

A MESTER MINT KARIZMATIKUS VEZETŐ SZEREPE EGY SZÚFI KÖZÖSSÉGBEN¹²

Absztrakt

Az iszlám misztikus hit- és szokásrendszernek, a szúfizmusnak kezdetektől fogva lényegi eleme az istennel való egyesülés személyes megtapasztalására és az isteni szeretet átélésére való törekvés. Utóbbi a szúfizmus egyes iskolái szerint – ahogyan a terepmunkám során megismert szúfi közösségekben is – kizárólag egy nagy tudású, tanítványainak élete felett teljes hatalmat gyakorló mester személyének szeretete és a neki való alárendelődés által élhető át. E tanulmányban kísérletet teszek egy úgynevezett „karizmatikus kapcsolat” bemutatására egy szúfi közösség női tanítványai és mesterük között. A karizmatikus vezető által működtetett komplex szimbólum- és eszmerendszer megismerésén keresztül egy sajátos válasz bontakozik ki a városi, középosztálybeli, vallásos nők a tradíció és a modernség szembeállításának Atatürk korszaka után, a fundamentalizmus térnyerése közepette felmerülő kérdéseire önmaguk identifikálásával, vallásosságukkal, nőiségükkel és társadalmi szerepükkel kapcsolatban.

Abstract

From the beginning, Sufism (the mystical belief and practice of Islam) has centered around the idea that one should strive to experience unity with god and feel divine love. This divine love, in some schools of Sufism – such as that which was the focus of this fieldwork – can only be experienced through surrendering oneself to a wise master who controls all aspects of his disciples' lives, and loving him. In my study I attempt to describe a “charismatic relationship” between the women of a Sufi community and their Master. While discovering the complex symbolic and conceptual system that the charismatic leader operates, an interesting answer emerges to the questions of self-identity, religion, social and gender identity that face middle class, urban, religious women in this age when the Atatürkian opposition of modernism and traditionalism has

12 A tanulmány eredetije szakdolgozat (Eötvös Loránd Tudományegyetem, Társadalomtudományi Kar, 2106. Mesterképzés, Kulturális Antropológia Szak).

been superseded and religious fundamentalism is on the rise.

Bevezetés

1.1. A terepről

Az isztambuli közösség, melyben résztvevő megfigyelést végeztem, a mevlevi szúfi misztikus renchez tartozik, akiket „kerengő derviseknek”¹³ is neveznek. A szúfizmus egy az iszlám valláson belül számon tartott, annak kezdeti időszakától fogva létező misztikus és aszketikus irányzat, melynek követői legtöbbször költészettel, táncsal és zenével végzik imádságaikat és közös szertartásaikat (*Szema*)¹⁴ (v.ö. Lewis – Churchill 2009). A rend neve, a „mevlevi” szó Mevlanára, azaz Dzsalál ad-Dín Rúmi 13. századi perzsa misztikus költő és filozófus követésére utal. A közösség Mevlana mellett Mohamed próféta és annak unokatestvére és veje, Ali követőiként tartja számon magát, ugyanakkor a legtöbb tag a mester iránymutatásával összhangban nem tartja az olyan muszlim előírásokat, mint a napi ötszöri ima és a zarándoklat. Szúfik, tehát hisznek az Istennel való tapasztalati egyesülés lehetőségében, és ezt az egyesülést a mesterükön keresztül tartják elérhetőnek. A közösséget vezető mester a 81 éves Hasan Çıkar, azaz a Dede,¹⁵ akinek egyenlősítési törekvései révén ebben a csoportban – Törökországban egyedülálló módon¹⁶ – a nők minden alkalommal

13 „Kerengenek”, tehát akár egy órán keresztül a saját tengelyük körül forogva végeznek imádságot (egyénilleg, illetve szertartásos keretek között).

14 A *szema* eredetileg olyan szúfi gyakorlatot jelent, melyben a zene figyelmes hallgatása által misztikus jelentések tárulhatnak fel a gyakorló előtt. (Karamustafa, 2007:14) Az ebben a közösségben rendezett Szema olyan kötött formájú zenés-táncos rítus, amelyet azért végeznek, hogy megtisztítsák a lelküket és közelebb kerüljenek az isteni valósághoz.

15 A mester megnevezése, jelentése: nagyapa.

16 A Dede és a közösség általam megkérdezett tagjai nem hallottak másik olyan Törökországban működő mevlevi közösségről, ahol férfiak és nők együtt vesznek részt a Szemán, és én magam sem találtam ilyet sem Isztambulban, sem Konyában.

férfiakkal együtt forognak a Szemán, sőt, most már akár a Szema szertartásvezetőjének nagy presztízzsel bíró posztját is betölthetik.

A közösség központjában körülbelül 100 ember fordul meg egy hónapban, ebből megfigyelésem szerint kb. 50-60 olyan ember van, aki rendszeres látogatója a *szohbeteknek*¹⁷ és a ceremóniáknak. Nők és férfiak hozzávetőlegesen egyenlő arányban vannak, ám a női tanítványok sokkal aktívabbak a férfiaknál. A közösség összlétszáma lassan növekvő tendenciát mutat, és kutatásom kezdete óta (rajtam kívül) eddig három új *szemazent*, azaz a Szemán való kerengés jogát elnyerő tanítványt avattak fel. A Dedének és a tagoknak egyre inkább célja az új tanítványok bevonása, és míg 2014 őszén még meglepetéssel és távolságtartással fogadták a megjelenésemet, néhány hónapja angol nyelvű blogot indítottak, és rendszeresen fordításokat készítenek a közösség körében keringő versekhez, szohbet-részletekhez és más anyagokhoz az esetleges külföldi érdeklődők miatt.

A Dede megítélése és közösségének pozíciója az isztambuli vallási erőterben nagyon sokat változott a kezdetektől mostanáig, legfőképpen a nők részvételének engedélyezése miatt. A kilencvenes évek elején a Dede még a nagy presztízsű, történelmi dervisközpontban,¹⁸ a Galata Mevlevi Házban vezetett Szemákat. (Ekkor készült egyébként a *Baraka* című dokumentumfilm is, amelyben láthatóak egy, a Dede által itt vezetett szertartás részletei). Hosszú évekig tartott Szemát a patinás isztambuli Sirkeci metróállomáson is, amíg le nem cserélték őt (egy tanítványok kritikája szerint, ami ma ott látható Szema néven, az inkább egy turista-performansznak nevezhető, mint vallási ceremóniának). Elmondásuk szerint a konzervatív, jobboldali AKP párt 2002-es kormányra kerülésével kezdődő politikai irányváltás szerepet játszott abban, hogy a

17 A szohbet egy vallási témájú beszélgetés. Körülbelül másfél órán át szokott tartani, és heti kétszer kerül megrendezésre. Az elején a Dede beszél, különböző anekdotákon keresztül fejt ki a javaslatait a tanítványoknak, majd a jelenlévők kérdezhetnek.

18 A dervis egy perzsa eredetű szó, jelentése: vallásos koldus. Azokra a középkori szúfikra utal, akik lemondásokkal teli életet éltek (Goldziher 2008:163). Az általam kutatott közösség tagjai nem használják magukra ezt a kifejezést, hiszen ők a modern élet körülményei közt, a társadalomból nem kivonulva próbálják ugyanazt a célt elérni, amit az egykori dervisek.

Dedét a nőekkel kapcsolatos reformjai miatt a kétezres évek elejétől fogva elkezdtek elmozdítani korábbi pozíciójából és perifériára szorítani a melevi renden belül. Ezért volt kénytelen egy saját, ma már adományokból stabilan működő központot építeni a közösségének.

1.2. Témameghatározás és kérdések

2014 novemberében, mikor először látogattam el Törökországba, különböző szúfi csoportokkal megismerkedni, azért keltette fel az érdeklődésemet pont ez a közösség, mert két dologban is kitűnt a többi melevi csoport közül. Az egyik a nők és férfiak szokásos elkülönítésének megtagadása és a nemi egyenlőség hirdetése. A másik pedig a Dede középontisága és az a kapcsolat, amely összeköti őt a tanítványokkal. Nagyon hamar nyilvánvalóvá vált, hogy a közösség vezetője megkerülhetetlenül a része lesz minden témának, amelyről a dolgozatomban írnom érdemes. Ahogyan az univerzum mozgását imitáló Szemában a szemazenek a Napot szimbolizáló mester körül kerengenek, pontosan úgy helyezik mindennapjaik és egész életük és gondolkodásuk középpontjába a tanítványok mesterüket.

Kutatásom alapkérdéseit a karizmatikus vezetőről szóló elméletek ismeretében alakítottam ki. Weber (1996:205-214) a karizmatikus vezér mibenlétét a hatalom-uralom fogalmak kontextusában tárgyalja: a karizmatikus uralom azon formája az uralomnak (azaz a hatalom tartós, kulturális értelemmel alátámasztott megszervezésének), amelyben az „alávetettek” vagy a követők legitimitáshite egy vezér „rendkívüli képességeibe”, „hősies”, példamutató személyiségébe vetett hiten alapszik. Ebben az eredeti definícióban a karizmatikus vezérek tehát valóban különleges tehetséggel és képességekkel megáldott emberek, míg a későbbi elméletekben már nem ez az alapvetés: a képességek eltűzésének, felerősítésének, felnagyításának stratégiáit is elemzik (impression management).

Elemzésemben leginkább egy Garnder és Avolio (1998) tanulmányra támaszkodtam, mely szerint a karizmatikus vezetőség kapcsán lényegi, hogy a vezető maga konstruál és fenntart követőiben bizonyos, a vezetőhöz kapcsolódó, egymással összefüggő képzeteket: a „megbízhatóságot”, a „hitelességet”, az „erkölcsi feddhetetlenséget”, az „innovativitást”, a „megbecsültséget” és az „erőt”. A szerzők szerint

a magas önbecsülés és a saját viselkedés megfigyelésének és kontrollálásának képessége tesz hajlamossá egy egyént a karizmatikus vezetővé válásra. Az általános cselekvési képtelenség arra bátorítja ezeket az egyéneket, hogy erejüket példamutató, önfeláldozó és társadalmilag hasznos módon használják.

A tanulmány szerint a „megbízhatóság” és a „hitelesség” olyan tulajdonságok, melyek nélkül önmagában véve semmit sem ér egy követők számára ellenállhatatlan jövőkép, sem pedig az, hogy milyen jól tudja ezt a jövőképet artikulálni a vezető. Azok, akik számára kétségbe vonhatóak a vezető motívációi, nem fogják kiszolgáltatott helyzetbe hozni magukat tőle, illetve a „biztonsági” rés miatt nem fognak teljes mértékben azonosulni az üzenettel, hiszen kétséges számukra, hogy a vezető által eljuthatnak-e a célhoz. A hitelesség érdekében a vezető szavainak meg kell egyeznie a tetteivel (élő példának kell lennie), és időről időre eredményeket kell felmutatnia, különben hatékonyságának megítélése csökkenhet.

Az „erkölcsi feddhetetlenség” vagy „erkölcsi kiválóság” növeli a karizmatikus vezető befolyását. Sok ilyen vezető mutatja be magát erkölcsileg kiváló személyként, aki elkötelezett a közösség vagy a társadalom jobbra tétele iránt.

A karizmatikus vezetők „innovatívak”, tehát vállalkozó szelleműek, kezdeményezők, és gyakran személyes kockázatokat is hajlandóak vállalni a változások eléréseért. Ez a szokatlan, vakmerő, kockázatos magatartás emeli ki őket a követők szemében az „átlagból”.

A „megbecsültség” és a tisztelet a célcsoport azon észlelésével függ össze, mely szerint a vezető különleges, nem hétköznapi képességekkel bír. Sok karizmatikus vezető – a valódi képességek mellett vagy helyett – eltúlozza, felnagyítja tehetségét a követők szemében. A megbecsültség és a hatalom, az erő kulcsfontosságúak a vezetők azon törekvéseiben, hogy különleges tudás és képességek birtokosaiként tűnjenek fel annak érdekében, meggyőzzék a követőket bizalmuk és elkötelezettségük megszilárdításáról.

A karizmatikus vezetők értekei a követők igényeivel, vágyaival, szükségleteivel párosulva egy idealizált jövőkép alapvetői meghatározói (Gardner és Avolio 1998:39). Az én kérdésem, hogy a kö-

zösség mestere ebben az értelemben karizmatikus vezető-e? A választott közösség véleményem szerint elsősorban a nők közösségen belüli jogai és pozíciója, és a mesterrel való kapcsolatuk miatt egyedülálló – a nők emancipációjára irányuló eszmék és gyakorlatok itt megfigyelt rendszere egyelőre egész Törökországban példa nélküli jelenség, mely lassan, de stabilan növekedve vonzza az újabb és újabb elköteleződő nőket. Ez indított arra, hogy további kérdéseimet a Dede női követőire vonatkoztatva fogalmazzam meg. Képes-e a Dede olyan szerepeket, életformát és jövőképet kínálni a női követőknek, amelyek inspirálóak, motiválóak számukra, és saját érzésük szerint értelmet adnak a létezésnek? Alternatívát nyújt-e, illetve célja-e, hogy alternatívát nyújtson a Dede által közvetített világlátás és jövőkép a női követők számára a szunnita muszlim többségű török társadalom nőképevel és értékrendjével, mellett vagy szemben? Kutatásomban ennek a karizmának az eszközeit és működését vizsgáltam a női követők csoportjában, és próbáltam megtalálni e tanítványok személyes motívációiban azokat a közös elemeket, amelyek magyarázattá állhatnak össze, hogy miért köteleződtek el a közösség és a Dede szolgálata mellett – feltérképezve ezáltal a „karizmatikus kapcsolat”¹⁹ mindkét oldalának elemeit.

Az általam vizsgált csoport létszáma körülbelül 25 fő: azok a nők, akik rendszeresen részt vesznek a hétfői és csütörtöki napokon tartott eseményeken a közösség központjában, együtt a körülbelül ugyanilyen létszámban jelenlévő férfi követőkkel. Megfigyelésem szerint 8 fős az a belső csoport a központba járó nők között, akik a legszorosabb kapcsolatban állnak a Dedével és egymással, a hétköznapiakban is összejárnak, a legtöbb feladatot vállalják el a közösségben, és soha nem hiányoznak a központbeli alkalmakról. Elsősorban ennek a szűkebb, aktívabb csoportnak az életébe nyerhettem betekintést.

Ez a szűkebb csoport 40 és 55 év közötti nőkből áll, nagy részük egyedülálló, ketten férjezetek, de már felnőtt gyerekeik vannak. Észrevételem szerint más kisgyermekes női tagokkal ellentétben számukra egyáltalán nem, vagy kevésbé erősen jelenik meg internalizált elvárásaként a családjának élő anya

19 A karizmatikus kapcsolat kifejezés arra utal, hogy a vezető és a követők együtt hozzák létre ezt az interaktív viszonyt, a követők is aktívan tesznek azért, hogy vezető-identitás kialakuljon. A kapcsolat igénye gyakran zűrzavaros, instabil környezetben, válságos időszakban születik meg (Gardner és Avolio 1998).

szerpe. Azt gondolom, összefügg ezzel, hogy több erőforrást tudnak mozgósítani, hogy minél inkább a közösség és a Dede szolgálatának szentelhezzék magukat, és az életük középpontjába helyezték őt, ami – a későbbiekben, a mester-tanítvány viszony elemzésénél még ki fogok rá térni – rengeteg energiát és figyelmet igényel, és amit elengedhetetlennek tartanak a szűfi út céljának megvalósításához.

Mindezidáig összesen kb. öt hónapot töltöttem a terepen, ebből 4 hónapot az egyik női tanítvány lakásában lakhattam, a közösség központjától pár utcányira. Mivel a közösségben sokan beszélnek angolul, az interjúmat angol nyelven készítettem, később török nyelvtudásom fejlődésével egyre több beszélgetésben tudtam részt venni, egyre inkább értettem a körülöttem zajló eseményeket.

Úgy gondolom, hogy a választott csoport megismerése olyan fontos és aktuális kérdésekhez járulhat hozzá, mint amilyen a vallási kisebbségek helyzete az iszlámban (és jelen esetben a törökországi politikai erőterben), az iszlám vallás és életforma és a „nyugati értékek” viszonyának és összeegyeztethetőségének kérdése, valamint a nők helyzete az ezek által meghatározott koordináta-rendszerben. Mélyfúrás-jellegű antropológiai kutatásom egy példát mutat be középosztálybeli, muszlim identitással rendelkező városi nők egy szejtéről – betekintés az ő értelmezéseik, vallásosságuk, önidentifikációjuk megalkotásának eszközeibe és folyamatába a kemalizmus erőszakos nyugatosítása utáni, konzervatív iszlamista politikai kommunikáció által uralt mai Törökországban, ahol a nőpolitika és a muszlim „nőideál” kérdése a politikai nyilvánosság homlokterébe került. Jelen esetben ezen eszközök közül kiemelkedik a karizmatikus kapcsolat kialakítása, melynek résztvevő megfigyelés által feltárt és megértett működése ezeknek a nőknek a szemüvegén keresztül új aspektusból világíthat rá a modernizáció, a „nyugati értékek”, az emancipáció, a szekularizmus és a fundamentalizmus fogalmait által meghatározott komplex társadalmi-politikai pillanatra.

1.3. Megközelítés

A számomra megfelelő terep megtalálásához először Anna Grimshaw (1999) által írt tanulmány járult hozzá, amelyben a ladakh-i buddhista kolostorban végzett antropológiai kutatásáról olvas-

tam. Grimshaw arról írt, hogy a terepmunkájának elemzésre érdemes, jelentős pillanatait elválaszthatatlannak érzi a saját szubjektív részvételének változásaitól, az átélés, az integráltság érzéseinek és az elválasztottság érzésének dinamikus váltakozásától.

Az ő tapasztalatán inspirálódva próbáltam olyan terepet találni, ahol úgy érezhetem, hogy az émikus és az étikus szemléletmódot²⁰ egyensúlyban tudom tartani. Olyan terepet kerestem, ahol olykor a racionalizálást felfüggesztve, a közösség tagjaival együtt át tudom élni a történeteket, törekedve a tagok látásmódjával való azonosulásra, ugyanakkor ki is tudok lépni az ő értelmezésükből, hogy felvegyek egy távolabbi nézőpontot, és elemezni tudjam a történeteket.

Úgy érzem, hogy sikerült előnyt kovácsolnom abból az eleinte nehézségnek tűnő körülményből, hogy nincs törökországi tartózkodási engedélyem, ezért úgy rendezkedtem be, hogy ingázni tudjak a terepem és a saját otthonom között, ami lehetővé tette, hogy az újabb és újabb terepen töltött szakaszokra már egy távolabbról visszatekintő, értelmező szakasz után készüljek fel, amely során létrejöhöz „a helyi érvényű tudás áttemelése egy univerzalistább dimenzióba” (A.Gergely 2006), tehát hogy egy tágabb kontextusba helyezve tudjam értelmezni a terepen történeteket. Utólag úgy gondolom, jól választottam meg a terepemet, és törekszem rá, hogy írásomban is megmaradjon a „kintnek” és a „bentnek” ez az érzékeny egyensúlya. „Egyensúlyi” pozícióm kialakításának folyamatát a terepre kerülésem és befogadásom történetével tudom a legegyszerűbben bemutatni.

Saját személyes kíváncsiságom miatt is döntöttem úgy, hogy megtanulom a kerengést, amit egyébként meditációs módszerként a mai napig gyakorolok. A kerengés az imádságnak egy nagyon fontos és nagyra becsült módszere a közösségben. Ez az én személyes spirituális érdeklődésemből induló tanulási folyamat tette lehetővé végül, hogy elnyerjem a Dede és a tanítványok bizalmát, részt vehessek a Szemákon, és olyan történetekbe nyer-

20 Émikusnak hívják azt a belső nézőpontot, amit a vizsgált közösség tagjai birtokolnak, étikusnak pedig az antropológus külső, analitikus nézőpontját. Mivel az antropológus sosem lehet teljes mértékben azonosulni, azonossá válni az általa megfigyelt közösség tagjaival, ezért teljes mértékben émikus szemléletet nem hozhat létre (Eriksen 2006:54-55).

hessek betekintést, amik nélkül szerintem nem lett volna érdemes a közösség vizsgálatára vállalkoznom.

Befogadásom története 2014 novemberére, első utazásom idejére nyúlik vissza. Megjelenésemkor senki sem értette, hogy mit is keresek a központban, hiszen a turisták számára is látogatható szertartások csütörtökönként vannak, aznap pedig hétfő volt. Rövid tanácskozás után beengedtek, és leültettek egy vendégek számára fenntartott helyre. Aznap este váltottam először szót a Dedével: mikor az egész eseményt követően sorba álltak az egybegyűltek, hogy megcsókolhassák, megölelhessék őt, én is beálltam a sorba, üdvözöltem, és elmondtam két mondatban, hogy Magyarországról érkeztem, és örülök, hogy itt lehetek. Nagyon kedvesen fogadott, ettől a pillanattól fogva számon tartott, és emlékezett rám. Úgy éreztem, hogy jó benyomást tettem rá, amit szerintem a későbbiekben erősített, hogy gyenge nyelvtudásom ellenére minden szohbetet figyelmesen és lelkesen végigültem, és minden alkalmat kihasználtam, hogy a Dedével válthassak pár szót.

A követők az első hetekben tett látogatásaimkor nem vettek rólam tudomást – egy 40 körüli nőtől eltekintve, akivel néha röviden beszélgettem. Egy alkalommal a szohbet utáni szünetben megkérdeztem tőle, hogy lehetséges-e, hogy egyik hétfőn, nem szertartási keretek között²¹ kipróbáljam a kerengést. Zavarba jött, és azt mondta, hogy ezt meg kell kérdeznie valakitől. Elment, és amikor visszajött hozzám, azt mondta, ha tényleg úgy gondolom, hogy ide akarok járni, akkor a mester olyan dolgokat tud nekem tanítani, amiket senki más nem tud. Zavart éreztem abban, ahogy beszélt, mintha nem lenne biztos benne, hogy lehetséges-e egyáltalán, amit kértem. Valószínűleg így is volt, hiszen ekkor még nem volt rá példa, hogy egy „idegen” kerengeni akarjon tanulni. Abban a helyzetben úgy éreztem, hogy valószínűleg az lesz az „ítéletem”, hogy egyelőre nem vehetek részt a gyakorlataikban ilyen formában, és idővel majd bizonyítanom kell valahogyan, hogy érdemes vagyok erre, vagy el kell köteleződnöm (muszlimmá kell válnom). Ezután egy férfi, a Dede legfőbb segítője és jobbkeze odajött hozzám és a tö-

21 Ilyenkor idősek, fiatalok, szemazenek és nem szemazenek, mindenki, aki szeretne, egyszerre kerengve imádkozik. Ilyenkor nincsenek jelen a Szemában használatos zenék, öltözékek, szimbólumok, és az egész mindösszesen csak kb. 10-15 percig tart.

rők kísérőmhöz (akit a fordítás miatt kértem meg néha, hogy kísérjen el), és arról kérdezgette őt törökül, honnan érkeztem, meddig maradok itt, mikor fogok még jönni. Nem értettem semmit, de tudtam, hogy rólam van szó, és zavarban voltam, hogy ekkora tanácskozás alakult ki rólam. Elmentem mosdóba, és mikor visszajöttem, a férfi szólt, hogy a Dede várja, hogy elé járuljak. Nagyon izgultam, és éreztem, hogy a nagy teremben minden tekintet rám szegeződik. A Dede rövid beszélgetésünkben elmondta nekem, hogy a szúfi út tudás és Mevlana útja mindenkié, ezért nem kell vallást váltanom, ha tanulni akarok, mert ezek a gyakorlatok nem csak egy kiválasztott, szúk közösségé, hanem az egész emberiségé. És mivel a világ minden táján vannak már szemazenek, ezért most már akkor lesz egy magyar is, ha én kerengeni kezdek. Semmilyen elvárást nem fogalmazott meg felém, viszont nagy bizalmat éreztem a részéről, ami a kezdeti feszültség és zavarodottság után nagyon megnyugtatót. Elmondtam azt is, Budapesten vagyok kulturális antropológia hallgató, és azzal a céllal érkeztem ide, hogy megismerjem a közösségük működését, és amennyiben beleegyeznek, később egy tanulmányt is írnék arról, amit köztük tapasztaltam. A Dede ezt jóváhagyta. (Nem volt számára furcsa ez az érdeklődés, mert amióta nők is részt vesznek a Szemén, gyakran megfordulnak külföldi újságírók a központban, és a Dede mindenkivel nagyon készséges). Ezután bemutatott a nőnek, akit a tanítómul választott a kerengésben. Ekkor a közösség nagy része még nem hallotta, így nem tudhatta pontosan, hogy mi zajlik, viszont a Dedével való kapcsolatomban ez egy óriási lépés volt: elfogadott engem mint kutatót és mint tanítványt.

A következő fontos lépés a befogadásom útján az volt, amikor pár hét imádságra járás után a mester nevet adott nekem az egész közösség előtt. Az Işik nevet választotta, ami fényt jelent, mivel – ezt már korábban is mondogatta – „Isten fénye világít az arcomon”. Ezáltal a közösséget látogató névtelen érdeklődőből mindenki számára a közösség részévé váltam. Korábban sokan – és a Dede is – csak úgy hívtak, hogy „macar kiz”, azaz „a magyar lány”, nem jegyezték meg és nem használták a valódi nevem, de attól a pillanattól fogva, hogy a Dede által nevem lett, „létezni” kezdtem a közösség szemében. Sokan odajöttek hozzám ez este után mosolyogva üdvözölni, gratulálni – egy kis lépéssel így beljebb kerültem.

Az ezután következő mérföldkő a szemazenné avatásom volt. Jogosult lettem tehát a Szemákon való kerengésre. (Sok követő csak hosszú, gyakorlással töltött évek után kapja meg ezt a státuszt). Úgy esett a dolog, nem tudtam előre, hogy a Dedének ez a terve velem, és nem is fordult meg a fejemben, hogy kerengjek a Szemán, hiszen a kerengésben még kezdőnek, a közösségben kívülállónak, a Szema ismeretében pedig tudatlannak éreztem magam ahhoz, hogy részt vegyek a rítusban. A Dede azonban nem így gondolkodott. A tanítóm és a Dede jobbkezeként intézkedő férfi az egyik gyakorlaskor azt mondta, gondoljam át, hogy elutazom-e a következő héten Konya városába, mert ha itt maradnék, foroghatnék a Szemán. Mivel eszem ágában sem volt a Szemán forogni, viszont már elterveztem, hogy az ismereteim és tapasztalataim bővítéséhez meglátogatok más szúfi csoportokat is Konyában, ezért könnyedén mondtam nemet, és elutaztam. Az Isztambulba való visszaérkezésem utáni első gyakorlason a tanítóm azzal fogadott: „Siessünk, mert ma forogni fogsz a Szemán”. Tiltakoztam, de ő azt mondta: „A Dede hisz benned, tehát nyilvánvalóan képes vagy rá. Neked is hinned kell magadban. Ő ezt már eldöntötte”. Nagyon dühös lettem, hogy azt gondolják, a fejem felett dönthetnek rólam, és makacsul tiltakoztam, de éreztem, hogy ha tovább tiltakozom, az egyenlő a Dede mindenhatóságának megkérdőjelezésével, amivel valószínűleg teljesen elvágom a folyamatomat a közösségben. Pánikba esve rohantam ki a mosdóba, hogy számba vegyem a szöke lehetőségeit, végül átgondoltam ezt a szimbolikus helyzetet: ha el akarok köteleződni e terep mellett, akkor úgy tűnik, hogy el kell fogadnom a Dedét mint kizárólagos autoritást. Mivel az egész közösség működésének középpontjában a Dedének való feltétel nélküli alárendelődés áll, kizárt, hogy olyasvalakit engedjenek a közösségbe, akinek a viselkedése megkérdőjelezi, és ezáltal veszélyezteti a Dede karizmáját. Nagyon nehezen, de meghoztam akkor a döntésemet. Felöltöztettek, és végigcsináltam a Szemát.

Ez az aktus a Dede részéről az értelmezésem szerint egy teszt volt, amely a következő ki nem mondott alkut ajánlotta: „Akkor maradhatsz itt, tanulhatsz, kérdezhatsz és csinálhatsz, amit szeretnél, ha belesimulsz a közösség viszonyrendszerébe, tehát elfogadod a tekintélyelvűséget, alázatos és szófogadó leszel a Dedével szemben”. Az alkut elfogadtam, ezáltal a szerepem is megváltozott. Bár még látványosan zöldfülű voltam, új és különleges

(külföldről jött) szemazenként a Dede kitüntetett figyelmét és szeretetét élveztem, ami jó pozíciót biztosított nekem a kapcsolatok kialakításához. Lassan bekerültem a belső körbe: következő látogatásomkor már az egyik női követő lakásában lakhattam. Emellett pedig a Dede számára saját karizmáját erősítő eszközzé váltam: a kettőnk kapcsolata egy lehetőség volt a saját magáról való kommunikációra a követők felé.

Az alábbiakban megkíséreltem bemutatni, hogy megítélésem szerint milyen módon hatottam a közösség által számomra prezentált anyagra. Kutatói szerepem szempontjából a nem, az életkor és a valóság faktorokat tartom a leginkább meghatározónak.

A közösségbeli helyemet a legerőteljesebben az határozta meg, hogy nő vagyok. Ez megnyitott számomra egy közeget, a nők világát, és szinte teljesen lezárt egy másikat, a férfiakét. Annak ellenére, hogy közvetlen, jó viszonyt ápoltam a férfi tagokkal, a kapcsolatok túlnyomó többségében volt egy láthatatlan fal köztünk, egy távolságtartás, melynek funkciója véleményem szerint a szexuális érdeklődés gyanújának elkerülése volt a vallási térben, hiszen egymással – kevés kivételtől eltekintve – csak a közös vallási célú összejövetelek alkalmával, szakrális térben és kontextusban találkoztunk. A nők világába azonban szemazenné válásom után gyorsan befogadást nyertem, és részese lehettem minden összejövetelnek, minden szokásnak, ami ezek között a nők között működik. Hamar megértettem, hogy a közösség férfi tagjairól csak a nők szemüvegén keresztül szerezhetek majd információkat.

Életkoromat tekintve a vizsgált közösségben fiatalnak számítottam. A leginkább aktív tagok (40-55 év között) jó részének a lánya lehetnék, és a központba járók között csak három-négy velem nagyjából egyidős lányt ismertem meg. Ők viszont kevésbé voltak aktívak a vallási összejöveteleken kívül, nem részesei a nők közösségi hálójának, hiszen húzódik köztük egy generációs szakadék. A legaktívabb nők között hamar bekerültem a fiatal, tudatlan, ártatlan és tapasztalatlan lány szerepébe, aki okításra, segítségre szorul. Ennek egyik megnyilvánulása volt például, hogy minden tiltakozásom ellenére folyamatosan ruhákkal láttak el engem. Soha nem bántóan, de gyakran utaltak rá, hogy az öltözékem lehetne elegánsabb és kifinomultabb, és igyekeztek ezen segíteni: hosszú szoknyákat, blúzokat hoztak, amelyekben forogni szoktak a hétfői

alkalmakkor, búcsúajándéknak pedig mindig ékszeret kaptam. Sokszor éreztem, hogy a fiatalságom által kitüntetett figyelmet kapok, hogy én vagyok a „kedvenc”, a „Dede fénye”, amit nyilvánvalóan a Dede felém tanúsított szeretete is erősített.

Kezdetben alapvetésnek tekintették, hogy én egy keresztény hitét aktívan gyakorló ember vagyok – ami egyébként nem igaz. Saját társadalmuk és vallásuk jellemzőiből kiindulva fel sem merült bennük, hogy én keresztény vallási többségű országból származóként nem tekintem a keresztény vallást meghatározónak a saját egyéni spiritualitásom, világlátásom és identitásom szempontjából. Az én kereszténységemről alkotott képzetüket eleinte se nem erősítettem meg, se nem cáfoltam, mert a Korán hitüket elhagyó muszlimokkal kapcsolatos részeinek ismeretében attól tartottam, hogy talán magát vallástalannak valló emberként rosszabb pozícióba kerülnek a szemükben, mint az aktív keresztény szerepében. Ez a félelmem később alaptalannak bizonyult, ugyanis akármennyit árultam is el nem-kereszténységemről, ez semmilyen hatással nem volt arra, hogy ők továbbra is keresztényként tartottak számon engem. E képzetük hátrányát egyáltalán nem éreztem. Sőt, azt éreztem, hogy a jelenlétem egy jó lehetőség a Dedének arra, hogy a gyakorlatban is prezentálja tanításait: ahogyan a rend alapítója, Mevlana magához engedett mindenféle vallási háttérű tanítványt, úgy ő sem különböztet meg engem más követőktől. A keresztény identitásomról alkotott képzet és kutatói mivoltom együttese a legtöbb esetben egy kényelmes, egyensúlyi helyzetet biztosított nekem. Őszinte lelkesedésem a szohbetek és a gyakorlatok iránt lassanként odáig vezetett, hogy bizonyos helyzetekben teljesen azonosítottak a követő-szereppel. Az egyik női tanítvány egyszer azt is mondta, mikor a Dede utódjának kiválasztásáról beszélgettünk, hogy akár még engem is választhatna mesternek, hiszen minden lehetséges.

Kívülállásom pillanatait előzetes feltételezésemmel ellentétben nem a nem-muszlimságom határozta meg, és nem is az, hogy tudták rólam, hogy megfigyelést végzek, hanem – mint az már beavatásom történetéből is érezhető – a Dedéhez való kapcsolódásom milyensége. Ez volt az a faktor, ami mind személyesen, mind a kutatásomban a legnagyobb nehézséget okozta számomra – akarva-akaratlanul ez került az elemzésem fókuszpontjába is, mivel bármilyen témához is nyúltam, a terep

maga megkerülhetetlenül a karizmatikus vezetőség jelensége felé vezetett. A terepmunkám alatt végig tartottam attól, hogy előbb-utóbb – a szemazenné avatásomkor bekövetkezett nehéz helyzet után újra – konfliktusba fogok kerülni önmagammal vagy a Dedével, ha olyasmit fog kérni tőlem, hogy még erősebb elköteleződésre bírjon, amit nem akarok majd megtenni. A Dede azonban ezután már semmit nem várt tőlem. Elegendő volt számára, ha beilleszkedem a karizma által meghatározott viszonyrendszerbe. Nem úgy egyes női tanítványok, akik számára az idő előrehaladtával egyre fontosabbá vált, hogy meggyőződjenek az én Dede iránti hűségemről és szeretetemről, ami gyakran okozott nekem kínos és etikai szempontból sem egyszerű helyzeteket. (Jelenleg is kérdés bennem, hogy ha visszamegyek a terepre, meddig tudom majd konfliktus nélkül fenntartani a számomra kényelmes pozíciót).

A hagyományos interjúhelyzetek, amikor előre megtervezett kérdésekkel és diktafonnal ültem le egy-egy női követővel, érzésem szerint gyakran kudarcba fulladtak, mert – bár az alanyok készségesnek mutatkoztak – a beszélgetések megrekedtek egy felületes szinten, sok kérdésem ilyenkor határokba, falakba ütközött. Eleinte a számomra legérdekesebb – magánéleti eseményekre, a Dedével kapcsolatos mély érzésekre és más vallási jellegű tapasztalatokra – vonatkozó kérdéseimre interjúhelyzeten kívül, magánbeszélgetésekben is sokszor csak homályos válaszokat kaptam. Később, ahogyan a női követők informális találkozóin is rendszeres résztvevő lehettem, megértettem, hogy a szemérmesség és a szerénység olyan erények, melyek nem teszik lehetővé, hogy valaki intim megtapasztalásairól kinyilatkozzon, hacsak nem akar a dicsekvés hibájába esni, vagy féltékenységet, irigységet ébreszteni másokban. Ez érdekes kettősséget okoz: egyrészt a legmélyebb, szinte testvéri jellegű kapcsolatokat itt alakítják ki ezek a nők, hiszen a mindannyiuk életére nagy hatást gyakorló, közösen megélt vallásosság miatt egy ebből a közegből való baráttal értik meg leginkább – szavak nélkül is – egymást. Ugyanakkor ez még négy szemközt sem jelenthet kitérülést, jelen van a zártság, a titkolózás, a visszafogottság is a körükben. A spirituális fejlődésről, az isteni szerelem kialakításáról beszélni például kizárólag a Dedének ajánlott és kell. Egy alkalommal nagyon elérékenyültem egy Szema után, melyben én is részt vehettem, és az öltözéskor a többiek látták ezt rajtam. A Szema utáni közös visszaöltözés mindig

nagyon meghitt, nagyon feldobott, „elragadtatott” hangulatban telik. Miután visszaöltözünk, a Dede mindenkit egyenként üdvözl, megcsókol és megölel jó éjszakát kívánva. Ebben a „csúcspont” előtti állapotban az öltözőben látták, hogy én újoncként valamitől nagyon meghatódtam, és ez őket is megérintette. Az egyik női szemazen odajött megkérdezni, hogy mi történt, én pedig próbáltam megfogalmazni nekik, ami érzek, de ekkor az egyikük mondta: „Tudod mit? Jobb is, ha nem mondasz semmit. Ne mondd el, hanem csak őrizd magadban”. Ekkor vált bizonyossá számomra, hogy a válaszok nélkül hagyott kérdéseim nem feltétlenül a kutatónak való kitarulkozás félelméből erednek, hanem abból, hogy a nagy érzelmi töltéssel, a nagy jelentőséggel bíró élmények, tapasztalatok a fecsegéssel elveszítethetik az erejüket. Számomra, aki folyton csak kérdezett és kérdezett volna, sokáig nehézséget okozott a módszereimet a kutatott közösség ezen értékeinek és szokásainak figyelembevételével alakítani. Később, amikor a közösség vallási életében való folyamatos részvétel mellett már minden informális összefüggésben is örömmel láttak, utalásokból, elejtett mondatokból már tudtam olyan információkhoz jutni, melyekre később, bensőségebb, személyesebb pillanatokban rákérdezhettem egy-egy hozzám közelebb álló követőnél, hogy aztán ez új információk birtokában térhesek vissza a közös, formális és informális helyzetek résztvevő megfigyeléséhez.

Ahhoz, hogy későbbiekben egy tágabb kontextusba ágyazva tudjam bemutatni a vizsgált közösség sajátos gondolat- és viszonyrendszerét, a következő fejezetben a törökországi szúfizmus történetének és a mindenkori politikai erőterben való elhelyezkedésének tömör áttekintése után egy rövid portrét fogok rajzolni a mesterről és a körülötte kialakuló közösségről. Ezt követően a karizmatikus vezető jelenségét tárgyaló elméletek mentén megkísérlem értelmezni annak a kölcsönös kapcsolatnak mi-értjét és hogyanját, amelyben a vezető irányadása és befolyása által a közösség tagjainak világlátása, értékrendje és életmódja formálódott és megszilárdult. Így a „tradíció” és az „újítás” karizmában jelen lévő speciális elegyének megértése által elhelyezhetővé válik a Dede által indított mozgalom és az ő karizmatikus vezetői tevékenysége az előző fejezetben tárgyalt társadalmi-politikai múlthoz és jelenhez való viszonyában, ezekre való reakcióként is értelmezve. Ehhez a tradicionális és a közösségbeli mester-tanítvány viszony összevetése és a Dede re-

former szerepének bemutatása után megvizsgálom a közösség térhasználatát, mivel úgy gondolom, ez olyan fontos elemre világít rá a témának, mint amilyen az emancipáció kérdései a gyakorlatban és a karizmatikus vezetőségben megfigyelhető paradoxonok. Végül elemzem a mester saját karizmájának fenntartására irányuló stratégiáit annak érdekében, hogy még kézzelfoghatóbbá, élőbbé váljon az olvasó számára az a dinamikus és interaktív mester-tanítvány kapcsolat, melynek révén a női egyenjogúság eszméjének jelenleg egyedüli törökországi szúfi rendbeli zászlóvivőjeként fenntartja magát, és növekszik ez a közösség.

Történelmi-politikai kontextus

1.4. Szúfizmus és török politika

A szúfizmus nem tekinthető egységes eszmrendszernek – ahogyan a vallásértelmezésekben és kommentárookban hagyományosan rendkívül gazdag iszlám vallás sem. Kialakulásakor számos kívülről jövő filozófia és gyakorlat hatott rá: a buddhizmusból, az indiai védantából, a gnoszticizmusból, a neoplatonizmusból és a kereszténységből származó elemek egyaránt felfedezhetőek benne. A 8. században még leginkább az askézizmus és a szervezetlenség jellemezte, a 9–10. században kezdett rendszerre szerveződni, és „valláson belüli vallássá válni”. A szúfi utat bejáró embernek végig kell mennie bizonyos szakaszokon, állapotokon (elnevezésük jó része a Koránból ered), melyeket ő maga nem befolyásol, ezután következhet be az Istenben való feloldódás (Rostoványi 1998:45-53).

A szúfik szervezetten, dervisrendekbe tömörülve a 12. században kezdték meg tevékenységüket. Viszonyuk az ortodox valláshoz folyamatosan változó volt. Kezdetben a formalitással, a külsőségekkel szemben határozták meg magukat az Istennel való személyes tapasztalat elérésének lehetőségét hirdelve, határozottan szembehelyezkedtek a nem intuíción, hanem intellektuson alapuló megismeréssel. A 10. századtól azonban az eretnesség vádjának elkerülése érdekében hangsúlyozták, hogy az Isten személyes megtapasztalására irányuló törekvések az iszlám vallásjog, a saría szerinti élettel együtt kell működjenek, és betartották az iszlám öt pillérét. Ám az ortodox iszlám és a szúfi út között mindig jelen volt egy hol gyengébb, hol erősebb szembenállás (Rostoványi 1998:50-51). Az Oszmán Birodalom

alatt a szúfi rendeknek nőtt a politikai befolyása, a szúfizmus domináns lett a valláson belül, a dervisrendek elit kongregációvá váltak. A bektasi rendbeli dervisek például hatékony segítséget nyújtottak a birodalomnak a balkáni hódítások során (Ágoston–Sudár 2002).

Atatürk szekularizációs törekvéseinek és a török világi állam érdekében tett intézkedés-sorozatának részeként betiltotta a dervisrendeket, mivel úgy látta, hogy visszahúzó erőt jelentenek a társadalom fejlődésében, és egy letűnt kort reprezentálnak. A kemalizmus erőltetett modernizációs szándéka és propagandája szorosan összekapcsolta a török társadalomban a modernizációt a nyugatosodással, és a modernizáció érdekében – sokszor erőszakosan – próbálta megváltoztatni a fejlődés akadályozóinak kikiáltott kulturális sajátosságokat. A tradíció és a modernség összhangba hozásának belső konfliktusa nem csak a török társadalom nagy kérdése. Az iszlám fundamentalizmus megjelenése az egész iszlám világban megfigyelhető reakció a centrum-országokat utánzó nyugatosításra és a globalizáció kényszerűnek vélt homogenizáló hatására. A fundamentalizmus kategóriájába tartozik az iszlamista irányzat is, így a magát „konzervatív demokratikus” pártként számon tartó, 2002 óta Törökországot vezető kormány is. Az atatürki korszak szekularizmusa után a reakcióként előtörő reislamizáció már a nyolcvanas években megkezdődött, a kilencvenes évektől napjainkig pedig folyamatosan erősödött az iszlamisták (AKP) támogatottsága az országban (Rostoványi 1998:415). Az AKP éppen most, 2015 novemberében szerzett újra abszolút többséget a törvényhozásban. A török elnök, Erdoğan az elnöki rendszer bevezetése érdekében már évek óta alkotmánymódosítást szorgalmaz, mellyel növelné saját jogkörét.²²

1.5. Kicsoda Hasan Dede?

A közösség mestere, Hasan Çıkar 1935-ben született a macedóniai (akkor még Jugoszlávia ré-

22 Az Euronews alábbi cikkében megtekinthető egy részlet az elnök választási győzelem utáni beszédéből, ahol megerősíti korábbi szándékát egy erős elnöki rendszer bevezetésével kapcsolatban: Erdoğan új alkotmányt, nagyobb hatalmat akar. In: <http://hu.euronews.com/2015/11/04/erdogan-uj-alkotmany-t-nagyobb-hatalmat-akar/>. (Utóljára megtekintve: 2015. november 5.)

szé) Szkopje városában. 1959-ben, húszas éveinek elején családjával együtt költözött Isztambulba. Szülővárosában tradicionális muszlim oktatásban részesült, és mecsetekben végzett szolgálatot mint müezzin.²³ Később érdekelni kezdte őt az iszlám misztika, és Törökországba költözése után keresni kezdte a misztikus közösségeket. (Ekkor már – elsősorban a turisztikai haszonra való tekintettel – engedélyezve volt Törökországban a publikus Szemák tartása). Ebben az időben szegődött Hakki Dede mellé tanítványnak, akit korábbról már ismert, mivel Hakki Dede szintén Szkopjéből származott, ahol egy mevlevi közösség vezetője volt. A történet szerint, látva mestere „spirituális szépségét”, isteni szerelembe esett, és teljesen elköteleződött az ő szolgálata iránt. Öt éven át volt Hakki Dede tanítványa, mikor mestere elismerte spirituális tudását, így maga is elkezdhetett tanítványokat fogadni, és véget ért a köztük lévő mester-tanítvány viszony.

Hasan Dede mellé a nyolcvanas években kezdtek tanítványok szegődni. 1987-ben a Dede elérte a lehető legmagasabb rangot a mevlevi renden belül: vezethette a Konyában megrendezett Seb-i Arus ünnepséget.²⁴ Ebben az évben megalapította az Evrensel Mevlana Aşıkıları (jelentése: Mevlanát szeretők univerzális közössége) nevű alapítványt. A közösség – mint már említettem – egyedülálló abban a tekintetben, hogy a Dede megváltoztatta azt a kulturális és vallási nyomásból fakadó szabályt, hogy nők és férfiak csak elkülönülve végezhetik a mevlevik legfőbb rítusát, a Szemát. A Dede 1980-tól 2007-ig celebrált Szemát Isztambul első, történelmi jelentőségű derviskolostorában, a Galata Mevlevi Házban. Itt a közösség bérleti díjat kellett fizessen a múzeumnak, belépőt ők viszont etikai okokból nem szedtek a nézőktől, akik a Szemára jöttek. Hivatalosan a múzeum restaurálási munkálatai miatt szakadtak meg a Dede által vezetett Szemák, a követők elmondása szerint azonban a politikai környezet változásával kezdett vállalhatatlanná válni, hogy egy ilyen reprezentatív intézményben nőekkel közösen rendeznek Szemát, és

23 A müezzin a muszlimokat naponta ötször énekel szöveggel hívja imára.

24 Mevlana Konya városában kezdett el tanítványokat fogadni. A mai napig múzeumként látogatható az első mevlevi kolostor és Mevlana síremléke. A Seb-i Arus ünnepségek a szúfik Mevlana halálának évfordulóját ünneplik, amikor értelmezésük szerint Mevlana végre egyesülhetett a „Szeretettel”, azaz Allahal. Ez a nap volt az ő „menyegzője az örökkévalósággal”.

olyan újításokat vezet be a mester, mint amilyen rózsakertet szimbolizáló színes ruhákba öltöztetett szemazenek. A követőktől ennél többet nem tudtam meg erről az időszakról, hiába kérdezősködtem, érezhető volt, hogy ez egy nagyon nehéz periódus volt a számukra és a Dede számára, amire nem szívesen emlékeznek vissza. Az egyik közösségen kívüli, török újságíró ismerősömtől tudtam meg, hogy ebben az időben az újságok tele voltak a Dede „visszaéléseinek” hírével. Ezekben a cikkekben olyan vallási csoportok vezetői szólaltak fel a Dede ellen, akik szemléletükben éles ellentétben álltak a Dede liberalizmusával.

De mik voltak pontosan azok a vádak, amelyek következtében a Dede száműzetésbe került a Galata Mevlevi Házból? A két legerőteljesebb vád az volt, hogy a Dede alkoholfüggő és molesztálja a női szemazeneteket. A Dede számtalanszor kényszerült magyarázkodásra, de a hírek futótűzként terjedtek. Erről az időszakról néhány interneten talált cikk is tanúskodik, melyek „visszaélésekkel” vádolják Hasan Dedét és közösségét.²⁵ Az ügynek végül „csak” a teljes perifériára szorulás lett a következménye a vallási erőterben és a mevlevi renden belül, mivel a bíróságon senki sem tanúskodott a molesztálási ügyben a Dede ellen, alaptalan volt a vád. Az alkoholfüggőség vádja a tanítványok szerint szintén légből kapott volt, bár a Dede sosem tiltotta követőinek az alkohol fogyasztását és valószínűleg alkalmanként maga is fogyasztott alkoholt. Az alapítvány és az azt működtető közösség 2006 óta a saját maga által épített és fenntartott központjában tartja eseményeit Isztambulban. A tanítványok prófétaként, szent emberként tisztelik vezetőjüket. Az abúzsoról szóló vádak talán azért is tűnhettek hihetőnek sok kívülálló szemében, mert – főként a női – követők és mesterük között nem szokványos módon rendkívül szoros és bensőséges a viszony, és bizonyos elemeiben – mint azt a későbbiekben kifejtem – a férfi-női szerelemhez hasonlítható, de szexuális jellegű kapcsolat nélkül, és természetesen önkéntes alapon. A Dede egyébként nagycsaládos ember gyerekekkel és unokákkal, feleségét „Anne”

25 Forrásom két 2002-es cikk a Hürriyet, illetve a Radikal című török napilapokból a Dedével kapcsolatos vádakról. Sefa Kaplan (2002): Galata Mevlevihanesi'ne sarhoş şeyhler mi dadandı. In: <http://webarsiv.hurriyet.com.tr/2002/12/24/225551.asp>. (Utoljára megtekintve: 2015. november 8.) És: 'Evlatlar' Mevlana yolunda. In: <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=47321>. (Utoljára megtekintve: 2015. november 8.)

(jelentése: anya) néven hívják a közösségben, és nagy tiszteletnek örvend.

A szúfi út céljának és eszközeinek áttekintése

*„Az egyetlen elvárt dolog ezen az úton a tiszta szív,
a tiszta szeretet, a tiszta isteni szerelem mutatása.
Semmilyen más elvárás nincs.”²⁶*

A közösség értelmezésében a szúfi út célja a minél nagyobb belső „tisztaság” elérése, amit a *nefsz*,²⁷ azaz az ember alantas, állatias énjének uralásával és meghaladásával lehet elérni. A „szúfi” szó eredetéről alkotott számos elképzelés közül az egyik, hogy a „tisztaság” arab eredetű gyökből alakult ki, tehát a szúfi olyasvalaki, aki a „szívében tiszta” (Nicholson 1997:6). A „tisztaság” szót arra az emberre használják a közösségben, aki az ösztönös vágyaktól mentesen, Istennel egyesülve él – maga is az Istennel eggyé válik. Ilyen volt például Mohamed, Ali és Mevlana, és ilyen a Dede is, aki hitük szerint már ugyanúgy tökéletes ember, ahogyan Mohamed is az volt, aki archetipikus példája az iszlámban az Istennek való teljes alárendelődésnek (Armstrong 2002:24). Mevlana a Mesnevi c. kötet verseiben – melyeknek olvasása az inspiráció egyik fontos forrása a közösség tagjai közt – gyakran utal a „tisztaságra” mint elérendő célra.

Egy szobhet alkalmával így beszélt a Dede a tisztasághoz vezető útról:

„Ha a szíved tiszta, minden kívánságod és vágyad valósággá fog válni. Abhoz, hogy megtisztítsd magad, keményen kell dolgoznod. Azután az Ő [Isten] szépsége fog megnyilvánulni benned. Ha igazán erős a spiritualitásod, minden cselekedeted Alláhtól ered majd. A legszebb cselekedetek, amelyeket a világban véghez vihetsz, Alláhtól származnak”.

Egy alkalommal egy informális, baráti összejövetelkor, amin jelen voltam, arról folyt a beszélgetés

26 Saját fordításom Ayşe Üzalp és Carole J. Douglas Rumi Discourses – From The Tongue of Hasan Dede c. kiadványából, melyet a követőktől kaptam /EMAV, The Foundation of Universal Lovers of Mevlana/. A füzetben Hasan Dede évekkel ezelőtti szobhetjeinek történeteiből válogattak a szerkesztők.

27 Elképzelésük szerint a nefsz uralásának hiánya miatt van a hiúság, az irigység, az erőszak az emberekben és a világban.

az ott lévő nők között, hogyan lehet egyre nagyobb belső tisztaságra szert tenni a hétköznapi életben, amikor épp nem találkoznak a Dedével, és a hétköznapi életüket élik. A tapasztalatcsere során arra a konszenzusra jutottak, hogy alapvetően két úton érdemes gyakorolni. Az egyik módszer az isteni szerelem kifejlesztése és növelése, a másik pedig a rendszeres imádság Isten nevének recitálásával, azaz a *dikr*, ami közelebb visz az Istennel való egyesülés tapasztalatához.

A közösség tagjai a muszlimoknál szokásos napi öt ima elmondása helyett sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonítanak a *dikr*nek, azaz a hangosan recitáló imádságnak, amely során általában Allah nevét ismételtetik azzal a céllal, hogy kizárólag Allah töltse ki az elméjüket és az egész lényüket. Minden csütörtökön a Szema előtt van közös *dikr*, amely körülbelül negyed órán keresztül tart. Ilyenkor zenészek ülnek a Dede mellé, és valamelyikük a „la ilahail-Allah” mondatot (jelentése: nincs más Isten, csak Allah) recitálja, míg mások bonyolultabb dallamokat énekelnek, a résztvevők nagy része pedig egy emberként, a lélegzetvétellel összhangban ismételteti, hogy „Allah-Allah”, sokan kisebb előrehátradőlő mozdulatokkal. Tulajdonképpen a kerengés gyakorlata maga is egy *dikr*, amelynek minden lépésénél, minden fordulánál a kerengő elméleti magában Allah nevét. A kerengést hétfőnként bármelyik követő imádságként együtt végezheti a többiekkel, függetlenül attól, hogy a mester szemazenné avatta-e, vagy más szerepe, funkciója, feladata van a közösségben.

A szúfi elképzelés szerint az Istennel való közvetlen kapcsolat elérése lehetséges, ám ehhez a kezdetekkor elengedhetetlen egy mester, jelen esetben a Dede, aki Isten földi „képviselőjeként” kíséri a tanítványokat útjukon. A gyakorlatban ez a szohbeteken és a közös imádságon kívül úgy működik, hogy nehéz helyzetben a tanítvány felhívhatja a Dedét telefonon, tanácsot kérhet, vagy elképzelheti, hogy mit mondana neki a Dede ebben a helyzetben. Az egyik tag így mesélt ezzel kapcsolatos tapasztalatairól:

„Sokszor előfordul, hogy olyasmit csinállok, amiről tudom, hogy a Dede szerint nem szabadna, például belemegyek vitákba, amiknek nincs értelme, és akkor bevillan, hogy a Dede ezt sosem csinálná. És ez segít, hogy tudatos legyek és kilépjek. De azért ez egy nehéz folyamat”.

A leginkább „fejlett” módszer az, ha a tanítvány „belső” vezetőként használja a Dedét, mintha a Dede benne élne: az ő szemén keresztül látja a dolgokat, és az ő szájával beszél – mintha egyé válna a Dedével, és ezáltal Istennel. A Dede maga is gyakran javasolja ezt a módszert a hétköznapi életben való tudatosság eléréséhez. Egy alkalommal ezt a történetet mesélte példaként:

„Egyszer Mevlana a tanítványai körében ülve barátja és mestere, Semsz²⁸ nagyságáról mesélt. Az egyik tanítványt annyira megérintették a szavai, hogy sírni kezdett. Mevlana megkérdezte, miért sír, mire a tanítvány elpanaszolta, mennyire sajnálja, hogy nem élhetett azokban az években, és nem találkozhatott személyesen Semsszel. Ekkor Mevlana így szólt: Hát nem veszed észre? Minden szál szakállam maga Semsz. Hogyan is keresheted Semszet rajtam kívül?”

Egyik beszélgetőtársam története jól példázza, hogyan működhet a Dede mint belső vezető a nehéz helyzetekben: a tanítvány az egyik Szema közben elfelejtette a lépést, ami a táncban következett, megjijedt, hogy el fogja rontani, és gyorsan a Dedére gondolt. Magában kérte a Dedét, hogy segítsen. Ezután nyugalom töltötte el, és végül eszébe jutott a lépés.

Ahhoz hogy a Dede, mint belső és külső vezető valóban képes legyen segíteni a tisztaság elérését, ahhoz az isteni szerelem²⁹ átélésére és folyamatos növelésére van szükség. Egy alkalommal amerikai turistacsoport érkezett a központba. A szohbeten egyikük megkérdezte a Dedétől: mitől szúfi egy szúfi? A Dede azt válaszolta: szúfi az, aki az isteni szerelem elérésére törekszik.

A Dede sokszor hangsúlyozza, hogy ezen az úton nincs szükség külsőségekre, mert semmit nem

28 Semsz nagyon fontos szerepet játszott Mevlana életében és költészetében, ő volt Mevlana legközelebbi barátja, lelki társa, tanítója, akin keresztül közel került Istenhez, aki által igazán szúfivá vált.

29 A török nyelv az angolhoz hasonlóan nem tesz különbséget szeretet és szerelem között (aşk). Magyar szövegekben a szúfizmussal kapcsolatban az isteni szerelem és az isteni szeretet kifejezésekkel egyaránt találkoztam. Én a mester-tanítvány viszonyt illetően inkább az előbbit használom, mert úgy gondolom, hogy a versek és anekdoták szóhasználata és a közösség értelmezése számos elemében a szerelem tapasztalatára, tudatállapotára referál.

ér a mecsetbe járás, a zarándoklat vagy bármilyen muszlim előírás szigorú betartása, ha nincs mögötte az, ami igazán fontos: az Isten teljes és mindent kitöltő szeretetének tapasztalata általi megtisztulás vágya. Egy másik szohbet alkalmával a Dede így beszélt erről:

„Istent csak a szíved érdekli. Ha a szíved tiszta, olyan, mint az arany. Hogyha sárba is mártod, nem veszt az értékéből. Nem rozsdásodik be. Ilyen az ember is, akinek hite van. Akárhol van, Istennel van. Ha egy ember szerelmes, mindig a szerelmére gondol. Ha egy ember isteni szerelmet érez, akkor még inkább...”

Mindezekből következik a közösség szerint, hogy a dikr, az imádság nem azért szükséges, mert Isten elvárja. Istent nem lehet ilyen módon „lekenyerezni”, vagy meg nem történtté tenni múltbeli hibákat a bocsánata elnyerésével. A dikr azért szükséges, hogy az imádkozó isteni szerelemben esve megtapasztalja Isten lényegét, és ez a tapasztalat elöltse őt az isteni tulajdonságokkal. Ez az isteni szerelem egy olyan emberen keresztül fejleszhető ki, aki már átélte az Istennel való egyesülést, aki maga is isteni, és nem kötődnek hozzá annyira a „földi” jellegű érzések, szerepek. Istent leginkább a mesteren keresztül lehetséges és javasolt szeretni.

A következő fejezetben azt fogom áttekinteni, hogy mennyiben felel meg a Dede és követői közötti kapcsolat a tradicionálisan meghatározott szúfi mester-tanítvány viszony szabályainak, jellemzőinek. Arra szeretnék rávilágítani, hogyan használja a már meglévő, kialakult szúfi szimbólumrendszert és hagyományt a mester saját karizmájának legitimitációjaként, illetve, hogy a geertzi értelmezést alapul véve a kulturális rendszerek működéséről hogyan illeszkedik össze a tekintély általi hit iránti szükség a karizmat kialakító és fenntartó vezető tevékenységével.

A tradíció ereje a karizma létrehozásában: a szúfi mester-tanítvány viszony

*„Némán hevertünk a Palotában te meg én,
Egy lélek a két testbe’ csodásan, te meg én.”³⁰*

30 Dzsálal ad-Dín Rúmi: *Te meg én*, részlet. Fordította: Vas István (Forrás: Terebess Ázsia E-tár, <http://terebess.hu/keletkultinfo/rumi.html#vas>. Utoljára megtekintve: 2015. november 11.)

A fentiekben bemutatam a szúfizmus és az általam vizsgált közösség egyik központi fogalmát, az isteni szerelmet, melynek eléréséhez – a 12. századtól a magányos aszkétizmust felváltó egyre elterjedtebb gyakorlat szerint – mindenképpen egy spirituális vezető köré szerveződő közösségbe, testvériségbe, iskolába, azaz *tarikába* (törökül: tarikát) való belépés szükséges (Karamustafa 2007). Ebben a szellemben alakult ki maga a mevlevi rend is. Mivel a feltételezésem szerint a Dede karizmatikus vezetőként egész lényével megkérdőjelezhetetlen valóságértelmezések egy komplex rendszerét tartja fenn, ezért ebben a fejezetben a hagyomány által meghatározott és a vizsgált közösségbeli vezetés jellemzőinek összhangjáról fogok írni, amely a Dede szerepének, karizmájának elsődleges legitimitációját jelenti.

A tradicionális mester-tanítvány viszony Karamustafa (2007) áttekintése alapján a következők jellemezték:

- 1) A mesterről úgy tartották, hogy tudása közvetlenül Istentől származik,
- 2) a tanítvány oszthatatlan egységet alkotott vele,
- 3) követése egy liminális periódust hozott létre a tanítvány életében (aki a turneri³¹ leírásnak megfelelően zavaros státusszal rendelkező átalakulás folyamatának bizonytalan idejű köztes, határhelyzeti állapotában),
- 4) az iránta való önkéntes alárendelődés csak áldozatok árán volt lehetséges,
- 5) semmilyen gondolat vagy érzés nem maradhatott rejtve előtte.

31 Turner már Van Gennep elméletéből indult ki, aki három fázist különböztetett meg az átmeneti rítusoknak: az elkülönülés, a marginalitás és az egyesülés fázisait. A közbülső, „liminális” szakaszban az egyén jellemzői bizonytalanok, helyzete sem a múltbeli, sem a jövőbeli állapotról nem emlékeztet. Turner szerint a liminalitást átélő egyének „kicsúsznak vagy átfolyanak az osztályozás azon hálóján, amely rendes körülmények között meghatározzák a társadalmi térben elfoglalt állapotokat és pozíciókat”. A jelen példához visszatérve tehát a szúfi tanítvány a mesternek való alárendelődéssel a hagyomány szerint egy „se nem itt, se nem ott” állapotba kerül, ahol passzív és alávetett viselkedést kell tanúsítania ahhoz, hogy az elkülönülés, a világtól való visszavonulás után elnyerje majd új képességeit és egy spirituálisan már fejlettebb szinten visszatérjen a mindennapi világba (Turner 2002:107-108).

1.6. Isteni tudás

A tanítványok elképzelései szerint a Dedén keresztül Isten nyilvánul meg, hiszen a Dede már elérte az Istennel való egyesülés állapotát. Amikor másodszor látogattam Törökországba, eléem jött a tanítvány, aki felajánlotta, hogy a lakásában lakhatok, és a hazaúton a Dedére utalva ezt mondta: „Szerencsés vagy, hogy még életében láthatsz és ismerhetsz egy igazi prófétát”. Máskor egy másik tanítvány így beszélt nekem a Dedéről:

„Ha túllépsz az ego illúzióján, akkor a lelked szárnyalni fog. Mint a Dedének. Látszik rajta, hogy ő „mindenhol” van. Ő nem csak egy öregember, akinek kívülről látszik. Ő nem csak a teste. Az egész univerzum van benne...”

Ha valami szerencsésen sikerül, sokszor azt mondják, „köszönet Istennek”, de olykor azt is mondják „köszönhetően a Dedének”. Amikor a második terepre látogatásom után hazajöttem Budapestre, az édesapám kórházba került, és erről értesítettem néhány tagot a közösségből, akikkel a Facebookon szoktam tartani a kapcsolatot. Az egyik követő ezt válaszolta: „Remélem, hogy Mevlana és a Dede minél előbb egészséget adnak majd neki. Semmi rossz nem történhet, hiszen a Dede szeret”. Amikor pedig arról írtam, hogy közelednek a vizsgáim, egy másik tanítvány ezt írta: „A Dede majd könnyűvé teszi”.

Többször megfigyeltem, hogy a szohbetek után olyan emberek, akik ritkábban látogatják az imádságokat, odamennek köszönteni a Dedét, adnak neki egy üveget, amiben víz van, és a Dede „belebeszél” az üvegbe. Nem értettem, hogy mi történik, így megkérdeztem egy követőt, aki így magyarázta el a látottakat:

„A Dede ilyenkor imát mond valakinek, aki nagyon beteg. Az a beteg ember meg fogja kapni a szükséges segítséget a Dede spirituális lélegzetével, és jobban lesz. De aki ismeri közelről a Dedét, annak erre nincs szüksége, mert elég csak elképzelnie őt. Vannak olyanok, akik nem ismerik vagy nincsenek hozzá olyan közel, de szükségük van a segítségére, és akkor egy hozzátartozójuk eljön az üveggel”.

Fodor (2009) tanulmánya alapján ez az esemény azokra az iszlámban is jelen lévő mágikus cselekedetekre emlékeztet, melyeknél a mágus egy

rituális tettel próbálja helyreállítani a harmóniát, a világban felborult rendet. Fodor szerint a mágikus eljárások legfőbb hordozói és fenntartói az iszlámon belül mindig is a szúfik voltak a történelem során, a XVI–XVII. századtól kezdődően egyre nagyobb szerepet kapott a szúfizmusban a mágia és az okkult tudományok, tehát a mágikus gondolkodás és a mágikus praktikák nem állnak távol a szúfi hagyománytól.

A fentiekből kirajzolódik, hogy a követők szemében a Dede valóban isteni tudással bír, akár csak Mohamed, aki ugyan nem volt isteni „származású”, mint ahogyan a keresztények tartják Jézusról, de minden cselekedete tökéletes volt, hiszen Isten vezette őt – ez az elképzelés az alapja annak, hogy a Mohamed életéről és cselekedeteiről szóló hadíszok a muszlim vallásjognak nagyon fontos elemeivé válhattak (Armstrong 2002:24). Ugyanez érvényes a Dedére is: lehetetlen, hogy helytelenül vagy ne Istennel összhangban cselekedjen, tehát minden, amit mond vagy tesz, alapvető jelentőségű abban, ahogyan a tanítványok saját életüket alakítják; sőt, anélkül, hogy bármit mondana, a pusztja jelenlétével és spirituális erejével hat a körülötte lévőkre, például képes olyan „csodákra”, mint amilyen a gyógyítás.

Az „oszthatatlan egység”

Az oszthatatlan egység milyenségéről számos történetet mesél példaként a Dede a szohbetek alkalmával, például Mohamed és Ali spirituális kapcsolatáról, Mevlanáról és tanítójáról, Semszről vagy ritkábban saját magáról és mesteréről, Hakkı Dedéről. Néhányszor mesélt a híres Leyla és Mecnun legendájáról, ami egyébként a Mesneviben is szerepel. Ők egy szerelmespár voltak, egy fiú és egy lány, de történetük semmiképp nem tévesztendő össze egy földi szerelemmel, mivel egymástól távol is szerették egymást, a nefsztől mentesen, úgy, hogy egymáshoz sosem értek – ez a közösség értelmezésében szintén a mester-tanítvány viszony szimbóluma. Ezekben a történetekben az isteni szerelemben való egybeolvadás gyakran olyan erős az isteni minőséget képviselő mesterrel, hogy misztikus módon valóban úgy érzékeli önmagukat és a másikat, mintha egyik volnának. Például az egyik történet szerint amikor Mecnunnak ki kellett húzni a fogát, az utolsó pillanatban leállította az orvost arra hivatkozva,

hogy talán Leylának fájdalmat okozna a beavatkozás.

A női tanítványok beszámolóiból kiderült számomra: nehézségként élik meg, hogy a mindennapokban eltérülnek attól a szellemi iránytól, amelyet tartani szeretnének, és igyekeznek megtalálni a megfelelő eszközöket arra, hogy minél egyszerűbbé váljon ez a koncentráció a Dedére és a Dedén keresztül Istenre. A falak minden tanítvány otthonában, ahol eddig jártam, a Dedét ábrázoló képekkel voltak borítva. Leginkább a lakás fő helyiségeiben, a nappaliban, az étkezőben helyezik el ezeket a sokszor akár poszter nagyságú képeket. A Dede képe megjelenik a telefonjuk háttérképén, a Facebook-profiljuk képein és a pénztárcájukba rejtett fotók közt is. Sőt, a Wi-Fi jelszó-választás sem okoz nagy fejtörést, általában jelszóként a Dede nevének valamilyen variációját választják.

Az internet különösen fontos szerepet játszik abban, hogy a gondolatok fókuszában lehessen tartani a Dedét. Van egy Facebook-csoport, ahová leginkább a nők szűkebb, aktívabb csoportja ír bejegyzéseket. A csoport funkciója, hogy a tagok egymást inspirálják a főleg Mevlanától és a Dedétől származó idézetekkel és a hozzájuk saját kezűleg, fotókból szerkesztett képekkel. Ezek a bejegyzések emlékeztetik őket napközben a Dedére, és így segítenek az isteni szerelmet folyamatosan táplálni, „melegen tartani”. Emellett az egyik nő még 2010-ben létrehozott egy profilt a Dedének a Dede engedélyével, ami az „ismerősök” (400-an vannak) számára úgy tűnik, mintha a Dede szerkesztené (én magam is azt hittem egy ideig), de valójában ez a tanítvány tölti fel a Dede begépelte beszédeit, ami így hozzáférhetővé válik az egyébként Facebookot aktívan használó követők számára.

A legaktívabb nők csoportjában általános, hogy akár napjában többször is beszélnek a Dedével telefonon. A terepmunkám elején nehéz volt olyan önkéntest találnom, aki szobhatékkor fordította volna nekem a Dede szavait, mert a Dedét a legtöbben egy elragadtatott, szerelmes állapotban hallgatják, amiben nehéz volna olyan intellektuális tevékenységet folytatni, mint a fordítás. Bár a férfiak között nem gyakran volt lehetőségem követni a beszélgetéseket, eddig úgy vettem észre, hogy a nők a szerelmi retorikát sokkal intenzívebben használják a Dedével való kapcsolat leírására, és inkább jellemzi őket az elragadtatottság és az érzelmi felfokozottság a

Dedével kapcsolatban, mint a férfiakat – vagy csak látványosabban, gátlások nélkül mutatják ki ezt.

Az elvárásoknak való megfelelés nehézségeihez visszatérve: a vágyott lelki állapot, melyben a követő egynek érzi magát mesterével és mesterén keresztül Istennel, gyakran éles kontrasztba kerül a mindennapokkal, amikor a tanítványnak egy nefszerűen uralt világban kell boldogulnia úgy, hogy „fél lábbal egy másik világban vagyunk”, és nincs kivétel, nincs aszketizmus. Az egyik női követő, aki egyébként általában napi 10-12 órát dolgozik (hétvégén is), így mesélt az ezzel kapcsolatos benne zajló konfliktusról:

„Értetted, hogy mit mesélt a Dede ma a kedvességről? Egy dervisnek a hírkájára [a szúfik hosszú, fekete köpenye] ráült egy macska, amíg a dervis csendben ücsörögve, csukott szemmel imádkozott. Egyszer csak fel kellett volna állnia, mert hallotta, hogy valaki hívja, de nem akarta a macskát elüldözni. Gondolkozott, hogy mit csináljon, végül körben leszakította azt a részt a köpenyéből, amin a macska pihent. Mikor visszatért, látta, hogy a macska már elment, úgyhogy visszavarrta a hírka darabját. Abban az állapotban, ahogy én reggelente munkába rohanok a tömegben... azt hiszem, én ezt a macskát durván elüldözném”.

Egy másik esetben a tanítvány, akinél laktam, elmesélt nekem egy történetet: segített valakinek, aki kihasználta őt. Egy taxiban utazott, mikor a taxifőnök hívást kapott, hogy ha még azon a napon nem operálják meg a gyereket, akkor meg fog halni. A sofőr sírva fakadt, mivel nem volt elég pénze a műtetre. A nő nagyon megsajnálta őt (elmondása szerint azért is, mert ő már elvesztette a saját gyermekét), és felajánlotta, hogy kölcsönad a műtetre ennek a teljesen idegen embernek. Megbeszélték a visszafizetés részleteit, az elérhetősegeket, és elmentek együtt kivenni a pénzt.

„Sosem láttam többé azt a taxist, nem tudtam elérni. Nagyon csalódott voltam, és átverve éreztem magam. Azt éreztem, hogy jót tenni ebben a világban nem érdemes, nem kifizetődő. G. a mai napig csúfol velem, hogy nem jöttem rá”.

Szavaiból érződött: ő maga sem tudja, hogyan ítélje meg a saját cselekedetét, hogyan értelmezze és integrálja koherens módon, ami történt. Az egyik nézőpontból csodálatra méltó és nemes volt az együttérzés, amit tanúsított a helyzetben. Más-

részről viszont a nefsz világában butának és naivnak számított, amit tett. Évek múlva egy rendőr ismerőse segítségével sikerült megtalálni a taxist, akiről kiderült, hogy nincs is gyermeke. Elérték nála, hogy apránként visszafizesse a pénzt a nőnek, de a tanítvány nem tett feljelentést, és a taxis munkahelyén sem árulta el, hogy mit tett. Megkérdeztem, hogy miért. Egy történettel válaszolt, melyet a Dede mesélt neki: Mevlanától ellopott egy szőnyeget a tolvaj. Az utcán észrevették, hogy nyilvánvalóan nem ezé a szegény emberé a drága szőnyeg, és visszavitték Mevlanának. Elé vezették a tolvajt is, de Mevlana nem leplezte őt, hanem azt mondta, hogy a tolvajé a szőnyeg, neki adta ajándékba, mert neki nem kell. Ebből a történetből a követő azt szűrte le: a Dede szerint Mevlana útja azt mondja, sosem szabad másokat megszegényíteni, így jobbnak látta, hogy ha nem leplezi le a tolvajt. A lelke mélyén viszont nem tudott igazán megbékélni az esettel, mivel ambivalensek maradtak az érzései: volt egy elképzelése arról, hogy az, aki Mevlana követőjeként cselekszik a világban, hogyan kell, hogy érezzen és viselkedjen, de mégsem tudta ezeket az érzéseket igazán magáénak tudni. Ennek oka – a Dede szerint, hogy a Dede által manifesztálódott isteni tulajdonságokat az isteni szerelem nem megfelelő koncentrációja miatt nem tette még igazán belsővé.

1.7. A tanítványság liminalitása

A középkori szúfi dervisek miután kiválasztották mesterüket, egy kamaszkorhoz hasonlítható liminális állapotba kerültek (Malamud 1996), mely a világi dolgokról való lemondással és a mesternek való teljes alárendeléssel kezdődött, és a spirituális szintlépéssel ért véget, miután a mester segítségével őket ahhoz, hogy meglássák önmagukban valódi, isteni énjüket.

Ebben a közösségben nincs kolostorba vonulás, és teljes lemondás sem. A követők hetente kétszer járnak a központba, munka után, este 7 órakor kezdődik a közös esemény a szohbettel, és késő este ér véget. Ezen kívül vannak kivételes alkalmak, ünnepek, amiken találkoznak, illetve, akik közel laknak, olykor meglátogatják a Dedét, hogy négy szemközt legyenek vele. (Vannak, akik csak emiatt költöztek arra a környékre). Mint azt a korábbi történetek is mutatják, a követőknek a hétköznapi élet társadalmi, munkahelyi, családi viszonyai közt kell gyakorolni a nefszben való felülkerekedést, ami sok-

szor meghasonlott, nem koherens érzést okoz számukra. Ráadásul nem tudni, az „alávetett”, tanítványi státusz valaha véget ér-e, el fogja-e érni a követő azt a spirituális fejlettségi szintet, hogy már nem lesz szüksége mesterre. Nem tudni, hogy a Dede választ-e egyáltalán még életében utódot maga után, érdemes lesz-e valaki arra, hogy mesterré váljon, képes lesz-e létrehozni az isteni szerelem azon szintjét, ami a Dedének egykor 5 év alatt sikerült.

1.8. Az alárendelődés

Az isteni szerelem növelése a Dedén keresztül tehát központi jelentőségű a spirituális fejlődés érdekében, viszont egyenesen arányos a nefsz fokozatos feladásával, tehát áldozatokat és engedelmisséget kíván. Ezekkel a szavakkal beszélt nekem erről az egyik tanítvány:

„Minden fajta szeretetet fel kell adni, és csak a Dede iránti, az isteni szerelem maradhat, azt kell növelni. Minden más vágytól meg kell magunkat tisztítani. És ha ez sikerül, akkor másfajta szeretetet fogunk érezni a többi ember iránt is, mert akkor úgy fogunk szeretni, mint az Isten”.

Nyilvánvalóan az áldozathozatal érinti a tanítványok hétköznapi kapcsolatait, viszonyait. Az egyik, a közösségben nagyon aktív beszélgetőtársam így beszélt az ezzel kapcsolatos nehézségekről:

„Az anyám először nem tudta elfogadni. Azt mondta, hogy fáj neki, hogy jobban szeretem a Dedét, mint őt. De ez igaz is. Hiszen a Dede nekem Isten, és hát persze, hogy jobban szeretem Istent. Aztán elfogadták... Mondtam ma a családnak, hogy itt az étel, amit ehetek, csináljatok, amit szeretnétek, nekem ma el kell mennem”.

Egy alkalommal az egyik tag arról mesélt, hogy mennyire boldog volt, mikor a testvérének kisfia született, nagyon sokat járt át hozzájuk, és lelkesen segített a gyermek körüli teendőkben, de az isteni szerelem fenntartására irányuló koncentráció megtartásának szempontjából egy ilyen élethelyzet nehézségként, akadályként is jelentkezhet:

„Nagyon sokat jártam hozzájuk segíteni, és Ateş (a kisfiú) teljesen lefoglalta a gondolataimat. Aztán elköltöztek Amszterdamba. S. (egy másik tag) azzal viccelődött, hogy biztosan a Dede 'intézte el', hogy

elmenjenek, mert túlságosan is lefoglalt engem a gyerekek”.

A hétköznapi kapcsolatokra tehát nagyon erősen hatással van, hogy ezek a nők folyamatos erőfeszítéseket tesznek azért, hogy a spirituális tanítójuk kizárólagos, mindennél fontosabb helyet töltsön be az életükben. Mint ahogyan a bevezetésben említettem, a tanítványok nagy része – a legaktívabb nők között legalábbis – egyedülálló. Vannak, akik számára az elsődleges életcél az isteni szerelem elérése, és így a párkapcsolat, a házasság, a családalapítás másodlagos célok maradtak. Olyanok is vannak viszont, akik pont azért kezdtek el közeledni ehhez az úthoz és kezdte el vonzani őket a Dede karizmája, mert nem volt családjuk, nem feleltek meg a „konzervatív muszlim női szerepeknek”,³² itt viszont elfogadással találkoztak, sőt, minden energiájukat felhasználva odaadó tanítvánnyá válhattak és más jellegű célt találhattak az életüknek.

1.9. A mester, aki mindenről tud

Az oszthatatlan egységgé válás nyilvánvalóan nem következhet be, ha a tanítvány titkolózik a mestere előtt, ezért a tanítványok arra törekednek, hogy – valójában vagy csak látszólag – minél több dolgot megosszanak magukból és az életükből a Dedével.

Ott-jártamkor hamar hozzá kellett szoknom, hogy bármi, amit elmondok valakinek a közösségből, nem sokáig maradhat rejtve a Dede előtt, legyen szó a leglényegtelenebb apróságról. Egyik reggel például megbeszéltem az egyik női követővel, hogy pár óra múlva találkozunk. Kérdezte, hogy aludtam, mondtam, hogy jól, és megemlítettem, hogy a Dedével álmodtam. Pár óra múlva találkoztunk, és mondta, hogy a Dede már nagyon várja, hogy elmeséljem neki az álmom. Meglepődtem, hogy a számomra apróságnak tűnő, elejtett kis mondatot tehát máris a Dede tudomására hozták.

³² Érttem ezalatt például: nemcsak, hogy nem fedik el a fejüket, de a gyakran ehhez kapcsolódó elképzeléseket sem fogadják el arról, hogy a fátyol a nők számára az otthon négy falának biztonságát jelképezi, mivel a nő számára az otthon, a háztartás szféráját jelöli ki a Korán, aminek fontos eleme a gyerekeknevelés. A személyiség és az életmód szabad alakítása e női követők nézőpontjából lehetetlen egy konzervatív muszlim nő számára, akit megkötöz a szabályoknak és az elvárásoknak való megfelelés kényszere.

Bárkivel töltöttem is a közösségből az időmet, biztos, hogy ez idő alatt a Dede legalább egyszer telefonált, vagy a tanítvány telefonált neki, hogy részletes beszámolót adjon arról, hogy mit csinálunk, mit eszünk, hogy érezzük magunkat, és olykor a Dede engem is a telefonhoz hívott, csak azért, hogy mondjon pár szeretetteljes szót, és „hallja a hangomat”.

Nem szokványos követőként én természetesen mentességet élveztem a fenti elvárások látványos kielégítésének terhe alól. Egy alkalommal szóba került köztünk az egyik női követővel, hogy szeretnék ellátogatni a közeli Bursa városába egy-két napra. Mondta nekem, hogy a legközelebbi közös imádságkor mindenképpen kérjek engedélyt a Dedétől, hogy elmehessek. Én valószínűleg nagyon meglepett arcot vághattam, hiszen nem vagyok „igazi” tanítvány. Ő ezt észrevette rajtam, emlékezett az én különleges helyzetemre, ezért így finomított a megfogalmazáson: fontos, hogy mondjam el a Dedének, ha megyek, hogy előtte meg tudjon áldani. Ekkor érttettem meg, hogy valószínűleg megtaláltam – vagy ők találták meg nekem – a „kívül” és a „belül” közötti megfelelő pozíciót.

Hogyan erősíti a Dede követőiben a hitet, amikor egy tanítvány valóban rábízta magát, akkor a mester képes arra, hogy megmutassa neki az igazi, isteni énjét, összekapcsolja őt az Istennel? Mi jellemzi ezt az összekapcsolódást a Dede szerint, ami miatt valóban érdemes a mesternek szentelődni?

„Ő [Isten] a világ végtelen gyönyörűsége. Anélkül, hogy bármilyen lenyomatba vagy formába erőltetné, a tanítvány az örökkévaló gyönyörűségben látja Őt. Mevlana útja gyönyörűséggel van tele. Ha elmerülsz ezekben a szépségekben, ha hagyod magad belemenni, elveszíted az intellektust. A gyönyörűségek megrészégitenek, és egyetlen lépést sem akarsz majd tenni hátra”.

Ez az Istennel való összekapcsolódás valami olyat ígér, ami a földi vágyak beteljesüléséhez nem mérhető, mert nem véges. Ami miatt megéri feláldozni a nefszt, mert túlmutat a világ múlandó dolgain, amiben a nefsz működik és elmúlik, túlmutat a halálon, és megment a semmitől:

„Ő [Isten] életben tartott minket, számos igazságot kínált fel itt nekünk, és megvigasztalt minket a gyönyörű arcával... A végén pedig az örök életbe fog vinni minket”.

„A mi utunk szolgálata meg fog menteni téged a végén. A tiszta szív, a szeretet, és a gyönyörű érzések meg fognak menteni”.

Az Isten felé irányuló szereteten való munkálkodásból lehetetlen, hogy kimaradjon a mester iránti elköteleződés lépése, egyedül, önmagában a szúfi nem tud kapcsolódni az Isten lényegéhez, mert az isteni szerelem kizárólag egy igazi, tökéletes emberi lény szeretetén keresztül érhető el. Ezt példázza következő, szohbeten elhangzott történet:

„Egy napon megkérdezték Mevlanát: 'Miért bálványozod ennyire a mesteredet? Az ortodox vallásban nem létezhet ilyen fajta bálványozása egy embernek'. Mire Mevlana: Köszönöm Istennek ezt a »bálványt! Ha ő nem lenne, sosem értem volna el ezeket a csodálatos szépségeket. A »bálványomban« Isten fényét láttam”.

A mester iránti isteni szerelem „közbenjárást”, oltalmat biztosít annak a tanítványnak, aki valóban aláztos követő. Ehhez kapcsolódóan a következő szavakat idézi Mohamedtől a Dede:³³

„Ha valaki nekem szenteli magát büséges odaadásal, bárhol is vegye majd utolsó lélegzetét, közvetítője leszek az Isten felé”.

Amennyire egyértelműen és tisztán mutatnak rá a Dede szavai a hagyomány iránymutatásainak felhasználásával arra, hogyan érdemes a szúfi út céljához közeledni, olyannyira kiszolgáltatottá és függővé is teszi ezzel tanítványait, akik ha az ő tanításai nyomán meg akarják találni Istent, nincs más lehetőségük, mint a teljes engedelmesség és a megkérdőjelezhetetlen hit.

Ugyanakkor ez az erőteljes függőség nem magyarázható pusztán a vezető stratégiáinak sikerességével. Howell és Shamir (2005) tanulmánya a követők motivációinak oldaláról közelíti meg a témát: azt állítja, hogy a követők karizmatikus kapcsolat előtti én-konceptiója és önbizalomszintje alapvetően meghatározza, hogy milyen típusú karizmatikus kapcsolatra lesznek fogékonyak. Azok, akik inkább a vezetővel azonosulnak, mintsem az egész csoporttal, és a vezetőre példaképként és a vágyott tulajdonságok birtokosaként tekintenek (perszonalizált karizmatikus kapcsolat), általában zavaros helyzetben

voltak azelőtt, hogy a vezető belépett az életükbe, alacsony önbizalommal rendelkeztek, függő helyzetben vannak a vezetőtől, és hajlamosabbak a megkérdőjelezhetetlen vakhitre. Azt gondolom, hogy a fent leírtak főként a női követőkre, és azon belül is a legaktívabb nőkre igazak a leginkább. Egy válasz, egy abortusz vagy egyszerűen csak az általánostól eltérő, független, egyedülálló életforma ezeknek a nőknek az életében a társadalmi-politikai-vallási kontextus hatásai, az iszlamista hatalom nőkre gyakorolt kommunikációs nyomása miatt a konzervatív női szerepekben való helytállás kudarcaként is megjelenik. Olyan bizonytalan helyzetet eredményez, melyben az egyén nem találja a helyét, és olyan gondolati modellre van szüksége a nőiségről, a nők feladatáról, szerepéről a társadalomban, amelyben megtalálhatja. Felmerülhet egy erős szükséglet egy új értékrend felállítására és egy karizmatikus vezető általi legitimálására az általánosan elfogadottal szemben.

Geertz (2001) szerint a vallási tevékenységek és szimbólumok tartós motivációkat hoznak létre az emberekben, tehát hajlamosabbak vagyunk általuk bizonyos típusú cselekedeteket végrehajtani és bizonyos fajta érzéseket érezni. Jelen esetben ezek a szimbólumok által keltett motivációk az Istennel való teljes egybeolvadás beteljesülésére irányulnak, amely cél azáltal válik ilyen módon megfogalmazhatóvá és megragadhatóvá, mivel a szimbólumok rendszere kialakít olyan általános koncepciókat a létezés rendjéről, melyek rendszerében ez a cél értelemmel, jelentéssel rendelkezik. A tanítványok elképzelései szerint ennek a célnak a tapasztalata töltene ki azt az vákuumot, amelyet a fent leírt „válság” (Geertz fogalmaival leírva a világ, az én, és a kettő közti kapcsolatáról szóló elképzelések inkonzisztenciája) termel. Ahogy Geertz írja: „Azoknak, akik képesek ebbe belekapaszkodni, és amíg képesek erre, a vallási szimbólumok nem csak a világ megértésének kozmikus garanciáját nyújtják, hanem arra is szolgálnak, hogy a világot megértve pontosabbá tegyék érzéseik irányát, meghatározzák érzelmeiket, és mindez lehetővé teszi számukra, hogy morcosan vagy örömmel, komoran vagy fennhézva el is seljék ezt a világot” (2001:93).

Ebben a fejezetben arra tettem kísérletet, hogy rávilágítsak: a vizsgált közösség esetében a karizmatikus rendszer által nyújtott szimbólumok és a követők egy, a világ „rendetlenségében” való tájékozódást segítő rendszer iránti szükséglete illeszkedik egymáshoz. A teljes vallási koncepció legfőbb igazo-

33 Saját fordításom a közösség *Rumi Discourses – From The Tongue of Hasan Dede* című gyűjteményből.

lója a karizma tekintélye, a karizma pedig a tekintély legitimálásáért visszautal a vallási koncepciók rendszerére.

Annak érdekében, hogy érthetőek legyenek azoknak az egyedülálló reformoknak és emancipációs törekvéseknek a kialakulása és eredete, melyek ezt a közösséget speciálissá teszik, a következő fejezetben arról írok, hogy a mester legfontosabb innovációja (a nők szerepének iszlámon belüli újraértelmezése és egyenlősítési törekvései) hogyan illeszkedik a létezés általános koncepcióinak rendszerébe.

Az újítás ereje a karizma létrehozásában: a női emancipáció kérdése

„Hiányzik belőlük [a tudatlan férfiakból] a gyengédség, a kedvesség és a szeretet, mert az állatiasság uralkodik az emberi természet felett. /

*A szeretet és a gyengédség emberi tulajdonságok, a harag és a nemi vágy állati tulajdonságok. / Ő (a nő) az Isten sugara, nem a földi kedves: teremtető, mondhatjuk, nem pedig teremtetett”.*³⁴

E versrészlet utolsó mondata az egyik leggyakrabban idézett mondat a szohbeteken, alappillére annak a Dede által kialakított és közvetített gondolatrendszernek, mely alapján a közösség a nők egyenrangúvá emelését a vallási életben egyre inkább feladatának tekinti. A másik pedig Mohamedtől származik: „*A Paradicsom az anyák lába alatt terül el*”. Érdekes módon, pont ez az a mondat, melyet Erdoğan török elnök is használt a 2014-ben sokakat megbotránkoztató kijelentésében:³⁵ a nőknek nem szabadna ugyanazt a munkát végezniük, mint a férfiaknak, mert a vallás természetükből kiindulva meghatározza a nők szerepét a társadalomban, ami az anyaság. A Dede rendszerében azonban az anyaság különleges szerepének és fontosságának hangsúlyozása nem mond ellent a nők emancipációjába vetett hitnek.

34 Dzsálál ad-Dín Rúmi versének részlete a *Mesnevi* című kötetből, I/2433, saját fordítás angolból.

35 Sok újság cikkezett erről, én a *The Guardian* 2014. november 24-én megjelent összefoglaló cikkét használtam. Recep Tayyip Erdoğan: „women not equal to men”, <http://www.theguardian.com/world/2014/nov/24/turkeys-president-recep-tayyip-erdogan-women-not-equal-men>. (Letöltés: 2015. november 11.)

A női egyenjogúság kérdése a legerőteljesebb „ügy”, melyet a Dede saját reformer-szerepének kialakításában misszióként artikulál, mely szerep alapvető jelentőségű ahhoz, hogy a karizmatikus vezető hitet és ezáltal hosszan tartó motivációkat hozzon létre követőiben (Gardner és Avolio 1998). Valóban úttörőnek számít például a (sok más közösségben botrányosnak tartott) újfajta Szema megalkotásában, melyet körülbelül havonta egyszer rendeznek meg, és amelynek vezetésére női sejtet választott a közösségből, és két fiatal fiútól eltekintve kizárólag nők vesznek részt benne. Saját magát egyik beszélgetésünkben forradalmárnak nevezte. Én azt gondolom, hogy a forradalmár, a provokatőr szerepe mögött, melyet tanítványai felé mutat, valójában egy rendkívül tudatos, higgadt, megfontolt diplomácia van, amelyet egyrészt a kívülről, a politika erőteréből jövő negatív megítéléstől, szankcióktól való félelem, másrészt pedig a baráti közösségekben való nyitottság és saját tekintélyének megőrzése motivál.

Az alábbiakban megkísérlem elemezni azt a gondolatrendszert és azokat az eszközöket, melyekkel a Dede érvényessé teszi saját értelmezését a nemi szerepekről, a női egyenjogúság és a vallás kapcsolatáról.

1.10. Az anyaság mint neftsztől mentes állapot

A Dede az anyaság kérdését szimbolikus, misztikus oldalról közelíti meg. Az egyik női tanítvány azt mondta nekem a beszélgetésünk során, hogy szerinte az anyaság, az anyai érzések, az anyai szeretet talán az egyetlen olyan „földi típusú” szeretet, ami tiszta, tehát nélkülözi a neftszt, és ezt a készséget Isten adta ajándékkul az anyáknak. Egyszer egy tanítvány megkérdezte a Dedét, hogy félni kell-e Istentől, mire ő azt válaszolta, hogy ha egy szeretetben lévő anyát lát az ember a gyermekével, akkor láthatja, hogy az anya akkor is segíti őt, ha hibázik – ilyen az Isten is (és a Dede is), tehát semmi ok a félelemre. Bár az anyaság nagyon hangsúlyos a nőkről való beszédben, a Dede szavaiban soha nem jelenik meg a családalapítás és a gyermekvállalás javasolt életmódként a nők számára. Az anyai szeretet jelensége inkább példaként jelenik meg történetekben: ahogy Leyla és Mecnun legendája valójában nem egy „hagyományos” szerelmespárról szól, hanem a mester-tanít-

vány viszony szimbóluma, úgy az anya-gyermek kapcsolat is inspirációt, példát jelent az isteni szerelem létrehozásához – tehát mint minden téma a közösségben, az anyaság is a mester-tanítvány viszony központba helyezésével nyerheti el a megfelelő helyet a tanítványok gondolataiban és életében.

Az egyik egyedülálló női tanítvány a női függetlenségről kapcsolatos szavaiból az derült ki számomra, hogy ha valaki az elvárásoknak megfelelően teljes hittel és bizalommal vesz részt a mester-tanítvány kapcsolatban, akkor a Dede iránti szerelem a megelégedettség, a teljesség érzésével tölti el / kell, hogy eltöltse:

„Nem hiányzik semmi. Én szabad vagyok. A Dede szabadságot adott nekünk, nőknek, és mindig azt képviselte, hogy nem szabad függeni senkitől, és dolgozni kell a függetlenségért”.

A Dede gyakran használja az emberi arc szimbólumát az egység szimbólumaként: két fület, és két szemet teremtett az Isten, de ha valaki mond egy szót, a két fül ugyanazt a szót hallja. Szohbetjei során kifejti: ugyanilyen látszat csupán szerinte a nemek által teremtett dualitás, valójában férfi és nő egyik és egyforma értékűek – függetlenül attól, hogy a nőnek van-e gyermeke. A Dede szerint fontos, hogy a nő szabadon dönthesen arról, hogy a hagyományos nemi szerepekbe illeszkedve törekszik-e saját nefsének uralására, vagy más utat választ. (A nefs uralásának tanulási folyamatában úgyis a mesternek való alárendelődés az elsődleges, minden más kérdés csak ezután következhet). Ugyanakkor pusztán az a tény, hogy a nők biológiai adottságaiknál fogva képesek a gyermekszülésre, az anyaságra, ami egy szent, nefsztől mentes állapot, spirituális értelemben „felemeli” őket a férfiakhoz képest és pozitív diszkriminációra ad okot (például szándékosan női többségű szertartás létrehozása női énekessel, női szertartásvezetővel). Mivel a férfiak dominanciája alatt – ahogyan a fejezetkezdő idézet is mutatja – a nefs kontrollálatlanul működik a világban, erőszakot, ellentéteket, háborúkat szítva, erőfeszítéseket kell tenni azért, hogy mind a közösségben, mind pedig a társadalomban a spirituális „pluszt” hordozó nők a család szféráján kívül is erőteljesen jelen legyenek.

1.11. A teremtés mítosza

Az egyenértékűség gondolatának az én meglátásom szerint a Dede által tolmácsolts szúfi teremtés-értelmezés ad hitelt, ami nagyon különleges, egyedi lényként tartja számon az embert, és nem szól Ádámról és Éváról, vagy bármilyen módon a nemek szétválasztásáról. E történet szerint Allah először megteremtette a Napot, a Holdat és a csillagokat, de ezek még nem tudtak megszólalni. Ezután megteremtette a hegyeket, az óceánokat, a növényeket, de még ezek sem tudtak válaszolni neki. Ezután következtek az állatok, melyek szintén nem tudtak még szólni. Majd Isten megteremtette az embert, aki már ki tudta mondani Allah nevét: így hozta létre saját magát Allah az emberi lény tudata által. Az ember tehát egy szent és különleges teremtmény, de csak akkor ismerheti fel magában az Istent, ha „igazi emberi lényé” válik. A Dede hitvallása szerint az ember tehát elsősorban Allah legkülönlegesebb teremtménye, és másodlagos az, hogy nő-e vagy férfi. A teremtés ezen állapotai a Szemában is megjelennek. A forgás megkezdése előtt a szemazének háromszor körbejárnak a teret – ez a teremtés első három lépését jelképezi, és ezután – a teremtés megkoronázásaként – elkezdik magát a forgást, így az emberi lény bekapcsolódhat az univerzum mozgásába, és a rítus által létrehozhatja a tökéletességet. Hogyan is hiányozhatna ebből az aktusból, a tökéletesség megteremtéséből a nő? Hiszen ő is Isten teremtménye. Ezt az óriási hibát javította ki akkor, amikor először engedte nőnek, hogy csatlakozzon a Szemában kerengő férfiakhoz.

1.12. A nők helyzetének változása a proféták történelmi folyamatában

Ahhoz, hogy a nők egyenjogúságának eszméje konzekvensen illeszkedjen az iszlám vallási keretrendszerrel, mely a közösség identitásbeli alapját biztosítja, és egy szilárd, meggyőző érvelésen alapuló gondolkodási rendszert hozhasson létre, sajátos vallásértelmezés és Korán-értelmezés szükséges. A Dede történeteiből kibontakozik a proféták „evolúciójának” elképzelése Dávidtól és Mózesztől Jézuson keresztül Mohamedig, aki a betetőzése egy történelmi folyamatnak. Mohamed a nőket és a férfiakat egyaránt a Kábához engedte, megalapozva ezzel az egyenértékűség eszméjét. Gyakran mesélt történet a szohbeteken, hogy egy imám egyszer megkérdezte

Mohamedet, elfátyolozhatja-e a feleségét, mert nagyon féltékeny. A Dede története szerint Mohamed azt válaszolta neki, hogy kérdezze meg erről a felesége véleményét, és tegyen úgy, ahogy a felesége kívánja. Az imám végül elfátyolozta a feleségét, a szúfi értelmezés szerint tehát a nefs felülkerekedett – így kezdődött a fátyol viselése az iszlámban (más forrás szerint egyébként a muszlimok a fátyolt kívülről vették át, jóval Mohamed halála után, lásd Armstrong 2002:16). A közösségbe járó nők között egyébként egy sem visel kendőt, az imádsághoz azonban – a közösségben és otthon, egyedül is – általában felteszik. Meglátásom szerint ez a külvilág számára való megszűnés, az Istenre irányuló kizárólagos figyelem szimbólumaként értelmezhető.

A Dede szerint a nők egyenjogúságának folyamata az Oszmán Birodalom alatt akadt el – a mevlevi rend korai szakaszában, például Mevlana unokájának idején még engedélyezett volt a közös Szema nőknek és férfiaknak. Azóta a Dede az első, aki megpróbál visszatérni az eredeti irányhoz, hogy a nők egyenlő jogokat élvezhessenek, mivel 1993-ban – azóta is feltehetőleg egyedülként – megtartotta az első Szemat Törökországban, ahol nők férfakkal együtt foroghattak. A próféták evolúciójáról szóló elképzelések ismeretében még inkább nyilvánvaló, hogy a közösség értelmezésében ez történelmi jelentőségű tett a Dede részéről. Geertz-i (2001:81-98) szavakat használva az a Szema, amelyben a nők együtt kerengenek a férfakkal, a szimbólumok által keltett motivációk és lelkiállapotok összetalálkoznak a létezés rendjéről vallott elképzelésekkel, és kölcsönösen megerősítik egymást. A közös Szema egy ugrás az evolúcióban, ami által – a világ „rendjéről” alkotott koncepcióik értelmezésében – az emberiség közelebb kerül ahhoz, hogy egy nefsztől mentes, Istennel összhangban lévő állapot uralkodjon – nem csak az egyéneken, hanem az egész teremtett világban. Ez az az irány, amely felé az összes próféta tartott, és amit most a Dede „eljövetele” által és a közösség tevékenysége által folytathat az emberiség. Megjelenik ebben egyfajta „kiválasztottság” érzés, és az abban való bizonyosság, hogy a lehető legjobb helyen és időben vannak ezek az emberek.

Ebben a fejezetben bemutattam, hogy a karizmatikus vezető hogyan építi be az iszlám és a szúfizmus általános szimbólumrendszerébe azokat (a követők számára alapvető jelentőséggel bíró) újító kezdeményezéseket – jelen esetben a nők újraértelmezett szerepét az iszlámban, a társadalomban

és az egész szúfi út végcéljának perspektívájában –, melyek a koncepciók rendszerét a modern viszonyok között, a „célközönység” szükségleteihez illeszkedve koherenssé és vonzóvá alakítják. A következő fejezetben azt szeretném bemutatni a térhasználat elemzésével, ahogyan mindez a gyakorlatban is megjelenik.

Térhasználat és szimbólumok a térben

A közösség központja, azaz a „Silivrikapı Mevlana Kültürmerkezi” Isztambul Fatih városrészenek a peremén helyezkedik el, az egykori Konstantinápolyt védő bizánci falak maradványaitól pár utcányira. A „kulturközpont” elnevezés az óvatosság, a rejtőzködés évtizedeit idézi, mikor az Atatürki törvények értelmében a szúfi szerzetesrendek működése tiltott volt az országban, és csak turisztikai látványosságként volt engedélyezve számukra a nyilvános szertartások tartása (bár a körülmények átalakultak, a törvény egyébként még ma is hatályban van, lásd Silverstein 2007:54). Az ide járók viszont a „*dargah*” vagy a „*tekke*” kifejezést használják, amikor a találkozóhelyüket említik, utóbbi egy régi török megnevezése a derviskolostoroknak.

Az első néhány alkalommal nehezen igazodtam el a környéken. A környező utcákban általában pezsgő az élet, iskola után az alsó-középosztálybeli családok gyermekei játszanak, bolhapiacot rendeznek vagy labdázhatnak az utcákon, és hangosan kiáltoznak, ha a szűk úttesten autó közeledik. Hűvösebb időben füst szaga terjeng az újépítésű társasházak között még itt-ott megmaradt földszintes „sufniházakból”, amelyekben a szegényebb családok még fatüzeléssel fűtenek.

A tekke egy hétköznapi társasház háta mögötti területen helyezkedik el, amit a ház oldala mellett futó, utcáról nyíló kis korridoron keresztül lehet megközelíteni. Az átjárón végigmenve, a zöld kovácsoltvas kapun belépve a tanítványok a hétköznapi világból egy vallási szimbólumok által kialakított világba kerülnek. Az ide látogatók először egy kis udvarban találják magukat vízeséssel, rózsabokrokkal és egy kis szaletlivel, ahol nyári esteiken összegyűlnek a közösséghez tartozók beszélgetni, teázgatni. A kert szimbolikus tér, mely nagy fontossággal bírt számos egykori tradicionális derviskolostor kialakításában. A szúfi misztikus számára minden világban létező gyönyörűség, amit a kertben láthat, az örök, iste-

ni gyönyörűség forrásáról tanúskodik (Schimmel 1975:335). A tekkébe belépve egy követő elsőként tehát az Allah által teremtett szépségeket pillantja meg, és a kerthez és a virágokhoz kapcsolódó misztikus költészetből eredő konnotációk segítenek, hogy az isteni szerelem táplálásához szükséges inspirált, költői állapotba kerüljön. A kertet önkéntes alapon ápolja néhány férfi a közösségből, tisztaságot tartanak, és gondozzák a virágokat.

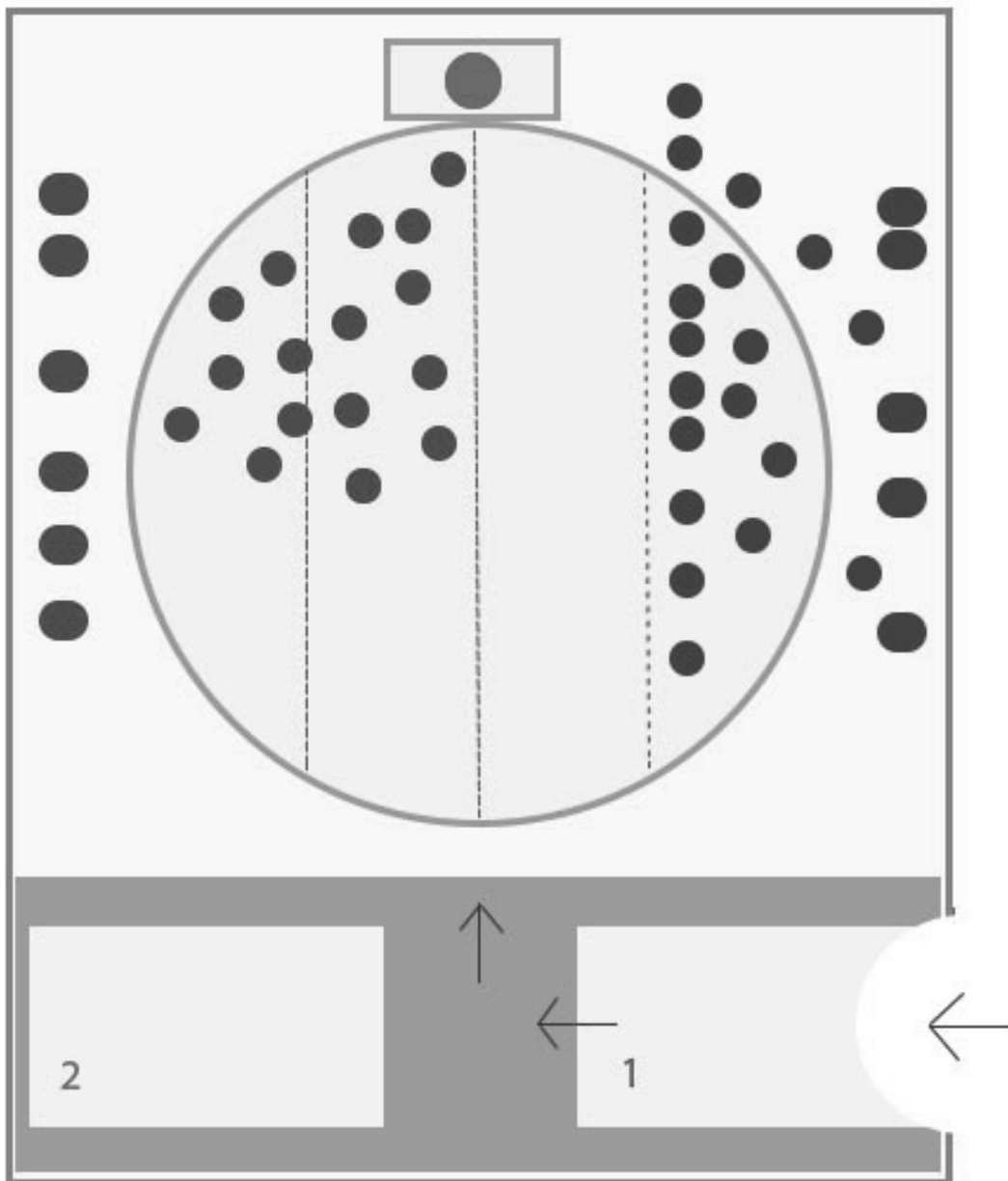
A legcsodálatosabb, legszentebb virág a rózsza, mely a szúfizmus korai időszaka óta a misztikus nyelvezet fontos eleme, Isten tökéletes szépségének szimbóluma. A késői perzsa szúfik története szerint a próféta, amikor látott egy rózsát, megcsókolta, a szeméihez nyomta és ezt mondta: „A vörös rózsza Isten dicsőségének része” (Schimmel 1975). A közösségben a nők közül sokan használnak rózsasaját imádság előtt, mivel úgy tartja a köztük élő történet, hogy Mohamed izzadságának rózsasaját volt – ez nem emberi mivoltára utal. A Szemában is gyakran megjelenik a rózsza, amikor a mester a tradicionális fehér ruhák helyett színes ruhákat készíttet elő a szemazének számára: ez a rózsakertet jelképezi, ahol a rózsák ugyan sokszínűek, de mind-egyiknek lényege ugyanaz: az isteni szerelem.

A társasház legfelső emeletén lakik a mester feleségével, az ablakából így pont a tekke udvarára lát. A pincében pedig, ahová az udvarból lehet lemenni, egy konyhát alakítottak ki a közösség számára. Itt készítik elő a nők az ételeket (hétfőnként a *szimitet* és a süteményeket, csütörtökönként a rizses húst *ayran*-nal) és a *çay*-t, aminek a közös elfogyasztása minden eseményhez hozzátartozik. Az udvarból vezet egy kis lépcső a főépületbe, ami tulajdonképpen egyetlen hatalmas teremből és egy galériából áll, és ahol minden vallási esemény zajlik. Nyílik még innen egy kis házacskó, ahol a szertartás előtt öltözködni, készülődni szoktak a szemazének. A főépületbe lépve az érkezők leveszik a cipőjüket, és a polcokra helyezik, akárcsak egy mecsetben, ezután léphetnek be a szőnyeggel borított, téglalap alakú terembe. A terem padlózatán egy kör van, amiről szertartások alkalmával fel szokták göngyölni a szőnyeget. A galéria itt nem a nők szeparálását szolgálja, mint ahogyan más mevlevi közösségekben láttam, hanem a zenészek és az énekesek számára van fenntartva. A nők a földszinten, általában a kör jobb oldalán, míg a férfiak a baloldalon foglalják el a helyüket. Legelől, az összes tanítvánnyal szemben a földön pedig a Dede helye van. A fal mel-

lett mindkét oldalon székek sorakoznak. Amikor legelőször voltam a tekkében, egy férfi kísérővel érkeztem. Nem akartak minket szétválasztani, ezért a kísérőmmel együtt a férfiak oldalára, a baloldalra ültettek engem a fal melletti székekre, amiről azóta tudom, hogy a kívülálló, a vendégek helyét jelölik (itt szokott helyet foglalni a csütörtöki szertartásra látogató néhány turista is), illetve az idősebbek számára tartanak fenn egy törökülésnél kényelmesebb lehetőséget. Én voltam akkor az egyetlen, aki a férfiak oldalán ült, de ez láthatóan senkit nem zavart. Később is gyakran ültem a férfiak oldalán lévő székekre, ha ahhoz volt kedvem, de a földre mindig csak a nők oldalán mertem, mivel soha nem láttam példát arra, hogy a földön ülők közt bárkinek átjárása lett volna a másik nem térére. Ez a rugalmasság nem csak nekem adatott meg: főleg családok esetében rendszeres volt, hogy a nő átment a férfiak oldalára, és széken ülve követte az eseményeket, de sohasem fordítva.

Ha a Dede szertartásain férfiak és nők egyaránt kerenghetnek, akkor mi az oka a férfiak és a nők különválasztásának a szertartáson kívüli együttlétkor? Mernissi érvelése szerint mivel a nemi vágy az ortodox iszlám alapvető paradigmái alapján legfőképpen utódnemzés céljából lett teremtve, ezért az a vágy, ami nem ezt a célt szolgálja, ártalmas, romboló a társadalmi rendre és az egyénre nézve. A Korán nem értekezik férfiak és nők szexuális természetéről, mindkét nem számára szerénységet, visszafogott viselkedést javasol (Barlas 2002:160). A nők szeparációjának egyik fő magyarázata Mernissi szerint a férfiak azon szándéka, hogy megvédjék magukat saját ösztöneiktől. A nő nem lehet a figyelem tárgya, mert a figyelem tárgya Allah kell legyen, az ima, a meditáció és a tudás megszerzésének a vágya. Így a férfiak szemszögéből a nő a rombolás, a morális és társadalmi katasztrófa potenciális forrásává válik (ahogyan a *fitna* szó is mutatja, mely egyszerre jelenti a gyönyörű nőt és a káoszt). A pusztító hatású női erőt pedig elkülönítéssel, elfátyolozással lehet semlegesíteni. Ez a berendezkedés abból az elképzelésből fakad, hogy a „civilizáció” „egy férfiak által alkotott dolog”, melyben a nő a termékenység szempontjából fontos, de egyébként kívülálló (Mernissi 1987:27-45). A szúfik között a történelem során általában elmondható, hogy nagyobb teret kaptak a nők, mint az ortodox iszlámban. Elég, ha csak azokra a szúfik által hangsúlyozott, hagyományosan inkább feminin attribútumokra gondolunk, mint például a szeretet, a szépség vagy az alázat (melyeket egyébként a Korán maga nem definiál) (Barlas 2002:101).

- nők
- férfiak
- mester
- galéria
- 1 előtér
- 2 lépcső a galériához



Térhasználat a szakrális térben

Visszatérve az általam kutatott közösségre: Mernissi fent leírt elképzeléseiből kiindulva úgy gondolom, azért választják szét a nemeket a szohbetek és az imádságok során, mert a szexualitást a koncentráció akadályának látják a vallási gyakorlat terében, egy figyelemelterelő, a helyes úttól és viselkedéstől eltérítő elemként az Istenhez

való közelkerülésre törekvésben – de mindez a nők vállára helyezett felelősség nélkül. A Dede a férfira helyez felelősséget, amikor azt üzeni: az önkontroll megfelelő módja nem a nő kiutasítása bizonyos területekről. Mindenkinek a saját feladata a szexuális vágyát kontrollálni, az állatias ént megtanulni uralni az életében. A nők nagyon elegánsan, csinosan,

„nőiesen”, de visszafogottan öltözködnek és sminkelnek. Ujjatlan felsőt, dekoltált ruhát vagy térdnél rövidebb szoknyát soha nem láttam egy nőn sem, nyáron sem. Számomra a smink, az ékszerek, a frizurák, az elegáns sálak azt üzenik, hogy fontos számukra, hogy mások is lássák, hogy ők szabadon megélik és kifejezik a nőiességüket, nincsenek elnyomásban – ugyanakkor van egy határ, amit a Korán is kijelöl férfiaknak és nőknek egyaránt, és ami mindenkit visszafogottságra int a test mutatóival kapcsolatban.

Egyszer a női követők közül néhányan azt mesélték nekem, hogy ellátogatott hozzájuk az imádságra egy nő, akinek, amikor leült, lecsúszott a nadrágja, és mindenki számára láthatóvá vált a csipkés alsóneműje. Néhányan egyből észrevették a dolgot, és kendőket akartak vinni a nőnek, hogy takarja el magát. A Dede viszont megtiltotta, hogy odamenjenek hozzá, és bármit is mondjanak neki, és csak annyit javasolt: „Ne nézzétek!” Én ezt a történetet kulcsfontosságúnak tartom: jól példázza azt a megállapítást, hogy a Dede igyekszik teljes mértékben a Mernissi tanulmányában leírt „csábítóromboló” szereptől megszabadítani a nőket, és azt sugallni, hogy ha valaki nem irányítja megfelelően a nefszt, és nem tud magán uralkodni, az nem annak az embernek a hibája, akinek például a látványa ezt kiváltotta, hanem azé, aki nem tett eleget a nefszt megzabolázása érdekében. Radikálisan más választ adott ebben a helyzetben, mint amit a követők automatikusan tettek, ezzel is kihangsúlyozva a fő üzenetet: sokkal nagyobb erőfeszítésre van szükség ahhoz, hogy valaki valódi belső tisztaságot érjen el, tehát sokkal jobban kell fókuszálni az ehhez szükséges isteni szerelemre is.

A nők öltözködésében megfigyelt kettősséget, a szabadság és a visszafogottság értékeinek kettősségét a férfiak és a nők eltérő térhasználatában is felfedezni véltem. Míg a férfiak teljesen szétszórtaul ülnek le a térfelükön, a Dedéhez minél közelebb, addig a nők egy vonalban ülnek egymás mögött, saját felüknek csak egy részét használva ki. A Dede egyenlősítési törekvéseit ismerve nyilvánvaló számomra, hogy eredetileg egyenlő méretű területet képzelt el a két nemnek. Akkor mi lehet az oka ennek a torzulásnak?

Egyrészt úgy tapasztaltam a nők között, hogy a legtöbb férfitől ellentétben nem csak a Dede hallgatása, hanem a Dedével való szemkontaktus lehe-

tőségének a lankadatlan fenntartása, egész arcának, gesztusainak követése is fontos, és ez a férfiakhoz hasonló spontán helyfoglalásban akadályokba ütközhetne. Viszont a kissé szélen, egy sorban elfoglalt helyek kedveznek a törekvésnek, hogy mindenki láthassa a Dedét, aki szeretné. A tanítványok testükkel minden esetben a Dede felé fordulnak, soha nem fordítanak hátat neki, ha jelen van. Akkor sem, ha mással beszélgetnek vagy egy másik ember eltakarja a Dedét előlük. A nők vonalán „bejáratott” helyek vannak, sokan mindig ugyanarra a helyre ülnek. Azok a nők ülnek a „frontvonalba”, akik a Dede legaktívabb, érzelmileg legmélyebben bevonódott követői. Sokszor hívtak engem is a „vonalba”, hoztak nekem ülőpárnát, és kérdezgették a szohbet közben, hogy megfelelően látok-e.

Nyilván az elméletben még egyenlő két térfél elválasztásakor felmerülhetett az a gyakorlati probléma, hogy középen, a térfelek találkozásánál a két nem érintkezni fog egymással, aminek a lehetősége teljesen értelmetlenné tenné magának a két félnek a fenntartását. Ezen kívül a Dedének is meg kell valahogy közelítenie a helyét a lehető legegyszerűbb úton, illetve utána is kell, hogy maradjon egy folyosó, amelyen a követők elé tudnak járulni kérdéseket feltenni. Ez a folyosó viszont – ahogy az ábrámon is látszik – nem középen van, hanem a nők hátrálásával valósult meg. Én azt tartom valószínűnek, hogy ez öntudatlan, árulkodó jelzése egy berögződésnek, melynek lényege, hogy a nők feladata a szexuális tartalmú interakciók lehetőségének vagy gyanújának a megelőzése.

A terem bejáratnál szemben lévő falán, a Dede helye felett három alak portréja látható egymás mellett. Ez azért is igényel különleges figyelmet, mivel az elmúlt években az iszlámon belül felerősödött a vita arról, hogy hogyan is kellene értelmezni a Korán bálványimádásról szóló sorait, lehet-e például a prófétát ábrázolni vagy Allahon kívül más szenteket belevenni az imádságba. Valójában a lélekkel rendelkező lények ábrázolásától való tartózkodás 8. századi kialakulásának nem a Korán, hanem *hadiszok* a forrásai, melyek arról is szólnak, hogy a képek készítői büntetést fognak Alláhtól elszerven, amiért a teremmel próbálkoztak. A lelkes lények ábrázolását elutasító elképzelések miatt nem láthatunk képeket a legtöbb vallási célú iszlám épületben (Bollók 2014). Ortodox nézőpontból az egész misztikus költészet és az elképzelés, hogy kizárólag az isteni szerelem által, a mesterükben élő Isten meglátásán

keresztül tudnak a tanítványok majd közvetlenül kapcsolódni a teremtőhöz, a kezdetektől fogva felveti a bálványimádás kérdését, a szúfi ösvénynek mégis mindvégig essenciája maradt a mesternek való feltétlen engedelmesség gyakorlásába vetett hit. És mivel az egész közösségnek ez a mesterhez való hűség és alázatosság a legfontosabb rendezőelve, a Dede akarata és értelmezése a „valódi iszlámról” az arcképek kifüggesztésének is elég erős legitimációt ad. Sőt, kiválóan kiegészíti a Dede „nyugatis újító” szerepét a hagyományos, dogmatikus muszlim értelmezésekkel szemben, és a példaállításon, a minták pontos meghatározásán és kifüggesztésén keresztül erősíti a karizma szükségességébe vetett hitet.

Az első kifüggesztett alak Atatürk. Hogyan kerül egy politikai személy arcképe egy szakrális tér középpontjába? Véleményem szerint a kulcs a karizmában rejlik. Ahogyan már a róla szóló portréban, a dolgozatom elején leírtam, a Dede a politikai erőter megváltozásával a saját bőrén érezte, hogy az iszlamista párt hatalomba kerülésével szűkülni kezdett a „másként gondolkodók” köre. Minden bizonnyal korábban is a republikanizmus és a nyugatosodás támogatója volt, ezután azonban a szekularizáció hirdetőjévé is vált.

A húszas évekbeli törvény, mellyel Atatürk a szekularizációs intézkedések részeként évtizedekre ellehetetlenítette a dervisrendeket, tabutéma a közösségben. A látszólagos ellentmondást magyarázhatja, hogy Atatürk elsősorban talán nem is eszméi, hanem módszerei és karizmája által válhatott emblemmé. A szohbetek alkalmával nagyon ritkán szokott bármilyen történet, anekdota elhangzani vele kapcsolatban – nem úgy, mint a vallási szerepük miatt kiemelt példák esetében. Ha mégis előfordul ilyen, akkor leginkább az erő, a határozottság, a kérelhetetlenség azok a tulajdonságok, amivel leginkább jellemzik őt – azaz a karizma, amellyel a török nép iránti szeretete által hajtva reformjait végrehajtotta. Az összes róla szóló méltatás a közösségben a nőkkel kapcsolatos intézkedéseinek fontosságáról szól.

Atatürk nőpolitikájával teljesen megváltoztatta a nők „szerénységéről” és a „láthatatlanságáról” alkotott iszlám erkölcsét, valamint a nemek nyilvános és privát tereit (Göle 1997). Bár a koedukált oktatás, a politikai jogok, a szeparáció megszüntetése mind fontos vívmányok a közösség szemében, az atatürki átpolitizált nőideál mégsem igazán esik

egybe a közösségben élő nőideállal. Míg előbbi tipikus példája a tanárnő, aki a nemzeti missziójának és felelőségének teljes tudatában látja el feladatát, és semmi olyan jelet nem mutat, ami emlékeztetne bárkit is arra, hogy milyen nemű (Göle 1997), a közösségbeli nőktől távol áll ez a fajta „nemtelenítés”: kifejezetten fontos számukra a női mivoltuk hangsúlyozása, és egyáltalán nem tekintenek magukra tudatosan semmilyen eszme reprezentánsaiként. (A Dede egyenjogúsítással kapcsolatos stratégiáit a későbbi fejezetekben részletesebben áttekinthetjük).

Különösen érdekes a jelenség az atatürki minta, ha figyelembe vesszük, hogy a Dede egy fiatal felnőtt éveiben Törökországba költözött macedón bevándorlóként választotta mintául a török nacionalizmus első emberét. Külsőségeiben³⁶ és tartalmi elemekben is gyakran törekszik a saját magáról alkotott kép és az atatürki figura párhuzamba állítására. Atatürk az egy kézben összpontosuló, centralizált hatalom megeremése által próbált modern, demokratikusan működő köztársaságot teremteni az egykori Oszmán Birodalomból. Modernizációs intézkedéseit olyan paradoxonok jellemezték, mint a hadsereg felhatalmazása az államcsínyre abban az esetben, ha a demokratikus berendezkedés keretein belül, az emberek szavazata által felhatalmazva radikális, a kemalizmus elveivel ellentétes erők kerülnének a hatalomba (Rostoványi 2004:334). A Dede egy tradicionális, a szúfi ösvény végigjárásához megkérdőjelezhetetlen jelentőségű hierarchikus intézményt, a mester-tanítvány viszonyt használja arra, hogy olyan forradalmi gondolatokat honosítson meg, mint amilyen a nők egyenjogúsága és hagyományos szerepeik felülírása. Miközben követői függésben vannak tőle, hiszen ő jelenti számukra az egyetlen lehetőséget az Allahal való kapcsolat eléréséhez, a nők önmegvalósítását, szabadságát, férfiaktól való függetlenedését tűzi ki célul. Értelmezésem szerint tehát az Atatürk-embléma essenciája egyfajta mintaállítása a forradalmi újítások véghezvitelének hatékonyságáról és annak legfontosabb módszeréről: a karizmáról.

A teremben másodikként kifüggesztett képen Mevlana látható, a mevlevi rend alapítója, akiről Atatürkkal ellentétben a legtöbb történet

36 Atatürk annak idején betiltotta a török fezt viselését, és európai öltözködési szokásokat szorgalmazott. A Dede „nyugati” stílusban öltözködik, festi a haját, ünnepek alkalmán is inkább az inget, a nyakkendőt és a zakót preferálja, és más mesterekkel ellentétben kizárólag a Szema idejére korlátozza a tradicionális szúfi viseletet.

elhangzik a szohbeteken, akinek a versei kötelező olvasmányok minden követő számára, és akitől a legtöbbet idéznek a tanítványok egymás között és a Facebookon is. Mevlana Semszhez szóló versei segítenek megérezni, megérteni az isteni szerelem lényegét, két emberi lélek teljes, isteni egyesülésének tapasztalatát. Az ő történetük a mester-tanítvány viszony kialakításának egyik sarokköve, olyan minta, ami minden követő számára különleges jelentőségű, aki táplálja a Dede iránti isteni szerelmet.

A harmadik kifüggesztett alak Ali, aki Mohamed unokatestvére és veje volt, valamint az iszlám negyedik kalifája. A szunnita szúfizmus legtöbb ágában, például a bektasi rendben³⁷ Ali nagy tiszteletnek örvend. Vannak csoportok, ahol fanatikus kultusza van, mivel úgy tartják, hogy Mohamed a hozzá legközelebb álló Alinak adta át kinyilatkoztatásainak titkos értelmezéseit. (Az ortodox szunniták elutasítják a feltételezést, hogy Mohamed bármiféle magyarázatot visszatartott volna követői előtt – lásd Goldziher 2008:154).

A Dede jó kapcsolatot ápol több bektasi és alevita³⁸ csoporttal. Ali születésnapjának ünnepén én is meghívást kaptam a közösség többi tagjával együtt egy nagyobb alevi közösség eseményére (azaz egy „dzsemre”), ahol egy közös alevi-mevlevi szertartásra is sor került. A tekkében is szokott a Dede bektasi vagy alevi vendégeket fogadni. Ilyenkor nem a szokásos mevlevi Szemát rendezik meg, hanem egy olyan közös Szemát, melyben alevi tánc és mevlevi kerengés is van, és a hagyományosan megrendezett szertartásokhoz képest a szertartási zenék szövegei inkább Aliról szólnak, és kisebb részben Mevlanáról.

Természetesen Ali alakja is a mevlevi tradíció és a Dede szemüvegén keresztül nyeri el a közösségbeli jelentését. Ali nem önmagában véve minta, sőt, alakját kizárólag Mohameddel való kapcsolatában

lehet értelmezni. A Dede a szohbetek alkalmával elmondott történeteiből a Mevlana és Semsz közti kapcsolathoz hasonló viszony képe bontakozik ki: Mohamed és Ali egy lélek volt két testben. Kapcsolatuk kezdete Ali születésekor kezdődött, mikor Ali nem szoptott édesanyja kebléből, aki nagyon aggódott miatta. Mohamed meglátogatta őt. Az újszülött Ali bekapta Mohamed ujját, és szopni kezdte. Ezután többé sosem volt az édesanyjának gondja a táplálásával. Ez a spirituális táplálás szimbóluma, innentől kezdve vált Ali elválaszthatatlanná Mohamedtől, soha, semmilyen nehézség közepette nem hagyta el őt. Kapcsolatuknak mevlevi értelmezésben az isteni szerelem a lényege, mely Mevlana és Semsz viszonyához hasonlóan erőteljes példát állít a követők elé.

A fentiekből látható, hogy a női egyenjogúság eszméje és a hagyományos vallási koncepciókhoz kapcsolódó szokások hogyan jelennek meg egyszerre, egymásra hatva abban, ahogyan a két nemhez tartozó két térfél kialakult a rituális térben. Emellett azt is láthattuk, hogy mennyire erősen hangsúlyozva – konkrétan a Dede feje felett, a Dede élő példájával kiegészülve – jelennek meg a karizmatikus példaképek, elődök a térben, akik önállóan és egymással való viszonyukban is rendkívül erős szimbólumai a tekintélyelvben és a karizmában való feltétlen hitnek, és a mester-tanítvány viszony egyeduralmának a célok eléréséhez vezető úton. Ezen példaképek közül kiemelten tárgyaltam a Dede Atatürkkal való analógiáját, mivel úgy gondoltam, hogy politikai jellege miatt nem teljesen egyértelmű módon illeszkedik a többi közé. E kiemelés miérettől a Dede azon törekvésében tudtam megragadni, hogy azokat az elemeket, melyek a mesterhez tradicionálisan hozzátartoznak, összhangba hozza egy erőteljes, forradalmi újítással azáltal, hogy egy már meglévő, egyértelmű, magyarázatra nem szoruló szimbólum felhasználásával reflektál a jelen társadalmi-politikai kontextusra.

A Dede imázsépítési stratégiái

„Nagyon hosszú évek óta vagyok Mevlana képviselője.
Az ő szájával beszélek, vele sétálok, rajta keresztül
élek,
és próbálok megosztani másokkal az ő útját.”
– Hasan Dede

37 A bektasi egy szúfi rend, mely Hadzsi Bektas hátrahagyott tanítványaiból nőtte ki magát a 13. században. Az Oszmán Birodalomban gyümölcsöző volt a kapcsolatuk az uralkodóval, így jutott el például a török hódítás korában Magyarországra Gül Baba, aki bektasi dervis volt (Ágoston – Sudár 2002:15).

38 Az aleviták egy heterodox vallási közösséget alkotnak Törökországban, meghatározásuk meglehetősen problémás: humanisztikus filozófiaként, kultúraként, életmódként és politikai pozícióként is szokták értelmezni az alevizmust (Jongerden 2003:80).

A korábbi fejezetekből egy olyan kölcsönös, interaktív viszony képe rajzolódik ki a Dede és a női követők között, melyben a vezetői és a követői identitás folyamatosan egymást teremti és erősíti meg, és amelyet karizmatikus kapcsolatnak neveztem. E karizmatikus kapcsolat „állványzata” a régi, hagyományos iránymutatások által biztosított legitimitáció, amelyek meghatározzák azt a formát, ahogyan egy tanítványnak alá kell rendelnie magát mesterének a cél elérése érdekében, valamint az újító erő, a változásba vetett hit és remény, amely tartós elkötelezettséget hoz létre a követőkben mesterük iránt. Ezen elkötelezettség fenntartásához a vezető imázsépítési stratégiákat (impression management) használ, melyeket Gardner és Avolio (1998) jellemzésére támaszkodva, megfigyeléseimből származó példákon keresztül fogok elemezni.

6.1. Példamutatás

A Dede elsősorban az isteni szerelemről mutat példát azzal, ahogyan másokat szeret – feltétel nélkül, ahogy (ideális esetben) egy anya a gyermekét, és mindenkit, kivétel nélkül. Gondoskodik a tanítványokról, mint egy szerető anya, törődik velük, a nehéz helyzetekben biztos háttérként, támaszként van jelen. Mindenkire szentel egy kis figyelmet, senki felett nem siklik el a tekintete. Természetesen a közösségekben a nők között van féltékenység, de ezt mindenki igyekszik palástolni, hiszen ha kimutatnák, azzal azt állítanák, hogy a Dede részrehajló és megkérdőjeleznék cselekedetei helyességét, ami az egész karizmatikus szerep megkérdőjelezése lenne.

A Dede soha nem mutat fáradtságot, akkor sem, ha sok órással a összejövetelek után hosszú sorban kígyóznak az emberek, akik beszélni szeretnének vele. Soha nem utasítja vissza senki szeretetét, érdeklődését. Szinte egész nap, folyamatosan hívják a tanítványok telefonon, és mindig elérhető. Egy tanítvány elmesélte nekem, hogy a Dede szeretete által valami olyasmit kapott meg, amire korábban hiába vágyott: azt az érzést, hogy bármi történjék is, szeretve van.

„Az anyámmal sokáig nem volt jó a viszonyunk. Úgy éreztem, hogy nem kapom meg azt a feltétel nélküli szeretetet, amire vágyom. Pedig nagyon szerettem volna. De amióta a Dede az életemben van, azóta már elengedtem ezt, már elmúlt ez a konfliktus, mert a Dede által átélhetem ezt az érzést”.

Egyik este egy kisebb bonyodalomnak voltam tanúja az esti összejövetel után. A Dede valakivel pénzt küldött annak a női követőnek, aki aznap megvette a pereceket, amiket együtt szoktunk elfogyasztani a szohbet és az imádság közötti időben. A nő nem akarta elfogadni a pénzt, mert azt mondta, neki nincsen erre szüksége, és szívesen vette meg a pereceket. Felhívták a Dedét, aki ragaszkodott hozzá, hogy odaadják a pénzt, hiszen a közösségnek van elég pénze adományokból ahhoz, hogy ezeket a közös étkezéseket finanszírozza, és többre nincs szükség senkitől. A tanítvány nem tehetett mást, elvette a pénzt. Az én meglátásom szerint ez egy fontos lecke, egy szúfi példa volt a Dede részéről: ellentmondásos lett volna, ha elfogadja ezt a felajánlást, hiszen a tanítás szerint a szúfi sosem vágyik többre, mint amije éppen van.

6.2. Magabiztosság és önfegyelem

A magabiztosságnak köszönhetően a vezető követői is magabiztosak maradnak identitásukban. A Dede ezen tulajdonságai akkor váltak a leginkább láthatóvá számomra, mikor egy alkalommal nagy létszámú turistacsoport érkezett a központba, akik mind kérdéseket akartak feltenni a Dedének. Emiatt sokkal hosszabb ideig tartott a szohbet, mint általában, ráadásul a fordítás miatt lassabban, döcögősebben is zajlott. Szépen lassan a hallgatóság feszkelődni kezdett a fáradtságtól, de a Dedén semmiféle türelmetlenség, unalom vagy kelletlenség nem látszott, ugyanazzal a nyugalommal válaszolt a kérdésekre, mint a legelején. Végül a Dede „jobbkeze” vetett véget a kérdéseknek, az a férfi, aki általában a technikai, logisztikai, szervezési dolgokért felelős a közösségben, és aki a szabályokat betartatja – például gyakran figyelmezteti a vendégeket, hogy nem illik a lábukat keresztben egymásra tenni. Ezek olyan feladatok, amik a Dedének derognának, és nem illenének a szerepéhez, ugyanakkor valakinek el kell látnia őket annak érdekében, hogy ne történjen olyan tiszteletlenség vagy illetlenség, ami sértené a Dede megkérdőjelezhetetlen tekintélyét. Így a Dede „kiszervezi” a jól felépített imázsába nem illő elemeket.

6.3. Önpromóciós paradoxon

Ha a vezető túlságosan erőteljesen vagy túlságosan keveset bizonygatja a képességeit, akkor a kö-

vetők elbizonytalanodnak. Az meggyőző erejű optimum megtalálását figyeltem meg azon a szohbeten, melyen a Dede elmesélte, hogy pár éve azt mondták neki az orvosok, hogy meg fog halni, de végül mégis megműtötték a szívét, és túlélte. Nem beszélt arról, hogy mit érzett, hogy volt-e benne félelem, vagy remény, vagy bátorság, vagy bármilyen érzés. Arról beszélt, hogy mit tett, hogyan cselekedett. Például az első dolga volt otthon, hogy megfürdött, hogy megtisztulva várja a halált. Majd a történet egy későbbi pontján, a műtétet követően a saját gondolatai helyett a műtőorvos gondolatait helyezte a középpontba, aki a műtét után rácsodálkozott a Dede rózsapiros arcára, pedig az embereknek általában ilyenkor fehér az arca. Megkérdezte a Dedét, hogyan lehetséges ez, mire a Dede azt mondta neki, hogy a hit miatt piros, mert az Isten szeretetének hevülete tükröződik rajta. Az egész történet retorikailag és tartalmában is azokra a mítoszokra hasonlított, amelyek Mohamedről vagy Mevlanáról szólnak, így a Dede azzal, ahogyan ezt a történetet elmondta, behelyezte magát ezeknek a nagy elődöknek a sorába, és ez csodálatot váltott ki a hallgatóságból. Nem beszélve a hitelességről, tehát, hogy egy olyan ember tanításait hallgatják a követők, aki már járt a halál küszöbén, méghozzá félelem nélkül.

6.4. Szereposztás

A karizmatikus vezető gyakran szerepeket oszt magának és másoknak. A Dede világnézetében egyrészt jelen van a muszlim fundamentalisták és a szúfi út közötti konfliktus, valamint a valódi spirituális vezetők és az öröklött vezetőség közötti ellentét. A tanítványok által elmesélt történetek szerint nagyon gyorsan, csupán néhány évvel azután, hogy a Dede huszoneves korában saját spirituális mestert, Hakkı Dedét kiválasztotta, és vele oszthatatlan egységbe kerülve dolgozott saját maga megtisztításán, a mestere elismerte spirituális szintlépését, és a Dede elkezdhetett maga is tanítványokat fogadni. A tagok szerint nagyon kevés olyan igazi spirituális tanító van a mevlevi rendben, aki valódi spirituális „eredményeinek” köszönheti a posztját, mivel még mindig működik egy leszármazáson alapuló vezetői rendszer a renden belül. A Dede gyakran mesél történeteket, amelyek nem közvetlenül kapcsolódnak az ő hitelességének kérdéséhez, mégis közvetetten arról is beszélnek. Például, hogy Mevlana a saját fiát gyakran háttérbe szorította a fogadott fiával szemben, akiben több spirituális potenciált látott. Ez te-

hát az első számú rendezőelve a kapcsolatoknak: ki az, aki spirituálisan erőt hordoz?

6.5. Megjelenés

Gardner és Avolio (1998) jellemzése szerint a karizmatikus vezető megtervezi a megjelenését, és tökéletesen uralja metakommunikációját. A Dede hétköznapi ruhában jár, nem pedig vallási öltözetben, mint gyakran más mevlevi vezetők – ezzel is üzeni, hogy a külsőségek lényegtelenek, illetve összekapcsolja magát Atatürkkal, akiről közismert, hogy a nyugatias öltözködést preferálta. Egy szohbet alkalmával azokon élcelődött, akik Mohamed szakállának darabkái hordták magukkal, hisz Mohamedet az embernek a szívében kell hordania. Mindig a kezében van az imalánc, ami utal rá, hogy folyamatos imádságban van. Soha nem siet, nem tükröződik nyugtalanság vagy sietség rajta. A szohbetek alatt lassan, de nagy átéléssel beszél, sokszor elérékenyül, és úgy tűnik, mintha elsírná magát, de sohasem sír. Nagyon sokat mosolyog, de a komolyságot és a haragot is kiválóan használja a meggyőzésre a megfelelő pillanatokban.

6.6. Mindenki számára van üzenete

A Dede olyan jövőképet és gondolkodási rendszert közvetít, amibe nagyon sokan bele tudják tenni a saját értelmezésüket, elképzelésüket. Sokszor beszél arról, hogy Mevlana sosem arra hívta az embereket, hogy legyenek muszlimok, hanem arra, hogy váljanak igazi emberi lényé, és minden valláshoz egyformán közel állt. Amikor először tettem fel neki a kérdést, hogy foroghatok-e az egyik imádság alkalmával, biztosított róla, hogy nem kell muszlimmá válnom, mert Mevlana tudása univerzális, Istentől származik, tehát mindenkihez szól, csak az isteni szerelem a lényeg, amit természetesen Jézuson vagy bármilyen más vezetőn keresztül is át lehet élni. Szohbetek alkalmával is gyakran hangsúlyozza ezt:

„A mi vallásunk az ember. Felejtsd el ezt meg azt a szabályt... Ha nincs egy igazi ember a szívünkben, akkor a szabályoknak semmi értelmük. Az Isten a prófétákon és a szenteken keresztül mutatta be saját gyönyörűségét. Mindannyian azért jöttek, hogy felemeljék az emberiséget a sötétségből, és egységet és testvériséget hozzanak el”.

Egyszer a díkr gyakorlásának mikéntjéről tettem fel neki kérdéseket, ami – mint ahogyan korábban már írtam – Allah nevének hangos vagy olykor hangtalan ismételtetéséből áll. Azt mondta nekem, hogy természetesen, ha akarom, azt is ismételtethetem, hogy „God, God”, nem a szó a lényeg, hiszen Isten egy, ezek másodlagos dolgok. Ettől mindketten elneveltük magunkat, hiszen a „God” egyszótagú szó, és nem igazán lehet úgy ismételtetni a lélegzetvétellel, mint azt, hogy „Allah”.

Összegzés

Dolgozatomban egy a törökországi vallási erőterben és a mevlevi szúfi rendben forradalminak számító újítás megjelenéséből és egy adott szimbólumrendszerbe való integrálódásból indultam ki, és vizsgálatomat a karizmatikus vezető kiemelkedő jelentőségére építve az ezzel kapcsolatos elméletek mentén végeztem el. Úgy gondolom, hogy a vizsgált közösség mestere egy olyan karizmatikus vezető, akinek értékei, nézetei, tevékenysége tökéletesen illeszkedik a női követők szükségleteihez, igényeihez, vágyaihoz, meghatározza a tanítványok tevékenységeinek irányát elkötelezetté és érdekeltté, „motiválttá” téve őket egy illuzórikus cél – a Dedével való oszthatatlan egység, és ezáltal az isteni minőséggel való teljes egybeolvadás – elérésében. Először a társadalmi és politikai kontextus lényegre törő bemutatásával megkíséreltem jellemezni azt a vákuumot, amely a közösségben aktívan részt vevő nők számára saját maguk identifikálásával, a „nőiség” újraértelmezésével, társadalmi és vallási életbeli szerepükkel kapcsolatban létrejött – annak érdekében, hogy megérthessük azt a különlegesen szoros illeszkedést, amely a legfontosabb kérdésekre aktuális, meggyőző módon reagáló karizmatikus vezető kinyilatkoztatásai és a női követők között fennáll. Ez a vákuum a következő kérdések mentén ragadható meg: a tradíció és a modernség szembeállításának Atatürk korszaka után, a fundamentalizmus térnyerése közepette hogyan lehetek egy számomra koherens módon középosztálybeli, városi, értelmiségiként egyszerre vallásos életet élő és az egyenjogúság mellett kiálló nő?

Amint azt ezután elemeztem, e karizma alapját egy oda-vissza ható erő adja: a szúfi szimbólumrendszer a „létezés rendjéről” alkotott általános koncepcióinak fontos része az isteni szerelem, mely önkéntesen választott, spirituális értelemben véve magasabb szinten álló mesternek való alárendelés által érhe-

tő el, és ezt a karizmatikus vezető legitimitációként használja – ugyanakkor az ő tekintélye visszahat az e rendszerben való hitre, és erősíti, hitelesíti azt. Megvizsgáltam, hogyan kerül összhangba a vezető „innovativitása” az iszlámon belüli „igaz értelmezés” birtoklásába és a vallás fejlődésével párhuzamos prófétákon átívelő evolúció gondolata által sugallt végső cél (az emberi lény és az egész emberiség részvétele az univerzum tökéletességében a nefs uralása és ezáltal a nők beemelése révén) „beteljesítésbe” vetett hittel. Mindennek gyakorlati megjelenéséről megkíséreltem képet adni a térhasználat és a szakrális térben lévő szimbólumok elemzésével. Ennek során kiemelten elemeztem az Atatürk embléma használatát, mivel rá akartam világítani annak – az egyébként a török társadalom történelmében erőteljesen jelen lévő – koncepciónak a szándékos erősítésére, mely szerint egy határozottságban, bölcsességben és spirituális erőben magasan az átlag felett álló vezető hozhatja csak el a változást, az ő karizmájával valósíthatja meg egy közösség a környezetében – jelen esetben a törökországi vallási környezetben – akár a nagyon modernnek számító újításokat is. Végül az imázsépítési stratégiák áttekintésével egészítettem ki az eddigieket, hogy teljesebb képet alkossak a karizmatikus kapcsolat fenntartásának eszközeiről.

A jelen történelmi pillanatban az egész iszlám világ nagy kérdéseként tartják számon, hogy hogyan egyeztethető össze az iszlám térségekre jellemző múlt felé fordulás a modernizációval, a korszerűsítéssel és az emberi jogi vívmányokkal (mint amilyen például a nők egyenjogúsága) (Rostoványi 1998:241-280). E kérdéskörben Törökország helyzete az Atatürk „nyugatosító” kísérlet vívmányai és az Európához való földrajzi és szimbolikus közelség miatt is különlegesen érdekes. A török nőknek ez az általam bemutatott kis szigete olyan értelmezést alakított ki, mely szerint az iszlám és az egész emberiség fejlődéstörténetében jelentős, hogy a nők is résztvevői legyenek a jelenleg főleg férfiak által uralt területeknek – így hozva összhangba az emberiség összes prófétájára visszautalva a múltat a „modernséggel”, a női emancipációval. Izgalmas, hogy ezt a modern gondolatot és forradalmi tevékenységet egy „nem modern” eszköz, a tekintélybe vetett hit, jelen esetben egy karizmatikus vezető mindenek felett állósága legitimálja.

Számomra a legérdekesebb kérdés, hogy hogyan folytatódik majd a közösség története, mi lesz az utódlás kérdésével. Weber (1996:215-242)

utódlási válságokat taglaló írásában arról ír, hogy a karizma „inkarnációja” „eldologiasítja” a karizmat – ezt megfigyelhetjük a mevlevi rendben, ahol a központi döntéshozók származási alapon, Mevlanáig visszavezethető családfájukra hivatkozva kapnak döntési jogot az egész rend ügyeire vonatkozólag, ám spirituális jellegű erővel, karizmával nem bírnak. Az uralom folytonosságát megőrző stratégiák közül a vezető által kinevezett utódot tartja Weber a leginkább megfelelőnek. Ám ha a vezető nem jelöl ki utódot, a legkézenfekvőbb elképzelés, hogy a közösség tagjai mint a vezetőhöz legközelebb lévő személyek kiválasztanak valakit, aki megítélésük szerint alkalmas az utódlásra – ez növekvő bürokratizálódáshoz vezethet. Hogyan fog a Dede halálakor vélekedni a közösség, vajon átruházható-e a Dede által birtokolt karizma? Megszerezhető-e egy követő számára? Betöltheti-e a követők életében a közösségen kívüli mester ugyanazt a szerepet, amit a Dede? Előkészíti-e valahogyan a Dede azt az időszakot, amikor a közössége majd mester nélkül marad? A kutatás folytatásával e kérdések mentén választ kaphatnánk arra, hogy a közösség által létrehozott és megélt szimbólum- és koncepciórendszer képes-e továbbfejlődni, növekedni, erőre kapni és hatni környezetére a karizmatikus vezető nélkül – akár mozgalmaként, vagy még több ember számára alternatívaként feltűnni és szerveződni, elhintve az újítás szikráit máshol is, vagy gravitációs közepontját elveszítve elhamvadni...

Felhasznált irodalom

- A. Gergely András 2006 *Tudományterületi át(-)tekintések*. Budapest, MTA PTI <http://mek.oszk.hu/04500/04531>
- Armstrong, Karen 2007 *Islam: A short history*. New York, Modern Library.
- Avolio, Bruce J. – Gardner, William L. 1998 *The charismatic relationship: A dramaturgical perspective*. *Academy of Management Review*, 23 (1), 32-58.
- Ágoston Gábor – Sudár Balázs 2002 *Gül Baba és a magyarországi bektasi dervisek*. Budapest, Terebess Kiadó.
- Barlas, Asma 2009 *Believing Women in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin, University of Texas Press.
- Bollók Ádám 2014 *Hagyományok metszéspontjában – a kép szerepe az iszlám művészetben*. In Bálint Csanád szerk. *A kép sokféle nézetben*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
- Fodor Sándor 2009 *Szúfizmus, mágia és az iszlám művészet*. Projekt Report, OTKA. Budapest, A Magyar Tudományos Akadémia könyvtárának oldala (online), <http://real.mtak.hu/2185/>, (2015. november 12).
- Geertz, Clifford 2001 *A vallás mint kulturális rendszer*. In *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Goldziher Ignác 2008 *Előadások az iszlámról*. Budapest: Katalizátor Könyvkiadó.
- Göle, Nilüfer 1996 *The Forbidden Modern. Civilization and Veiling*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Grimshaw, Anna 1999 *The End in The Beginning. New Year it Rizong*. In Watson C. W. ed. *Being there: Fieldwork in anthropology*. London, Pluto Press.
- Eriksen, Thomas Hylland 2006 *Bevezetés a szociálanropológiába*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Howell, Jane M. – Shamir, Boas 2005 *The role of followers in the charismatic leadership process: Relationships and their consequences*. *Academy of Management Review*, 30. 1:96-112.
- Jongerden, Joost 2003 *Violation of the Human Rights and the Alevis in Turkey*. In Paul J. White – Joost Jongerden ed. *Turkey's Alevi Enigma: a Comprehensive Overview*. Leiden, E. J. Brill Academic Publishers.
- Karamustafa, Ahmet T. 2007 *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Lewis, Bernard – Churchill, Buntzie Ellis 2009 *Islám – nép és vallás*. Budapest, HVG Kiadói Rt.
- Malamud, Margaret 1996 *Gender and spiritual self-fashioning: The master-disciple relationship in classical Sufism*. *Journal of the American Academy of Religion*, LXIV/1. Ar-2R, 89-117.
- Mernissi, Fatima 1987 *Beyond the veil. Male-female dynamics in modern Muslim society*. Bloomington, Indiana University Press.
- Nicholson, Reynold A. 1997 *Az iszlám misztikája*. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Kiadó.
- Rostoványi Zsolt 1998 *Az iszlám a 21. század küszöbén*. Budapest, Aula Kiadó Kft.

- Rostoványi Zsolt 2004 *Az iszlám világ és a nyugat. Interpretációk összecsapása, avagy a kölcsönös fenyegetettség mítosza és valósága*. Budapest, Corvina Kiadó.
- Schimmel, Annemarie 1975 *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Silverstein, Brian 2007 Sufism and modernity in Turkey: From the authenticity of experience to the practice of discipline. In Howell, Julia D. – Van Bruinessen, Martin ed. *Sufism and the „Modern” in Islam*. London, IB Tauris, 39-60.
- Turner, Victor 2002 *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra*. Budapest, Osiris Kiadó
- Weber, Max 1996 A karizmatikus uralom és a karizmatikus uralom átalakulása. In *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 2/3. A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

