

## Trágárság és civilizáció

Az elmúlt két évtized antropológiai kutatásában egyre határozottabban bontakozik ki egy olyan irányultság, amely — végleg feladva a „felsőbbrendű“ európai civilizáció és a „primitív“ kultúrák közötti előítéletes különbségtételt — a „modern“ társadalmak életére összpontosítja a figyelmét. Ez az irány *maguknak* a civilizált társadalmaknak, „magas kultúráknak“ a történetében és jelenkorában próbálja feltárni azokat a szokásokat, konvenciókat, tabukat, rítusokat, azokat a szimbolikus rendszereket, a folklorisztikus kultúrák azokat a formáit, amelyek mai életünkben is jelen vannak, betöltik szerepüket, és folyamatosan újratermelődve a civilizációs, technikai, társadalmi átalakulások nyomán új funkciókat kapnak. A trágárság, az obszcenitás kérdéskörét ebből a civilizált világra vonatkoztatott antropológiai nézőpontból szeretném megközelíteni. Hadd próbáljam meg előljáróban némiképp pontosítani e nézőpontot.

### A civilizáció ismérvei

A civilizált társadalmakban a kultúra szektorai két alapvető csoportba rendeződnek: az írásbeliségen alapuló, uralkodó pozícióban lévő „magas kultúra(k)ra“ és a szóbeliségen alapuló, alávetett, hagyományosabb kultúrmegnyilvánulásokat mutató „tradicionális kultúra(k)ra“. Ez a kulturális tagolódás a társadalmi élet, az emberi kapcsolatok szerveződésének kétféle mechanizmusával hozható összefüggésbe: a rokonságon, nemeken, korcsoportokon, lakóhelyi, területi, etnikai közösségen alapuló hagyományos formákkal és az ezeket alárendelő, átstrukturáló, olykor radikálisan felszámoló modern intézmények rendszerével.

A középkori Európa kulturális megosztottsága ebből a nézőpontból paradigmaticusnak tekinthető (Jacques Le Goff: *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne*. In: *Niveaux de culture et groupes sociaux*. Paris—La Haye, 1967. és *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*. Paris, 1977., Carlo Ginsburg: *Il formaggio e i viermi*. Torino, 1976. Bevezetése magyarul: *A sajt és a kukacok*. Világtörténet, 1979. 3., Jean-Claude Schmitt: *„Népi vallás“ és folklorisztikus kultúra*. Világtörténet, 1979. 3.). Vizsgálata lehetőséget ad arra, hogy a kétféle kulturális szerveződés együttéléséből fakadó ellentéteket, a kölcsönös alkalmazkodás módjait, formáit viszonylag „hosszú időtartamon“ át tanulmányozhassuk. Megfigyelhető, hogy a klerikusok írásbeliségen és kifejezett egyházi intézményrendszeren alapuló kultúrájának számos elemét sikerült rákényszeríteni a középkori „népi kultúrára“: a paraszti közösség életét szabályozó hagyományos ünnepeknek, termékenység-ritusoknak a keresztény egyház szertartásaiba beilleszkedve, a keresztény szentek kultuszához kapcsolódva kellett újragolódnia — a tilalom, a tolerancia és az ellenállás vonatkozási rendszere jelölte ki a népi kultúra új létfeltételeit. A nem hagyományos módon létrejött középkori társadalmi csoportok, intézmények ugyanakkor hamarosan kialakították a maguk hagyományos jellegű szokásait, szertartásait is. A középkori városi céhek, testvériségek, egyetemek vagy a szerzetesközösségek, lovagrendek életéből sem hiányoztak az átmeneti rítusok, ünnepek, hamar konvencionálissá váló viseleti szokások, s még kevésbé a babonák, hiedelmek, folklorisztikus dalok, versek, elbeszélő műfajok. (Tekintsünk el most ebben a sémában a középkori kultúra megosztottságának harmadik jelentős tényezőjétől, a „magas kultúrává“ fejlődő lovagi-udvari, majd egyre inkább városi laikus kultúrától, melyet hasonló mechanizmusok állítottak szembe, illetve kötöttek össze mind a klerikus, mind a népi kultúrával.)

### A kultúraszerveződés hagyományos „logikái“

A középkort véve alapul, a civilizált társadalmakon belül a hagyományos logikájú kultúraszerveződés három — egymást gyakran átfedő és csak logikai úton vagy végeredményében szétválasztható — típusát különböztethetjük meg:

1. Vannak olyan szokások, rítusok, hiedelmek, folklórelemek, amelyek a civilizáció világán belül vagy annak periferiáján létező hagyományos közösségek életé-

ben, világképében uralkodó szerepet töltenek be, és viszonylag koherens együttesbe rendeződnek. Nemcsak szerveződésük, funkcionálásuk módozatai különböztetik meg őket a civilizált kultúra alkotóelemeitől, hanem az is, hogy szervezőelveik, kognitív, esztétikai és világszemléleti kategóriáik nem az illető civilizáció szimbolikus univerzumából származnak. (Peter L. Berger—Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality*. New York, 1967.) Ez a tulajdonképpeni *folklorisztikus kultúra*.

2. A tradicionális csoportok és a modern intézmények, a hagyományos és a magas kultúrák köreinek érintkezési, metszési pontjain jön létre mindaz, amit a *kultúrák közti kommunikáció folklorjának* nevezhetnénk. Ide sorolhatnók a középkori kultúrából a népi ünnepek, hiedelmek, átmeneti ritusok új, folklorizálódott keresztény formáit, az egyházi szertartások népi paródiáit, valamint a „lesüllyedt kultúrjává” (gesunkenes Kulturgut) kérdéskörét. Másfelől ide tartoznak a magas kultúrába utat találó és annak feltételei között, de félig-meddig folklorisztikus formában továbbélő népi kultúrjává. Ilyen az exemplumok (példabeszédek) népi elbeszélésből merítő, szóbeli és írásbeli úton egyaránt terjedő s a népmeseirodalomra visszaható egyházi folklorja, ilyen a népviselet hatása a világi öltözködésre vagy a népi szertartások beépülése a világi-udvari kultúra etikettjeibe.

3. Az intézmények és a magas kultúra meghatározta területeken is megtalálhatjuk a kultúráképződés hagyományos mechanizmusait és termékeit, mégpedig a vártnál sokkal jelentősebb mértékben. Egy olyan mesterséges, sőt a hagyományos társadalomszerveződéssel éppenséggel ellentétes felépítésű közösségnek, mint a kolostorban élő szerzetesség, a területi egyházszervezet hierarchizált bürokráciájának vagy az uralkodók körül szerveződő udvarnak is szüksége van olyan szokásokra, ritusokra, kommunikációs formákra, amelyek tagolják saját életét, tevékenységét, kifejezésre juttatják és szimbolikusan megszilárdítják a közösség tagjai közötti hierarchikus vagy egalitárius elrendezettséget, továbbá lehetőséget nyitnak az esetleges belső konfliktusok kihordására is. Ez a *civilizációs-intézményes folklor* kétféle módon jön létre: részint az e téren létező tapasztalat tudós újrendszeresével, racionalizálásával, részint az így létrejött szertartásrend spontán továbbalakításával, a hiányzó funkciók spontán betöltésével. A hagyományos kultúraszerveződések logikája mindkét esetben áttételesen érvényesül: egyfelől ez modellálja a hivatalos egyházi, udvari szimbolika, szertartásrend tudós eltervezését, másfelől a nem hagyományos közösségek spontán kultúraalakítása — ha sokban igazodik is az intézményes létfeltételek nyújtotta lehetőségekhez — a civilizált környezet ellenére a folklorképződés mechanizmusai szerint történik.

### Modern folklor típusok

A fenti három típus természetesen a mai modern kultúrákban is elkülöníthető. A teljesség igénye nélkül csak néhány kiragadott példára utalnék itt.

1. A *folklorisztikus kultúrának* ismert paraszti vagy harmadik világbeli továbbélése mellett e típusba sorolnám a városi kultúra olyan újonnan létrejött hagyományos közegeit, mint a gyermekfolklor, a munkáskultúra, valamint a bűnözők vagy a marginális rétegek szubkultúrái. Mindhárom esetben vitatható, hogy milyen értelemben tradicionális egy-egy ilyen városi kulturális közeg. Hiszen a gyermekfolklor más nézőpontból a harmadik típusba, az iskola intézményes folklorjához tartozik, a munkáskultúra ugyanígy kötődik a gyár intézményrendszeréhez, a bűnözők folklorja pedig a börtönhöz és az őket szubkultúrájukba záró egyéb intézményes társadalmi kirekesztő mechanizmusokhoz. (Michel Foucault: *Surveiller et punir*. Paris, 1975.) Azért sorolnám őket mégis a folklorisztikus kultúrák közé, mert a civilizáció kulturális termékeitől, kommunikációs formáitól, konfliktusmegoldó technikáitól különösen éles határok választják el e közegeket: életkori sajátosságok a gyermekek esetében, társadalmi korlátok, fizikai munkához kötődő életforma a munkásoknál, törvényenkívüliség, marginális létforma a bűnözőknél. Mindennek következtében a hagyományos ritusok, folklorképződmények e közegekben meghatározó szerepet töltenek be, koherens rendszert alkotnak.

2. A *kultúrák közti kommunikáció* modern folklorjával kapcsolatban — amellett, hogy civilizált világunkban természetesen minden hagyományos közeg bőséggel szolgáltat példákat rá — mindenekelőtt a nagyvárosokba betelepült etnikai kisebbségek akkulturációját vizsgáló etnológiai, szociológiai, szociolingvisztikai stúdiumok érdemelnek említést. Talán leginkább e típusba kívánkozna a „tömegkultúrának” azok az új formái is, amelyek a modern médiumokhoz (nyomatás, fotó, mozi, rádió, tv) kötődve, ugyanakkor szervezőelveiben a hagyományos kultúra mechanizmusaira támaszkodva, mintegy megtestesítik a civilizált társadalmak kulturális kétarcúságát (western, krimi, sci-fi; képregény, slágerzene, popzene, blues, dzsessz),

és na igaza lesz Marshall McLuhannak, egyszer még „globális faluvá” alakítják az egész civilizált világot. (*Understanding Media*. New York, 1966.)

3. A harmadik folklórtípus, a *civilizációs-intézményes folklór* a civilizált társaséleten, munkahelyeken belül kikristályosodó jellegzetes élethelyzeteket ritualizált keretbe foglaló nyelvi, udvariassági formulák, gesztusok, konvenciók rendszere. Ezekre újabb az interakcionista szociálpszichológia (Erving Goffman: *Behavior in Public Places*. Glencoe, 1963., *Interaction Ritual*. Doubleday, 1967., *Frame Analysis*. New York, 1974., magyarul: *Érintkezések. Válogatott tanulmányok*. Bp., 1978) és a kommunikációelmélet (vö. *Kommunikáció 2. A kommunikáció világa*. Horányi Özséb [szerk.] Bp., 1978) fordít különös figyelmet. Ide tartoznak az állami, politikai intézmények, munkahelyek, iskolák, kaszárnyák hivatalos szertartásai, ünnepei — például a május elsejék (Voigt Vilmos: *Május elseje jelei*. Világosság, 1978. 9.). S végül ide sorolható a totális intézmények (kolostor, iskola, kaszárnya, börtön, elmeegógyintézet) szabályozott életmenetének, eltervezett környezeti elemeinek, kommunikációs formáinak az a másodlagos felhasználása (*secondary adjustment*), amely — mint Goffman szépen modellbe foglalta az elmeegógyintézet kapcsán (*Asylums*. Middlesex, 1968) — lehetővé teszi, hogy ezeknek az intézményeknek a lakói — legalábbis részben — visszahódítsák egyéni és kiscsoportos szabadságjogaikat. A civilizációs és intézményes kötöttségek másodlagos felhasználásakor ugyanis éppen azok a vágyak, törekvések, kulturális igények az irányadók, amelyeket e kötöttségek kizárni vagy megrendszabályozni voltak hivatottak, s ebben a megfordított viszonyban, amikor a diákok, sorkatonák, rabok, elmebetegek „túljárnak” az okosok, az örök, a felügyelők eszén, a hagyományos kultúra logikája adja a legfontosabb támaszt.

Összefoglalva: a civilizált társadalmakra vonatkoztatott antropológiai nézőpont e társadalmak életében és kultúrájában konstitutív, funkcionális, továbbá érték-hordozó elemnek tartja mindazt, amit e civilizációk önértékelése hosszú időn át „elmaradottságnak”, pusztulásra ítelt, „túlélő” primitív maradványnak, „babónának”, „devianciának” minősített.

### „Civilizált” taburendszerek

Az obszcenitás, a trágárság megnyilvánulási formáinak jellemzésekor a fent vázolt kulturális tagolódást szeretném figyelembe venni. Az obszcenitás társadalmi-kulturális funkciójának megértéséhez azonban szükséges egy további szempont bevezetése: léteznek-e, s ha igen, hogyan működnek a taburendszerek a civilizált társadalmakban?

„Az obszcenitás természetét és jelentését firtatni majdnem olyan nehéz, mint Istenről beszélni” — mondja Henry Miller. Van benne valami: a szexualitás világát az emberi kultúrák ismert történetében mindig is tabuk, tilalmak bástyázták körül, akárcsak az istenek és földi képviselőik birodalmát. Ne firtassuk most e tilalomrendszerek létének — történelmileg változó — értelmét, funkcióját, sem pedig azt, hogy melyek azok az okok, amelyek a szexualitást ilyen univerzális tilalom tárgyává tették minden ismert emberi közösségben (a számomra legelfogadhatóbb magyarázatot e tárgyban Georges Bataille adja: *L'interdit et la transgression*. In: *L'érotisme*. Paris, 1957). Két dolgot hangsúlyoznék itt e taburendszerekkel, tilalmakkal kapcsolatban.

a) Az *együttélés a tilalommal, tabuval* többnyire úgy történik, hogy a tilalmat rendszeres időközönként, adott helyen, adott tevékenységek folytatásakor, bizonyos egyéni vagy kollektív sorsfordulók alkalmából, bizonyos személyek vagy mindenki számára ideiglenesen érvényen kívül helyezik. A tilalom, a tabu valójában a hétköznapi élet menetébe probléma nélkül be nem illeszthető dolgokkal — szakrális, közösségi értékekkel, veszélyes jelenségekkel — történő érintkezés, közlekedés komplex, ritualizált szabályozórendszere, amely minden hagyományos kultúra alkotójának. (Roger Caillois: *L'Homme et le Sacré*. Paris, 1950. és Victor Turner: *The Ritual Process*. Ithaca—London, 1977.)

b) A civilizációk által átvett, fenntartott vagy újonnan kifejlesztett taburendszerek úgy viszonyulnak hagyományos megfelelőikhez, mint a *civilizációs-intézményes folklór* a tradicionális *folklórisztikus kultúrához*. A tilalmakat a magas kultúra indoklásai s az intézményes kényszer mellett a hagyományos modelleket követő rituális formák igyekeznek rögzíteni, eredményessé tenni. Ugyanakkor a tilalmak és az élet közötti feszültségre nincs civilizációs-intézményes megoldás: a tilalmakat, tabukat differenciált szabályozórendszerre itt a civilizációs-intézményes kényszerrel szembeni ellenállás alakítja, a hagyományos kulturális logika érvényre jutása hozza létre a szükséges tagolódásukat. (Sally Falk Moore—Barbara Myerhoff: *Secular ritual*. Amsterdam, 1977.) Ennek a konfliktushelyzetnek a következménye, hogy az

Élethez igazított, működő taburendszer egészét egyetlen civilizált vagy tradicionális közeg sem érzi magáénak — a tilalmakkal kapcsolatban kialakított viszony formái jelölik ki sokszor azokat a törésvonalakat, amelyek a különböző logika szerint szerveződő társadalmi-kulturális közegeket elhatárolják egymástól.

Jól példázta a fent mondottakat az a három történelmi fázis, amely az európai civilizációban a szexualitással kapcsolatos modern tilalomrendszer kialakulásához vezetett.

Az antik közel-keleti, görög, hellénisztikus és római civilizációban a szexualitásra vonatkozó tilalmak és a tilalmak megszegésének formái az archaikus vallások tisztán tradicionális kulturális logikája szerint alakulnak. A hétköznapi, családi keretben szerveződő szexualitás antitézise: az orgia, a promiszkuitás, a prostitúció helyet kap az élet szakrális szabályozórendszerében mint a tilalomszegés ritualizált, „szent” formája (afrodíszia, dionüszia, Priaposz-kultusz, templomi prostitúció stb. [Burgo Partridge: *A History of Orgies*. New York, 1960]). Emellett — részben ezekhez a kultuszokhoz kapcsolódva — megfigyelhető a szexualitás megnyilvánulásainak, ábrázolásainak, kifejezéseinek mágikus használatát a termékenység-szertartásokban és az átmeneti ritusokban is. A nemi szervek ábrázolásának, felfedezésének, emlegetésének mágikus funkciója számos formában napjainkig is tovább él a hagyományos paraszti kultúrákban rontás-elhárító, termékenység-varázsló eljárás-ként (László Gyula: *Varázslat egy középkori falusi templomunkban*. In: *Régészeti tanulmányok*. Bp., 1977., Röheim Géza: *Magyar néphit és népszokások*. Bp., 1925), valamint a káromkodás, az átkozódás formuláiban.

A kereszténység alapvető átalakulást hozott a szexualitás értékelésében. Újraértelmezte a szent dolgok világát, kirekesztette onnan a tilalomszegés ritualizált formáit (mindenekelőtt az áldozat hagyományos formáját), és bizonyos transzcendentális értékek nevében erendően bűnös és profán dolognak minősített minden evilági örömet, mindenekelőtt a testiséget, a szexualitást. Civilizációs-valláserkölcsei taburendszer léptetett életbe a szexualitással kapcsolatban, amely mindenekelőtt az intézményes nevelés—ellenőrzés—büntetés és az interiorizált morális kényszer eszközeivel próbál érvényesülni, bár kénytelen élni a tiltás és alkalmankénti engedélyezés mechanizmusával is: az őskeresztény radikális askéta beállítottság után az egyház áldását adja a házasságra, s az azon belül folytatott szexuális életre, amennyiben annak célja utódnemzés és nem az örömszerzés.

### A tilalomszegés gyakorlata

Mindez különleges szimbolikus jelentőséggel ruházta fel a szexualitást a középkorban: természetes fonákja, obszcén kísérője lett az emelkedett valláserkölcseknek és mindenféle szent vallási megnyilvánulásnak. A tilalomszegés szent és félelmetes funkcióját a kedélyes profanáció folyamatos gyakorlata váltotta fel. Az egyházi ünnepciklusban — a hagyományos kulturális logika érvényesülése jegyében — helyet kap a szent dolgokat, intézményeket profanizáló népi nevetéskultúra (bolond-ünnep, farsang, szamarünnep stb.), amely minden szellemi, egyházi, szent értéket az anyagi-testi világ termékeny káoszára s mindenekelőtt a szexualitás és az anyagcsere jelenségeire vezet vissza. Sor kerül mindenféle emelkedettebb egyházi kulturális műfaj, misztériumjáték, liturgia, prédikáció, példabeszéd travesztiájára. A tudós egyházférfiak az eretnekek, majd a boszorkányok orgiáiról, valamint a köz-nép szexuális kicsapongásairól elmélkednek, a népi kultúrában pedig a papok, szerzetesek, apácák titkolt obszcenitása válik kedvelt toposzá. (Bőséges példaanyag: Eduard Fuchs: *Az újkor erkölcstörténete*. Bp., 1926. és Jacques Rossiaud: *Prostitution, jeunesse et société dans les villes du Sud-Est au XV. siècle*. Annales E.S.C. 1976.) A középkori és reneszánsz udvari-városi kultúra egy jelentős vonulata — a *Carmina Burana*tól, Boccacciótól kezdve egészen Rabelais-vel, Shakespeare-rel, Arctinóval és Cervanteszel bezárólag — ebből a groteszk, profán népi nevetéskultúrából kristályosodott ki, ennek felvállalt vulgarítására támaszkodott az uralkodó helyzetben levő „komoly” egyházi kultúrával szemben. Mihail Bahtyin, aki e népi világfelfogásról — hamarosan teljes egészében magyarul is megjelenő — Rabelais-könyvében (bevezetése Mihail Bahtyin: *A szó esztétikája* című kötetében. Bp., 1976) a legkiválóbb áttekintést adta, sajnálkozva állapítja meg, hogy ez a népi nevetéskultúra a reneszánsz korszaka után újra háttérbe szorul, mindinkább kireked a világi kultúra magasabb szféráiból.

Ennek a kirekesztésnek többféle magyarázata lehetséges. Hozzájárulhatott a reformáció, a puritanizmus, az ellenreformáció nyomán újra tért nyerő és minden korábbinál „hatékonyabban” interiorizált keresztény valláserkölc, de éppenséggel az is, hogy a kereszténység a XVII. századtól kezdve fokozatosan elveszti uralkodó

helyét a magas kultúra világában, s ezért ott funkciótlanává válik a szent dolgok obszcén profanizálásának teljes eszköztára is (de Sade márkit elmegyógyintézetbe zárják e tárgykörben megkísérelt, filozófiai igényű szintetizáló kísérletéért!). A szexualitásra vonatkozó modern taburendszer kialakulásának harmadik — a „viktoriánus morál”-ban kicsúcsosodó — történelmi fázisát a legkielégítőbben talán a „civilizációs folyamat” fogalomköre írja le. A fogalmat Norbert Elias vezette be 1936-ban irt, de csak az utóbbi évtizedben történt újrakiadások nyomán népszerűvé vált művében (*Über den Prozess der Zivilisation*. Bern, 1969). A nevelési és illem-szabályokat leíró könyvecskékben található konvencionálizálódott társas érintkezési formákat, udvari etiketteket vizsgálva Elias megállapította, hogy a XVI—XVIII. században alapvető változás következett be abban a viszonyban, amely az embereket az anyagi-fiziológiai természetű életjelenségekhez és egyáltalán a testiséghez fűzi. A civilizáció közegében a különböző testi megnyilvánulások mindinkább vulgáris színezetet kapnak, undort keltenek, és hamarosan még emlegetésük is száműzetik a társasélet nyilvános keretei közül. Ekkortájt születik meg a köpködés, bőfögés, szelentés, horkolás — korábban inkább kedélyes derűtséget keltő — életjelenségeivel kapcsolatban a civilizációs iszony. Ebben az időszakban válik szegyenletes dologgá az ember mindennapos anyagcserezűsége, amiért szabadkozni, körülírásokba bonyolódni illik, ha véletlenül épp társaságból szólítja el az embert. Ekkor lendül fel újra a természetes testi szagokat ellensúlyozó illatszerek használata, az arcbőrré-puder és festék kerül, a haj helyére pedig előbb természetes színű, majd fehér, rizs-porozott paróka. Az étkezés ugyan nem rekedt ki a nyilvános társastevékenységek köréből (bár egy ilyen civilizációs megoldás sem elképzelhetetlen: gondoljunk Buñuel abszurd ötletére, amelyet *A szabadság fantómjában* filmesített meg), de kellő közvetítőeszközök — az ekkor általánossá váló evőeszközhasználat — és illemszabályok jelentős mértékben csökkentették materiális jellegét. Az éhség fizikai ingerének leplezetlen és örömteli kielégítése állatiasnak minősült, egyre inkább csak a társas étkezés konvencióinak a keretei között vagy néhány értő ingyenc szenvedélyeként lett elfogadható.

A „civilizációs folyamat” a testiség más megnyilvánulásaival együtt a szexualitást is új tilalmak, előírások rendszerébe kényszeríti, eufemizmusokba, galáns szokások finom játékaiba burkolja. Egyre hangsúlyosabb lesz a meztelenség tilalma, amit például az is mutat, hogy visszaszorul a meztelenül alvás, valamint a nem házas különnelem (szülő—gyerek, hűg—báty, távolabbi rokonok) egy szobában hálásának a középkorban általános szokása. Bezárják kapukat azok a fürdőházak is, ahol a középkori egyház minden morális rosszállása ellenére meztelenül fürdőztek együtt férfiak és nők. A szexuális megnyilvánulásokra nehezedő új tilalmakat példázza, hogy a XVIII. század elején válik problémává, tiltott dologgá a gyermekkori maszturbáció, aminek kapcsán a gyerekek szexuális neveltetése minden korábbinál intenzívebb felügyelet alá kerül. (Michel Foucault: *Histoire de la sexualité*. Paris, 1976.)

A XVIII—XIX. századnak köszönhető az obszcénitásra vonatkozó keresztény és civilizációs elítélés tabuvá fejlődése a szó nyelvi értelmében: a trágárság, sőt az erotikus téma is egyre kevésbé eltűrt a civilizált nyilvánosság magasabb szféráiban. A választékos stílus száműző szótárából a vulgárisnak ható szavakat, és hamarosan kitiltja őket a nyomtatás világából (innen az elnevezés: „nyomdafestéket nem tűró kifejezések” — valójában őket nem tűri a nyomdafestékl). A szexualitás tabu jellegét és más korábbi tabukkal felismerhető rokonságát mutatja az a tény is, hogy a keresztény vallás törvény támogatta befolyásának hanyatlásával a káromkodás folklorisztikus műfajában túlsúlyba kerül a trágár szitkozódás az istenkáromlással szemben. (Makoldy Sándor: *A káromkodás elterjedése és büntetése 1850-ig*. Ethnographia, 1926. 2., 3.)

A szexualitással és a test biológiai funkcióival kapcsolatos dolgok közszemlére tételének, néven nevezésének tabuja egyébként korántsem egyedül az európai civilizáció sajátossága: hasonló szervezőelveteket ismerhetünk fel például az afrikai Nupe törzs kötelező nyelvi prudériájában, eufemizmusában, a — létező — vulgáris szavakat arab kölcsönkifejezéssel helyettesítő szokásában, valamint az ilyen feltételek között népszerűvé lett kétértelmű, sikamlós történetekben. (S. F. Nadel: *Morality and Language among the Nape*. Man, 1954. 1.) Megemlíthetnénk Margaret Mead leírását is arról az új-guineai törzsről, ahol a női meztelenségre vonatkozó szigorú tabu következtében (a nők nemcsak közönséges, de még szüléskor sem vetik le levlésznoknyájukat) a törzs férfitagjai szinte állandóan azzal foglalkoznak, hogy mi van a szoknya alatt: obszcén célozgatásokkal és történetekkel szórakoztatják egymást, továbbá kedvelt szokásuk a voyeurizmus, a szomszédos törzs asszonyainak meglesése, akiknél nincs érvényben a meztelenség ilyen szigorú tabuja. (Margaret Mead: *The Nudist Idea*. Redbook, 1958. 6.)

Ma már közhely, hogy a viktoriánus morál civilizációja szintén kidolgozta a maga modus vivendijét a tilalmakkal kapcsolatban: a szexualitás nyilvános tabuját a társasélet számos olyan alkalmi formája szötte át, ahol e tilalom feloldottnak volt tekinthető, és szabadon élhettek az önálló gondolatrendszerre racionalizálódott obszcenitás, a jelentős iparrá fejlődött obszcén szórakoztatás szolgáltatásaival. A házasság makulatlan ideáljának fő támasza ilyenképpen a posztitúció elítélt, ugyanakkor mégis megtúrt intézménye lett: a bordélyház — már a kései középkortól kezdve — a városi „legényavatás” többé-kevésbé elismert szintere, a „beavatás” átmeneti rítusára legtöbbször maguk az erényes családapák kísérték fiaikat. A meztelenség nyilvános tabuja tette vonzóvá a többé-kevésbé meztelen táncosnőket felléptető kabarékat a XIX. század végén, majd századunkban a sztriptíz-előadásokat. Az irodalomból száműzött erotikus témák, kipontozásra ítélt kifejezések a felvirágzó pornográfia életői lettek. (S. Marcus: *The Other Victorians*. New York, 1966.)

A modern civilizációs tilalomrendszer árnyékában tenyésző obszcenitás, pornográfia azonban — ha hozzájárult is a morális tabuk miatti feszültségek levezetéséhez — nemigen tudta élvezőit az antik és a keleti orgiasztikus kultuszok kataritikus, szakrális élményében, sem pedig a középkori-reneszánsz népi obszcenitás felszabadító nevetésében, az anyagi lét kreativitásán alapuló derültségében részesíteni. A modern obszcenitás tetszelgő állatiasságával, kegyetlenségével, a női testről és szexuális szerepről alkotott represszív felfogásával valójában inkább megerősíti a civilizációs taburendszer alapállításait: a szexualitás „altesti szükséglet”, vulgáris, szégyenletes, számos gyakorlata perverz, bűnös deviancia — az ösztönök szabadjárja engedése pedig elengedhetetlenül az ember elállatiasodásához és mindenféle borzalomhoz vezet. Ezt látszik igazolni a húszas évek elején fasisztoid rohamcsapatokba szerveződött német katonakülönítmények (*Freikorps*) a közelmúltban részletesebben elemzett pornográf irodalma, röplap- és plakátszimbolikája is. (Klaus Theweleit: *Männerphantasien*. Frankfurt am Main, 1977.)

Nehéz helyzetben voltak — és vannak — tehát azok a tiltakozó mozgalmak, művészeti törekvések, amelyek a szexualitás, a meztelenség, a szókimondás felszabadító-humánus funkciói mellett szálltak síkra — némiképp a „szent tilalomszegés” hagyományát folytatva — a XIX–XX. századi magas kultúrában. A tabuk megszegése azonnal az obszcenitás vádját, szankcióit és morális megítélését vonta fejükre, nemesebb mondanivalóik hirdetése legtöbbször csak tartalmi és formai megcenzúrázás árán — tehát meghamisítva — volt lehetséges. Botrányok, perek kísérték D. H. Lawrence, Antonin Arthaud, Henry Miller, Allen Ginsberg írói, Lenny Bruce előadói tevékenységét; Georges Nataille erotikus irodalmi alkotásainak szerzősége csak az író halála után derült ki. Hasonló ellenállásba ütközött a XIX. századi forradalmi-romantikus meztelenség-szimbolika (Eric Hobsbaw: *Szexualitás, szimbólumok, öltözködés*. Világosság, 1979. 5.), a század elején alakult nudista mozgalom, mely napjainkig is többnyire csak rezervátumokban létezhet, de számos országban még így sem (történetükhöz lásd Marc-Alain Descamps: *Le nu et le vêtement*. Paris, 1972), továbbá Wilhelm Reich *Serpöl* mozgalma, melyet a hatalomra került fasizmus számolt fel, s végül — amit közelebbről ismerünk — a hatvanas évek ellenkultúrájának „szexuális forradalom” célkitűzése.

### Egy hétköznapi szabályozó

Ne feledjük azonban, hogy a fentiekben vázolt történelmi viselkedési modellek csupán modellek, amelyek tisztán tükrözik a civilizációs tabuvá lett szexualitással és testiséggel való együttélés egy-egy lehetséges stratégiáját. Az ilyen modelleknek jelentős orientációs szerepe lehet a hétköznapi életben, amely azonban — moráloktól és ellenmoráloktól meglehetősen függetlenségben — megy tovább a maga megszokott medrében. Miközben civilizációnkban zajlanak az emelkedett vagy éppen süsséggel botrányos viták a szexualitás és a testiség tabu voltáról, jóformán figyelemre sem méltatjuk azt a hétköznapiabb folklorisztikus szabályozó rendszert, amely nap mint nap megoldja az ezzel kapcsolatban felvetődő problémákat, és leélhetővé teszi a civilizált társadalmak életét e taburendszer keretei között. Nem véletlen, persze, e figyelmetlenség, hiszen a folklorisztikus formák sajátossága, hogy kulturális anyanyelvünként használjuk őket — meghatározott jelenségekre logikusan adódik a megfelelő reakció, s mindehhez hálstennek alig van szükség bármi reflexióra.

Az obszcén folklór — trágár versikék, mondókák, dalok, beugratós kérdések, disznó viccek, sikamlós megjegyzések, az eufemizmus gondolatvilága, logikája, a káromkodás sztereotip fordulatai, a kétértelműsége épülő paródiák, kabarék stb. — funkciója ebbe a reflektálatlan, folklorisztikus mechanizmusba illeszkedik. Az obszcén folklór egyike azoknak a hétköznapi eszközöknek, melyek segítségével minden-

napi élethelyzetekben gyermekek, felnőttek biztonságosan közlekedhetnek a szexualitás taburendszerének törésvonala mentén.

S minthogy e taburendszer keresztülmetszi a civilizáltabb, intézményesebb és a tradicionálisabb kultúrájú társadalmi közegeket, az obszcén folklórban fellelhetjük a civilizált társadalmak mindhárom — a fentiekben elkülönített — folklórtípusát. Mivel más modern anyag egyelőre nem áll rendelkezésre,\* Házy Ágnes kéziratot gyermekfolklór-gyűjtését vettem alapul, hogy néhány feltevést kockáztassak meg az obszcenitás mai folklórfunkciójáról, a tabuk megszegésének és fenntartásának modern „logikájáról”.

1. A tulajdonképpeni *folklorisztikus kultúrához* tartozik mindaz, ami az obszcén folklórban *hagyományos* formába önti a szexuális élet valamilyen jellegzetes megnyilvánulását, vagy az erre vonatkozó ősi, mondhatni mitológikus képzetek valamelyikét juttatja kifejezésre.

A gyerekek folklorisztikus kultúrája a gyerekek és serdülők téren, udvaron, óvodában, iskolában, utcasarkon formálódó közösségeinek belső — korcsoportok, nemek szerinti — megosztottságaihoz, játékaikhoz, konfliktusaihoz kapcsolódik. (Leea Virtanen: *Children's Lore*. Helsinki, 1978.) A trágár kifejezésekre és az általuk jelölt dolgokra vonatkozó tilalom ebben az összefüggésben külsőleg, objektív, szinte természeti adottság: a trágár megnyilvánulások inkább gyümölcsoztetni próbálják a tilalmak meghatározta helyzetet, mintsem hogy kérdésessé tennék magának a tilalomnak a létjogosultságát; minden más példánál jobban árulkodnak arról, hogy a tilalomszegés aktusa valójában magát a tilalmat erősíti. Ilyen szerepe van az egyik legjellegzetesebb gyermekfolklór-műfajnak, amit általában az idősebb korcsoportok tagjai a fiatalabbak, a fiúk pedig a lányok megszegésére szoktak felhasználni. Néha az áldozat naiv engedelmességét, máskor értetlenségét kombinálják bele a beugratásba, vagy pedig megelőgszenek azzal, hogy az áldozatot szándéka ellenére normasértő helyzetbe juttatják. Ennek a folklórológikának hagyományosabb megnyilvánulási formái a lánycsúfoló-fiúcsúfoló versikék vagy a „névrecsúfoló” gyermekversek trágár változatai. A kora újkori városi macskazenéhez hasonlítható az a serdülőszokás, melynek során a közösség letorkolja és megszegényíti a szexuális hőstettekkel dicsekvőket. Láthatjuk: a szexualitásra és a „gusztustalannak” minősített dolgokra vonatkozó tilalmat kihasználó csúfolók, beugratók, mondókák alapjában véve éppen ezeknek a tilalmaknak rögzülését segítik elő a gyermekközösségekben.

A szexuális élet tárgyyszerű, nyílt és játékos leírása, az ezzel kapcsolatos felszabadító öröm igenlése az obszcén gyermekfolklór fontos *kognitív* funkciója. Minthogy a szexualitásra és a fiziológiai megnyilvánulásokra vonatkozó tabuk jelentős mértékben maguknak a trágár kifejezéseknek a tilalmán keresztül közvetítenek, a tiltott dolgokkal való ártalmatlan, játékos ismerkedés gyakran e tiltott szavak játékos, öncélú használatán keresztül történik. A trágár szavak „titkos nyelvével” való ismerkedés élményét tükrözi az a legtöbb kultúrában spontánul kialakuló beugrató játék, amelyben a „dísznó szavak” értelmét tudakoló gyereket félreinformálják a szülők. Gyermekük azonban hamarosan nevetésgés és kínos helyzetbe hozza őket: végül is nem lehet tudni, hogy a gyerek ártatlanul vagy szándékos kajánsággal teremt rövidzárlatot a prűdéria szabályrendszerében.

2. Az obszcén gyermekfolklór szövegeinek másik nagy csoportjában, a *kultúraközi kommunikáció folklórájában* a gyermekközösségek a „felnőtt kultúra” jellegzetes termékeit: verseket, slágereket alacsonyítanak le a népi paródia hagyományos technikájával. A városi folklórban Vörösmarty, Petőfi, Arany és Madách versei jutnak ugyanarra a sorsra, mint amire hajdan az egyházi szertartások. A magasztos szimbólumokat, fennkölt irodalmi gondolatokat meghurcoló paródiákat itt már felszabadító normaszegésnek is tekinthetjük, az alkalmi tabusértés enyhíthet az általában érvényesnek elfogadott tilalmak szorításán. Az obszcenitás fogalom- és jelentésköre olykor alternatív világmagyarázó elvvé is válhat. A közmondás-paródiák a felnőtt gondolkodás tipikus megnyilvánulásainak trágár átfogalmazásával a felnőttek mindennapi logikájának alapilléreit veszik célba. A trágár könyvcím-sorozatok az írásbeliség kultúráján csúfolódnak, de a serdülők folklórájában továbbélik az ötvenes évek jelszavainak trágár átfogalmazásai is. A trágár reklámparódiák a tömegkultúra és a gazdasági élet profitbeállítottságú meggyőző eszközeit fordítják abszurd értelmetlenségbe. A trágárság és obszcenitás derűs igenlése érthető módon központi szerepet kap azokban a paródiákban, vicekben, amelyek a

\* Az ide vonatkozó adatok mindmáig legjobb összefoglalása a magyar néprajzban Róheim Géza már idézett monográfiája (Magyar néphit és népszokások. Bp., 1925). Azóta nálunk mindössze egyetlen jelentős előrelépés történt e kérdéskör feltárásában a népi halottas játékok obszcén szövegeit kiadó és elemző Ujvári Zoltán jóvoltából. (A temetés paródiája. Debrecen, 1978.)

civilizációs-morális értékrend órein, a gyermekek (és az őket körülvevő társadalom) életének felügyelőin (rendőr, tanár, pap stb.) csattannak.

A kultúraközi kommunikáció folklórában tehát a tabuk megszegését inkább megengedő társadalmi közegek (alkalmak) szabados logikája érvényesül. E logika szerint a tilalomrendszer normatívait jobban tiszteletben tartó kulturális alkotások, viselkedésformák, szertartások fordíthatnak anyagi- testi visszájukra — a középkori paródiák profanizáló technikájával.

3. *Civilizációs-intézményes folklórnak* az obszcén alkotások közül leginkább azok tekinthetők, amelyek a civilizációs taburendszer két melléktermékének — az eufemizmusnak és a pornográfiának — a jellegzetes megnyilvánulásait, szemléleti alkotóelemeit ötvözik sztereotip formákba.

Az óvodai, iskolai élet meghatározottságaihoz köthető folklórnak kisebb szerepet kap a trágárság, mint a gyermekfolklór előbbi két típusában. Természetesen nyoma sincs az obszcén tematikának az intézményes folklór azon termékeiben, amelyeket a felnőttek — óvónénik, szülők, tanárok, táborszervezők stb. — dolgoztak ki, olykor sikerrel, a gyerekek, iskolások számára. (Jól példázza ezt a folklórt az iskolai későnjövőket kicsúfoló rigmusok, amelyekre magyar példát nem ismerünk, Peter és Ilona Opie viszont számos angol variánst idéz.) Ami pedig az intézmények létfeltételeihez, szertartások alkalmához kötődő spontán folklóralkotásokat illeti, ezek a hivatalos felügyelet árnyékában, oldottabb pillanataiban (például a Victor Turner által leírt „státus-szerepcsere ritusok” számos jegyét felmutató iskolai farsangokon, építőtábori záróünnepségeken) is csak ritkán mernek élni a trágárság tiltott megnyilvánulási formájával. A bátortalan csínyek, a korporatív szellemet árasztó negédes tanárparódiák, építőtábori csasztuskák mellett kivételként egyedül a *Gaudeamus igitur* trágár átiratát említhetnénk. Igaz, ez esetben felmentést adhat az idegen nyelv elidegenítő hatása. Részben ehhez az intézményes felügyelet során kialakuló helyzethez kapcsolódik azoknak a sikamlós trágár daloknak a keletkezése és éneklése, amelyekben a disznó csattanó „hüm-hüm-hüm”-mel van ki-pontozva, a sorvég és a sorkezdet egybehangzásában oldódik fel, vagy egyszerűen valami ártatlan dolog kerül a helyére. Az ilyenféle játszadozás a kétértelműséggel azonban csak részben köthető az eufemizmus gyakorlatához. A dalokban ugyanis a beugratós viccek már jellemzett technikája működik — ártalmatlan indulás, csak a csattanó minősíti visszamenőleg is obszcénná az eddig hallottakat, vagy — még gyakrabban — a sikamlós indítás után a strofa végén elmarad a logikusan várt és rimelő trágár csattanó, s így az egész mondanó visszaminősül ártatlan dalocskává.

A *Sorrentói emlék* érzelgős dallamára és tematikájára született sikamlós át-irat tulajdonképpen a *kultúraközi kommunikáció* jegyében formálódó trágár paródiák közé tartozik. Mint ilyen felhasználja a gyermekek *folklorisztikus kultúráj*ának hagyományos „beugratós” technikáját. Ez lehetőséget ad a vásott kölykök közötti összekacsintásra, de például a fejét elnézően ingató tanárnő vagy néhány „jól-nevelt” diáklány számára éppenséggel a viccelődésnek, pajzánkodásnak azt a határesetét jelentheti, ami még megengedhető az iskolai morál szabta *intézményes* kereteken belül.

Mindez azonban nem a fenti három folklórtípus különválasztásának értelmetlensége mellett szól. Éppen ellenkezőleg: e háromfajta logikai mechanizmus megkülönböztetése nyomán érzékeljük a maga teljességében az egyes folklóralkotások szerkezetének és olvasatainak bonyolultságát.



Röser Ferenc ötvösmunkái  
(A Korunk Galéria anyagából)