

A nyelvi tabu

Bakró-Nagy Marianne

SZTE Finnugor Nyelvtudományi Tanszék

MTA Nyelvtudományi Intézet

1. Elöljáró megjegyzések

Aligha van olyan beszélői közösség a világon, amely számára ne léteznének szituációk, amikor a mindennapi kommunikációban használatos szókincs elemei vagy szerkezetei ne lennének kerülendők. Az eufemizmusok, azaz szépítő kifejezések használata a sértő, bántó, vagy politikailag nem korrekt kifejezéseket segítik elkerülni, s főleg ez utóbbiak a könnyen változó társadalmi, politikai körülmények között mutatkoznak kevésbé stabilnak; elegendő *a néger*, *nigger* helyett korábban a *fekete bőrű*, majd *színes bőrű*, utóbb az *afroamerikai* használatára gondolnunk (Kennedy 2003). Ezért is nevezi Pinker az ilyen folyamatokat az eufemizmusok taposómalmának (Pinker 2007: 319–320).

Annak érdekében, hogy a nyelvhasználat során elkerülhető legyen mindaz, amiről a közösség a beszédet tiltja, egy sor olyan nyelvi eszköz jött létre, amelyeknek a segítségével a kommunikáció a tiltott dolgokról mégis csak megvalósítható. Ezeknek az összességét nevezzük nyelvi tabunak. A nyelvi tabut tehát a tiltott témáknak az elkerülésére irányuló, közmegegyezésen alapuló törekvés hozza létre: a téma beszédbeli elkerülése maga a nyelvi tevékenység („avoidance speech”), eredménye pedig a nyelvi tabu. Az eufemizmus éppúgy az elkerülésre irányuló igyekezet eredménye, mint a tabu, a kettő közötti, sokszor nehezen meghatározható különbség az elkerülést irányító normákban van. Ez a dolgozat a nyelvi tabut, s az azt létrehozó folyamatot mutatja be különféle aspektusokból. Azt vizsgálja, hogy melyek azok a normák, amelyek valaminek a beszédbeli elkerülését előírják (2.), hogy miért tekinthető a tabu-tiltások betartása a nyelvi moralitás követésének (3.), és hogy miért nevezhető a nyelvi tabuk egy része a beszédaktus fogalmi keretében a performatívumok egy sajátos típusának (4.).

2. Társadalmi norma és tabu

A társadalomban élő ember magatartását írott és/vagy íratlan szabályok irányítják. Az egyén a magatartását a közösség többi tagjának elvárásaihoz igazítja, amelyeket az elsődleges (családi) és másodlagos (intézményekben, pl. az iskolában elsajátított) szocializáció során tanul meg. Általánosan elfogadott definíció szerint a társadalmi norma olyan „magatartási szabály, amely a lehetséges cselekedetek közül előírja a

helyeset, a követendőt” (Horváth 2009: 1–2). A normák minden emberi közösség létfeltételéhez hozzátartoznak, függetlenül kortól, földrajzi területtől, társadalmi berendezkedéstől, s amennyire tudjuk, nem voltak még olyan társadalmi formációk, amelyekben valamilyen módon ne érvényesültek volna, hiszen rendet kölcsönöznek, írnak elő tagjaik számára. A neandervölgyi hordatársadalomban, amelyről feltételezhető, hogy rendelkeztek már bizonyos választási szabadsággal (pl. elsőként aközött, hogy alkalmazkodnak-e a körülményekhez vagy elpusztulnak), a legfőbb cél a közösség önvédelme volt a külső fenyegetésekkel szemben, ez pedig szabályokat írt elő. A normák elsajátítása és betartása komoly érdekhez fűződik: az ember társadalmi lényként kölcsönkapcsolatok hálójában él, a normák pedig az egyének magatartását kiszámíthatóvá teszik, ezzel egyfajta biztonságot nyújtva számukra.

Attól függően, hogy a társadalmi lét mely területére vonatkoznak, beszélhetünk szokásnormákról, erkölcsi és etikai normákról, vallási normákról, nyelvi normákról, illemszabályokról stb., a mindenkori társadalmi berendezkedéstől függően pedig ezek között szerepelnek a jogi normák is. Egyazon kultúrában a társadalmi norma és a jogi norma azonos értékeket követ, de abban már társadalmanként jelentősek az eltérések, hogy a társadalmi vagy a jogi normák túlsúlya biztosítja-e inkább egy közösség rendjét. Ott, s ilyen volt például az ókori athéni társadalom, ahol a társadalmi kontroll elég erős volt, jogi aktusokra jóval ritkábban került sor: a klasszikus athéni demokrácia kivételesen békés és rendezett társadalom volt, ahol erőszakos bűnesetek jóval ritkábban fordultak elő, mint más ókori társadalmakban, pl. a rómaiban. Nagyobb nyilvános összefüggéseken vagy utaztukban az athéniak nem viseltek fegyvert, s más óvintézkedéseket sem tettek az önvédelemre. Nem ismerték a hivatásos rendőrségnek vagy ügyészségnek megfelelő intézményeket sem, nem volt szükség rájuk. Igaz azonban, hogy a társadalmi kontroll gyakorlását Athén erőteljesen támogatta, ami nem azonos az önbíráskodással (Lanni 2009). Az értékelési mércék a társadalmi és a jogi normák között eltérők: míg a jog tekintetében valami vagy elfogadhatatlan vagy sem, addig a társadalmi normáké fokozatos, az ideális és a nem ideális két pólusa között közbünső értékkel (pl. jobb – jó ... kevésbé rossz – rossz – rosszabb ...).

A normától való eltérés kockázattal jár: a közösség a normához (is) viszonyítva méri tagjainak magatartását, s szabja meg azt is, hogy ha elvárásai nem teljesülnek, milyen módon szankcionálja a vétéseket, mely szankciók koronként és kultúránként lehetnek igen változók a kigúnyolástól a megszégyenítés változatos formáin keresztül akár a kiközösítésig. A normák nem érvényesülnek maradéktalanul, irányadó jellegük azonban fontos az együttélés szempontjából, s fogalmazhatunk úgy is, hogy a norma parancsolóerejétől függ a szankció szigorúságának foka. Alapvetően háromféle kontroll működik abban a társadalomban, ahol a jog intézményesített. Az egyéni erkölcs szabályait az ember maga vonatkoztatja önmagára, mellyel – nem utolsó sorban – védi is

saját arculatát, azaz igyekeznek elfogadhatóvá tenni magát önmaga és a közösség számára. A második a társadalmi normák rendszere, harmadik pedig a jogé (Ellickson 1991).

Amikor cselekszünk, törekszünk a közös normák ismeretében cselekedni, még akkor is, ha ezt nem mindig tesszük tudatosan. Hiszen egy szabály létezhetik annak ellenére, hogy az, aki betartja, talán nem is képes megfogalmazni a lényegét. Hasonló ez a nyelvtanuláshoz: egy nyelvet úgy is meg lehet tanulni, hogy egyetlen szabályát sem tudjuk felmondani (Ellickson 1991). Az ilyen „ösztönös” szokások gyakran ismétlődő cselekvések során alakulnak ki a közösségekben, s sajátítódnak el az egyén által, olyannyira, hogy egy sor esetben automatikussá válnak. Európai vagy európai típusú társadalmakban például nem gondolkodunk azon, hogy nyilvánosan nem jelenünk meg ruha nélkül, vagy azon sem, hogy miként tisztálkodunk. Az illemszabályok betartása is magától értődő: közös étkezések alatt nem szokás bőfögni, valahova megérkezve vagy valakivel találkozáskor köszönünk. Elvárás továbbá az is, hogy közvetlen, személyes kommunikáció során a partnerünk szemébe nézzünk, mert a tekintet elkalandozása a figyelmetlenségnek a jele. Az ázsiai országokban viszont ez éppen fordítva van, udvariatlanságnak az számít, ha kommunikáció közben egyenesen a partner szemébe nézünk, jóllehet ezeknek a szabályoknak az áthágása nem jár sem erkölcsi, sem jogi következménnyel: a társadalmi kontroll örökös felettük.

A tabu, mely a legszigorúbb társadalmi norma, s mely egyszerűen fogalmazva **tiltást** jelent, történelmileg is igen elterjedt és ősi, s feltehetően a legismertebb az összes norma típus között – elhelyezése a normák között nem egyértelmű (s a szakirodalomban is megkérdőjelezhető az összevisszaság). Valójában minden emberi cselekvést szabályozhat tabu, és éppúgy kultúrafüggő, mint a társadalmi normák általában. Azokban a társadalmakban, amelyekben a jog intézményesített, egyes tabutiltások áthágása, az incesztus vagy a kannibalizmus, jogszabályok szerint büntethető is, de például vallási tabuk betartását (pl. a sertéshús fogyasztását a legtöbb muszlim kultúrában) már nem a jog szankcionálja. Azt lehet mondanunk tehát, hogy a tabu az egyes társadalmi normákon belül a legszigorúbb fokozatot képviseli.

A tabu lényegének megértése érdekében fontos tudnunk, hogy nincsenek olyan objektumok vagy cselekedetek, amelyek önmagukban és eleve tabuk lennének. A mindenkori társadalmi megegyezés jelöli ki azokat az élő, élettelen vagy absztrakt entitásokat, amelyek tabukká válnak akkor, ha bizonyos cselekvések irányulnak rájuk. És megfordítva: egyes cselekvések akkor esnek tabutiltás alá, ha meghatározott tárgyakra irányulnak. A tabu ezért egyfajta viszonyfogalom. A világ legkülönbözőbb kultúráiban például találkozni olyan állatokkal, amelyeknek megölése vagy fogyasztása tabuvéttségnek számít. A mexikói kikapu indiánok között tilos megölni a hegyi oroszlánt, a prérifarkast, a préríkutyát, és a buffalo klán tagjai számára még a bölényt is, a szárnyasok közül meg a sast, a sólymot, a pulykakeselyűt, a baglyot, a vízityúkot,

a harkályt, a fecskét és még egy sor más madárfélét, de a kígyót, a békagyíkot, a pókot és még egyebeket is – meglehetősen sok élőlényt mindent összevéve (Latorre–Latorre 1976: 347–348). Vannak persze kivételek, de van két madár, amelyek abszolút tabutilalom alá esnek, a sas és a sólyom, ám tekintettel arra, hogy a kikapu indiánok fejdíszei részben éppen ezeknek az állatoknak a tollából készülnek (melyet a hiedelemvilággal kapcsolatos tények magyaráznak), megveszik olyanoktól, akik számára e madarak leölése nem tabu. A kikapuk között a felsoroltakon kívül más állatoknak a leölése vagy elfogyasztása nem tilalmas. Hasonlóképpen mindezek az állatok csak megölésük vagy elfogyasztásuk tekintetében számítanak tabunak, de például rájuk nézni vagy megérinteni őket, s viselni prémjüket vagy tollaikat már nem tilos.

A tabutilalom alá eső cselekvések és objektumok tehát kivételes csoportját képezik az objektumoknak és cselekvéseknek azáltal, hogy egymásra vonatkoztatva tilalmasak vagy kerülendők. S valóban, a fogalom eredeti tartalma Óceánia szigetvilágában, ahonnan a szó is származik (Bakró-Nagy 2008), olyan dolgoknak és cselekvéseknek a csoportja volt (illetőleg egy sor esetben még az ma is), amelyek elkülönítettek, érinthetetlenek, amelyeket nem lehet megenni, azaz tiltottak. Az antropológiai szakirodalom bőséges és rendszerint részletes leírását adja már a 19. századtól annak, mi mindenre vonatkozhatik tabutiltás, s annak is, vajon mi történik azzal, aki tudatosan (ez az egyén kockázata) vagy öntudatlanul vét e norma ellen. Attól függően, hogy mi a tilos vagy kerülendő, a kockázat lehet például metafizikai, fizikai vagy morális. Metafizikai értelemben vehető kockázattal jár a vallási tiltások áthágása. Egy sor esetben vallási szabályok határozzák meg bizonyos ételek fogyasztását. A legtöbb vallás tiltja például a vér fogyasztását és a dögevést, de mindemellett a világ számos pontján tilos a húsevő állatok megevése is, mely alól a medve, a kutya, a róka, a kacska, a krokodil vagy a cápa kivételt képezhet. A zsidó és a muszlim vallás tiltja a sertéshús, a hindu vallás a marhahús fogyasztását, a dzsainizmus pedig általában a húsfogyasztást. A muszlimoknál nem lehetséges az alkoholfogyasztás, a szikheknél a dohányzás. Az iszlám vallásjog, a saría bűnnek tekinti mindazokat a cselekedeteket, amelyeket a Korán tilt, s mivel a sertés húsának fogyasztását a Korán tiltja, e norma áthágását a saría előírásai szerint büntetik is. De büntetés lehet a vallási tilalmak áthágása esetén az is, ha úgy gondolják, hogy a vétők imája meghatározott ideig (vagy akár örökre) nem talál meghallgatásra, ami az egyén számára nagy fenyegetettséget jelent. A morális vétések áthágása ugyanis számos kultúrában nem választható el a vallási előírásoktól. Ilyen például az öngyilkosság, mely a világvallások többségben (pl. a kereszténység, az iszlám, a hinduizmus) tabunak számít.¹ Ez utóbbtól

¹ Az öngyilkosság jogilag büntethető volt a világ számos országában még a 20. század első felében is. Nagy-Britanniában például 1961-ben, Kanadában 1972-ben szűnt meg a büntethetősége annak, aki sikertelen öngyilkosságot hajtott végre. Indiában az öngyilkosságát túlélőt

függetlenül is sok helyen morálisan elfogadhatatlannak minősül, jóllehet jogi következménye nincs (mint pl. Japánban²).

Az öngyilkosság menedéke is lehet annak, aki valamilyen morális normának, pl. tabunak nem tud megfelelni. Jó ideje ismeretes tény, hogy Sri Lankán a halálozási statisztikákban messze az első helyet az öngyilkosságok arányszáma foglalja el.³ Részletes és körültekintő szociológiai és antropológiai vizsgálatok mutatták ki, hogy a háttérben a (növekvő tendenciájú) gazdasági célú külföldi munkavállalásnak és a területenként is változó rokonsági struktúrák hierarchiájának a bonyolult összefüggése áll (Widget 2012). Öngyilkosságot leggyakrabban azok követnek el, akik nem képesek vagy nem akarnak megfelelni a (mélyreható társadalmi és érzelmi jelentőséget megtestesítő) szűkebb rokonsági hierarchiától támasztott elvárásoknak, követeléseknek vagy köteleességeknek.⁴ Ezek a követelmények, úgy látszik, érinthetetlen tabuként jelentkeznek, mert a tőlük való megszabadulás módját az öngyilkosság jelentheti.

Ismereteink szerint egyetlen olyan tabu létezik, amelyik „kettős meghatározottsága” következtében eltér minden más tabutól, az incesztus (vérfertőzés). Egyik oldalról ugyanis társadalmi tiltás vonatkozik rá, másrésztől viszont biológiai törvényszerűség (amennyiben a közvetlen vérrokonok közötti szexuális kapcsolat eleve lehetetlen voltáról van szó⁵). Ez annyit jelent, hogy a társadalmi tiltás, ami övezi, olyan biológiai szabályt tilt meg, aminek (normális körülmények között) önmagában is érvényesülnie kell(ene). E tabu továbbá olyan tiltás, ami nem kultúrafüggő, nem köthető kitüntetett társadalmi csoportokhoz vagy egyetlen történelmi korszakhoz sem (Shepherdson 2008: 19). Felmerül a kérdés, hogy ha biológiai szabály (mely megbízható kutatások szerint az állatvilágban éppúgy érvényesül, mint az emberi társadalomban), miért kell társadalmilag is tiltani, azaz miért vonatkozik rá kettős, biológiai és társadalmi tiltás. Egyszerűen azért, mert a társadalmi körülmények nem mindig normálisak.⁶

bebörtönzik, Szingapúrban is büntetik, Észak-Koreában az öngyilkos ingó és ingatlan vagyonát az állam elkobozza. Az öngyilkosság történetéről l. van Hooff 2000.

² Japánban csak a szamurájok rituális öngyilkossága, a harakiri (szepukku) volt elfogadható, de az is csak a szamuráj urának engedélyével.

³ <http://www.statistics.gov.lk/social/social%20conditions.pdf>

⁴ Melyek megkövetelik, hogy a külföldi munkavállalásból származó anyagi hasznot ne csak az birtokolhassa, aki előteremtette, hanem a család (vagy annak egy része) is, akár egyetért ezzel a munkavállaló, akár nem.

⁵ A különféle társadalmak más és más rokonsági relációkat jelölhetnek meg a vérfertőzés tekintetében tiltottnak.

⁶ Azaz nem érvényes rá az, amit Montesquieu így fogalmaz meg: „Amit nem tudunk az erkölcsök útján megtenni, azt nem szabad a törvények útján megtennünk.”

Az emberi nyelv és nyelvhasználat két tekintetben kötődik a tabuhoz. Egyrészt úgy, hogy a társadalmi normák egyike a nyelvi norma, mely éppúgy szabályozottságot jelent, mint a normák általában. Másrészt meg úgy, hogy vannak olyan cselekvések, amelyek másként, mint a beszéd révén, nem valósíthatók meg, s ha a cselekvésekre vonatkozhatnak tabutilalmak, akkor a csak a beszéddel elvégezhető cselekvések is lehetnek tabutiltás tárgyai.

3. Tabu és nyelvi moralitás

Tekintsük először a nyelvi norma és a tabu összefüggését, mindjárt előre vetve, hogy az utóbbi meghatározása már csak azért sem egyszerű, mert sokan sokfélét értenek rajta. Szempontunkból a következők között érdemes különbséget tenni. Egyrészt beszélhetünk mindazoknak a nyelvi, grammatikai tulajdonságoknak az összességéről, amelyek alapján valamely nyelvi változat (a standard, a dialektális, a szociolektális stb.) leírható, s amelyek megadják az adott változat normáját (például azt, hogy valamelyik változatban mik az ö-zés vagy i-zés szabályai), másrészt pedig mindazoknak a szabályoknak az együtteséről, amelyek valamely közösség nyelvhasználati normáit jelentik.⁷ Ebben az értelemben társadalmi nyelvi viselkedési szabályokról van szó, melyek éppúgy léteznek egy-, mint többnyelvű közösségekben. A norma szempontjából többnyelvű az a közösség, amelyben a mindennapi kommunikáció normájához két vagy több nyelv használata tartozik, és szabályok írják elő, hogy a beszélők milyen módon használják e nyelveket (Borbély 2014: 28, 68). A norma tehát előírja, hogy a beszélők mely helyzetben milyen nyelvi változatot alkalmazzanak (Tolcsvai Nagy 1998). Egy beszélői közösség nyelvi normái azonban nem csupán a nyelvhasználatban érhetők tetten, hanem mindazokban az értékelő vélekedésekben is, amelyekkel a közösség e normákhoz viszonyul (Labov 1972: 120–121), s mert a nyelv és a használata is állandó változásban van, mindez jelenti a norma változását, illetőleg a vélekedések változását is.

A nyelvi normák a társadalmi normákhoz hasonlóan erős tendenciákként jelentkeznek, amelyeknek a kialakulása és fenntartása a közösség kooperációjától függ, de amelyek alól vannak kivételek. A nyelv használati normáihoz való igazodás tehát felfogható úgy is, hogy a beszélő betartja-e a nyelv erkölcsi szabályait. A következő példa ennek a lényegét világítja meg. A Közép-Amerika délkeleti területén élő mopa maja indiánok rokonsági viszonyai között létezik egy nem vérségi kapcsolat, a *compadrazgo* (Danziger 2011 – e példa további leírása is ezen a munkán alapul). A kapcsolat két olyan felnőtt között jön létre, akik közül az egyik a másiknak a gyermekét valamilyen

⁷ Léteznek továbbá az ún. ideálisnak tekintett nyelvi normák, amelyeknek a használatát sokszor különféle (akár intézményesített) eszközökkel szándékoznak előírni; ezek a preskriptív normák, de ezekkel itt nem foglalkozunk. A nyelvi normákhoz l. még Bowerman 2006: 701 és kk.

katolikus egyházi esemény, szertartás során (pl. konfirmáció, házasságkötés) erkölcsileg és anyagilag támogatja. A spanyol *compadrazgo* elnevezés voltaképpen társ-szülői viszonyra utal, amelyben a *compadre* 'társ-apa'-t, a *comadre* 'társ-anyá'-t jelent. A hagyomány különféle változatokban az Ibériai félszigeten és Latin-Amerikában terjedt el, és a mopa maják között a legmagasabb rendű rokonsági viszonyt jelöli. A katolikus világrend fenntartása nem csupán ennek a rokonsági kapcsolatnak az intézményesült formáját kívánja meg a mopák között, de létrehívott egy olyan sajátos beszédmódot is, amely ezt az intézményesült rokonsági viszonyt a kommunikációban is kifejezi és ezáltal fenntartja. Valójában egy ünnepélyes tiszteleti nyelvhasználatról van szó, amelyet „nagy beszéd”-nek vagy „szépséges beszéd”-nek is neveznek. E rokonsági viszonyra lépők akkor válnak társ-szülőkké, amikor a legelső egyházi esemény során így szólítják egymást, s ettől kezdve a mindennapokban is ezt a „nagy beszéd” beszédmódot kell követniük. Ha nem így történik, az könnyen arra utalhat, hogy a társ-szülők például egymással vérfertőző⁸ vagy egyéb, meg nem engedett kapcsolatra léptek. Éppen ezért e beszédmódot azért is követniük kell, hogy erényes voltukat így is bizonyítsák. A tiszteleti magatartás, amelynek tehát e beszédmód is komponense, kizárja az összes további, a közösség erkölcsével ellentétes cselekedetet, így a gyilkosságot, az őszintétlenséget, a durvaságot, a lustaságot stb. De tiltja mindezek mellett a könnyed viselkedést, beleértve a nevetést, de még a mosolygást is e beszédmód alkalmazása során. Másként fogalmazva, ebben a tiszteleti kapcsolatban nem lehetséges úgy viselkedni, ahogyan azt valaki éppen akarná (Danziger 2011: 125), hanem ellenkezőleg, egy természetfeletti parancshoz igazodó tudatos és engedelmes alkalmazkodást kell követni. E magatartás olyan társadalmi és vallási tabut testesít meg, amelynek áthágása a közösség erkölcsi összeomlásával fenyegethet: a férfiak összeházasodhatnak az anyjukkal vagy a nagymamájukkal, az otthonok tárgyai vadállatokká változnának és elkóborolnának stb. E következmények tehát nem mint „egyszerű” társadalmi büntetések vagy megtorlások jelentkeznének, hanem a természet rendjének megsértéseként mint szükségzerű természeti csapások (Danziger 2011: 125). S mert a tisztelet kifejezése, tehát az előírásnak való megfelelés elsődleges eszköze a tiszteleti beszéd, ami sok tekintetben megfelel a rituális kommunikáció ismérveinek is,⁹ maga a társ-szülői kapcsolat mint intézmény benne testesül meg. Az akár húsz percig is eltartó üdvözlések

⁸ Hiszen ez rokonok között tiltott.

⁹ A rituális kommunikáció elsősorban, de nem kizárólagosan nyelvi jelenség; erősen formális, sűrű ismétlések jellemzik, kivételes kontextusokban vagy szituációkban fordul elő. Megvalósulhat előadások, drámák és vallásos rítusok formájában, amelyekben legkevesbé sem az információ tartalma vagy annak átadása a lényeges, hanem a kommunikáció módja, s legfőbb célja a közösség, a közösségi kultúra fenntartása vagy megerősítése (l. még Basso–Senft 2009).

fordulatai, az egymás egészsége iránti érdeklődés stb. képezik a konverzációk bevezetését, melynek során kötelező a beszélgetőpartner ismételt megszólítása. Az intonációban a magas és mély regiszterek használatának kerülése, a halk, ritmikus megszólalás ugyancsak kötelező, az arckifejezés visszafogott és rendszerint a beszélők nem közvetlenül egymással szemben helyezkednek el, kerülve a szemkontaktust is (Danziger 2011: 126–127). Az ilyen beszédmódnak a tettetése vagy utánzása a kozmológiai rend megzavarásának a vádját vonja maga után (Danziger 2011: 129). Fontos megértenünk, hogy nem olyan nyelvhasználatról van szó, amelyik tabu kifejezésekre vagy csak a tabunyelvre jellemző grammatikai tulajdonságokra építene – tudjuk, hogy ilyenek is vannak szép számmal. Itt a beszédmód képezi a tabut, amennyiben a hétköznapi, nem társ-szülők közötti kommunikációs mód az alkalmazhatatlan, s a „nagy beszéd” az erkölcsös nyelvi viselkedés, a nyelvi moralitás hordozója.

Vannak példák arra is, hogy intézményesített eszközökkel miként lehet szabályozni a tabutiltás áthágását, melyek közül az egyik legismertebb az Egyesült Államok *FCC*, azaz *Federal Communications Commission*¹⁰ elnevezésű testületének tevékenysége. Feladata a (nem írott, tehát rádiós, televíziós stb.) hírközlés szabályozása az összes tagállamban. Elsőrendű feladataik közé tartozik az obszcén kifejezések¹¹ vagy annak számító megnyilvánulások használatának tiltása.

4. A nyelvi tabu, a beszédaktus és a performatívumok

A világ nyelveiben, mint utaltunk rá, se szeri, se száma azoknak az állatoknak, amelyeknek vadászására és leölésére tabutiltás vonatkozik, de nincs ez másként egy sor növény esetében sem. A közösség úgy tartja, hogy a vadászat, vagy növények esetében a termés bőségét a róluk való beszéd veszélyezteti. Nevezhetjük mindezt babonának is, legyen szó a Feröer szigetek halászáiról, a cserkeszek vadászáiról vagy Pápua Új-Guinea kewa és kalam népeinek pandanusz dió gyűjtőgetőiről, de végső soron valamennyi azon az antropomorfizáló szemléleten alapul, amelyik emberi tulajdonsággal ruházza fel a természet tárgyait: értik az emberi beszédet. A vadászok, halászok tabunyelvei vagy a pandanusz tabunyelv (Pawley 2006: 2042) hátterében az a hiedelmen húzódik meg tehát, mely szerint az állatoknak, a növényeknek nem szabad meghallaniuk az emberi beszédet, ezért a velük kapcsolatos szavakat, kifejezéseket más szavakkal, kifejezésekkel kell helyettesíteni, amelyhez egyes grammatikai sajátosságok megváltoztatása is hozzájárulhat. A pandanusz tabunyelvet például a kewák csak azokon a területeken alkalmazzák, amelyen a dió terem, és csak a betakarítás idején. A jelentés módosításától

¹⁰ <https://www.fcc.gov/>

¹¹ Főleg a négybetűs szavakról van szó, melyeknek főnévként, igeként, melléknévként, egyáltalán bármilyen grammatikai szerepben való használatát tiltják (Wajnryb 2005: 5–14).

kezdvé a reduplikáción keresztül a szóösszetételig terjed azoknak szóalkotási módoknak a sora, melyeknek eredményeként előáll a pandanusz változat, pl. (Foley 1986: 44–45):

- (1)¹² a. standard kewa *aa* 'férfi' + *ugia* 'kitörni' + *si* demin. → pandanusz 'fiú, gyerek, fiatalember'
 standard kewa *mu* 'venni, vinni' + *pa* 'csinálni' → pandanusz 'kapni, járni, menni, jönni, állni'
- b. személyes névmások

névmás		standard kewa	pandanusz
SG	1	<i>ni pi</i>	<i>ni mupi</i>
	2	<i>ne pi</i>	<i>ne mupa</i>
	3	<i>nipu pia</i>	<i>aayagopa mupia</i>
DU	1	<i>saa pipa</i>	<i>saa mupapna</i>
	2		
	3		
PL	1	<i>niaa pima</i>	<i>niaa mupapana</i>
	2		
	3	<i>nimu pimi</i>	<i>aayagopanu pupina</i>

Az ilyen típusú tabunyelvek jellemzője általában a szókincs különbözősége, az elkerülés eszköze pedig a helyettesítés: a tabunyelv elemeivé vált szavak denotatív funkciója a tabuhasználatban megváltozik.

Ugyancsak helyettesítés történik a házassági¹³ tabunyelvekben is – közülük legismertebbek az anyósnyelvek –, amelyekben kultúránként más és más rokonsági relációban tilos nem csupán a rokon és a vele kapcsolatos egyéb hétköznapi dolog nevének a használata, hanem azoké is, amelyek hasonló hangzásúak (Fleming 2014: 117).

(2)¹⁴

nyelv	tabu tilalom alá eső név	hangalakilag azonos vagy hasonló, ezért tiltott szavak	
mongol	<i>tegsh</i>	<i>tegsh</i> 'szint'	<i>tevsh</i> 'fatál'
mwotlap	<i>pantutun</i>	<i>pane</i> 'kéz'	<i>tutun</i> 'forró'
kemba	<i>caa'mmíse</i>	<i>cancanáta</i> 'fecsegés'	<i>caakkise</i> (női név)
xhosza	<i>saki</i>	<i>ukusabela</i> 'hallgatni (vmit)'	<i>iswekile</i> 'cukor'

¹² Angol – kewa / kewa – angol kétnyelvű szótár: Franklin 2006.

http://www-01.sil.org/pacific/png/pubs/928474531046/Kewa_English_dict.pdf

¹³ Házasság következtében létrejövő rokoni kapcsolatok.

¹⁴ A mwotlap Vanuatun beszélt óceániai, a kemba Afro-ázsiai kusita, a xhosza Dél-afrikai bantu nyelv.

A bal oldali oszlopban a rokon személyneve áll, mellettük pedig azok a szavak, amelyeket ugyancsak kerülni kell, mert egy vagy több szótagjukban hasonlítanak rájuk. (E nyelvek szókincse érthető módon dinamikusabban változik, követése érdekes feladat a terepmunkás és a nyelvész számára.) A vadász tabu meg ez utóbbi közös vonása, hogy a „címzettek” nem hallhatják meg ezeket a szavakat, ezért kell helyettesíteni őket, de míg a vadász tabuban lexikális jelentésük alapján válnak tiltottá, addig az utóbbiban fonológiai alakjuk miatt, ami lényeges különbség: ezek a szavak alakjuk miatt tabuk, és nem jelentésük miatt.¹⁵ És vegyük észre azt is, hogy a *compadrazgo*-ban egyikről sincs szó, mert benne a standard változat elemei szabadon használhatók, megtartják eredeti denotatív jelentésüket és fonológiai alakjukat is, csak éppen egy eltérő beszédmódban. Azonban mindháromat összekapcsolja, hogy eltérő módon ugyan, de a standard, köznapi változat használata az, ami tiltott.

Fentebb mondtuk, hogy vannak cselekvések, amelyek csakis beszéddel valósíthatók meg: nevet adni valakinek vagy valaminek, megígérni valamit csak beszéddel lehet, mint ahogyan a bocsánatkérés sem megy másként. Mindezeket az aktusokat kísérhetik jellemző gesztusok, amik azonban másodlagosak, és nem helyettesíthetik a kimondott szót. E sajátos megnyilatkozások sikeres megvalósulásának a beszédaktusokban feltételei vannak (Austin 1990), különben a cselekvés maga, ill. annak elvárt eredménye nem következik be. Azaz boldogulási feltételeknek (*felicity conditions*) kell teljesülniük, hiszen nem nevezhető el senki és semmi, hacsak nincs, ami elnevezhető lenne, s bocsánat sem kérhető, ill. megbocsátásra sem lehet számítani, ha nincs kitől kérni, vagy ha a bocsánatkérés nem őszinte. Ezért a beszédaktusok performatívumok: kimondjuk azt az aktust, amelyet a kimondással végzünk (pl. az ígérés kimondása az ígéret aktusa). Kérdés, hogy a tabunyelvek használatának vagy a beszédbeli tabutörésnek mi a viszonya a performatívumokhoz? A kérdés legkönnyebben az obszcén szavak használatának, a káromkodásoknak az aspektusából érthető meg.

Az obszcén szavak körén belül az ún. négybetűsök¹⁶ használata, hangozzanak el bármilyen kontextusban, performatívumok, azaz a legkevésbé arra a testrésze vagy cselekvésre utalnak, amelyekre referenciális jelentéseik szerint utalhatnának. Használatuk oka változó, célja azonban mindig a sértés, függetlenül attól, hogy mi az eredeti jelentésük. Kontextustól függően szerepelhetnek akár nyomatékosító elemként, felkiáltásként vagy diskurzus partikulaként. A következő két szövegrészlet a *Kék bársony* („Blue Velvet”) című 1986-os amerikai filmből való, amelyben az egyik szereplő egyszer referenciális funkcióban (3a), másodjára káromkodásként (3b) – voltaképpen nyomatékosító elemként – használja ugyanazt a szót (Queen 2015: 205):

¹⁵ Hasonló következtetésre jutott Diffloth is (1980).

¹⁶ Az angolban az ún. nagy hatos (*fuck, cunt, cock/dick, arse, shit, piss*) tartozik ide.

- (3) a. Baby wants to fuck.
b. ... don't you fucking look at me.

A káromkodások esetében a sértő funkció nem függ a boldogulási feltételek teljesülésétől, mert hangozzanak el bármilyen szituációban vagy kontextusban, az aktus maga bekövetkezik. Elgondolások születtek arról, hogy a káromkodásokkal együtt a tabunyelveket is azok közé a performatívumok közé sorolják, amelyekhez nem, vagy nem mindig elengedhetetlen a boldogulási feltételek teljesülése (Fleming 2014: 116–117), s az egyetlen kivételt a nevek (voltaképpen elnevezések) jelentenék (Fleming 2014: 147). Ez utóbbiak kontextustól függetlenül is performatívumok, akárcsak az obszcén kifejezések, vagy Tahiti uralkodójának a neve, akár jelen van, akár nem. Mindazoknak a szituációknak, illetve kontextusoknak az elemzése azonban, amelyekben a tabunyelvek használatosak, arra engednek következtetni, hogy a kép nem ennyire egyértelmű, s ennek megértéséhez elegendő utalnunk a *compadrazgo*-ra, ill. a pandanusz tabura. Mindkettőnek a használata csak jól meghatározható kontextusban performatívum: az előbbi esetében a társ-szülő jelenléte a feltétel, az utóbbiban pedig a növény közelsége. Nem beszélve mindazokról a további vadász tabukról vagy házassági változatokról, amelyek esetében az, hogy kiknek a jelenlétében alkalmazandók az elkerülő kifejezések, meglehetősen jól meg vannak határozva (ehhez l. Fleming 2014 kiváló tipológiáját). Ezek a változatok egyébként világosan példázzák a nyelvi tabunak és a társadalmi normáknak az azonosságát: a társadalmi normák mindig kontextusfüggők, azaz hipotetikusak, mert csak meghatározott feltételek (vö. boldogulási feltételek) teljesülése esetén érvényesülnek. Egyelőre nincsenek pontos felmérések arról, vajon a szituációfüggő vagy a szituációfüggetlen tabunyelvek vannak-e többségben a világ kultúráiban – intuitive valószínűleg az utóbbira lehetne voksolni. Tehát azokra, amelyek például az obi-ugor medve tabu köré épültek (Bakró-Nagy 1979): a medve nevének, ill. bármilyen más tárgynak, cselekvésnek stb. a kimondása, ami hozzá kötődik, általánosan tabu. E változat mögött is ugyanaz az antropomorfizáció rejlik, mint amiről fentebb már volt szó. A medve az obi-ugorok hitvilágában érti az emberi beszédet, de ami még ennél is fontosabb, feladata a hamisan esküvők megbüntetése. Márpedig esküdni csak szóban lehet.

Végezetül a következőket érdemes megjegyezni. A nyelvi tabura vonatkozó legtöbb leírás, sokszor az eufemizmusok tárgyalásával összevonva (pl. Allan–Burridge 2006), mindenek előtt arról ad számot, hogy a világ különféle nyelveiben a tabunak számító cselekvéseknek vagy entitásoknak mi a neve, mi az, amit nem lehet kimondani, de ezzel együtt arról is, hogy a nyelv miként cselezi ki a használatukra vonatkozó tiltásokat annak érdekében, hogy a kommunikáció ne akadjon meg. Általánosan, a társadalmi élet sokféle összefüggésére igaz, hogy minél erősebb tiltás vonatkozik valamire,

egyrészt annál inkább jelöltebb a cselekvés maga, másrészt pedig annál figyelemre méltóbb a találékonyosság, amellyel igyekeznek kibújni a tiltás alól, s a nyelvi tabuk vizsgálata is ezt támasztja alá. Vizsgálják tehát szemantikai, lexikológiai, fonológiai, grammatikai jellemzőiket. A figyelem fókuszába a legutóbbi időkig leginkább ez a referenciális aspektus került, ami egyúttal azt is jelenti, hogy főként azoknak a jelenségeknek a feltérképezése volt a cél, amelyek köré a tabunyelvek épültek. Ez a dolgozat a nagyon érdekes, de már sokszor és sok helyen ismételt példák felsorolása helyett, mint amilyenek a férfi beavatási nyelvek vagy a halottak nevei körötti tabutiltások, inkább néhány olyan szempontra irányította rá a figyelmet, melyek a tabunyelvek tipológiai megközelítéséhez segíthetnek hozzá.

Hivatkozások

- Allan, Keith – Kate Burridge 2006. *Forbidden Words Taboo and the Censoring of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Austin, John L. 1990. *Tetten ért szavak*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Bakró-Nagy, Marianne 1979. *Die Sprache des Bärenkultes im Obugrischen*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Bakró-Nagy Marianne 2008. A tabu születése. (Előleg egy fogalomtörténeti elemzésből). In Bereczki András – Csepregi Márta – Klima László (szerk.) *Ünnepi írások Havas Ferenc tiszteletére*. (Uralisztikai tanulmányok 18.). Budapest: ELTE Finnugor Tanszék – Numi Tórem Alapítvány. 69–79.
- Basso, Ellen B. – Gunter Senft 2009. Introduction. In Ellen B. Basso – Gunter Senft (szerk.) *Ritual Communication*. London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury Academics. 1–19.
- Borbély Anna 2014. *Kétnyelvűség. Variabilitás és változás magyarországi közösségekben*. Budapest: L'Harmattan.
- Bowerman, Melissa 2006. Norms and Correctness. In Keith Brown (szerk.) *Encyclopedia of Language and Linguistics* 8., 2nd ed. Oxford: Elsevier. 701–703.
- Danziger, Eve 2011. Once More with Feeling: A Forbidden Performance of the 'Great Speech' of the Mopan Maya. In Luke Fleming – Michael Lempert (szerk.) *The Unmentionable: Verbal Taboo and the Moral Life of Language*. (Anthropological Quarterly 84.) 121–140.
- Diffloth, Gerard 1980. To Taboo Everything at All Times. *Proceedings of the Berkeley Linguistic Society* 6:157–165.
- Ellickson, Robert C. 1991. The system of social control. In Robert C. Ellickson: *Order without Law: How Neighbors Settle Disputes*. Cambridge, Massachusetts – London, England: Harvard University Press – Cambridge University Press.

- Fleming, Luke 2014. Australian Exceptionalism in the Typology of Avoidance Registers. *Anthropological Linguistics* **56**:115–158.
- Foley, William A. 1986. *The Pauan languages of New Guinea*. Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney: Cambridge University Press.
- Franklin, Karl 2006. *Kewa–English Dictionary, English–Kewa Dictionary*.
http://www-01.sil.org/pacific/png/pubs/928474531046/Kewa_English_dict.pdf
- Horváth Írisz 2009. *Jogi alaptan*.
<https://www.yumpu.com/hu/document/view/19348145/a-tarsadalmi-normak-es-a-jog-sokoldalhu/17>
- Kennedy, Randall 2003. *Nigger: The Strange Career of a Troublesome Word*. New York: Vintage Books.
- Lanni, Adriaan 2009. Social Norms in the Courts of Ancient Athens. *Journal of Legal Analysis* **2009/1/2**:691–736.
<http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:3333570>
- Labov, William 1972. *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Latorre, Felipe A. – Dolores L. Latorre, 1976. *The Mexican Kickapoo Indians*. Austin: University of Texas Press.
- Queen, Robin 2015. Taboo Language as Action. In Robin Queen: *Vox Popular: The Surprising Life of Language in the Media*. Oxford: Wiley-Blackwell. 205–220.
- Pawley, Andrew 2006. The South Pacific/Der südliche Pazifik. In Ulrich Ammon et al. (szerk.) *Sociolinguistics/Soziolinguistik 3.*, 2nd ed. Berlin – New York: Walter de Gruyter. 2034–2045.
- Pinker, Steven 2007. *The Stuff of Thought: Language as a Window Into Human Nature*. New York: Pinguin.
- Shepherdson, Charles 2008. *Lacan and the limits of language*. New York: Fordham University Press.
- Tolcsvai Nagy Gábor 1998. A nyelvi norma. *Magyar Nyelvőr* **122**:201–213.
- van Hooff, Anton J. L. 2000. A Historical Perspective on Suicide. In Ronald W. Maris – Alan L. Berman – Morton M. Silverman (szerk.) *Comprehensive Textbook of Suicidology*. New York: The Guilford Press. 96–123.
- Wajnryb, Ruth 2005. *Expletive Deleted: A Good Look at Bad Language*. New York – London – Toronto – Sydney: Free Press.
- Widget, Tom 2012. Suicide and the morality of kinship in Sri Lanka. *Contributions to Indian Sociology* **46**:83–116.

