID, WWF) által képviselt fejlesztési tervek ellen. A fókusz itt elmozdul a Ju/'hoansi közösség bemutatásáról a körülöttük tevékenykedő szervezetek működése felé. Marshall ezeket a szervezeteket, illetve munkatársaikat úgy ábrázolja, mint akik a Ju/'hoansi-k érdekeivel kapcsolatban ignoránsak, jobb esetben „csak” naivak, sok esetben azonban önteltek és tájékozatlanok, akik a közösség bevonása nélkül akarnak döntéseket hozni, és saját elképzeléseiket akarják rájuk erőltetni, nem látván be azok helytelenségét. Miközben nézőként hajlunk arra, hogy elfogadjuk Marshall álláspontját (Shankar, 2008: 138) – hiszen ő az, aki évtizedeken keresztül követte a Ju/'hoansi-k életét és jól ismeri őket személyesen is –, mégiscsak társul ehhez egy hiányérzet, hiszen a nemzetközi szervezetek nehézségeiről, dilemmáiról semmit nem tudunk meg: nem látjuk munkájuk tágabb kontextusát, nem tudunk meg részleteket arról, milyen információkra, ismeretekre támaszkodnak, milyen külső elvárásoknak, nyomásnak kell megfelelniük, miért gondolják azt, hogy az általuk képviselt stratégia tehet a legtöbbet a Ju/'hoansi-kért az adott politikai, gazdasági környezetben.

Különösen elgondolkodtató például az a jelenet, ahol értekezletet tartanak a szervezetek képviselői, és Marshalltól megtagadják a részvétel lehetőségét. Felmerül a kérdés: hogyan jutott el a helyzet odáig, hogy Marshallt mint az alapítvány alapítóját és az igazgatóság tagját nem engedik be az értekezletre, lényegében nem akarnak vele szóba állni? Az alapítvány igazgatója – a szó szoros értelmében – kizorítja őt a teremből, és a szereplők a határán vannak annak, hogy fizikai atrocitássá fajuljon a helyzet. Mindeközben a teremben lévők közül senki nem áll ki Marshall mellett. Az igazgató egyéni akciója lenne ez Marshallal szemben, miközben a többi résztvevő esetleg meg vannak félemlítve, és ezért nem avatkoznak közbe? Vagy mindenki egyetért az igazgatóval abban, hogy Marshallnak nincs keresnivalója az értekezleten? Esetleg azért, mert úgy gondolják, hogy nem lehet vele együttműködni? (Közbevetőleg jegyzem meg, hogy a film ezen jelenete komoly etikai aggályokat vet fel. Mondván, hogy véletlenül bekapcsolva hagyta kameráját, Marshall a

többiek tudta nélkül rögzíti az értekezlet elején elhangzottakat, beleértve azt is, ahol a USAID munkatársa jelzi, hogy nem szeretnék, ha filmfelvételt készítené. Mivel explicit módon nem derül ki, hogy Marshall utólag kérte-e a hozzájárulásukat a jelenet közléséhez, a nézőben felmerül a gyanú, hogy ez nem történt meg. Ez esetben viszont Marshallnak önként kellett volna lemondani a felvett anyag felhasználásáról.) Néhány másodperccel később az alapítvány egyik külföldi szakértője arról beszél, hogy munkatársai tartanak a Ju/'hoansi közösség tagjaitól, de itt sem tudjuk meg, hogy ennek mi állhat a háttérében. A másik fontos momentum ebből a szempontból az alapítványi szövetkezet képviselőinek értekezlete, amelyen az alapítvány igazgatója is részt vesz. Az igazgató megpróbál érvelni a maga elképzelési mellett, ugyanakkor saját érzéseit is igyekszik bemutatni. Egy ponton a táblára rajzolt tehénre mutat, és azt mondja, hogy úgy érzi magát, mint akitől mindenki akar tejet, de senki nem gondoskodik az etetéséről. Mit érthet ez alatt? Miért érzi úgy, hogy csak ki akarják őt használni az emberek? A válasszal ismét adósunk marad Marshall.

Ezekkel a kérdésekkel távolról sem szeretném azt a képet sugallni, hogy egyetértek a segélyszervezetek, illetve az alapítvány vezetésének álláspontjával, megfelelőnek tartom a Ju/'hoansi-kkal való kommunikációjukat, döntéshozataluk módját, az általuk követendőnek ítélt stratégiát, vagy hogy ne érzékelném azt a megdöbbentő pazarlást, aminek eredményeként – a jelentős nemzetközi támogatások ellenére – csupán elenyésző összegű juttatást kapnak a közösség tagjai. Viszont hiányolom a helyzet mélyebb megértésre törekvő, árnyaltabb képet adó, komplex bemutatását. Még az is lehet, hogy a szervezetek és alapítványok értették és részben vagy egészben egyet is értettek Marshall fő elképzelésével, miszerint segíteni kell a Ju/'hoansi-kat, hogy aztán segíthessenek magukon – azaz támogatni kell őket abban, hogy képesek legyenek önállóan a növénytermesztésre és állattartásra. Lehetséges az is, hogy megfontolták ezt, de valamilyen oknál fogva úgy ítélték meg, hogy szükség van alternatív stratégiákra, amelyek rövid távon célravezetőbbek és a nyugati világ által támogathatóbbak lehetnek.

Míg egyfelől tehát hiányosnak érezheti a néző a Ju/'hoansi-k külső környezetében működő szervezetek árnyalt bemutatását, hasonlóképp hiányérzete lehet a Ju/'hoansi közösség belső dinamikájának bemutatásával kapcsolatban is. Egyetértek Megan Biese-lel, Marshall egykori kollégájával, aki azért kritizálta Marshallt, mert nem adott teret a közösségen belüli eltérő vélemények bemutatásának (Durington, 2004: 592). Sőt, Biese-le

még ennél is erősebben fogalmaz, amikor „nyíltan felveti annak a lehetőségét, hogy Marshall manipulálta a közösségen belüli körülményeket és hatalmi viszonyokat”. Ez utóbbit nyilván lehetetlen a film megnézése alapján megítélni, de az jól érzékelhető, hogy Marshall csak a közösség egy szűk körét szólaltatja meg, alapvetően olyanokat, akik egyetértenek az ő felfogásával – ezzel pedig a közösség homogenitását sugallja. Miközben néhány jelenetből érzékeljük, hogy nem egységesek, vagy éppen változik a véleményük az idők során (pl. amikor Karl Moses a gyűjtögetői életmód fontosságáról tart előadásokat külföldi konferenciákon, vagy amikor Tzemko boldogan értesíti Marshallt, hogy vadrezervátumot fog vezetni), részleteket nem tudunk meg arról, hogy milyen eltérő hangok vannak, nem tudjuk meg, hogy a közösség háttérben meghúzódó tagjai hogyan gondolkodnak a számukra felkínált fejlesztési stratégiákról, melyeket tartják maguk számára vonzónak és megvalósíthatónak. Durington ugyanakkor felhívja a figyelmet arra is, hogy mindezek a kérdések már túlmutatnak Marshall filmjén, és általában érvényesek az etnográfiai filmekre. Ahogyan ő fogalmaz: „az elvárás az események és a különböző nézetek átfogó ábrázolására egyike volt az etnográfiai filmkészítéssel kapcsolatos első vitáknak. A kérdés, hogy vajon lehetséges-e, hogy egy film bemutassa az eltérő nézeteket, illetve holisztikus képet adjon egy adott helyzetről – ma is érvényes” (Durington, 2004: 592).

Miközben Marshall nem ad teljes és árnyalt képet sem a Ju/'hoansi-k külső, sem pedig belső környezetéről, adós marad az önmagára való reflexióval is. Meggyőződésével kapcsolatban, miszerint a korábbi körülmények és a korábbi életmód visszaállítása elhibázott stratégia, és a gazdálkodás meghonosítása nyújt garanciát a közösség jövőbeni jólétére és függetlenségére, sehol a film során nem halljuk őt magát kérdéseket, aggályokat, dilemmákat megfogalmazni. Egy ponton még felsejlik Marshall törekvése a helyzet különböző aspektusainak feltárására, amikor antropológus kollégája, Megan Biesele szájába adva a szavakat megfogalmazódnak a gazdálkodói életmód meghonosításával kapcsolatos kihívások a vadászó-gyűjtögető illetve a gazdálkodói tevékenységhez szükséges, lényegileg különböző attitűdök és készségek bemutatásával (mint amilyen például az utóbbihoz szükséges tervezés és kooperáció) és az elsajátításukhoz szükséges hosszú időtáv becslésével: „Ezeknek az embereknek nagyobb változáson kell átesniük néhány év alatt, mint amin az európai populáció átesett évszázadokon keresztül” – mondja Biesele. A későbbiekben azonban Marshall nem fejt ki ezeket, és nem reflektál arra, hogy ezek a

nehézségek mennyiben járultak hozzá az általa preferált stratégia kudarcához. Bár tesz fel kérdéseket a szervezetek szakértőinek, nem érezzük, hogy válaszaik mély megértésére törekedne, vagy azok fényében újragondolná saját álláspontját. Mindezek által végül így maga is hasonlónak válik a nemzetközi szervezetekhez, akik csak saját igazukban hisznek, és minimalizálják vagy elutasítják az övékétől eltérő nézetek megértését és beépítését fejlesztési elképzeléseikbe.

## Epilógus

Izgalmas kérdés, vajon mi történt a Ju/'Hoansi-kkal a 2000-es évek közepétől, miután Marshall befejezte a filmjét, és a különböző fejlődési, illetve megélhetési stratégiák közül vajon melyik és milyen szerepet kapott az életükben. A Ju/'hoansi-k életének közelmúltbeli változásaira Richard B. Lee „The Dobe Ju/'hoansi” című könyve ad betekintést (Lee, 2013). Lee többek között beszámol egy 2010 július-augusztusában végzett felmérés eredményeiről, amelyet közel 100 fő Ju/'hoansi részvételével végeztek. Azt kutatták, hogyan alkalmazkodtak a Ju/'hoansi-k a gazdasági, társadalmi változásokhoz, a számos lehetséges forráskönyv közül melyik valósult meg, illetve mennyiben modernizálódtak és adták fel „hagyományos” értékeiket, vagy inkább fordultak vissza „hagyományos” kultúrájuk felé. Az egyik fő kérdéskör a megélhetési stratégiákat vizsgálta, azt, hogy milyen mértékben támaszkodnak a Ju/'hoansi-k a maguk által előállított élelmiszerekre, a vadon elérhető táplálékokra, illetve a boltokban megvásárolható élelmiszerekre.

A várakozásokkal szemben az eredmények azt mutatták, hogy a vadon elérhető élelmiszerek dominanciája még mindig jelentős volt: a válaszadók több mint fele (54%-a) állította, hogy a vadon elérhető élelmiszerek gyűjtése fontos szerepet játszik a megélhetésük szempontjából (Lee, 2013: 218). A földművelés és állattartás jelentőségét csak 12%, míg a vadászatét csak 1% említette. Fölmerül persze a kérdés, hogy az élelmiszerforrások ezen megoszlása kényszer-e vagy saját preferencia. Ennek megértéséhez szintén fontos adalékul szolgált a kutatás, mivel a Ju/'hoansi-k hagyományos és modern életmódhoz való viszonyát is elemezte. A kutatásban résztvevőknek azt az egyszerű kérdést tették fel, hogy „Szeretted a bokrot?”, a válaszokat pedig összevetették egy 1968-69-ban lefolytatott felmérés ugyanezen kérdésére adott válaszokkal (Lee, 2013: 223-224). Lee kifejti, hogy Ju/'hoansi-k felfogásában

a bokor szimbolizálja a hagyományos vadászó-gyűjtögető életmódot, szemben a modern világ marhatelepeivel, városaival, új élelmiszereivel és korszerű eszközeivel. Míg 1968-69-ben a közösség erősen megosztott volt és közel fele-fele arányban voltak a településeken való élet, másfelől a nomád életmód támogatói, addig meglepő módon 2010-ben a megkérdezettek 96%-a a „hagyományos” gyűjtögető életmódot preferálta. Lee ezt úgy értelmezi, hogy a megkérdezettek – miközben nem feltétlenül utasítják el a városokat vagy a modern technológiát – inkább bíznak saját hagyományos értékrendszerükben, mint az alternatív életmódok ígéreteiben.

## **Irodalomjegyzék**

- Durington, Matthew (2004): John Marshall's Kalahari Family. *American Anthropologist*, Sep., 2004, Vol. 106, No. 3 (Sep., 2004), pp. 589-594.
- Lee, Richard B. (2013): *The Dobe Ju/'hoansi*. Wadsworth: Cengage Learning.
- Shankar, Guha (2008): The Kalahari Family: John Marshall's films and the promise of partial ethnography. *Journal of the Society for Visual Anthropology*, January 2008, 19(1-2), pp.135-140.

Prónai Csaba

## A ház fekete

Egy fekete táblára fehér krétával, fárszi nyelven felírva olvashatjuk a film címét:

است سیاه خانه. Latin karakterekkel: Khaneh siah ast. Magyarul: A ház fekete. Majd több mint félpercen át a képernyő fekete, és csak egy férfi hangot hallunk (a szakirodalom szerint Ebrahim Golestanét – ld. pl. Ghorbankarimi 2023:142; Sheibani 2011:71) fárszi nyelven (a film fárszi nyelvű), amely egyrészt megpróbál felkészíteni minket arra, hogy az elkövetkezőkben csúnya dolgokat fogunk látni („a csúnyaság képét, a szenvedés portréját fogjuk látni”). Másrészt egyértelművé teszi a film célját: küzdeni a csúfságról kialakított kép ellen, és enyhíteni az előbb említett szenvedést az ember iránti tiszteletből. „Ez a remény ihlette ezt a filmet.”

És ez a fajta óvatosság jellemzi az első képet is, ami egy leprától eltorzult arcú nőnek a portréja. Nekünk háttal van, fejét és arcát kendő takarja, csak a szemeit látjuk, és azt is csak egy tükrön keresztül (1. kép). Ő tart tőlünk? Vagy mi félünk tőle, a vele való találkozástól? Azzal a ténnyel való találkozástól, amit az arcán visel? Mintha a tükör enyhítené az első közvetlen pillanat súlyosságát. Mintha a teáskanna is rásegíthetne erre, ami ugyanazon a polcon áll, amin a tükör, és a virágminta is a tükör oldalán – a hétköznapi otthonosság érzetét kelthetik. És aztán a kamera lassan ráközelít a nő szemére a tükrőben. Hosszú ennek a 25 másodpercnél a súlyos némasága.

Még őt látjuk, amikor meghalljuk annak a fiúnak a hangját, aki aztán a következő képen felolvass (2. kép): „Köszönöm, Istenem, hogy megteremtettél, hogy megteremtetted gondoskodó anyámat és kedves apámat.” Egy osztályteremben vagyunk, ahol újabb és újabb tanulók olvasnak fel egy második osztályos tankönyvből, amiben az iráni sahról, Mohammad Reza Pahlaviról is van egy fénykép. Istennek mondanak hálát, amiért megteremtette a folyókat és a gyümölcsfákat, a kezet, amivel dolgozhatunk, a szemet, amivel láthatjuk a világ csodáit, a fület, amivel élvezhetjük a szép dalokat, a lábakat, amivel odamehetünk, ahová szeretnénk.



1.kép



2.kép



3.kép



4.kép



5.kép



6.kép



7.kép



8.kép



9.kép



10.kép



11.kép



12.kép

Még tart a kamera kocsizása, de a tanulók már némák, és ekkor megszólal egy női hang (a szakirodalom szerint magának a rendezőnőnek, Forough Farrokhzadnak a hangja; ld. pl. Ghorbankarimi 2023:142; Honarpisheh 2016:114): „Ki ez a pokolban, aki téged dicsér, ó, Uram?! Ki ez a pokolban?!” Fájdalmasan szól ez a költői kérdés. Több tanulón a lepra jelei látszanak, ami egy olyan betegség, ami éppen azoktól a dolgoktól fosztja meg őket, amiért Istennek hálát adnak. Az ebből fakadó ellentét az, amiből az a mélységes szomorúság is fakad, aminek a rendezőnő itt hangot ad (és ezen a hangon fog líraian megszólalni mindig a film során).

Még a tanteremben vagyunk, de már halljuk a következő jelenet hangját, egy jelentés nélküli szótagok ritmikus ismétléséből álló dallamot. Aztán látjuk azokat a cipő nélküli lábakat, amik azokra ritmikusan mozognak, majd magát a leprás férfit is, aki egyhelyben állva lépeget, és mondogatja ezt az énekszerűséget (3. kép). És amint véget ér a „dala”, bevillan egy guggoló kisgyerek, aki a jobb válla felől oldalra tekintve ránk néz (4. kép). Majd hirtelen

három, leprától eltorzított néma porté következik. Egy vak férfi (5. kép), egy kendős asszony (6. kép) és egy vak és orr nélküli férfi, aki cigarettázik (7. kép). Csak egy bagoly huhog. Eluralkodik rajtunk a kísérteties döbbenet.

A kép nagyobb felén, a jobb oldalán, átlósan messze hátra elnyúlik egy ház, előtte egy férfi jön felénk, bal kezével meg-megérinti a ház falát. Talán vak, mert mintha még akkor is keresné a ház falát a kezével, amikor már a sarkot elérve azon túlhalad (8. kép). Fordul vissza, és most a jobb kezével érintgeti a házat, tőlünk távolodva. A napok neveit sorjázza egy női hang (Farrokhzad hangja), majd hozzá társulnak hónapok nevei is. A férfi eléri a ház nekünk távolabbi végét, visszafordul, és miközben újra jön felénk, egy-egy pillanatra felvillannak az ablakok is: cserepes növények, egy kendős asszony, száradó edények, egy vak férfi zsebkendővel a kezében, cipők egy félig teli vizes üveggel, egy kisgyerek, aki az ablakra támaszkodva áll. És ahogy a férfi újra közelebb ér hozzánk, megszólal Farrokhzad lírai hangja a Zsoltárok könyvét idézve (ahogyan a filmben többször is): „A te nevedet fogom énekelni, ó, Uram. A te nevedet fogom énekelni tízhúros lanttal!” (a Bibliának egy 1983-as magyar fordítását használom a tanulmányban végig). Ez itt a 33. ének 2. része (vö. Tahaminejad, 2002/1381:58). És ahogy a kamera a napon üldögélő és álldogáló leprások előtt kocsizik, Farrokhzad szavaltat-variációjában meghalljuk a 139. ének 15. és 16. részét: „Csontjaim nem voltak rejtve előtted, amikor (...) formálódtam, mintha a föld mélyén képződtem volna. Alaktalan testemet már látták szemeid; könyvedben minden meg volt írva.” (vö. Monsefi, 2023: 148)

Majd a kamera egy falat pásztáz lefelé, amire az itt lakók karcoltak üzeneteket. Némán olvassuk ezeket a sorokat:

. „Én már nem leszek itt tavasszal, de ez itt lesz.”

. „Egyszer felfordult a világ, és én beleestem ebbe a kórházba.”

. „Elmegyek. A szívem bánattal van tele. Ó, muszlimok, szomorú vagyok ma este.”

Jelek ezek, nyomok, az itt élő emberek szenvedéseinek tanúságai.

A következő közel két és fél percben a leprás betegek kezelésével kapcsolatos képeket látjuk. Alatta – szemben Farrokhzad lírai hangjával – „ismeretterjesztő” hangon ismét a filmet bevezető férfit (Golestani) halljuk. Orvosi tájékoztatás ez ennek a betegségnek a krónikus és fertőző voltáról. Arról, hogy bárhol előfordulhat, de elsősorban a szegénységgel jár együtt. Arról, hogy milyen fizikai elváltozásokat okoz, de kezeléssel a terjedése

megállítható. Többször ismétlődő helyzetek, azonos, de tovább pergetett jelenetek kísérik ezt, montázs szerű összeállításban, amit a gyógyszerosztás képei zárnak (9. kép). Az erre összegyűlt emberek között pásztáz a kamera, és halljuk a filmben többször is (és itt is) felbukkanó, korábban általam már említett, egyhelyben táncoló és jelentés nélküli szótagokat éneklő férfi (10. kép) dallamait, amit „átvesz” az adzán (اذان), az iszlám imára hívás hangja: Allaho akabar (الله اكبر), Isten a legnagyobb (11. kép).



13.kép



14.kép



15.kép



16.kép



17.kép



18.kép



19.kép



20.kép



21.kép



22.kép



23.kép



24.kép

Az imaház törött ablakán tekintünk be (12. kép), és a következő majdnem másfél percre a bent zajló imádkozásnak leszünk a részesei (13-14-15. képek), miközben fel-felvillan egy-egy kép a korábban már látott, imaházon kívüli pillanatokból is. Az imaház szőnyegébe szöve a „szanatórium” (آسایشگاه), a „mecset” (مسجد) és a „föld” (زمین) szavak mellett olvashatjuk azt is, hogy Bababaghi (باباباغي) és Tebriz (تبریز) (16. kép). Tebriz Irán Kelet-Azerbajdzsán tartományának a fővárosa, és annak a megyének a neve is, ahol a Bababaghi

Szanatórium is megtalálható. Ezek az első olyan jelek a filmben, amik a helyszín pontos meghatározásra utalhatnak. És mielőtt „kilépnénk” az imaházból, mielőtt újra kívülről tekintenénk be annak törött ablakán, még látunk egy férfit amint az imám székére hajtja a fejét (17. kép). Tőle balra, a falnak támasztva két, fémkezekben végződő fa rúd látható, fekete szövettel. Ezek Abolfazl (ابولفضل) szimbolikus kezei (18. kép), amiket a Ta'zieh rítuskor használnak (vö. Bahramian – Bulookbashi 2021). Ezt a rítust azért tartják meg, hogy bánatukkal és együttérzésükkel megemlékezzenek Abolfazl önfeláldozó haláláról, amikor 680-ban Kerbelánál Mohamed próféta unokáját, Husszeint rokonaival és támogatóinak egy csoportjával együtt védelmezte (ld. Chelkowski 1979:XV-XVI; Goldziher, 1899:263; Mozaffari – Gharibey – Shirkani 2016:76; Simon 2009:33). Abolfazl (más néven: Abbas ibn Ali) vizet próbált hozni az Eufráteszből a szomjazók számára (ld. Aghaie 2004:119; Hyder 2006:92; Isalo 2017:44). Ellenségei levágták a kezeit, és megölték (Bahramian – Bulookbashi 2021; Isalo 2017:106). Ez a leprás betegek számára különösen jelentőséggel bírhat, hiszen a végtagok csonkulása ez ennek a betegségnek az egyik jellegzetes velejárója lehet.

Az ima után előbb egy férfi sípszója hív mindenkit az étkezésre (19. kép), aztán az ételosztás mozgalmasabb eseményeit az étkezés csendesebb pillanatai követik.

Majd a mindennapi élet bemutatása következik 5 percben. A felvillanó képek és jelentek sorát egy nyikorgó talicska vezeti be, amiben egy kislányt tolnak, kezében játékbaba (20. kép). És hasonlóan a korábbi vágástechnikával, itt is gyorsan váltják egymást az apró töredékek. Edényeket guggolva mosogató nő, csirkék esznek egy tálból, egy férfi a tasbih (تسبيح) szemeit morzsolgatja (21. kép). Ilyet láttunk már korábban is, a tasbih hasonló célt szolgál, mint a keresztényeknél a rózsafüzér, és hasonlóan is néz ki, de nincsen kereszt rajta. Fonó asszonyok (22. kép), a 3. képen látott kisgyermeket mosdatják, egy anya a gyermekét kezével simogatva fésüli (23. kép). Lehullott falevelek a víz tükrén (pl. a 24. kép, de más képeken is – ősz van), tyúkok (25. kép) és két kölyökkutya (26. kép), akikért jön az anyjuk, és a szájával felveszi őket (27-28. képek). Egy gyermekét szoptató anya (29. kép) szomorú szemekkel néz ránk (30. kép). Egy lapáttal nevetve lovacsázó kislányt (31. kép) néz egy mosolygó kisfiú (32. kép), aki felpattanva utána ered, miközben átveszi egy férfi mankóját (33. kép). Madarak röppenek az égre (34. kép), a férfi a kisfiú után néz, és látjuk, ahogy a kisfiú a férfi mankóját a lába közé fogva, azzal lovacsázva fut tovább, és újra madarakat látunk, immár hosszabban, ahogy szállnak az égen. (Jegyezzük meg ezt a kisfiút! És nem csak

azért, mert láttuk már korábban, és szerepelni fog később is. Ez több más szereplő esetében is előfordul. Más okból fogok írni róla a későbbiekben részletesebben is.) A film elején (3. kép) táncoló férfi most apró kövek közt ül, az egyiket föl-földobja, egyik lába túlságosan kifordult pózban van (35. kép). Két férfi eltorzult kezekkel gomokuznak a földön dióval és kövekkel (36. kép). Többen két másik férfi játékos birkózását nézik. Egy anya a gyermekét ringatja egy függőágyban (37. kép). Egy férfi szakállát borotválják (38. kép). Egy hiányos végtagú férfi a gyermekéhez megy (39. kép), leül mellé, és megsimogatja (40. képek). Egy férfi – kezében két vödörrel – vizet hoz fel egy pincéből (41. kép). Ismét egy metaforikus kapcsolódás Abolfazl történetéhez! Egy anya hosszú hajú leányát fésűli (42. kép), mind a ketten mosolyognak. Egy asszony a szemét festi ki (43. kép). Egy másik asszony szintén hosszú haját fésűli, és mosolyog (44. kép).



25.kép



26.kép



27.kép



28.kép



29.kép



30.kép



31.kép



32.kép



33.kép



34.kép



35.kép



36.kép

A képek sorozatát gyors vágások teszik dinamikussá. Ugyanakkor a jelenetek többszöri vissza-visszatérése, több korábbi szereplő és korábbi jelent újbóli felvillanása a körkörösség érzetét keltik. A dinamizmust kioltja a monotónia zártsága. Éppen erre erősít rá, éppen ezt mutatja meg például a gyakran vissza-visszatérő és általam korábban többször már említett, ritmikusan lépdelő és nem értelmes szótagokat ismételtető férfi (3. kép) is. Szó szerint egyhelyben topog. Látjuk ugyan ülni is, de akkor is ismétlődő és üresnek tetsző mozdulatok végez (egy követ dob fel és kap el: 36. kép). És ilyen tartalmat kap a ház falát meg-megérintve közeledő és távolodó férfi (8. kép) is (vö. Ghorbankarimi, 2023:142).

Ezek a miniportrék leginkább a „mindennapi szabadidős tevékenységek” kategóriájába sorolhatók. És szinte éppen úgy élnek ők is ott bent, akárcsak mi itt kint. A lepratelepen is emberek élik a mindennapjaikat, de ennek a megmutatkozása bennünk mégsem a boldogság érzetét keltik. Éppen ellenkezőleg! Csak fokozzák a fizikai elváltozásaik miatt bennünk támadt riadalom miatti szomorúságot. És mindezt Farrokhzad bánatos-lírai hangon szavaló hangja teszi még fájdalmasabbá, ami kisebb megszakításokkal ugyan, de már az ételosztás utolsó pillanatai óta mostanáig kíséri ezeket a képeket. Ismét ótestamentumi sorokra ismerhetünk panaszos költeményeiben.

Például ezekre:

. „Miért is nincs szárnyam, mint a galambnak, hogy elrepülhetnék, és nyugton lehetnék? Messzire bujdosnék, a pusztában laknék. Sietve keresnék menedéket a szélvész és a vihar elől.” (Zsoltárok Könyve 55,7-9; vö. Tahaminejad, 2002/1381:58)

. „Gondold meg, hogy csak szellő az életem...” (Jób Könyve 7,7; vö. Tahaminejad, 2002/1381:59)

. „A pusztai pelikánhoz hasonlítok, olyan vagyok, mint bagoly a romok között. (...) és olyan magányos, mint a madár a háztetőn.” (Zsoltárok Könyve 102,7-8)

. „Szétfolytam, mint a víz...” (Zsoltárok Könyve 22,15; vö. Tahaminejad, 2002/1381:59)

. „... mielőtt odamegyek, ahonnan nem térhetek vissza: (...) a vaksötét országba (...)” (Jób Könyve 10,21-22; vö. Tahaminejad, 2002/1381:59)

. „Hát te, pusztulásra ítélt, mit csinálsz? Bíborba öltözöl, aranyékszerekkel ékesíted magad, festékekkel készíted ki a szemedet?” (Jeremiás Könyve 4,30; vö. Tahaminejad, 2002/1381:69)



37.kép



38.kép



39.kép



40.kép



41.kép



42.kép



43.kép



44.kép



45.kép



46.kép



47.kép



48.kép

A mindennapi élet képeit egy zajos, vidám esküvő váltja fel, amelyen az egész közösség részt vesz (45. kép). Különféle hangszerekkel (46-47-48-49. képek) vagy tapssal (50-51. képek) kísérik az ünnepi eseményt, vagy csak szemlélődve nézik azt (52-53. képek). Talán már a korábban látott fészülködés (ld. 42 és 44. képek) és szemkifestés (43. képek) szereplői is erre készülődtek. Az egyik falon többször láthatjuk egy fényképen az iráni sahot a feleségével, és a velük kapcsolatos írás egy újabb bizonyítéka, hogy a Bababaghi Szanatóriumban járunk.

Az élet „napos oldalát” erősíti az a majdnem 1 perces jelenet is, amiben gyermekek labdáznak önfeledten (54-55. képek) a délutáni napsütésben. Talán ezek a film legboldogabb pillanatai. De még véget sem érnek, már megszólal Farrokhzad szomorú hangja: „Jaj, elfogy a nap, megnyúlnak a délutáni árnyékok. És az életünk olyan, mint egy madarakkal teli ketrec, a fogság nyögéseivel van tele. És közülünk senki sem tudja, hogy meddig fog tartani. (...) A

nyárnak vége. És nincsen szabadulás. Mint a galambok, igazságért kiáltunk, de az nincsen sehol. Fényre vágyunk, de most csak sötétség van.” És amíg ezeket halljuk, egy féllábú férfi jön felénk egy fasorban (56. kép). Bejön hozzánk a házba, ahonnan mi néztük őt. Egészen közel jön hozzánk, olyannyira, hogy végül teljesen elsötétül a képernyő. Csak a mankóinak súlyos kopogását halljuk, egyre erősödve, hosszabb ideig. De ekkor a sötétben – avval ellenpólust képezve – meghalljuk egy gyermek hangját, majd megpillantjuk a tanárt (57. kép), az osztályt és magát a gyereket is (58. kép), aki éppen olvas: „Vénusz. Néha szürkületkor megpillantunk egy fényesebb csillagot. Ennek a neve: Vénusz. A Vénusz nagyon fényes. A Vénusz bolygó nagyon közel van hozzánk.” Ez ugyanaz az osztályterem, amit a film elején is láttunk, a kamera is hasonlóan kocsizik végig a tanulók arcán.



49.kép



50.kép



51.kép



52.kép



53.kép



54.kép



55.kép



56.kép



57.kép



58.kép



59.kép



60.kép



61.kép



62.kép



63.kép



64.kép



65.kép



66.kép



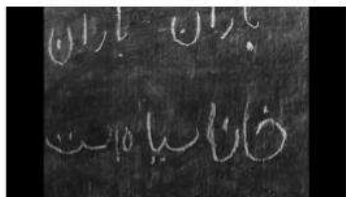
67.kép



68.kép



69.kép



70.kép



71.kép



72.kép

„Miért kell hálát adnunk Istennek, hogy apát és anyát adott nekünk?“, kérdezi a tanár. És rámutat egy tanulóra, aki (59. kép) így felel: „Nem tudom, nekem nincsen egyik sem.” Majd felszólítja azt a kisiút, akit korábban a mankóval láttunk lovacskázni (ld. 32. kép): „Nevezd meg néhány szép dolgot!” A fiú nem vágja rá egyből a választ. Az osztálytársai sugdolóznak (60. kép), mialatt ő gondolkodik. Végül így felel: „Hold, Nap, virág, játék.” És elmosolyodik (61. kép). Aztán a következő kérdésnél néhány csúnya dolgot kell egy tanulónak (62. kép) megneveznie, amire ő az osztály általános derűtségére (63. kép) azt mondja, hogy „kéz, láb, fej”. Gyermeki őszintesége leleplező.

Majd a táblánál kell írnia egy tanulónak egy mondatot, amiben szerepel a „ház” szó (64. kép). A tekintete ide-odacikázik, hol a tanárra, hol az osztálytársaira (65. kép). A beállítás olyan érzetet kelt, mintha mi lennénk az osztálytársai, ránk néz (66. kép). Lesüti a szemét, aztán újra ránk néz. A lepratelepe lakói jönnek felénk (67. kép), de mielőtt elérnének hozzánk, becsukódik a kapu két szárnya, amire az van felírva, hogy „Lepratelepe” (68. kép).

Majd ismét a táblánál álló fiút látjuk, akinek a tekintete most másfelé „kalandozik” (69. kép). A képeknek ebben a sorrendben történő bemutatása azt az olvasatot kínálja a számunkra, hogy a bezáródó kapuhoz közeledő tömeg a táblánál álló fiúnak jutott az eszébe az elhangzott kérdés kapcsán. És erről pedig az, amit ezután felír a táblára: „A ház fekete”. (70. kép)



73.kép



74.kép

És ahogy kezdődött, úgy is végződik a film: csak egy sötét képernyőt látunk, de az alatta megszólaló hang ezúttal nem Golestané, hanem Farrokhzadé. A tájékoztató jellegű férfi hang helyett egy lírai, szavalat szerű, fájdalommal telített fohász ez: „Ó, szeretet ereje által túláradó folyó, árasz el minket, árasz el minket!”

A feliratokból kiderül, hogy ezt a filmet a Leprásokat Segítő Társaság (Anjoman-e Komak be Jozamian) megrendelésére készítette a Golestan Stúdió 1962 őszén. Az operatőr Soleiman Monassian volt. A hangmérnökök: Mahmoof Hangwall és Samad Poorkamali. Az asszisztensek pedig: Herand Minnasian és Amir Karrari. A film producere, Ephraim Golestan, az első olyan filmrendező volt, aki Iránban saját filmstúdiót alapított (Ghorbankarimi 2023:138), és jelentős nemzetközi sikereket ért el (ld. Seyed-Gohrab – Talattof 2013:10). Forough Farrokhzad 7 éven át dolgozott ebben a stúdióban, Golestan több jelentős filmjének ő volt a szerkesztője (Jahed 2022: 141).

Az iráni filmművészet történetében ezek az ún. iráni új hullámot (Mowj-e No) megelőlegező pillanatok (vö. Dabashi 2001:26-27, 2007:17; Rosenbaum 2010:261; Talajooy 2019). Jóllehet a szakirodalom az iráni új hullámot elsősorban Abbas Kiarostami, Bahram Beizai és Dariush Mehrjui filmjeihez köti (ld. pl. Armes 1987: 191; Zhenzhen 2023:9), Parviz Jahed egy egész monográfiával bizonyítja, hogy Ebrahim Golestan és Forough Farrokhzad, valamint Fereydoun Rahnema kísérleti dokumentumfilmjei alapozták meg az iráni új hullámot (Jahed 2022:7), ami párhuzamosan alakult az ugyanebben az időben Iránon kívüli, európai filmes megújulási mozgalmakkal, az olasz neorealizmussal és a francia új hullámmal

(vö. Holman 2016:252-253; Rosenbaum 2018:2), de összefüggött azokkal a folyamatokkal is, amelyek az iráni társadalomban akkor lezajlottak (vö. Naficy 2011:404).

Forough Farrokhzad, Irán egyik legnagyobb költője (Sadighi 2017:108), 1935 január 5-én született Teheránban. Ebben az országban a 20. század közepén a költészetnek egy új, női hagyománya jött létre. Milani (1992:127) szerint olyan szerzők tartoznak ide, mint például Zand-Dokht Shirazi, Jaleh Esfahani, Parvin Dowlatbadi, Simin Behbahani, Lo'bat Vala Sheybani, Mahin Sekandari, Tahereh Saffarzadeh. És idesorolja Forough Farrokhzadot is (vö. Fouladvind 2007:27), akinek első költeményeit 1955-ben adták ki. Ezt tekinthetjük az Iránban elsőként iráni nőként megszólaló verses könyv megjelenésének is (Hillmann 1990:41). Összesen öt kötete jelent meg, az utolsó már csak a halála után (ld. Farrokhzad 1955, 1956, 1958, 1964, 1974). Rövid élete volt, 32 évesen hunyt el 1967. február 14-én, autóbalesetben (Ginsberg – Lippard 2010:146-147; Farrokhzad életéről bővebben ld. Hillmann 1987; Milani 2016/1395; Saffarian 2002a, 2002b, 2004). Többször járt külföldön, Európában, Angliában is. Ebrahim Golestanal 1958-tól dolgozott együtt, aki felfedezte a tehetségét, és támogatta a filmművészet iránti érdeklődését (vö. Karimi-Hakak 2004:xvii-xviii; Milani 2011:146; Saïdi 2017:5). És amikor a „Leprásokat Segítő Társaság” felkérte a Golestan Filmstúdiót, hogy készítsen egy dokumentumfilmet a Bababaghi Lepratelepről, akkor Golestan Farrokhzadra bízta ezt a feladatot.

A Bababaghi Lepratelepet 1933-ban hozták létre, Tebriztől 12 km-re. A „Leprásokat Segítő Társaság” pedig 1957-ben alakult meg Tebrizben (Azizi – Bahadori 2011: 427). Farrokhzad először 1962 júliusában járt Bababaghiban, Dr. Abdolhossein Radjival, a társaság elnökével, majd három hónappal később már a stáb tagjaival együtt tért vissza (Wolpé 2007:xxv). 12 napot töltött a telepen, és az ott élők bizalmát elnyerve forgatta le „A ház fekete” című filmet (Milani 2011:146).

Korábban már említettem, hogy magában a filmben is szerepelnek a helyszín meghatározását segítő feliratok (a szőnyegbe szőve, a falon kihelyezett papírokon), de ezek akár rejtve is maradhatnak, nem kerülnek kimondásra. A lepratelep pontos helyének a meghatározását filmen kívüli támpontok adják. Valamennyi közül a legerősebb Hossein Mansouritól származik. Ő az a kislány, aki mosolyogva figyelte (ld. 32. kép) lapáttal lovacsázó lánytestvérét (31. kép), majd apja (33. kép) mankójával lovacsázva utána szaladt. Utaltam korábban arra, hogy erről a kislányról még lesz szó az írásomban. Igen, azért tudjuk, hogy

ezek a képeken kik vannak, mert azt Hossein Mansouri 2007-ben (71. kép) Claus Strigel dokumentumfilmjében ezeket elmondja. Megmutatja, hogy ott, akkor az a 7 éves kisfiú, aki a filmben van, az ő volt (72. kép). Egy térképre rárajzolja, hogy hol van Bababaghi (73. kép), és megmutatja azt is, hogy amikor Farrokhzad először látogatott el Bababaghiba, ő még a horászáni Meshed lepratelepén élt a családjával (74. kép). Horászán Irán északkeleti tartománya, Bababaghitól több mint 1500 km-re.

A körülmények micsoda összjátéka kellett ahhoz, hogy Hossein Mansouri és Forough Farrokhzad 1962-ben Bababaghiban találkozzon egymással?! Hossein is szinte elbűvölve mesél erről a csodáról. Arról, hogy a rendezőnő olyan hatással volt rá, hogy nem bírt megszólalni, és hogy hogyan mondta ki végül azt a négy, számára szép szót a filmben, amikor a tanár az iskolában felszólította, és mosolyodott el (ld. 61. kép): „Hold, Nap, virág, játék.” Nem véletlen, hogy éppen ez a négy szó lett a címe Claus Strigel Hossein Mansouriról szóló dokumentumfilmjének is (2007), amiben Hossein azt is elmeséli, hogyan vitte magával rögtön a forgatás után a lepratelepről Teheránban Forough Farrokhzad, hogyan fogadta őt örökbe.

A filmen kívüli ezen információknak az ismerete „A ház fekete” bizonyos képsorait, azok sorrendiségét újabb tartalommal ruházza fel:

1. Hossein átveszi apjától a mankóját (33. kép), hogy lovacskázva a húga után fusson;
2. madarak röppenek fel az égre (34. kép);
3. Hossein apja Hossein után néz;
4. Hossein ellovacskázik;
5. madarak szállnak az égen.

És még ott van, közvetlenül Hossein húgának lovacskázó jelenete előtt a gyermekét szoptató anyja is, aki szomorú szemekkel néz ránk (30. kép).

Könnyű elmozdulni abba az irányba, hogy ide a rendezőnő belekódolta Hossein családjától való elszakadásának a drámáját. Persze, mindezt csak akkor sugallják, ha külső, nem a filmben lévő ismeretekre támaszkodunk. Azok hiányában meg kell maradnunk annál, amit a létrejött film azok nélkül is, saját maga „elbeszél”.

„Még azok számára is, akik semmit sem tudnak Forough Farrokhzadról vagy a kortárs iráni kultúrában betöltött szerepéről, az, ami a premier plánokban elének táru,

vitathatatlanná (megkérdőjelezhetetlenné) teszi ezt a filmet, és (...) az alapvető fontosságú filmek sorába emeli”, írja lelkenedezve Alain Bergala (2004:58).

Fekete képpel indul, a dokumentumfilmek hangját idéző férfihanggal, és fekete képpel zárul, egy nagyon erős, érzelmekkel telített költői képet, a szeretettel túláradó folyó képét megidéző, lírai hangon megszólaló női hanggal, ami megszólítja (ezáltal megszemélyesíti), felszólítja ezt a folyót: „árassz el minket!” És a feketeséggel keretezett képek között van maga a film, ami egy lepratelep életét mutatja be.

Láthatóvá válik, ami egyrészt számunkra nem ismert, láthatatlan, mert a nem-leprások világa elől elzárt területen van. Másrészt olyan, amit nem is szeretnénk látni. Talán nem is szeretnénk tudni róla. Itt most mégis a szemtanúivá válunk annak, ami megmutathatatlan.

Az első képet (ami már nem fekete), az első premier plánt először csak egy tükörben visszaverődve látjuk meg. A tükörben, aminek a tere egyszerre reális és irreális (vö. Foucault 1994:756). Hol is van az a tér, amit a tükörben látunk? És hol van a lepratelep a nem-lepratelep világához képest? És ne feledjük, amin „keresztül” mi ezt nézzük, az egy film. Hol van a filmen látható képek tere?

„Ki ez a pokolban, aki téged dicsér, ó, Uram?! Ki ez a pokolban?!“ Ezzel szólal meg először a filmben a női lírikus hang. Így mondhatjuk, hogy a hely megnevezése megtörténik, de nem úgy, ahogyan azt egy hagyományos értelemben felfogott dokumentumfilmtől elvárnánk, hanem metaforikus értelemben. A rendezőnő a „havijeh” (هاریه) szóval nevezi meg ezt a helyet, rögtön kétszer is. Ez egy arab eredetű szó, a Korán 101. szúrájának 9. részében is szerepel, és a szövegkörnyezet alapján valóban társítható hozzá a „Pokol” fogalma, de lehet „árok”, „gödör”, „szakadék” és „alvilág” is. Ez a szó a perzsa Bibliafordításban is megtalálható, például Jób könyvében (14,13; 30,23) vagy a Zsoltárok könyvében (9,18). Az általam idézett magyar Bibliában ez a „holtak háza”. Mehrdad Arabestani egy nekem írt levelében azt írja, hogy a „Havieh” a perzsa nyelvben a pokol, az elfeledettség, valamint a meghatározhatatlanság helyét is jelenti.

Farrokhzad ebbe a térbe visz be minket. Átvisz minket abba a világba, amiről nélküle nem lenne tudomásunk. Maximálisan kihasználja a filmben rejlő „dokumentáló erőt” (vö. Hardy 1964:19, valamint pl. McLane 2012:4-5; Nichols 2017:10, 89). Mintha egy fekete lyukból hozná ki az ott létező, de ki nem jutó, elnyelt fényt. És nemcsak azt mutatja meg, hogy

hogyan telik (múlik) az idő egy lepratelepen, hanem az ott élők emberi méltóságát is. A lepratelep „fekete”, mert ez a kilátástalanság háza, a sötétség háza, a benne élők a halál közelségében és az „egészséges” társadalomtól elszigetelve élnek, de bennük is él a vágy arra, hogy legyőzzék a szenvedést. Létezésük minden pillanata az élet iránti elkötelezettséget jelenti (n.n. 2017:29). Az élet iránti szenvedély és annak örömei azok, amik „A ház fekete” képein „úgy csillognak, mint a napfény sugarai egy sötét barlangban”, ahogyan azt talán a legszebben Farzaneh Milani (2011:148) megfogalmazta. És ehhez hasonlóan Hamid Dabashi (2007:17) is azt írja a filmről, hogy az a kilátástalan és szomorú környezet ellenére „a remény sugarait és az öröm jeleit emeli ki.”

Mielőtt azonban ezt félreértenénk, fontos tisztázni, és Dabashi könyvének későbbi részét (ld. 2007:57) is idézni, hogy ez nem az életnek és a szépségnek a halál és a csúfság közepette történő ünneplését jelenti. A Vénusz (amiről az iskolában olvasnak) ugyan fényes, de csak visszaveri a fényt, nem csillag. A lepratelep kapuja becsukódik, és ők bent maradnak, mi pedig kint vagyunk. És nemcsak a terük, de az idejük is kívül esik a mi időnkön. Ott mintha megállt volna az idő, körkörösén újra és újra ugyanoda tér vissza (ld. a ház fala mellett közeledő és távolodó, annak falát újra és újra megérintő férfit, vagy a vissza-visszatérő jelenetek ismétlődését). Ha nem lenne ott a film végén feltüntetve, hogy 1962 őszén készült, akkor nem tudnánk, hogy mikor vagyunk. És a filmen megörökítve most már örökre meg is rekedtünk ebben az 1962-es őszben. A filmen kívüli bizonyítékok híján magából a filmből is csak az az egyetlen dolog állítható biztosan, hogy ez egy zárt világ, tőlünk elzárt világ. Ez képileg meg is jelenik, amikor becsukódik előttünk a kapuja. Legalábbis a film által elbeszélte történet szerint erre gondol egy ott élő tanuló, akinek erről az jut eszébe, hogy a ház fekete. Ez pedig akkor van, ha minden fény elnyelődik, amikor semmi nem verődik vissza (Finlay 2004:101). Akárcsak egy fekete lyuk esetében.

Forough Farrokhzad filmje átlépi azt a határt, ami elválasztja ezt a világot tőlünk. Megtette ezt konkrétan is, a stábjának valamennyi tagjával együtt, amikor belépett oda, hogy filmet készítsen róluk. És megtette abban az értelemben is, hogy kihozta őket nekünk a filmtetekercseken, amiken betegséggel sújtott és a betegség miatt kiközösített emberek drámája tárul fel a vetítés során, ha fénnel világítjuk meg a filmet.

Széplaky Gerda (2019:9) sötétségről szóló könyvének bevezetőjében írja, hogy „A képek elsötétülésének egy filmben a narratíva szintjén metafizikai tartalma is van”, mert az

nemcsak a „látás lehetetlenségét fejezi ki, hanem (...) a megértés lehetetlenségét is.” Ezt a logikát követve ugyanez megfogalmazható az ellenkező irányban is, ami akkor úgy hangzik, hogy a képek kivilágosodásának egy filmben a narratíva szintjén metafizikai tartalma is van. „A ház fekete” fekete képekkel való narratív keretezése is már többletjelentéssel bír. Ha csak „technikai” értelemben írjuk le azt, hogy ez micsoda, már rögtön ott tartunk, amiről mostanáig szó volt. Belépünk egy eddig nem látott, nem látható helyre, és a fény és a film segítségével kihozzuk onnan azt, ami onnan nem kihozható. Ebben az esetben, folytatva Széplaky Gerda parafrázálását, láthatóvá és megérthetővé válik a láthatatlan.

Nem arról van szó, hogy Forough Farrokhzad a leprásokat szépnek mutatja, de nem is rútnak. Annak mutatja őket, amik, abban a helyzetben, amiben vannak. Bizonyára nem abban az értelemben dokumentumfilm ez, ahogyan arról Margaret Mead (2003) beszél. Igazat kell adnunk Roxanne Varzinak (2014), amikor azt írja, hogy annak, amit egy etnográfiai dokumentumfilmtől abban az időben elvártak, Farrokhzad módszere éppen az ellentéte volt, varázsa éppen költőiségében (vö. Neiman 1980:13) rejlik.

A hely pontos, nem metaforikus meghatározásának a hiányát már említettem. Persze, ez előfordulhat az anonimitás megőrzésének az érdekében is. Számos más olyan jellegzetességgel is találkozhatunk azonban, ami egy Mead szerinti tudományos dokumentumfilm koncepciójának nem feleltethető meg.

Az egyik ilyen, hogy a filmben látható világ bemutatása nem lineáris módon történik. Helyesebben egy másfajta logika az, ami itt megmutatkozik. Nem jutunk el A-ból B-be az elbeszélésben, de pontosan ez az, amit így a film éppen mond. A lepratelepről nincs kiút. És ezzel a zártsággal, ezzel a tartalommal mutat egységet az elbeszélő forma nem lineáris, hanem körkörös volta is. Ugyanott vagyunk a film elején, mint a végén: az iskolában. A lepratelep kapuja is bezárul. Az egyhelyben topogást már említettem, akárcsak a monotóniát és az ismétlődő, vissza-visszatérő jelentekeket is. Szinte állóképszerű portrék váltják egymást gyors egymás utánban, majd lassabban kocsizunk a kamerával (pl. az iskolában). Hol rögzített kameraállásból látunk hosszabban valamit (pl. a ház fala mellett közeledő-távolodó férfit, vagy a mankós férfit, aki a fasorból begyalogol hozzánk a házba), hol egy mozgalmas eseményt követünk nem rögzített kameraállásból (pl. az ételosztást, az esküvő legtöbb jelentét, a játékos birkózást, a labdázást a film végén). Farrokhzad ezzel a technikával, a technikának ilyen módon történő alkalmazásával éppen azt „dokumentálja”, ami a lepratelep

lényege. A „rögzítettségnek” és a „meglódulásnak” megvan a maga sajátos mintázata, értelme van. Csakhogy ezt az értelmet nem ott „látjuk”, ahol egy bizonyos (mondjuk így: „hagyományos”) értelemben felfogott dokumentumfilmnél azt esetleg elvárnánk. Ez utóbbi esetben ugyanis az, amiről „A ház fekete” beszél, ami a lepratelep „lényege”, nem mutatkozik meg. Láthatatlan. Megint leírom, hogy éppen erről van szó, mind a tartalom, mind a forma szempontjából. És itt van még egy eszköz, ami a rendezőnőt segíti, és aminek az esetében ez az utóbb említett két dolog szintén együtt mozog: a montázs (a vágás).

Jean-Luc Godard (1980:22) vetette fel azt a gondolatot, hogy a filmművészet történetét a montázs (vágás) szempontjából kellene megírni. Szerinte az olyasvalami, ami úgy hoz kapcsolatba egymással különböző dolgokat annak érdekében, hogy az emberek számára valami láthatóvá váljon, hogy közben magának az eljárásnak láthatatlannak kell maradnia (magyarul Godard 2018:32-33).

Godard elképzelését tankönyvbe illően illusztrálja „A ház fekete”. Ha valaha elkészülne az a könyv, amit a francia rendező a montreáli Filmművészeti Akadémia diákjaival beszélgetve (Kovács 1981:62) megfogalmazott, egy ilyen könyvben ez a film egész biztosan kitüntetett helyet foglalna el. Farrokhzad mesterien él a képeknek és a hangoknak sajátos módon történő elválasztásával és összeillesztésével, a montázs hatalmával. Egy láthatatlan technikai dologban rejlő erővel tesz láthatóvá egy fizikai értelemben láthatatlan (mert elzárt) világot. Egy „hagyományos” dokumentumfilmhez képest a vágásokban való tobzódás segítségével használja ki a költői eszközökben rejlő lehetőségeket. Ellentétekkel vagy párhuzamokkal metaforák sokaságát hozza létre, amelyek aztán megsokszorozódnak. Már nemcsak egy-egy kép kapcsolódásáról van szó, hanem az így létrejött kapcsolat egy másik kapcsolattal is összeköttetést teremt.

Ezek közül az egyik legmeghatározóbb a sötétség és a fény ellentéte, ami újra és újra át- meg átszövi a filmet. Kezdve a film elejével és zárulva azzal, de már első és utolsó megjelenésekor ellentétben áll a hozzákapcsolt hanggal. Az első esetben azt halljuk, hogy „a remény ihlette ezt a filmet”, ennek a tartalma ellentétben áll a kép sötétségével, akárcsak a film végén a szeretettel teli folyó kiáradásáról szóló mondatok. A nyitás és a zárás egymással párhuzamos, miközben ellentétesek is egymással több vonatkozásban is: a férfi hang a női hanggal, a férfi hang tárgyilagossága a női hang költőiségével. A lepratelep lakói a napfényben üldögélnek, melegednek, de már ősz van, és többen közülük már vakok (ld. pl. 7.

kép). Amikor a gyerekek vidáman labdázna (54-55. képek), a nap vége felé járunk, és az ellentétet ki is mondja a bánatos női hang: „Elfogy a nap, megnyúlnak a délutáni árnyékok (...) A nyárnak vége (...) Fényre vágyunk, de most csak sötétség van.” És erre következik az a jelenet, amiben egy féllábú férfi egészen addig gyalogol felénk kopogó mankóival (56. kép) amíg teljesen el nem takarja a fényt a testével, és a kamera csak sötétséget „lát”. Amire ellentétként a Vénuszról halljuk olvasni az iskolában az egyik tanulót. A fény a sötétséggel birkózik. De a Vénusznak nincsen saját fénye. Hossein Mansouri megszólalásában is ott van a „Nap”, de a táblára felírt mondatban megint a sötétség kerekedik felül, hogy aztán végül a film utolsó „képeit” is az uralja, amik a fény hiányában csak sötétek. Változtat-e, változtathat-e ezen a női hang fohásza? A megváltoztathatatlan nem lehet megváltoztatni, de enyhíteni lehet a szenvedést. Erre rímel még az a jelenet is, amin egy férfi vizet hoz fel egy pincéből (42. kép). A sötétségből jön ki a fényre. Vizet hoz, mint Abolfazl a szomszédoknak. Kezeit levágták, halálát nem tudta elkerülni, önfeláldozása mégis példaértékű. A sokfelé elágazó fény és sötétség ellentéte itt összeér egy másik több felé elágazó metaforával, és ezzel egyúttal a film különböző, szétesőnek tűnő pontjai a többletjelentés szintjén is összekapcsolódnak: pl. a barlangból vizet hozó férfi jelenete annak a férfinak a jelenetével, aki az imaházban a fejét az imám székére hajtja, amely mellé oda vannak támasztva Abolfazl szimbolikus kezei.

A fény és sötétség ellentéte mellett a filmben a hang és a kép közötti montázs a legalapvetőbb szervező erő. Ennek a technikának az alkalmazása ellentéteket és analógiákat hoz létre, metaforák burjánzására és azok egymáshoz való kapcsolódására teremt újabb és újabb lehetőségeket. Ennek már több eleméről volt szó. Itt most Farrokhzad szövegének csak bizonyos részeire reflektálok azok közül, amelyeket korábban már idéztem, megadva hozzá a Zsoltárok könyvének bizonyos részeit.

A Zsoltárok könyvének szövegei költemények. Ezek a versek, ahogyan Kovács Enikő Hajnalka (2024:11) írja, „tele vannak szenvedéllyel, színesek, életszerűek, képekben, szójátékokban, hasonlatokban, metaforákban gazdagok.” Vagyis lírai hatásuk már önmagában véve is adva van. A lepratelep kémiai leképezéssel előállított képeinek objektivitásával mindenképpen ellentétben állnak. A tartalmi összevetés azonban nemcsak ellentétet, hanem megfeleléseket is mutat.

A zsoltároknak az a „sajátos karaktere” (Mello 2013:35), hogy azokba betekintve, mintha tükörbe néznénk, megpillanthatjuk benne önmagunkat és lelkünk rezdüléseit (Szent Atanáz 2004:36). És túl azon, hogy Szent Atanáznak erről a gondolatáról eszünkbe juthat az első premier plán is, megfogalmazása a zsoltárok pszichológiai dimenziójáról is beszél, azok érzelmekkel telítettek (vö. Kovács 2024:8). „A ház fekete” képeinek – látszólagos – semlegességével egyrészt ellentétben állnak, másrészt éppen megtörik ennek a semlegességnek a látszatát. Az ellentét így analógiává válik, a hang nem kioltja a képeket és a képek nem kioltják a hangot, hanem egymást erősítik.

A Zsoltárok könyvének versei imádságok, amelyek vagy kéréseket fogalmaznak meg, vagy dicsőítenek, vagy hálát adnak (Péntek 2024:11). „Aki zsoltárt imádkozik, abban bízunk, hogy (...) Isten fénye új színben ragyogtatja fel az emberi életet”, írja Erich Zenger (2023:12), neves zsoltármagyarázó. Ez egy lepratelep esetében igencsak jelentőséggel telj.

„A ház fekete” című filmben idézett 22. és 102. zsoltárok – betegségzsoltárok (Péntek 2024:43, 44). Ablonczy Dániel (2004a:62) az előbbi messiási, igaz szenvedés jellegét hangsúlyozza, az utóbbit „a nyomorult imádságá”-nak nevezi (2004b:74). Ezek megfeleltethetők a leprásokkal. Péntek Dániel Gábor (2024:72) a 22. zsoltár két részletéről is kimutatja, hogy azok alvilágutalások. A 102. zsoltár egy kérése (Zenger 2024b:48), amelynek kifejezetten a Farrokhzad által is idézett szakaszai az emberi szenvedésről, az ember halál általi fenyegetettségének kitett élet kilátástalanságáról szólnak, és Erich Zenger ezzel Jób könyvének éppen azon részeit állítja párhuzamba, amik „A ház fekete”-ben is megszólalnak. Ez a zsoltár nem törődik bele az ember halálra rendeltségébe, és „Jóbbhoz hasonlóan (vö. Jób 7 és 10) annak a tapasztalatnak a megszerzéséért küzd (...), hogy Isten ’a halál közepette’ is közel van hozzá” (Zenger 2024b:50-51). Éppen ezért éneklő az Úr nevét Farrokhzad lírai narrátora: „A te nevedet fogom énekelni tízhúros lanttal!” És ezzel pontosan a 33. zsoltárban megfogalmazott felhívásnak tesz eleget, ami Isten dicséretére szólít fel (Ablonczy 2004a:94). És az urat dicsérték a film elején az iskolában a gyerekek is, mérhetetlen ellentétet támasztva ezzel.

Jób szenvedése és nyomorúsága (Oeming – Schmid 2019:5) egyértelműen párhuzamba állítható a lepratelep lakóinak szenvedésével és nyomorúságával. Farrokhzad költői mondatai Jób könyvének azt a részét idézik (Jób 10,21-22), amikor Jób „a holtak világában csak sötétséget és rendetlenséget lát” (Peters 2004:112). A 22. zsoltár kapcsán

már utaltam az alvilággal való párhuzamra. És ugyanennek a lehetősége áll fenn a 139. zsoltár esetében is. Farrokhzad azt a szakaszát idézi, ami az ember teremtésére vonatkozik, amit Isten előre látott, és hogy minden előre meg van írva. Erről a részből jegyzi meg Péntek Dániel Gábor (2024:168-169), hogy ennek létezik egy olyan olvasata, hogy ez az alvilág méhében történt meg. Eszerint az ember nemcsak a halála után kerül oda, „hanem onnan is származik” (Péntek 2024:170). Erich Zenger (2024a:184) Jóbot és Jeremiást is említi a 139. zsoltár kapcsán, amikor azt írja, hogy mindkettőjük tanúsíthatja, hogyan kerülhet az ember olyan helyzetbe, amikor ennek a zsoltárnak „az egyes mondatait nem lehet támogatólag kimondani.” De azt is hozzáteszi (Zenger 2024b:185), hogy ez a zsoltár „nem felébreszteni akarja a félelmet, hanem sokkal inkább identitást és reményt szeretne adni a félelmek közepette.”

Az, hogy Farrokhzad költeményei a Zsoltárok könyvét visszhangozza, filmen kívüli információt jelent. Annak birtokában másképp látjuk a filmet, jóval gazdagabbá válik a többletjelentések tekintetében. A lírai hang azonban akkor is jelen van, a rajta keresztül megszólaló mondatoknak akkor is van értelme és többletjelentése, ha a Zsoltárok könyvét nem fedezzük fel bennük. Az ellentétek és párhuzamok gazdagsága akkor is létrejön a kép és a hang montázs által. „A ház fekete” nagyszerűsége éppen ebben áll. Ahhoz, hogy a világtól elzárt, a leprától fizikailag is meggyötört embereket meglássuk, ahhoz, hogy egyáltalán megsejthessük, hogy ez mit jelenhet, Farrokhzad a költészet erejét hívta segítségül. Átlépve a szűken felfogott dokumentumfilm határán költői dokumentumfilmet (poetic documentary) hozott létre (Ghorbankarimi 2023:141; Sheibani 2011:18).

Bill Nichols (2017:73) írja, hogy a nem fikciós filmek dokumentáló ereje abban áll, hogy láthatóvá és hallhatóvá teszik azt, amit írott nyelven megfogalmazunk. A fotografikus képek nem megjelenítik a fogalmakat, hanem megtestesítik azokat. A hangok és képek összjátékával képesek az érzéseinken keresztül hatást gyakorolni az értékeinkre és a vélekedéseinkre. Olyan kifejező erővel rendelkezhetnek, amelyek akár az írott szót is meghaladhatják.

Michael Renov (1993:35) hívja fel a figyelmet egyrészt arra, hogy a dokumentumfilmek esetében sem választható el egymástól teljes mértékben az oktató és az esztétikai jelleg. Másrészt arra, hogy gyakran egy művészi dokumentumfilm (artful documentary) nagyobb hatékonysággal képes kifejezni azt, amit egy nem-művészi

dokumentumfilm, mert jobban tud élni a filmben rejlő azon lehetőségekkel, amelyek az érzelmek közvetítésére szolgálhatnak. A hagyományos narratíva felfüggesztése, a lírai hang bevonása, a költői eszközök sokaságának az alkalmazása mind ennek a célnak az elérését segítették Farrokhzad filmjében.

Jonathan Rosenbaum (2010:263-264) jobb kifejezés híján ezt „film poetry”-nek hívja. Filmköltészet? Hamid Dabashi (2007:59-61) „poetic realism”-ról beszél. Költői realizmus? Téblábolok tétován a fogalmak és a teóriák hálójában, keresgélem a szavakat. És rátalálok Francesco Casetti könyvének „Film és valóság” című fejezetében Jean-Luc Godard egyik „szlogenjére” (Casetti 1998:27), amit Roberto Rossellini 1959-es „India: Matri Bhumi” című filmjéről írt rövid ismertetőjében használt: „splendeur du vrai” (Godard 1959:41). „Az igaz ragyogása”. Ez az, ahogyan leginkább megragadható, hogy mit is jelent a számunka az, ahogyan Forough Farrokhzad Bababaghi belső világát, a lepratelepen élők világát nekünk megmutatja.

„A ház fekete” – remekmű (Emami nd:133; Marker 1967:8).

## **Köszönetnyilvánítás**

Köszönöm a tanulmány elkészítéséhez nyújtott segítséget az alábbi személyeknek:

Mehrdad Arabestaninak (Teheráni Egyetem), Hesam Fardinak, Hamid Madjzoobinak, Hossein Mansourinak, Farzaneh Milaninak (Virginia Egyetem), Osvát Annának (Eötvös Loránd Tudományegyetem), Paulik Péternek (Országos Széchényi Könyvtár), Claus Strigelnek (DENKmal-Film Strigel), Szűcs Adélnak (Sant’Egidio), Takács Ritának (Nemzeti Filmintézet), valamint a Némedi Dénes Könyvtár (ELTE TáTK) és az ELTE Egyetemi Könyvtár munkatársainak.

## **Hivatkozott irodalom**

- Ablonczy, Dániel (2004a): Zsoltárok könyve. 1. rész. Második kiadás. Open Art, Budapest
- Ablonczy, Dániel (2004b): Zsoltárok könyve. 2. rész. Második kiadás. Open Art, Budapest

- Aghaie, Kamran Scot (2004): *The Martyrs of Karbala. Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*. Seattle/London: University of Washington Press
- Armes, Roy (1987): *Third World Film Making and the West*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press
- Azizi, Mohammad Hossein – Bahadori, Moslem (2011): A History of Leprosy in Iran during the 19th and 20th Century. *Archives of Iranian Medicine* 14 (6): 425-430.
- Bahramian, Ali – Bulookbashi, Ali A. – Negahban, Farzin (eng. transl.) (2021): Al-‘Abbās b. ‘Alī. In: (eds) Madelung, Wilferd – Daftary, Farhad: *Encyclopaedia Islamica*. Leiden: Brill [online version] DOI: [https://doi.org/10.1163/1875-9831\\_isla\\_COM\\_0009](https://doi.org/10.1163/1875-9831_isla_COM_0009)
- Bergala, Alain (2004): Les yeux ouverts, les yeux fermés. *Cinéma* (7): 58-66.
- Biblia (1983). *Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya*, Budapest
- Casetti, Francesco (1998): *Filmelméletek 1945-1990*. Osiris, Budapest
- Chelkowski, Peter J. (1979): Introduction. In: (ed) Chelkowski, Peter J.: *Ta'ziyeh. Ritual and Drama in Iran*. New York: New York University, XV-XVII.
- Dabashi, Hamid (2001): *Close Up. Iranian Cinema, Past, Present and Future*. London/New York: Verso
- Dabashi, Hamid (2007): *Masters and Masterpieces of Iranian Cinema*. Washington: Mage
- Emami, Karim (nd): *Recollections and Afterthoughts*. In: (ed) Hillmann, Michael Craig: *Forugh Farrokhzad: A Quarter-Century Later*. *Literature East and West* 24: 131-142.
- Farrokhzad, Forough (1955/1333): *Asir*. Tehran: Amir Kabir فروغ، زادفرخ (۱۳۳۳-۱۹۵۵) امیرکبیر: تهران. اسیر
- Farrokhzad, Forough (1956/1334): *Divar*. Tehran, Amir Kabir فروغ، زادفرخ (۱۳۳۴-۱۹۵۶) امیرکبیر: تهران. دیوار
- Farrokhzad, Forough (1958/1336): *Esyān*. Tehran, Amir Kabir فروغ، زادفرخ (۱۳۳۶-۱۹۵۸) امیرکبیر: تهران. عصیان
- Farrokhzad, Forough (1964/1342): *Tavallodi digar*. Tehran, Amir Kabir فروغ، زادفرخ (۱۳۴۲-۱۹۶۴) امیرکبیر: تهران. دیگرتولدی

- Farrokhzad, Forough (1974/1352): Imam biyavarim be aghaz-e fasl-e sard. Tehran, Morvarid مرورید: رانته. سرد فصل آغاز به بیاوریم ایمان (۱۳۵۲-۱۹۷۴): فروغ، زادفرخ
- Finlay, Victoria (2004): Színek. Utazás a festékesdobozban. HVG, Budapest
- Foucault, Michel (1994): Des espaces autres. In: Dits et Écrits 1954-1988. IV. kötet. Paris: Gallimard, 752-761.
- Fouladvind, Leyla (2007): La femme poétique. L'image de la femme chez les poètes persans (1885-1964). DUMAS
- Ghorbankarimi, Maryam (2023): *The House is Black: A Timeless Visual Essay*. In: (eds.) Brookshaw, Dominic Parviz – Rahimieh, Nasrin Rahimieh: Forugh Farrokhzad, Poet of Modern Iran. Iconic Woman and Feminine Pioneer of New Persian Poetry. Second edition. London/New York/Oxford/New Delhi/Sydney: I.B. Tauris, 137-148.
- Ginsberg, Terri – Lippard, Chris (2010): Historical Dictionary of Middle Eastern Cinema. Lanham/Toronto: Scarecrow Press
- Godard, Jean-Luc (1959): India. Cahiers du cinéma (96): 41.
- Godard, Jean-Luc (1980): Introduction à une véritable histoire du cinéma. Paris: Albatros
- Godard, Jean-Luc (2018): Bevezetés egy (valódi) filmtörténetbe. Francia Új Hullám Kiadó, Budapest
- Goldziher, Ignác (1899): Az egyiptomi iszlám. In: Kőrösi László (szerk.): Egyiptom. Tanulmánykönyv. Pátria Irodalmi Vállalat és Nyomdai Részvénytársaság, Budapest, 253-273.
- Hardy, Forsyth (1964): Egy ember és egy mozgalom története. In: John Grierson: Dokumentum és valóság. Magyar Filmtudományi Intézet, Budapest, 19-40.
- Hillmann, Michael Craig (1987): A Lonely Woman. Forugh Farrokhzad and Her Poetry. Washington, D.C.: Three Continents Press/Mage Publishers
- Hillmann, Michael Craig (1990): An Autobiographical Voice: Forugh Farrokhzad. In: (ed) Najmabadi, Afsaneh: Women's Autbiographies in Contemporary Iran. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 33-53.

- Holman, Rosa (2016): Leprosy and the Dialectical Body in Forugh Farrokhzad's *The House is Black* (1964). In: (ed) Fraser, Benjamin: *Cultures of Representation. Disability in World Cinema*. London/New York: Wallflowers Press, 247-262.
- Honarpisheh, Farbod (2016): *Fragmented Allegories of National Authenticity: Art and Politics of the Iranian New Wave Cinema, 1960-79*. PhD értekezés. Columbia University
- Hyder, Syed Akbar Hyder (2006): *Reliving Karbala. Martyrdom in South Asian Memory*. Oxford: Oxford University Press
- Isaloo, Amin Sharifi (2017): *Power, Legitimacy and the Public Sphere. The Iranian Ta'ziyeh Theatre Ritual*. London/New York: Routledge
- Jahed, Parviz (2022). *The New Wave Cinema in Iran. A Critical Study*. New York: Bloomsbury Academic
- Karimi-Hakak, Ahmad (2004): Introduction. In: *Remembering the Flight. Twenty Poems by Forugh Farrokhzad*. Los Angeles: Ketab, xv-xxvi.
- Kovács, András Bálint (1981): Bevezetés egy igazi filmtörténetbe. *Filmvilág* (6), 62-63.
- Kovács, Enikő Hajnalka (2024): *Egyéni panaszénekek a Zsoltárok könyvében*. Károli Gáspár Református Egyetem/L'Harmattan, Budapest
- Marker, Chris (1967): *Delivree des meprises...* *Cinéma* 67 (117): 8-9.
- McLane, Betsy A. (2012): *A New History of Documentary Film*. Second Edition. New York: Continuum International Publishing Group
- Mead, Margaret (2003): *Visual Anthropology in a Discipline of Words*. In: (ed) Hockings, Paul: *Principles of Visual Anthropology*. Third edition. Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 3-10.
- Mello, Alberto (2013): *A zsoltárok könyve*. *Katehón* 1 (1): 7-37.
- Milani, Farzaneh (1992): *Veils and Words. The Emerging Voices of Iranian Women Writings*. New York: Syracuse University Press
- Milani, Farzaneh (2011): *Words Not Swords. Iranian Women Writers and the Freedom of Movement*. Syracuse. New York: Syracuse University Press

- Milani, Farzaneh (2016/1395): Forough Farrokhzad: A Literary Biography With Unpublished Letters. Toronto: Persian Circle  
پرشین: تورنتو. نشده چاپ های نامه با همراه ادبی نامزندگی: فرخزاد فروغ: (۱۳۹۵-۲۰۱۶) مرزانی، یلانیم سیرکل
- Monsefi, Mona (2023) The Power of Close-ups and the Poetics of Silence: The House is Black by Forough Farrokhzad. Acta Universitatis Sapientiae. Film and Media Studies 23 (1): 144-159.
- Mozaffari, Nasrin; Gharibey, Sima; Shirkani, Touba (2016): The Effect of Siavoshan Rite on the Religious Performance of Tazieh. Language in India 16 (6), 68-79.
- Naficy, Hamid (2011): A Social History of Iranian Cinema, Volume 2: The Industrializing Years. Durham/London: Duke University Press
- Neiman, Catrina (1980): Art and Anthropology: The Crossroads. October 14: 3-15.
- n.n. (2017): Biographie. Forough Farrokhzad. La princesse des poètes persans. In: Forough Farrokhzad: Œuvre poétique complète. Lettres Persanes, 13-45.
- Nichols, Bill (2017): Introduction to Documentary. Third Edition. Bloomington, Indiana: Indiana University Press
- Oeming, Manfred – Schmid, Konrad (2019): Jób útja. L'Harmattan, Budapest
- Peters, Benedikt (2004): Jób könyvének magyarázata. Evangéliumi Kiadó, Budapest
- Péntek, Dániel Gábor (2024): Kiáltás a mélységből. Alvilágkép a zsoltárköltészetben. Károli Gáspár Református Egyetem/L'Harmattan, Budapest
- Renov, Michael (1993): Towards a Poetics of Documentary. In: (ed) Renov, Michael: Theorizing Documentary. New York: Routledge, 12-36.
- Rosenbaum, Jonathan (2010): Radical Humanism and the Coexistence of Film and Poetry in *The House Is Black*. In: Goodbye Cinema, Hello Cinephilia. Film Culture in Transition. Chicago/London: University of Chicago Press, 260-265.
- Rosenbaum, Jonathan (2018): Abbas Kiarostami. In: Saeed-Vafa, Mehrnaz – Jonathan Rosenbaum: Abbas Kiarostami. Expanded Second Edition. Urbana/Chicago/Springfield: University of Illinois Press, 1-43.
- Sadighi, Bahman (2017): Forough Farrokhzad. Trucidée de la société iranienne. In: Forough Farrokhzad: Autre naissance. Montréal: Éditions du Noroît, 101-110.

- Saïdi, Sara (Boroujeni) (2017): Avant-propos. La voix d'une rebelle. In: Forough Farrokhzād: Au seuil d'une saison froide. Paris: L'Harmattan, 5-18.
- Seyed-Gohrab, Asghar – Talattof, Kamran (2013): Politics and Persistence: The Development of Iranian Film. In: (eds) Seyed-Gohrab, Asghar – Talattof, Kamran: Conflict and Development in Iranian Film. Leiden: Leiden University Press, 9-18.
- Sheibani, Khaterreh (2011): The Poetics of Iranian Cinema. Aesthetics, Modernity and Film after the Revolution. London/New York: I. B. Tauris
- Simon, Róbert (2009): Iszlám kulturális lexikon. Corvina, Budapest
- Szent Atanáz (2004): Szentek között élő Atanáz atyának, Alexandria érsekének Markellinoszhoz intézett levele a zsoltárok értelmezéséről. In: Orosz Athanáz (szerk): Hetvenes-Bibliás és patrisztikus tanulmányok. Örökségünk Kiadó, Nyíregyháza, 29-48.
- Széplaky Gerda (2019): Sötét és néma. L'Harmattan, Budapest
- Tahaminejad, Mohammad (2002/1381): Sinema-ye Mostanade Iran: Arseh-ye Tafavotha. Tehran: Soroush (هاتفاوت عرصه: ایران مستند سینمای ۱۳۸۱/۲۰۰۲. محمد، نژادتهامی) (سروش:تهران)
- Talajooy, Saeed (2019): The Literary and Dramatic Roots of the Iranian New Wave. The Middle East in London 15 (2): 7–8.
- Varzi, Roxanne (2014): Pictura Poesis: The Interplay of Poetry, Image and Ethnography in Forough Farrokhzad's „The House is Black”. Off Screen 18 (9). Online: <https://offscreen.com/view/house-is-black>
- Wolpé, Sholeh (2007): A Brief Biography. In: Forugh Farrokhzad: Sin. Selected Poems of Forugh Farrokhzad. Fayetteville: The University of Arkansas Press, xvi-xxxi.
- Zenger, Erich (2023): Ha Isten segít, a falon is átugrom. Zsoltármagyarázat 1. Bencés Kiadó, Pannonhalmi Főapátság
- Zenger, Erich (2024a): Hadd ébresszem a hajnalt. Zsoltármagyarázat 2. Bencés Kiadó, Pannonhalmi Főapátság
- Zenger, Erich (2024b): Arcodat keresem, Uram! Zsoltármagyarázat 3. Bencés Kiadó, Pannonhalmi Főapátság

- Zhenzhen, Li (2023): The Iranian New Wave: Poetic Neorealist Cinema. *Frontiers in Art Research* 5 (5): 9-13. DOI: <https://doi.org/10.25236/FAR.2023.050502>

### **Hivatkozott filmek**

- Farrokhzad, Forough (1962): است سیاه خانه (Khaneh siah ast)
- Rossellini, Roberto (1959): India: Matri Bhumi
- Saffarian, Nasser (2002a): سبز سرد (Sard-e sabz)
- Saffarian, Nasser (2002b): جان جام (Jaam-e jaan)
- Saffarian, Nasser (2004): موج اوج (Oj-e moj)
- Strigel, Claus (2007): Mond, Sonne, Blume, Spiel