

Állampolgárság és identitás

Az áttelepülés, kivándorlás következtében gyakran radikálisan új társadalmi, politikai, gazdasági és kulturális kontextusba kerülnek az érintett személyek. Az egyik alapvető kérdés, mellyel óhatatlanul szembetalálkoznak, az identitás problémája. Ez egyaránt vonatkozik a korábbi nemzeti és/vagy etnikai hovatartozásukra, valamint a célország kínálta alternatívákra. A tanulmány a 20. század második felében Magyarországról Svédországba kivándorolt vagy menekült személyek háttérét vizsgálja abból a szempontból, milyen hatással bír mindez a választott országhoz való személyes viszony kialakítására, az állampolgárság igénylése szempontjából, illetve az óhazával való kapcsolat fenntartására, módosulására. A vizsgálat a magyarokkal kapcsolatos eredményeket azután összeveti három másik (chilei, török és iráni) csoportéval is.

Bevezetés

Ebben a tanulmányban szeretnénk rámutatni arra, milyen jelentőséggel bír az „eredet” az állampolgárság és az identitás szempontjából.¹

A honosítással foglalkozó szakirodalomban egy érdekes statisztikai összehasonlítás található két bevándorlócsoporthoz svéd állampolgársághoz való viszonyulásával kapcsolatban: a norvégoké és a magyaroké. A statisztika azokat a norvégokat és magyarokat veszi alapul, akik 1968-ban vándoroltak ki Svédországba, és figyelemmel kíséri honosításukat egészen 1986-ig. Nagy különbség mutatkozik a két csoport között: Miközben a magyarok közel 80 százaléka választotta a svéd állampolgárság kérelmezését, az 1968-ban bevándorolt norvég kontingens mindössze 10 százalékát honosították. A norvégok nagyobbik része néhány évi ott-tartózkodás után ismét elhagyta Svédországot, és az ott maradtak többsége is megtartotta eredeti állampolgárságát. Nem nehéz magyarázatot adni a szembetűnő különbségre: miközben a magyarok menekültek voltak, akik nem akartak együttműködni az akkori kommunista magyar kormánnyal, a testvéri Norvégia állampolgárai számára nem járt jelentőséggel az állampolgárság felvétele. Sokkal inkább meglepő, hogy egyáltalán 10 százalékuk a svéd állampolgárság felvétele mellett döntött. A nemzetiség háttérének jelentősége normálkörülmények között nem olyan egyszerű, mint ebben az esetben.

Előjáróban tisztázni kell, hogy mit takar az „eredet”, a „háttér” vagy a „nemzeti hovatartozás” fogalma ebben az összefüggésben. Mivel a jelen vizsgálat alapvetően az első generációs bevándorlókról és menekültekről szól (akik felnőttkorukban jöttek Svédországba), legelőször azt kell tisztázni, hogy esetükben milyen következményekkel járt az a háttér, amelyből származtak. Ezek az emberek otthon nemzeti szellemű nevelésben részesültek (az országuk történelme, a nemzeti szimbólumok, a zászló és maga a nemzet neve stb.), amelyet a gyerekek már korán összekötnek a saját nemzeti identi-

tásukkal, és amelyeket rendszerint nem lehet később átruházni más országokra. Függetlenül attól, hogy milyen érzelmekkel viseltettek a hazájukban éppen uralkodó társadalmi berendezkedéssel szemben, otthonukban a hazájuk hagyományai és kultúrája, valamint az otthon érvényes értékrend és elsajátított normák szerint éltek. Mindezt (ami részben megfelel a „kulturális örökségnek”) az emigránsok magukkal hozták Svédországba, hogy érvényesítsék ezeket az itt tapasztalható eltérő jelenségekkel szemben. Függetlenül attól, hogy alacsonyabbnak vagy magasabbnak ítélte meg a hazájában megkeresett fizetését más országokéhoz képest (különösképpen a célországhoz viszonyítva), a bevándorló továbbra is hazájához-szülőföldjéhez kötődött ideológiailag és érzelmileg. A migráció és a menekültség során szerzett tapasztalatokból is lehet következtetni az alapbeállítottságra, még abban az esetben is, ha bizonyos idő elteltével gyengül is az identitás. Olyan személyek (értelmiségiek, írók és művészek), akik képviselnek egy csoportot, mindenki másnál jobban tudják közvetíteni a kivándorlók számára a hazájuk által képviselt hatásokat. Azok is, akik például drámai módon szakadtak el a hazájuktól, rendszerint az ott végbement változások szerint alakítják hazájukkal kapcsolatos álláspontjukat. Bizonyos mértékben a büntudat is hozzájárul a kötődésükhöz: a gondolat, hogy cserbenhagyták hazájukat, népüket, rokonaikat és barátaikat, megfordul szinte mindegyikük fejében. Mindez oda vezethet, hogy a büntudat hazugságot szülhet, amellyel kivándorlásukat próbálják indokolni.

Gyakran rendkívül fontos az állampolgárság felvétele szempontjából, hogy miként éljük meg a száműzetés során a nemzeti és etnikai hovatartozásunkat. Bizonyos esetekben átfedi egymást a két fogalom (főként attól függően, mennyi ideig éltünk hazánkban), azonban ha áttelepülünk egy másik országba, akkor a két hovatartozás-érzés észrevétlenül eltávolodik egymástól. Ekkor kezdi a kulturálisan determinált etnikai identitás (amelyben döntő szerepet játszik a nyelv) élni saját változó életét, fejlődik az új haza szokásaival és normáival való találkozás következtében. A nemzeti identitást ritkábban teszik próbára, és akkor is csak azokban a helyzetekben, amikor a hazával kapcsolatos témákban kell állást foglalniuk. Ekkor döntő szerepet játszik a haza viszonyulása a korábbi állampolgáraihoz. Az erős ideológiai és mentális kötődés (aktív szerepvállalással vagy anélkül) természetesen következményekkel jár a bevándorlási ország számára: állandó összehasonlítások tárgyává válik, amelyek általában a „háttér” pozitív megítélését eredményezik. A gyakorlatban ez súrlódásokhoz vezethet a haza és az új haza iránt érzett lojalitás között. Még ha léteznek is bizonyos alapvető minták arra, hogy miképpen lehet megoldani a vitás helyzeteket a két egymással csak nehezen összeegyeztethető identitás között (az állampolgárságot érintő kérdések nagyon fontosak ebben az összefüggésben), nagy eltérések mutatkoznak különböző nemzetek bevándorlói között. Jelen tanulmány célja, hogy konkretizáljon néhányat ezekből a különbségekből. Ebbe a körbe tartozik a Svédország és az egyes kivándorlási országok közötti távolság jelentősége (földrajzi, éghajlati, kulturális). Nem egyértelmű azonban a fenti tényezők hatása: egyrészt fennállhatnak adott mentalitásbeli különbségek egy svéd gyári munkás és egy anatóliai paraszt között, másrészt néhány latin-amerikai bevándorló inkább svédnek érezheti magát, mint egy finn.

Amikor a háttérnek a bevándorlók svédországi életére és jövőbeli terveire gyakorolt hatását vizsgáljuk, figyelembe kell vennünk, hogy különbözőek az elvárásaik, és különbözőképpen értékelik a svéd jólét összetevőit. Az etnikai szempontokat kiemelő különb-

ségek alátámasztására a következő tapasztalatokat lehet felsorakoztatni: A szociális biztonságot a legjobban a finnek, legkevésbé a latin-amerikaiak és az olaszok értékelik. A betegellátó rendszert a feketék és a törökök értékelik a leginkább; a politikai jogokat a törökök és a görögök, legkevésbé a latin-amerikaiak; a svéd természetet leginkább az olaszok; a jól működő közigazgatást az olaszok és latin-amerikaiak; a lakásokat legjobban a finnek és legkevésbé a latin-amerikaiak stb. (vö. Bergman–Swedin 1982:167 skk.). Márkán különbségek figyelhetők meg a felsorolt dolgok megítélésében, részben attól függően, hogy menekültekről vagy vendégmunkásokról, részben pedig attól függően, hogy magas vagy alacsony képzettségű emberekről van szó. Feltehetőleg akkor tudták leginkább értékelni ezeket, ha vagy megvoltak, vagy ha éppen ellenkezőleg, nem voltak meg a hazájukban. Figyelemre méltó azonban, hogy Svédország legnagyobb értékeinek egyike, a természet nem igazán vonzza a bevándorlókat. Az esetek többségében a svéd éghajlatot negatív tényezőként ítélik meg, amely sok esetben fontos okot szolgáltat a visszavándorlásra. Ennek ellenére óvatosnak kell lenni, és nem szabad általános érvényű következtetéseket levonni a hasonló értékelésekből. A döntés kimenetele részben egy adott bevándorlócsoporthoz kötődik.

Állampolgárság és identitás

Egy török vállalkozó, aki nem kevesebb mint négyszeri sikertelen kísérletet tett a svéd állampolgárság megszerzésére, 1986-ban felsorolta az eredeti állampolgárságának megtartása mellett szóló érveit. Az érvek jól átgondoltak voltak nyilvánvalóan azért, mert ezeket mind a honfitársaival, mind a más az állampolgárságot kérelmező bevándorlókkal osztotta. Első helyen a szülőföldre iránt érzett „szentimentális” kötődést említette. „Azért hagytam el hazámat, hogy jobban megismerhessek más embereket, fejlődjön személyiségem, és jobb anyagi színvonalat érjek el. Egy värmlandi, smålandi vagy egy norrandi Svédországon belül költözhet Stockholmba vagy Göteborgba, de ők szeretik a szülőföldjüket, és nem akarják elfelejteni soha, hol születtek és nevelkedtek. Nem akarják kitörölni emlékezetükből, vagy tagadni a szülőhelyüket.” Említ további okokat a régi állampolgárság megtartására: a Törökországgal szemben fennálló vízumkényszer, az esetleges törökországi nyári tartózkodás nyugdíjaskorban, a hazában szerzett örökséggel kapcsolatban felmerülő vagy a törökországi vállalkozásokat érintő adóterhek (amelyek könnyebben megoldhatók, ha megtartják az eredeti állampolgárságukat; Arbetsmarknadsdepartementet 3025/86). Az állampolgárságért folyamodók listáján tehát szentimentális vagy emocionális okok, a hazához való kötődés szerepelt, amelyeket közelebbről szeretnék megvizsgálni.

Egy korábbi vizsgálatban, amelyet választójogi szempontból végeztünk (Statens Offentliga Utredningar 1984:12), kiderült, hogy az állampolgárság esetleges váltása a megkérdezettek egy részénél identitásproblémákat idézhet elő. Észrevehető, hogy gondot okozott a válaszadók számára egy absztrakt identitásfogalom kialakítása. Ezért felvethető, hogy nem is sikerült mindent kideríteni, aminek itt lenne a helye. A megkérdezettek különbözőképpen fejezték ki magukat az identitás tartalmával kapcsolatban. Az identitásfogalom gyakran nem is szerepel a bevándorlók szóhasználatában, hanem más terminusokat alkalmaznak helyette: az okok lehetnek érzelmi, szubjektív, pszichológiai

vagy szentimentális természetűek. Amikor használják és értelmezik, akkor ezeket szorosán az identitás kérdésének a körébe sorolják őket. Sok bevándorló ezenfelül a „különbözőség” kifejezést használja, és saját magukat másként vagy különbözőként tüntetik föl, akik nem illenek a svéd viszonyokba, mivel másképp élnek és gondolkodnak. Fontos ezen a helyen megemlíteni egy körülményt, amely megnehezíti az identitás jelentőségének megítélését az állampolgárság váltásánál. A rendelkezésre álló információk (mind svéd, mind külföldi vizsgálatokból) leegyszerűsített válaszlehetőségek alapján keletkeztek, amelyek arra készítették a megkérdezetteket, hogy olyan okokat jelöljenek meg, amelyekkel saját maguk sincsenek tisztában. Ebből kifolyólag az interjúalanyok számára is nehéz volt a különböző tényezők jelentőségének megállapítása (Hammar 1986; Kommitéarkiv 4065:2, 10). Más szóval kevés „spontán” információ mellett olyan válaszaink vannak, amelyek ferde képet adhatnak az állampolgárság váltásakor az identitásról. Ezenkívül azok az alkalmak is befolyásolták a válaszokat, amelyekkel kapcsolatban feltették a kérdéseket: például közvetlen kapcsolatban az állampolgárság váltásával vagy egy olyan időpontban, amikor nem motiválja semmi a válaszadókat, hogy helyezték magukat olyan helyzetbe, amelynek éppen nincs aktualitása. Az identitás fogalma túl összetett, mivel az emberek különböző mértékben kötik az állampolgárságot a nemzeti és etnikai hovatartozásukhoz. Mint ahogy korábban rámutattam, sokan úgy fogalmazzák az állampolgárság felvételével kapcsolatban, hogy „svéd lettem”, ahelyett hogy „svéd állampolgár lettem”.

Egy svéd nő, aki több éven keresztül Németországban élt, szívesen felvette volna a német állampolgárságot abban az esetben, ha megtarthatta volna a svédet is. Mivel azonban Németországban – a legtöbb európai országhoz hasonlóan – nem lehet kettős állampolgárnak lenni, nem vehette fel a német állampolgárságot. Úgy vélekedett, hogy az állampolgársága egybeforr az identitásával. „Nem akartam megfizetni az árat azért, hogy lemondjak arról, amiről úgy gondoltam, hogy az identitásom. Mi maradt volna meg számomra a svédességemből, ha elvesztettem volna svéd állampolgárságomat? Számomra ez nagyon sokat jelentett – be kellett volna vándorolnom saját hazámba, ha lemondtam volna a svéd állampolgárságomról... Ez a gondolat volt számomra a legfontosabb. Ha Svédország bezárná kapuit előttem, az olyan volna, mintha hazamennék, és nem lenne kulcsom a saját házamhoz, hogy bemehessek. Az identitásom összefonódott a svéd állampolgárságommal. Az útlevél az, ami bizonyítja és árulkodik arról, hogy te svéd vagy. Feltétele annak, hogy svédek legyünk Svédországban, ha viszont nem vagyunk svédek, akkor nem jelent ez a papír semmit sem. Érezhetem magam annyira svédnek, amennyire csak akarom, ha az állampolgárság nélkül nem lehet hozzáférésem Svédországhoz.” (33. számú interjúalany.²) A fenti idézet, amely egy magas képzettségű, középkorú nőtől származik, aki nagyon fontos és érzékeny pontokat érintett gondolataival, tartalmazza azoknak a dolgoknak többségét, amelyeket a legtöbb bevándorló érez, ha vizsgálja az állampolgársághoz való viszonyát az emigráció alatt. Különösen fontos kiemelni annak a szükségességét, hogy bizonyítani kell a hovatartozás hitelességét, hogy ezt stabilnak érezzék. Ez támasztja alá a formális tényező jelentőségét, amelyet az útlevéllel dokumentálunk.

Az említett eset, valamint több másik, amelyeket riportjaim során megismertem, arról tanúskodnak, hogy sok bevándorló számára nehéz az állampolgárság váltásának elfogadása, mivel ezáltal úgy vélik, hogy veszítenek identitásukból. Az ezzel a kérdéssel kap-

csolatban tett állásfoglalás természetesen az etnikai háttértől is függ, de legtöbbször független az etnikai határoktól. Ezzel szemben az életkornak és a célországban eltöltött időnek nagy jelentősége van abban, hogy miként határozzuk meg mind az új, mind a régi hazánkhoz kötődő viszonyunkat. Amikor sor kerül az állampolgárság váltására (általában öt vagy 12 év elteltével), személyiségünk már nem ugyanolyan, mint amikor megérkeztünk Svédországba. Az is jelentőséggel bír, hogy a megkérdezetteket gyakran kétfélek gyötrik, amikor az identitást érintő kérdéseket tesznek fel nekik: nem világos az összefüggés számukra, és nem látják előre, hogy milyen következményekkel járhatnak a változások, amelyeket az állampolgárság váltása idéz elő. Nemritkán egy családon belül is megoszlanak a vélemények. A házastársak különbözőképpen vélekedhetnek: a nők hajlamosabbak pozitívabban viszonyulni a változásokhoz, mint a férfiak. Az identitás problémáit is gyakran különbözőképpen élik meg. Ezért beszélhetünk női és férfiidentitásról.

Hogy kerül képbe az identitás kérdése az állampolgárság váltása kapcsán? Eltekintve attól, hogy mennyire könnyű vagy nehéz volt eljutni hozzá, ez töréspontot jelent az életünkben. Először ekkor állítanak olyan döntés elé, amely elsősorban a jövővel kapcsolatos terveket érinti. Ezeket gyakran újraalakítjuk az ott-tartózkodásunk alatt, és olyanra változhat, amelyet korábban el sem tudtunk volna képzelni. Sok finnországi svéd belátja, hogy gyökerei sokkal mélyebben vannak Finnországban, mint gondolta volna. Erre azonban csak akkor derül fény, amikor fel kívánják venni a svéd állampolgárságot. Az állampolgárság váltása után nyilvánvalóvá válik, hogy valójában „hazát” is váltottak, nem csak tartózkodási helyet, és ez konfliktusokhoz vezet azon kérdések vonatkozásában, amelyek az elhagyott országot érintik. Kézzelfogható hasonlóságok vannak az állampolgárság és a vallás váltása között: mindkét esetben egy család momentumával összekötött folyamatról van szó. Ezt szokás szerint azzal az érzéssel fejezzük ki, hogy árulók vagyunk, azáltal hogy hazánkkal szemben illojálisan viselkedtünk. Különböző mértékben érezzük ezt az érzést, attól függően, hogy milyen okok húzódnak meg a háttérben. A kitörés és dezertálás fogalma is felmerül, ha a szökés vagy a kivándorlás elhatározását súlyos erkölcsi dilemmaként értékeljük. A kivándorlást ugyan lehet indokolni, ennek ellenére minden esetben lelki, önbecsülési és lojalitási problémát okoz (Rojas 1993: 123). A hazával való összetartozás kérdése akkor válik aktuálissá, amikor az ember lemond a nemzeti közösségben betöltött szerepéről, és ezt formálisan hivatalos válás formájában erősíti meg. Ezen a módon az állampolgárság váltása sokak szemében erkölcsi kérdéssé válik. A vázolt illojális cselekedet nem azzal kezdődik, hogy a kivándorló az új országban állampolgárságért folyamodik, hanem azzal a ténnyel, hogy elhagyja a hazáját egy másik országért. Az otthon maradt honfitársai gyávának tartják, aki nem vállalja, hanem elmenekül a kötelezettségei elől, cserbenhagyja családját, rokonait és barátait, valamint az összes honfitársát, hogy más ország javára cselekedjen. A lojalitás egy olyan folyamat, amely még a kivándorlás során is változik, de amelyet fékeznek bizonyos ideig a hazával fenntartott kapcsolatok, ezek azonban végül elvesztik hatásukat, és részben áttevődnek az új országba.

Még ha politikai okokból hagyjuk is el hazánkat, akkor sem jelenti ez azt, hogy elhátarolódunk hazánk kultúrájától, hagyományaitól, nyelvétől vagy az azt alkotó közösségtől. Mindezek az értékek megmaradnak, és emlékezetbe kerülnek a honvágy és azon csatornák révén, amelyeket fenntartunk hazánkkal. A kivándorló egész idő alatt ezeket az értékeket veti össze a svédországiakkal. Az számúzetésben az állampolgárságot gyakran

– mint azt az iménti idézet is kifejezte – a saját háttérrel összekötő kapocsnak tekintik. Ennek megszakítását gyakran nagy veszteségként élik meg. Az állampolgárság váltásának okaként ezért gyakran azt hozzák fel, hogy mit jelent tartozni valahová vagy elfogadottnak érezni magát. A Svédországhoz képest hatalmas kulturális távolságban levő országokból érkező emberek számára az állampolgárság váltása nagyobb problémát okoz. Kételyek merülnek fel bennük, hogy az állampolgárság felvétele következtében a svédek szemében is svédvé válnak-e, ha máshogy néznek ki, nem úgy viselkednek, mint a svédek, és törik a nyelvet.

Egy fiatal chilei nő a következőképpen foglalja össze mindezt: A svéd állampolgárság „számomra semmit sem változtat meg. Ugyanaz az ember maradok, mint most. Nem fogom állandóan magammal vinni az útlevelem, hogy bizonygassam, hogy svéd vagyok, még ha nem úgy nézek is ki, mint egy svéd. Tehát semmi értelme sincs kérelmezni a svéd állampolgárságot. Egy üzletben dolgozom, és nagyon jól beszélek svédül, az emberek mégis inkább sarkon fordulnak, és máshoz fordulnak kérdéseikkel, ha segítségre van szükségük. Nagyon elszomorít, hogy ennek így kell lennie, ha valaki olyan jól beszél svédül, mint én”. (Riksarkivet Kommittéarkiv, Rösträttutredningen.) Ahhoz, hogy megértsük az effajta vélekedést, be kell látnunk, hogy az állampolgárság szimbolikus egyesülés az országgal, ahol születünk, felnőtünk, és ahol kialakult a világnézetünk. Az első állampolgárságnak, az anyanyelvnek és a vallásnak különleges jelentősége van. Így történhet, hogy az olaszok szemében az olasz állampolgárságról való lemondás egyenlő az árulással vagy az Olaszország iránt tanúsított lojalitás hiányával. Ezért nagyon jó és nyomós oka kell hogy legyen a váltásnak. Akik megszerzik a svéd állampolgárságot, rendszerint nem is büszkék rá. Ezért magukat svéd útlevéllel rendelkező olaszoknak tüntetik fel, hogy eltereljék a figyelmet az illojális cselekedet súlyáról (5. számú interjúalany). Érdekes azonban, hogy honosított állampolgárrá lehet válni anélkül is, hogy konfliktust éreznénk. Ez attól függ, milyen módon kaptuk meg új hazánk állampolgárságát. Sokak számára maga a váltás idézi elő a konfliktust. A Franciaországban élő algériaiakban ugyanez megy végbe a francia állampolgárság felvételével kapcsolatban, mert számukra az identitás az állampolgárságukban gyökerezik. Szemükben nagy különbség van között, hogy valaki születése által vált francia állampolgárra, vagy később kérvényezte azt. Az előbbit elfogadják, míg az utóbbit nem nézik jó szemmel (Brubaker 1992:230).

Néhány bevándorlócsoporthoz az állampolgárság felvételével kapcsolatban nyomás nehezedik, mint például a törökökre, jugoszlávokra és korábban a chileiekre. A váltás a honfitársak szemében felelőtlen cselekedet vagy „érzelmi stagnálás”, és aki lemond az eredeti állampolgárságáról a svéd megszerzése érdekében, csak „licencsvéd” lesz. Hazatérni idegen állampolgárságú turistaként és három hónapi tartózkodás után a tartózkodási engedély meghosszabbítását kérni nagyon sokak számára megalázó. Ugyanakkor azt a jogot is vitatják, hogy valaki minden körülmények között az marad, „aki volt”. A konfliktushelyzetek nemritkán éppen a megosztottságból adódnak: a svédek egyrészt úgy tekintenek a bevándorlóra, mint aki Svédországban él, dolgozik és adózik, másrészt úgy, mint akinek gyökerei egy másik országban vannak, és nem akarja tagadni származását. Amikor azonban a bevándorlók felsorolják a svéd állampolgárság mellett szóló indokokat, a saját ideáljaikkal kerülnek konfliktusba: mélyen legbelül szeretnék megtartani eredeti állampolgárságukat, de ha logikusan mérlegelnek, pont az ellenkező ered-

ményre jutnak. Megoldhatóvá tenné ezt a helyzetet, ha lehetséges volna, mint azt sokan szeretnék, a kettős állampolgárság intézménye.

Egy fiatal kubai aggodalommal teli döntése sejteti, hogy mivel járhat egy ilyen konfliktushelyzet. „Nem volt könnyű meghozni a döntést a svéd állampolgárság felvétele mellett. Nagyon szeretem Svédországot, olyanak, amilyenek megismertem... De sokáig úgy érezném, hogy Kuba elárulása lenne, amely hosszú ideig volt kiszolgáltatva külföldi agresszióknak és blokádnak, ha kérvényezném egy másik ország állampolgárságát. Hosszú gondolkodás után arra a következtetésre jutottam, hogy ez az érv nem egyforma súllyal esik latba a többivel. A kubai hatóságok ugyanis nem bántak velem olyan felelősségteljesen, és nem tanúsítottak velem szemben olyan megbecsülést, amint azt kubai állampolgárként jogomban állna elvárni tőlük. Ezért felmentettnek tekintem magam az esetleges irántuk tanúsítandó erkölcsi kötelességeim alól. Az idő múlásával a Svédországhoz való tartózkodásom egyre erősebbé vált.” (Centralarkivet M 1978–11–10:37.) A fenti példák rámutattak, hogy az állampolgárság váltásával együtt járó konfliktus a két ország közötti köteléktől függően vagy felerősödik, vagy csökken.

Mindent egybevetve az identitás egyike a legfontosabb tényezőknek, amelyek az állampolgárság váltásakor érvényesülnek. Az itt folytatott vita legfontosabb eleme, hogy az identitás mint tényező lehet *ösztönző* (mint az a fentiekben kiderült, „svédnek lenni”) vagy *visszatartó* hatású. Az identitás magja – amely az embert a többi emberrel való kapcsolatában szociális lénynek definiálja – az idegenben tartózkodás során alapjában változhat. A Svédországba bevándoroltak nagyobb részének felnőttkorban szembevető problémái támadnak a saját identitásával. Mivel azonban az identitásnak különböző jelentései vannak, bizonyos részei (a népességgel osztott közös politikai nézet, a foglalkozással való vagy az egzisztenciális identitás stb.) ösztönző tényezőként hatnak, amely végül a többséget arra készítheti, hogy vigyék végbe szándékukat az új állampolgárság felvételével kapcsolatban. [...]

Négy honosítási modell

A következő bemutatásban a magyar bevándorlócsoporthoz vesszük alaposabban szemügyre, különös tekintettel a svéd állampolgársághoz való viszonyulására – röviden összehasonlítva másik három bevándorlócsoporthal. Fontos rámutatni az állampolgári magatartás változatainak hátterére, mivel ez az integrációs probléma megértésének a kulcsa. Összevetettük és dokumentáltuk a négy csoportot az állampolgársághoz való attitűd-ben mutatkozó eltérések alapján. A kiválasztásukat a *kivándorlás oka, a Svédországtól való távolság és az integráció mértéke* határozta meg. A csoportok, amelyekre a választásunk esett – magyarok, törökök, chileiek és irániak – a bevándorlások különböző évtizedeit reprezentálják (1950-től 1980-ig). Ezek a csoportok néhány alapvető különbségtől eltekintve viszonylag nagyok és bizonyos mértékben feltérképezettek a kutatásban. Az idő szempontja, a tartózkodás hossza Svédországban – a svéd állampolgárság felvételére mutatott hajlandóság növekszik az idő elteltével – különböző módon működik. Első látásra nem mutatkozik egyértelmű összefüggés a tartózkodás hossza és a honosítás igénye között: sok más tényező nagyobb súllyal esik latba. A régi, illetve az új ál-

lampolgárság iránt mutatott attitűdök nagymértékben változnak annak függvényében, miként alakul a helyzet a származási és a célországban: politikailag, gazdaságilag és szociálisan. A származási országban végbemenő változásoknak központi jelentőségük van az első generációs bevándorlók számára.

A csoportok honosítással szembeni attitűdjeit a kivándorlási okok háttere, a csoportösszetétel, az adminisztratív kompetencia, a csoportnyomás, a haza hatása a csoportokra, az identitás kérdései, az integráció mértéke (munka, szociális kapcsolatok, vegyes házasság), a jövővel kapcsolatos tervek (visszatelepedés), valamint néhány speciális vonás alapján vizsgáljuk. Hipotézisem szerint a felsorolt szempontok mindegyike hatással volt a csoportokra, de különböző intenzitással.

A magyarok honosítása

A magyar bevándorlás Svédországba

1964 nyarán két svédországi magyar beszélgetett Stockholm belvárosában. A beszélgetés témája egyikük közelmúltbeli magyarországi utazása volt. A másik felháborodva mondta:

– Hogy volt gyomrod visszamenni egy olyan országba, amely máig megtartotta azt a politikai rendszert, és ahol ugyanazok kormányoznak, akik elől annak idején elmene-kültél, és politikai menedéket kértél Svédországban?

– Ezek súlyos szavak, elvégre mindannyian magyarok vagyunk.

– Éppen ezért. Ha a forradalomnak köszönhetően megtehetjük, hogy itt élhetünk, első alkalommal életünkben félelem és anyagi nehézségek nélkül, akkor be kell tartanunk néhány játékszabályt.

– Miért, én svéd állampolgár vagyok – rám nem vonatkoznak a játékszabályok! (Északi Tudósító 8:2, 1964:80.)

A fenti párbeszéd (amely egy Stockholmban megjelenő magyar nyelvű újságban jelent meg) elhangozhatott volna számos olyan magyar bevándorló között is, akik az 1956-os forradalom után érkeztek Svédországba, és akik számára az állampolgárság kérdése aktuális volt annak ellenére, hogy sokan közülük éppen az 1960-as évek közepén próbálták meg elfojtani magukban. A beszélgetés tükrözi az állampolgárság emberekre gyakorolt hatását (ami itt kissé túlzottnak és patetikusnak tűnhet) és a rendkívül kemény viszonyt a hazához a hidegháború alatt.

Kik voltak tehát azok a „magyarok”, akik az állampolgárság elnyerésére pályáztak Svédországban? A kérdés jogos, hiszen a svédországi magyarok nagy részét hivatalosan sosem regisztrálták magyar állampolgárnak, mielőtt felvették a svéd állampolgárságot. A napjaink körülbelül 27 000 (1995), nagyrészt honosított svédországi magyarja között nem szerepelnek a szomszédos Romániából, Csehszlovákiából és Jugoszláviából érkezettek, akik az 1920-as trianoni szerződést követően kisebbségként éltek ott. Erről szóló svéd statisztika nem készült, mivel a külföldieket állampolgárságuk és nem etnikai hovatartozásuk szerint regisztrálták. Számuk körülbelül ötezerre becsülhető.

A 2. világháborúig csak kevés magyar érkezett Svédországba. A két világháború között találhatóunk néhány akadémikust, művészt és zenészt azon szociáldemokrata expoli-

tikusok oldalán, akik letelepedtek itt az 1919-es rövid életű Tanácsköztársaság után, és akiknek helyzete Ausztria Németország általi annexiója után tarthatatlanná vált, mivel az Ausztriában tevékenykedő szociáldemokratákat elűzték. Változott a helyzet a háború alatt és még inkább a háború után, a kommunisták 1948-as hatalomátvételével. Ekkor idemenekült néhány politikus és magas pozíciójú tisztségviselő, ami később bizonyos jelentőséggel bírt a száműzetésben élő magyarok számára. Az első szervezett svédországi bevándorlás a zsidókat érintette, akiket a Bernadotte-akcióval mentettek meg 1945-ben a német munka- és koncentrációs táboroktól. Amikor Svédország a háború után munkaerőhiánnyal küszködött, miközben Magyarországot munkanélküliség sújtotta, 1946–1947 fordulóján munkaerő-bevándorlást szerveztek Magyarországról Svédországba. Mintegy 400 mezőgazdasági munkást és száz erdei munkást érintett családostul, összesen tehát ezer fölött volt a számuk. A kommunisták hatalomra kerülése után a legtöbben a magyar hatóságok nyomása ellenére sem voltak hajlandók visszatérni Magyarországra. Politikai menedéket kaptak, és Svédországban maradtak. A többi magyar bevándorlócsoporthoz képest nekik különleges helyzetük volt: elszigeteltségben éltek, mostoha körülmények között, saját magukra utalva. Nem tanultak meg svédül, és tradicionális, szigorú neveléssel fékeztek gyermekeik beilleszkedését a svéd társadalomba. Viszonyulásuk az állampolgárság váltásához és a honosításhoz megérne egy külön fejezetet.

A legnagyobb magyar bevándorlási hullám az 1956-os forradalmat követően érte el Svédországot: rövid idő alatt 7000 magyart fogadtak be, huszonéveseket, viszonylag magasán képzett, főként urbánus környezetből származó személyeket. A magyar menekültek bevándorlása ezután folytatódott – nagyjából évi 300 fővel –, egészen 1989-ig, a hidegháború végéig. A Magyarországra visszatérők vagy más országba távozó magyarok aránya megközelítőleg tíz százalék.

A magyarok státusa a honosításig nem volt világos. A menekültek hivatalos megnevezése „hontalan” volt, ami nem volt teljesen helytálló, hiszen mindegyiküknek megvolt a magyar állampolgárságuk, amelytől sohasem fosztották meg őket a magyar hatóságok. Svéd szempontból azonban hontalannak minősültek, mivel elfogadták őket menekültnek, és nem élvezték a magyar állam védelmét külföldön. Az 1956-ot követő első években nagyon nehéz volt lemondani a magyar állampolgárságról, mivel a hatályos magyar törvény szerint ezt csak azután lehetett megtenni, miután megkapták a svédet. Akik tényleg felvették a svéd állampolgárságot, csak egy hosszadalmas procedúrát követően mondhattak le a régi állampolgárságukról. A magyar állampolgárság elvesztése történelminek számított, amit a magyar államelnöknek kellett ünnepélyesen engedélyeznie. A svédországi magyarok egy része azonban lemondott az állampolgárságáról, vagy mert el akart határolódni az uralkodó rezsimtől, vagy mert a hazlátogatásait biztonságosabbá akarta tenni. Számos család a gyermekei érdekében tette ezt, hogy mentesüljenek ezáltal a magyar állampolgárság veszélyes következményeitől.

Az állampolgárságra vonatkozó hatályos magyar jogszabályok értelmében minden külföldön élő magyar, aki felvett egy másik állampolgárságot, magyar állampolgárnak számított mindaddig, amíg ez alól nem kapta meg a formális felmentést. A magyar állampolgárság elvesztése egyénileg és kollektívan is történhetett. A svéd hatóságoknak hosszú ideig téves elképzeléseik voltak ezekről a viszonyokról. A budapesti svéd külképviselet ezért 1961. december 19-én korhű ábrázolást adott arról, hogy miként tekintett a Kádár-rezsim a külföldön élő magyarokra: „... az Igazságügyi Minisztériumba beérke-

zett adatok, arról hogy mindenkit meg kell fosztani a magyar állampolgárságától, akik elhagyták Magyarországot az 1956-os népfelkelés után, és nem tértek vissza legkésőbb 1957 decemberéig, nem felelnek meg a valóságnak. Sík külügyminiszter úr december 7-i parlamenti felszólalásában leszögezte a kormány állásfoglalását ezzel kapcsolatban. Dr. Sík kijelentette bevezetésképpen, hogy a forradalmi magyar munkás- és paraszt-kormány nem kívánja bezárni kapuit mindazok a »jó magyarok« előtt, akik szeretnének visszatérni a hazájukba. Az utóbbi években amnesztiában részesültek mindazok, akik nem követtek el bűntényeket. Sokan jelentkeztek ezt követően a külföldi magyar képviselőteken, és többen vissza is tértek Magyarországra. Csaknem 40 000 ember tért vissza ezen a módon. Az érintett személyek tisztában voltak azzal, hogy a reakciós nyugati sajtó rémhírterjesztései egy propaganda részei voltak, és hogy a haza *megbocsátással és odaadással* fogadja vissza őket. Még sokan vannak, akik szeretnének visszatérni, és mi minden egyes esetet külön vizsgálunk meg. Vonatkozik mindez a *korábbi emigránsok kérelmére, akiket megtévedt személyeknek tekintünk, és akik később mentek külföldre.*” (A szerző kiemelése.) Az utóbbi kategóriába azonban éppen az 1956-os magyarok tartoztak (Riksarkivet Statens Utlänningskommission 2 byran F 1:3.). Hogy később miként bántak és tekintettek valójában a visszatértekre, jelentősen befolyásolta a külföldön maradt magyarok viszonyát a hazájukhoz és állampolgárságukhoz.

Miért döntött 7000 magyar amellett, hogy Svédországba megy annak ellenére, hogy csak kevés információval rendelkezett az országról (szemben más európai vagy tengerentúli országokkal)? A Svédország mint menekülési cél mellett döntés az uralkodó körülmények között (Magyarországról hanyatt-homlok kellett menekülni) többé-kevésbé véletlenszerű volt, és főként azon az elképzelésen alapult, hogy Svédország „jó ország”. Csak nagyon kevés magyarnak volt Svédország úti célja, amikor illegálisan átlépte az osztrák–magyar határt. Döntésükben szerepet játszott a svéd menekültügyi politika, amely megszabta a magyar menekültek felvételének irányvonalait az osztrák, illetve jugoszláviai menekülttáborokban. Jól szervezettek voltak, és nem annyira szelektívek, mint a többi országé (Svensson 1992).

Az 1956-os menekültek

A következő vizsgálat a viszonylag jól körülhatárolt 1956-os kategóriára összpontosít. *Az állampolgársággal kapcsolatos nézetük szempontjából elemi fontosságúak voltak azok a körülmények, amelyek ahhoz vezettek, hogy elhagyják Magyarországot.* Másodlagos szempontból a menekülésük okait a következőképpen foglalhatjuk össze. Egy részüknek valóban kényszerű politikai okaik voltak, hogy elhagyják az országot, egyrészt mert ki voltak szolgáltatva a rezsim politikai elnyomásának, másrészt a forradalomban betöltött szerepük miatt. A legtöbb magyar ebbe a kategóriába sorolta magát, amikor megérkezett Svédországba, azonban ez a csoport nem volt valójában túl nagy, a 7000-es kontingens mintegy néhány százalékát tette ki csupán. Ők igazi „hazafiak” voltak, mint a baltiak, akik sokáig nem adták fel a reményt, hogy visszatérhetnek egy demokratikus, szabad Magyarországra. Büszkén tekintettek a politikai menekült státusukra, büszkén kérelmezték a kék menekültigazolványt, és sértve érezték volna magukat, ha svéd útlevelel kellett volna magyar vízumot kérelmezniük. („Kádártól kellene talán engedélyt kér-

nem, hogy a saját hazámba mehessek?") Számukra kezdetben elképzelhetetlen volt a svéd állampolgárság felvétele, és csak akkor következett be nézetükben változás, amikor a hidegháború során úgy látszott, hogy az ő életükben már nem történik változás ez ügyben. Még ha a menekültigazolvány vagy úti okmány korlátozta is a mozgásukat, ez nem befolyásolta ezt a csoportot, és az esetleges hátrányok sem, amelyek a hontalanságból következtek. Ami mégis változtatott ezen elvhű hazafiak álláspontján, az a szükséglet volt, „hogy mindenkinek kell valahova tartoznia”. „Nem mi magunk, hanem az idő oldotta meg számunkra az állampolgárság problémáját.” Amikor hosszú gondolkodás után hasonló vélekedésűekkel (svédekkel nem beszéltek erről a kérdésről) végül az állampolgárság váltása mellett döntöttek, nem jelentett ez esetükben szorosabb kötődést Svédországhoz, és azt sem, hogy megváltozott volna a hazájuk iránti viszonyuk. Ez a csoport nagyon sokáig hazafi maradt, és nem szívesen beszélt az új állampolgárságáról, ami legbelül zavarta őket (1. számú interjúalany).

Egy másik kis létszámú csoport a *kalandorokból* állt, akik elhagyták hazájukat, amint lehetséges volt. Nagyrészt fiatal emberek voltak, sokan 18. életévüket sem töltötték még be. Ők nagy hajlandóságot mutattak az integráció iránt, vagy ellenkezőleg, képtelenek voltak megtalálni helyüket az új környezetükben. Mindig valami újat akartak kipróbálni. Számukra a svéd állampolgárság csak gyakorlati előnyökkel járt. Sokan közülük visszatértek Magyarországra, de kétszázan közülük olyanok voltak, akik alkalmazkodási nehézségekkel küzdöttek, vagy büntett elkövetése miatt büntetőintézetbe kerültek. Ennek következtében változott meg a kezdetekben pozitív megítélés, amelyben a magyar menekültek részesültek Svédországban (Svensson 1992:178 skk.).

A magyar menekültek többsége azonban a *gazdasági menekült* kategóriába tartozik. Jogosultak voltak a politikai menedékjogra, mivel illegálisan hagyták el az országot, de az első években szentségtörésnek számított megkülönböztetni őket a többi magyartól. Még ha ezek az emberek alapvetően rendszerellenesek is voltak, nem vettek aktívan részt az 1956-os zavargásokban, és amikor esélyük volt Ausztriába menekülni, kihasználták a lehetőséget, és megszöktek. Közöttük találhatunk egyedülállókat és gyermekes családokat is. Sokan azért hagyták el Magyarországot, mert reménytelennek ítélték meg a gyermekük jövőjét a diktatúrában. Általános vélemény volt, hogy „Magyarországon csak háborúra lehet számítani, és az ország mindig elvesztette háborúit. Nehéz volt elhagyni Magyarországot, de nem tudtuk elképzelni, hogy három gyerekünket egy szoba-konyhában neveljük fel”. Céltudatosak voltak, és tudták, hogy az anyagi siker feltétele a társadalomba való súrlódásmentes beilleszkedés. Záloga a jó nyelvtudás és a svéd állampolgárság volt, amelynek megszerzését hatalmas előrelépésként élték meg, és amelyre büszkék voltak. Ebben a kategóriában sok egyetemi hallgató is található, akiknek így lehetőségük nyílt folytatni tanulmányaikat (1. számú interjúalany).

A fenti csoportok között nem lehet éles határokat húzni, mint ahogy azt az őket követő menekült bevándorlók esetében sem lehet megtenni. Nagy különbség mutatkozott (és mutatkozik még mindig) azonban ezek között a később és a forradalom után érkezettek között. A különbség főként a fogadtatásban és a korlátozott karrierlehetőségekben mutatkozó különbségekből következik.

A magyar bevándorlás összetétele

A 1956-os bukott forradalom által kiváltott magyarországi menekülthullám nagyobb részét fiatal emberék tették ki: több mint hatvan százalékuk 25 éves sem volt, és valamivel több férfi volt közöttük, mint nő. A csoport nagy részét fémipari munkások (körülbelül harminc százalék) és egyetemi hallgatók (körülbelül tíz százalék) jelentették. A fennmaradó részt munkások, technikusok, építészek, textilipari munkások, építkezési munkások, nagyszámú mérnök és orvosok alkották. A képzési szint viszonylag magas volt – mint ahogy a képzési ideál is, ami később meg is mutatkozott –, sokkal magasabb, mint az 1960 és 1970 közötti munkabevándorlók között, de nem annyira magas, mint a később bevándorló latin-amerikai és iráni csoportok körében. Ericsson szociális miniszter 1957. januári beszámolója szerint a menekültek életkori és családi állapotának összetétele kedvezőnek számított a svéd munkaerőpiac szempontjából (Svensson 1992: 153). A mobilitásuk nagy volt, nem utolsósorban azért, mert egyedülállóak voltak, és hajlandóságot és kedvet mutattak új dolgok kipróbálására. Ez vonatkozott mind az állásokra, mind a tartózkodási helyükre. Nem jelentéktelen tényező, hogy sok volt közöttük a zsidó származású személy, akik vagy tovább akartak menni Izraelbe vagy az Egyesült Államokba, vagy ha Svédországban maradtak, fel akarták venni a svéd állampolgárságot, amilyen gyorsan csak lehetett.

Mindkét nem egyedülálló szívesen helyezkedtek el svéd környezetben. A vegyes házasságok száma azért volt olyan magas a magyarok körében, mert megkönnyítette a svéd állampolgárság kérelmezését. Számos példa támasztja alá, hogy a svéd származású házastárs családja számára fontos volt, hogy az új családtag svéd állampolgár legyen. Itt is a gyerekek érdekét tartották szem előtt. „Az új családban az állampolgárság kérdése gyakran van terítéken. Az anyósom nem feszegette a kérdést, de a feleségem részéről világos elvárás volt, mert gyakran felhozta az állampolgárság váltásának témáját. Amikor 1964-ben megszületett a fiam, a kérdés új megvilágítást kapott. Akkor gyorsan meg kellett szereznem a svéd állampolgárságot, nehogy a fiam hontalan legyen. Fontos volt számunkra, hogy lemondjak a magyar állampolgárságomról, nehogy a fiam kettős állampolgárrá váljon, és ezáltal a magyar részről igényeket támaszthatnának vele szemben a jövőben.” (32. számú interjúalany.) Előfordult az is, hogy felbontotta egy svéd lány és egy magyar fiú a jegyességet, mert a magyar fiú hazafiasságból nem volt hajlandó kérelmezni a svéd állampolgárságot.

A külföldön élő magyarok mobilitása és beilleszkedési készsége különböző országokban ismert jelenség számunkra, még akkor is, ha nem folytattak szisztematikus vizsgálatot ezzel kapcsolatban (Borbándi 1985). A tényezők, amelyekre rámutattak, részben megegyeznek a fentiekben említettekkel. Milyen más magyarzatok találhatók még? A jugoszlávokkal szemben, akik egy többkultúrájú országban éltek otthon, de ennek ellenére egyértelmű tendenciát mutattak az etnikai elszigeteltség irányába, a magyarok sokkal inkább „kozmpolitán” viselkedtek. Hogy lehetséges ez, ha Magyarország 1920 után Európa egyik legegységesebb országa volt a nyelv és kultúra tekintetében? A kozmpolitán viselkedés gyökereit feltehetőleg a Habsburg Birodalomban kereshetjük, ahol különböző nemzetiségek éltek egymás mellett generációkon keresztül.

Az erős hajlandóság és okai

Közvélemény-kutatás, 1964

1964-ben a Stockholmban magyar nyelven megjelenő *Északi Tudósító* című folyóirat megjelentetett egy felmérést, *A sors két hazát adott nekünk* címmel. Ez annak kapcsán született meg, hogy az állampolgárság kérdése egyre több magyar számára vált aktuálissá. Az olvasók a lenti kérdésekre válaszolhattak levélben. Nem tudjuk, hány válasz érkezett be, mert nem őrizték meg a kérdőíveket. A szerkesztő szerint hét év elteltével jött el a magyarok számára az idő, amikor állást kellett foglalniuk a jövőjükkel kapcsolatban. Mindenki tisztában volt a honosítás nehézségeivel és a problémák sokrétűségével, amelyek ezzel jártak. A magyarok sok vitát folytattak, és a véleményekben jelentős különbségek mutatkoztak. A vizsgálat különleges volt abból a szempontból, hogy a kérdések általánosak voltak, és több országra nézve aktuális jellegűek. Hat kérdést tettek fel az olvasóknak, majd kiértékeltek a beküldött válaszokat. Az alábbiakban közlünk néhány reprezentatív választ.

I. Miért akarta felvenni a svéd állampolgárságot? Miért állt el ettől?

1. A válaszokban döntő súlya van annak, hogy nem vesztették el a magyar állampolgárságukat a svéd állampolgárság megszerzésével. (A menekültek feltétel nélkül kapják meg a svéd állampolgárságot, azaz anélkül, hogy azt megelőzőleg lemondtak volna a régi állampolgárságukról.) Akik felnőttkorukban kerültek ebbe a helyzetbe, már nem tudtak érzelmileg megváltozni. Sokan azzal indokolják ezt a döntést, természetes, hogy csatlakoznak a svéd társadalomhoz, még ha csak formálisan is, ha az segít nekik. „Kötelezettségeink vannak gyermekeinkkel szemben, biztonságukért a jelenben és jövőben.”

2. A svéd állampolgárságot csak gyakorlati okokból veszik fel. Feltétele ugyanis több tisztség és állás betöltésének: egyértelmű, hogy a svéd állampolgársággal jelentősen növekszik a munkavállalás esélye. Fontos továbbá, hogy svéd állampolgárként akadályok nélkül lehet külföldre utazni.

3. „Nem akarok honosítva lenni belátható időn belül, mert ez öncélúság lenne. Nem vagyok nacionalista, a magyarságom európai. Állítom, hogy lehet itt külföldiként is békében élni.”

Kommentár: A válaszokból lényegében két következtetést lehet levonni: egyrészt hogy hét-nyolc év nem volt minden esetben elegendő a svéd állampolgársággal kapcsolatos döntés meghozatalára, másrészt hogy a bevándorlóknak nagy igényük volt arra, hogy azt érezzék, van hazájuk.

II. Milyen érzés volt átvenni az állampolgárság felvételét igazoló okmányokat?

1. „Jól érzem magam Svédországban és a svédek között, de amikor kézhez vettem a papírt, megkérdeztek: »Jól megfontolta, hogy Svédországban akar maradni?« Nagyon szomorú lettem. Nem én döntöttem el!”

2. „Nem éreztem semmi különöset, csak csodálkoztam, amikor gratuláltak az emberek az új állampolgárságomhoz.”

3. „Nem volt időm állást foglalni az új helyzetemmel kapcsolatban. Az az érzésem támadt, hogy jobban idetartozom.”

Kommentár: Fontos megjegyezni, hogy hiányzott a válaszokból az emocionális töltés, amely általában érvényesül az állampolgárság váltásával kapcsolatban: nem sokan tekintették ezt Magyarországgal szemben elkövetett véttségnek.

III. Milyen kötelezettségeket érez új állampolgárként a svédekkel szemben?

1. „Ugyanazt, mint a korábbi hazámmal, Magyarországgal szemben. Közösséget kell alkotnom a svédekkel.”

2. „Különbséget kell tenni Svédország és a svédek között. Nem érzek semmiféle kötelezettséget az emberekkel szemben: a svédek szemében ugyanolyan idegen maradok, mint amilyen voltam az állampolgárság felvétele előtt. Véleményem szerint ez semmit sem jelent.”

3. „Konstruktív lojalitást érzek. Nemcsak »passzív« kötelezettségekre gondolok, hanem »aktívakra« is a társadalmi vitákban.”

Kommentár: Megfigyelhető egy éledező lojalitás és fokozódó tudatosság a társadalmi felelősséget illetően az új hazáért.

IV. Hogyan képzeled el svéd állampolgárként a viszonyát Magyarországhoz?

1. „Szándékozom fenntartani kapcsolatomat a hazámmal.”

2. „A kapcsolatam intenzívebbé válik. Hazlátogathatok, más szemmel tekinthetek az országra, és felmérhetem, mi minden történt, amióta eljöttem.”

3. „Hatni tudok az emberekre, még ha csak kismértékben is, hogy éljenek európai módon, és tegyenek a sovinizmus ellen.”

4. „Nehéz lesz fenntartani a kapcsolatokat, a kezdeti lelkesedés le fog törni, és egyre inkább nosztalgikussá válik. A napjaink magyar valóságával való konfrontáció hatalmas csalódást okozhat: nem fogjuk már megtalálni azt, amit a honvágyunkban kerestünk. Követni kellene az ország fejlődését, hogy jelentős kapcsolatot tarthassunk fenn.”

Kommentár: Nyilvánvaló, hogy a svéd állampolgárság új alapot teremt a hazához fűződő kapcsolatrendszer számára, ami elképzelhetetlen volt az 1960-as években a svéd állampolgárság nélkül.

V. Kötelezi Önt a magyar származás valamire az új hazájával szemben, ha igen, miképpen?

1. „Az emberek nem tudnak egymástól elszigetelten élni. Idegen eredetem és különleges tapasztalataim színfoltot jelenthetnek az ország számára, és jelenlétem egy testvéri választ realizálhat.”

2. „Magyarország ügyéért kell szólni. A változások ellenére még mindig ártatlan emberek ülnek börtönben. 1956 üzenetét tovább szükséges terjeszteni. Terjeszteni kell a magyar kultúrát.”

3. „Együtt kell működni más magyarokkal.”

4. „Egyedül kell tanítani a gyermekeimnek a magyar kultúrát, hagyományokat és a nyelvet az iskola és a környezetem segítségével.”

Kommentár: A válaszadók kérdései napjainkban már elképzelhetetlenek lennének. Hét-nyolc év elteltével még mindig mély érdeklődést tanúsítottak a hazájukban végbement folyamatok iránt, ez azonban mára lecsengett.

VI. Lemondana az új állampolgárságáról, ha visszatérhetne egy szabad Magyarországra?

1. „Egy szabad Magyarországon élni minden külföldön élő magyar vágya. De ezért nem mondunk le a svéd állampolgárságunkról.”

2. „Valószínűleg lemondanék a svéd állampolgárságomról, ha visszatérhetnék egy szabad Magyarországra.”

3. „Nem!”

4. „Néhány éve határozott igennel válaszoltam volna, holnap talán nemmel, ma nem tudom. Nem tudjuk megítélni beláthatatlan tényezők hatását. Egy szabad Magyarország is más lehet, és az emberek is. Én is változom!”

Kommentár: A szöveg Magyarországról visszavonhatatlannak tűnik a válaszokból. Harminc év elteltével mindez ténylegesen beigazolódni látszik, mivel a svédországi magyarok nagyon ritkán (évente csak néhány eset) veszik fel újra a magyar állampolgárságot.

Három évtized telt el azóta, hogy elvégezték a fenti vizsgálatot, amellyel felületessége ellenére is sikerült felszínre hozni az állampolgárság váltását érintő kérdéseket. A válaszgyűjteménynek sikerült megvilágítani sok kérdést. A később végzett felmérések, amelyek a statisztikai hitelességet tűzték ki célul, nem hatoltak ilyen mélyre az egyén orientálódását érintő kérdésekben, és nem sikerült körvonalazniuk azokat a nehézségeket, amelyeket az idéz elő, ha valakit két lojalitás közötti választás elé állítanak. Ez a vizsgálat felfed sok olyan közös vonást, amelyeket más honosítási procedúrát vizsgáló felmérésekből is ismerhetünk: attitűdök sokaságát akár egy relatíve homogén csoporton belül. Látszólag ugyanazon külső feltétel esetén az emberek egészen eltérően reagálnak a hazájukkal kapcsolatos viszonyukat érintően. Érdekes megjegyezni, hogy sokkal könnyebben fogalmazták meg a hazájukhoz fűződő kapcsolatukat, mint az új hazájukéhoz fűződőt.

A vizsgált kérdések arról tanúskodnak, hogy azok a magyarok, akik felvették a svéd állampolgárságot hét-nyolc évi ott-tartózkodást követően, túltették magukat a száműzetés szokványos nehézségein. Az állampolgárság váltását elsősorban gyakorlati okok motiválták. Ami az identitást illeti, egy jól megfogalmazott gondolattal ki lehet fejezni. „Magyar vagyok magyar állampolgárság nélkül is, svéd nem leszek még svéd állampolgársággal sem.” Ugyanakkor más válaszokból közömbösség tükröződik. Kijelenthetjük, hogy a magyarok elsősorban maga Svédország, a társadalmi berendezkedése és az intézményei iránt éreztek lojalitást, és csak másodsorban népe iránt. Miért? Ez valószínűleg azzal magyarázható, hogy könnyebb volt azonosulni a befogadó társadalom attitűdjeivel, feszélyező és nyitott formájával, amely ellentétben áll mindennel, amit a haza szimbolizált. A svédek félneknek, visszahúzódnak és kivárodnak tünnek. Ezekhez a tulajdonságokhoz különböző akadályok járulnak, mint például a nem kielégítő nyelvtudás.

Mint több más összefüggésben, itt is elsősorban a gyerekekre és az ő jövőjükre gondoltak, ami az állampolgárságot érintő kérdésekben érvényesül.

A legfontosabb következtetések egyike, amelyet harminc évvel később le lehet vonni ezekből a felmérésekből, forráskritikai természetű. Ha összevetjük a válaszokból következő ismereteket a későbbi ábrázolásokkal (nem utolsósorban azokkal, amelyek az interjúkból tükröződnek), akkor szinte nem találunk megegyezést, és nagyon furcsának tűnhet. Közismert, hogy a magyarok nagy hajlandóságot mutattak a háborút követően a svéd állampolgárság felvételére, és a legtöbben kérvényezték is azon nyomban, amint ez lehetségessé vált. Szinte már hajlamosak vagyunk elhinni, hogy ez egyszerű volt, és nem okozott fájdalmat. Amikor szóba kerülnek napjainkban ezek a kérdések, az a benyomásunk támadhat, hogy ez valójában így volt. Ez az elképzelés azonban mégis téves! Az igazság az, hogy ez a folyamat *a legtöbb magyar számára nagyon nehéz, fájdalmas volt, teli bizonytalansággal és kétségekkel*, még ha sokkal később ezt többen egészen más színben is tüntetik fel.

Láncreakció

Vegyük szemügyre a felmérés feltevésének segítségével azokat a tényezőket, amelyek hatottak a magyarokra. Ha a felmérés eredményét összevetjük azokkal a felismerésekkel, amelyeket sokkal később nyertünk a magyarok honosításával kapcsolatban, egy sor érdekes kérdést tehetünk fel a „végeredménnyel a kezünkben”. Először a kvantitatív aspektust érintőket vizsgáljuk meg: a magyarok által tanúsított hajlandóságot az állampolgárság váltásával kapcsolatban. A minta természetesen nem volt egyértelmű 1964-ben. Fokozatosan csökkent a kételkedők és az ellenzők száma, és ezáltal sejteni lehetett, ami később nyilvánvalóvá vált: a többi csoporttal ellentétben a magyarok, akik az 1956-os forradalom nyomán hagyták el hazájukat, nagy hajlandóságot tanúsítottak a svéd állampolgárság felvétele iránt. Abban az évben (1964), amikor végezték a felméréseket, már csak 1774 magyart honosítottak, azonban a többségük már a következő két-három évben (például 1965-ben 370 személy) felvette a svéd állampolgárságot. Ez az „akceleráció” valószínűleg a korábban honosítottak által az új állampolgársággal kapcsolatban szerzett tapasztalatoknak köszönhető. *Kiderült, hogy a svéd állampolgárságnak nagy értéke van az élet több területén.* Kezdetekben a hazalátogatásnak volt a legnagyobb jelentősége. Lehetségessé váltak tehát a hazautazások, amelyek nemcsak a látogatók számára nyújtottak maradandó emléket, hanem a magyarországi hozzátartozóik számára is. Amikor elterjedtek az ezzel kapcsolatos pozitív hírek, hogy az utazások nem járnak veszéllyel, hogy nem fogják Magyarországon a hazalátogatókat, mint ahogy azt sokan gondolták, felébresztették a lappangó honvágyat. A felfokozott vágy, hogy újra láthassák hazájukat, a svéd állampolgárság iránti kérvények számának növekedését eredményezte. Amikor eldöntötték az állampolgárság felvételét, türelmetlenség uralkodott el rajtuk, ami leginkább az utazási lázhoz hasonlítható. Különböző motivációk voltak, leggyakrabban az idős és beteg szülők meglátogatását említették, mielőtt még késő lett volna.

Az első hazalátogatás a legtöbbször számára kísérletszerű volt. Mivel az 1956-os magyaroknak még megvolt a magyar állampolgárságuk, nem volt számukra teljesen kocká-

zatmentes a magyarországi utazás. Nem tudták, hogy reagálnak a magyar hatóságok, vagy hogy tiszteletben tartják-e a nemzetközi egyezményeket. Nem tudták, hogy a régi vagy az új állampolgárság számít-e többet. A hazautazások „ártalmatlannak” bizonyultak: eltekintve egyes komplikált esetektől, nem adódtak kellemetlenségek: a magyar hatóságok valamennyi korábbi magyart azon ország állampolgárának tekintették, amelynek útlevelével rendelkezett. Előfordult, hogy olyan hazalátogatóknak, akik szabálysértést követtek el, le kellett tölteniük büntetésüket, és ezt követően kiutasították őket az országból. Ennek ellenére sokáig annyira problematikus volt a hazautazás, hogy évtizedekig tartott, amíg eloszlott a félelem. A hazalátogatás a gyerekek számára is fontos volt, akiknek nem voltak Svédországban unokatestvéreik és rokonaik. Ez vonatkozik az összes bevándorlógyerekre: gyakran irigységgel tekintettek a svéd gyerekekre, mert azok akkor látogathatták meg unokatestvéreiket és nagyszüleiket, amikor akarták.

Azokkal az állampolgárságot kérelmezőkkel szemben, akiknek le kellett mondaniuk az eredeti állampolgárságukról, a politikai menekültek feltétel nélkül megkapták a svéd állampolgárságot. Nem lehet kellőképpen kiemelni ennek a körülménynek a jelentőségét. Sok magyar nem lett volna hajlandó a honosításra, ha le kellett volna mondania a magyar állampolgárságáról. Ez egyértelműen kiderül az interjúkból, és ebből a szempontból nincs különbség az 1956-os bevándorlók és a későbbi évek menekültjei között. „A magyar állampolgárságról való lemondás óriási problémát okozott volna. Mindig úgy gondoltuk, és ezt is mondtuk gyerekeinknek, hogy nem a magyar kultúra vagy a magyar állampolgárság, hanem a rezsim elől menekültünk.” (3. számú interjúalany.) Gyakorlatilag tehát kettős állampolgárok lettek a magyarok – ahogy azt sokan szerették volna, de nem lehettek.

A magyarországi látogatások azonban több évig ellentmondásosak voltak. Az *Északi Tudósító* című folyóirat (1966) összegzi az általános vélekedést: „A magyarok még mindig vitatkoznak arról, hogy hazalátogassanak-e, ha korábban elhagyták országukat. Ami véleményem szerint döntő, az nem maga a hazautazás, hanem a motiváció kérdése. Ha valaki az idős szüleit, rokonait szeretné meglátogatni, vagy fontos ügyben utazik Magyarországra, akkor érthető és kifogásolhatatlan. Nem lehet akkor sem senkinek kifogása, ha valaki csak szülőföldjét szeretné újra látni. De ha valaki csak azért utazik haza, hogy olcsón egyen és igyon, vagy felvágjon pénzével, autójával és a külföldi jólétével, akkor ez elítélendő.”

Fogadtatás mint kezdőtőke

Az 1956-os magyarok privilegizált csoportot alkottak. A magyar menekültügyi kérdést Svédországban kedvező ideológiai, politikai és gazdasági konjunktúra jellemezte. A magyarok figyelmet keltő csoportnak számítottak, akik élvezték a svédek szimpátiáját és jóakarátát. Ezenfelül a legtöbben rögtön munkát kaptak, és előnyös kezdősegélyt. Csak kevés más olyan menekültcsoport volt a Svédországban menedéket keresők között, amely tagjainak ilyen kedvező körülményeket biztosítottak. A másik csoport, amely a társadalom és a lakosság részéről hasonló pozitív megítélésben részesült, a chilei volt az 1970-es években, de akkor már nem voltak annyira kedvezőek a feltételek, mint a magyarok számára az 1950-es években. Ez a tény általánosan ismert a svédországi magyarok kö-

rében, és magyarázatot ad a sikereikre. Akik a folytatódó menekültbevéándorlás keretében érkeztek Svédországba (évente körülbelül 300 személy, többnyire disszidált turista), rendszerint sokáig szótték szökési terveiket. Ők már nem ápták „magarságukat” a diktatúra politikai és gazdasági elnyomása alatt (a hazafiakkal szemben), hanem elsősorban normális, harmonikus életet szerettek volna élni, nyugtalanság nélkül. Ebben a kategóriában magától értetődő volt az állampolgárság váltása.

Mint azt A. Svensson összegzi, a magyarok számára gazdasági előnyöket biztosítottak, és lehetőséget kaptak a svéd nyelv megtanulására. „Azonban az ország nyelvének ismerete és minden mai javulás ellenére talán könnyebb volt a menekültek számára, függetlenül a kategóriáktól, az 1950-es években megalapozni a jövőjüket Svédországban.” (Svensson 1992:232.) *Kialakult egy fejlődési optimizmus és jövőbe vetett hit, amely magával ragadta a magyarokat is.* Ez talán azon a szemléletmódon múlt, hogy a 2. világháború után és a tömeges bevéándorlásokat megelőzően a bevéándorlókat/menekülteket jóakarató svédek fogadták be, szemben azzal, ahogy azt később a bürokratikus és merev intézmények tették, amelyeknek nem sikerült csökkenteni a bevéándorlók idegenségérzetét. Az említett körülmények jelentőségét, hogy a magyarok részesültek mindabban, amire legjobban szükségük volt, nem lehet túlbecsülni. Az, hogy kezdetektől fogva barátságosan befogadta őket a társadalom, olyan kezdőtőke, amelyet nem lehet pótolni.

Az ellenséges haza

A legnehezebb tényező az állampolgárság váltásánál a hazához fűződő viszony kérdése volt. A „hazához kötő kapcsolat” fogalmán normális esetben több kapcsolatot értünk különböző szinteken, személyre vagy csoportra szabottan. A bevéándorlókat érintő vizsgálatokban gyakran a bevéándorlók szociális kapcsolataira, legtöbbször családi kötelekeire vonatkoztatunk. De létezik egy másik vonatkoztatási szféra is egy átfogóbb síkon, amely különböző formákban jelenik meg, és amelyekre szintén hatást gyakorol, de lehet, hogy inkább meghatároz a haza. A magyarok döntő részének, akiken ez a felmérés alapul, része volt az ország 20. századi zaklatott történelmében. Vagy a náciizmus elnyomása, vagy Sztálin meghosszabbított keze alatt, vagy Kádár gulyáskommunizmusában éltek, amely ideológiailag legalább annyira kemény volt, mint bármelyik szocialista „testvéri országban”. Számos magyar szenvedett a száműzetésben nehezen feldolgozható és traumás emlékek miatt, amely nemcsak az aktív politikai szerepvállalásnak, hanem a harmonikus életnek is gátat szabott. Sokan közülük elszigetelték magukat mindentől, aminek köze volt a magyar közösséghez. Az első évek során olyan erősek voltak a beilleszkedési törekvések, hogy sokan megtiltották a gyerekeiknek, hogy magyarul beszéljenek, azért hogy megszabaduljanak a terhes magyar örökségtől. Nem volt szokatlan a magyar áruk, például élelmiszerek bojkottja a menekültek körében, mivel ez volt azon kevés lehetőségek egyike, melyek révén ki lehetett fejezni az állásfoglalásukat. Lassan két csoportosulás kristályosodott ki Svédországban és más országokban is: a demokratikus, illetve a nemzeti emigráció az eltérő célkitűzéseikkel és a szinte összeegyeztethetetlen nézetükkel a hazával kapcsolatban. Az emigránsok/bevéándorlók kollektív identitása részben azon célkitűzés köré épül fel, amely minden emigrációban és kivándorlásban létezik, világosan

kinyilvánítva vagy kevésbé egyértelműen. A politikai menekültek általában markánsabb profilt öltenek, mint a többiek. Ebben a folyamatban általában fontos szerepet játszik a haza, amit nem ignorálhat az emigránspolitika sem.

Az 1956-os forradalmat követően a magyarországi rezsim gyűlöletpropagandát vezetett a külföldi magyarok ellen, amely szerint ők az okai minden rossznak, ami sújtja az országot. Ezt a hivatalos attitűdöt nehéz volt fenntartani egy társadalomban, amelyben oly sok családnak élt egy vagy több tagja külföldi száműzetésben. Az 1960-as évek elején lassan mégis megindult valamifajta enyhülés, és 1963 márciusában amnesztiát hirdettek a Magyarországot illegálisan elhagyóknak. Egyúttal kampányt indítottak a külföldi magyarok hazacsábítására. Ez azért hiúsult meg, mert feltételül szabták az emigránsok részéről a „javulást” és a „megbánást”, továbbá nem ismerték el az emigrációt mint jogos és legális választ az elnyomásra és a despotizmusra. Amikor a külföldön élő magyarok többsége állampolgárságot váltott az 1960-as évek közepén, lehetségessé vált számukra, hogy hazautazzanak Magyarországra, meglátogatni a rokonaikat és barátait. Ez döntő lépésnek bizonyult a kapcsolatok fejlesztésében. Ebben az időben Svédországban nagyjából hatvan magyar szervezet és egyesület működött, de számuk elkezdett csökkenni, amíg húszra nem olvadt. Az egyesületi élet nemcsak törést szenvedett, hanem a hazautazások láthatatlanul megosztották a magyarokat egy „rezsimellenes” és egy „hazautazgató” csoportra. Sokan úgy vélték, hogy a vízum kérelmezése (amelyre szükség volt még svéd állampolgársággal is, hogy beutazzanak Magyarországra) együtt járt a kimondatlan követelménnyel, hogy tartsák magukat távol az emigránspolitikától.

Kádár „gulyáskommunizmusa”, amely sokak számára megkönnyítette az életet Magyarországon, nem tett nagy hatást a svédországi magyarokra, mivel ők a száműzetés éve alatt egy másik mértéket teremtettek meg, amellyel mérni lehetett a jogokat. Az, hogy sok régi barát szövetkezett Magyarországon a rezsimmel, és kifejezetten ünnepelte azt, csak növelte a távolságot a külföldi és a hazai magyarok között, és bizonytalanná és problematikusá tette a magyar identitást. Még ha néhány nyugdíjas haza költözött is, a szellemi távolság fennmaradt. 1989 után válaszüt elé kerültek, miután ismét bevezették a demokratikus rendet Magyarországon: visszatérhettek, ahogy erről régóta álmodtak. Mégsem ez történt, mivel egyre világosabban megmutatkozott, hogy a svédországi magyarok hazája Svédország lett.

Az elhúzódó hidegháború

A magyarok és a baltiak honosítása sok tekintetben hasonlított egymásra, mindenekelőtt a svéd állampolgárság felvételének akarata volt kirívóan magas a két csoportban. A másik közös vonás a sokáig melengetett remény, hogy egyszer visszatérhetnek a Szovjetuniótól felszabadított, független hazájukba. Sok különböző történetet meséltek arról, hogy miként élhetett tovább a remény – minden csapás ellenére – sokak számára. A baltiak a háború utáni időkben arra törekedtek, hogy megszabaduljanak a szovjetek által rájuk erőltetett állampolgárságtól. Azon magyarok száma, akik a svéd állampolgárság megszerzése után le akartak mondani a magyarról, nagyon alacsony volt. Néhány évvel a forradalom után a magyarkérdést életben tartották (többek között az egyesült államokbeli magyar emigráncsoportoknak köszönhetően) az ENSZ-ben, és ez táplálta a

reményt, hogy előbb-utóbb történnie kell valaminek. A hidegháború azonban elhúzó-
dott, és a világ törekvéseivel az e valóságot figyelembe vevő egyensúlyra és stabilitásra
rendezkedett be. Bizonyos időközönként utalások és nyilatkozatok születtek, hogy kí-
vánatos ez a világrend, és fenn kell maradnia. A menekültek reményei kezdtek megcsap-
panni. A magyarok nagy része a száműzetés első éveiben azt hitte, hogy sosem láthat-
ják viszont Magyarországot, hogy a határokat örökké szigorúan őrizni fogják, hogy meg-
marad a vasfüggöny, és sosem engedik be már többé az országba őket. A baltiak sorsa
mindig intő példaként lebegett előttük. A remény később újra feléledt az 1960-as évek
vége táján, és a prágai tavasz nyomán érte el tetőpontját. Miután leverték a prágai for-
radalmat, már senki sem tudta elhíttetni a kelet-európaiakkal, hogy a fennálló világrend
megdőlhét belátható időn belül. A többi kelet-európai is osztotta a várakozásokat az Eu-
rópa szocialista részét érintő politikai változásokkal kapcsolatban, de ennek ellenére sem
volt akkora igyekezet a lengyelek és csehszlovákok körében, hogy svéd állampolgárokká
váljanak, mint a magyarokéban. Léteznie kell tehát más magyarázatnak is.

A bizonytalan magyar identitás

Mi a helyzet az identitásérzettel? A magyarságtudat egy több száz éves történelmi ka-
tegória, és maga a száműzetés és a kivándorlás is a magyar történelem kísérője, vala-
mint visszatérő motívum napjaink magyar társadalmi vitájában. Évszázadokon keresz-
tül majdnem mindegyik generáció megtapasztalta a száműzetésbeli életet. A magyar
történelem, hagyományok és népköltészet számos tanúságtételt tesznek a száműzetés
és kirekesztettség sajátosságairól, és ezek ismerete a kultúra általános részévé vált. Az
utolsó generációkat sújtotta a 20. század viszontagságos történelme, két világháború,
az ország megcsonkításának következményei 1920-ban, az 1956-os népfelkelés és a
hosszú ideig tartó kommunista uralom a Szovjetunió fennhatósága alatt. Mindezek
nyugalanságot és félelmet keltettek, amelyet fokozott a generációkon keresztül plán-
tált érzés, hogy „egyedül vagyunk Európában” (többek között a nyelv elszigeteltsége
miatt), de mégis boldogulnunk kell valahogy, tehát készséget kell mutatni. Úgy tűnhet,
mintha a magyarok ezzel a készséggel a vérükben születnének.

Az előzőekben megemlítettük, hogy a svédországi magyarok soraiban is kialakult egy
demokratikus és nemzeti csoportosulás, amely sosem vezetett szélsőséges előjelű ma-
nifestációkhoz. A magyar identitás tágítható és rugalmas; összezsugorodhat, hogy
aztán ismét növekedjen, de mindig megtalálható, még akkor is, ha néha csak takaréklán-
gon ég. Egyéni sorsok bizonyos szerepet játszanak ebben az összefüggésben, mint annak
az értelmiséginek az esetében, aki húszévesen érkezett Svédországba, és hét év eltelté-
vel lett svéd állampolgár: „Az identitásérzet nagyon erős a száműzetés első 5-6 évében.
Majd hosszabb ideig csak takaréklángon égett, mielőtt visszatért volna az 1980-a évek
elején. Ekkor éreztem ismét, hogy idegen vagyok ebben az országban. Nincs különö-
sebb oka ennek, csak azon kaptam magam, hogy magyar könyveket olvasok esténként.
Lehet, hogy volt ennek valami más oka is, de nem voltam tisztában vele. Ekkortájt kap-
csolatban álltam magyar szakemberekkel, és lehet, hogy a megoldás ebben rejlik. Észre-
vettem ugyanis, hogy nagyon sokat vesztettem, főként a magyar nyelvet, amit vissza
akartam hódítani... Nehéz megmondani, mikor éreztem magam magyarnak, még ha csak

kicsit is, és mikor érdekelt a svédiségem. Külföldön mindig is jobb svéd voltam, mint otthon. Ha valaki rosszat mondott Magyarországon a svédekről, megsértve éreztem magam. Nem személyesen, hanem abból az okból, hogy Magyarországon nagyon pozitívnak tekintem a hívős lutheranizmust, az egyenjogúságot és az igazság keresését, ami áthatja a lutheranizmust.” (22. számú interjúalany.)

Az identitás és valahová tartozás fogalma annyira közel állnak egymáshoz, hogy könnyebben kiismerhetjük magunkat köztük, ha megvizsgáljuk: Hol van a hazám? Egy néhány évvel későbbi látogatás során a következő történt. „Milyen érzés sétálni a szülővárosom utcáin svéd állampolgárként? Valószínűleg azonban nem lehetett sok mindent kezdeni azzal, ami akkoriban Magyarországon volt. De felismerjük a régi reflexeket, a jól ismert korrupciós magatartást és a régi attitűdöket, és azt mondjuk, *nagyon jó, hogy nem ide tartozunk!* Természetesen különböző érzelmi kötődések fűznek Svédországhoz, mint például elsősorban a természet. Hogy az ország nagy, kevés ember él itt, és nem kell tolakodni. Valójában úgy néz ki, hogy nem maga a svédiség ténye az érdekes, hanem az, ami ezen túlmutat, aminek minősége van. A zenét is ide kell számítani.” (3. számú interjúalany.) A legtöbb magyar már rég választ adott a döntő kérdésre: Hol akarunk valójában otthon lenni? A válasz: Svédországban. Ennek elméletileg a kollektív nemzeti identitás gyengülését kellene eredményeznie, és hosszú távon bizonyosan ezt is idézi elő. A száműzetés évtizedei alatt az identitás ki volt téve a legkülönbözőbb hatásoknak. Hogy lehet közösséget vállalni olyan hazával, amelyik elnyomja, bántalmazza és elűzi állampolgárait? A figyelembe vett rendszerint a hazában történt események voltak, és az ezekből nyert jelzések. Ezek akadályozták meg, hogy teljes szívből közeledjünk a hazánkhoz. Végül Magyarország demokratikus és szabad lett, de ezáltal sem oldódott meg az identitás összes problémája. Ebből a háttérből próbáljuk tehát értelmezni a magyarok magas fokú beilleszkedési törekvéseit, amelyek magukban foglalják az állampolgárság váltása iránt tanúsított hajlandóságukat.

Néhány jellegzetesség

A kisebbségek megkülönböztetett helyzete

A szomszédos országokból érkező magyarok honosítási folyamata, akik kisebbséget alkottak az eredeti hazájukban, eltér a magyarországi magyarokétól. Az előbbieket, mint például az Erdélyből érkezők számára, a folyamat egyszerűbb és kevésbé problematikus volt. Sokan közülük kétszer is cserélték állampolgárságukat magyarról románra, először az 1920-as trianoni szerződés nyomán, majd 1940 és 1941 táján, amikor Erdély ismét több éven keresztül Magyarországhoz tartozott. Ezek a körülmények és a kisebbségi státusz problémái kialakítottak bennük egy készséget, amellyel felül tudtak kerekedni a svédországi száműzetés nehézségein. Az állampolgárságról vallott nézetük a kisebbségi magyarok körében egészen más, mint a magyarországiakéban. A magyar állampolgárságot nagyon meg tudták becsülni. Még napjainkban is találhatunk olyan Svédországban élő erdélyi magyart, aki azon gondolkodik, hogy megszerezze-e a magyar állampolgárságot. A magyarázatot a múlt adhatja, ami az öregek esetében bizonyosan vegyül némi nosztalgiaiával a múlt iránt, amikor Erdély még Magyarországhoz tartozott. De azzal is össze-

függésben áll, hogy Magyarország demokratikus és független lett, és nyitott a külföld felé. Sok kisebbségben élő magyar számára nagy jelképes értéke van, ha birtokol valamit Magyarországon, egy kis darab földet vagy egy nyaralót. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha magyar állampolgársága van az illetőnek (15. számú interjúalany).

Erdélyi magyarok 1978 után kezdtek nagyobb hullámokban Svédországba érkezni, és a bevándorlás folytatódott egészen az 1989-es változásokig. Rendszerint nem lehetett legálisan elhagyni Romániát. A magyarok kivándorlása az etnikai tisztogatás enyhébb formája volt, amely Erdély elrománosítását tűzte ki célul. A kivándorlási eljárás, a szükséges engedélyek beszerzése, amellyel bizonyították, hogy az illető nem tartozik semmivel a román államnak (például tandíjtarozás) egy olyan procedúra volt, amelyet megismételtek öt év elteltével, amikor végleg le akartak mondani a román állampolgárságukról. Ez akadály nélkül ment, ha valaki kiegyenlítette a számláját. A román állampolgárságról való lemondás, amely az etnikai elnyomást testesítette meg, sokak számára szívügynek számított. Gondolkodás nélkül hajlandóak voltak elhagyni a román állampolgárságot, és Svédországba érkezésük után azonnal nekiálltak összegyűjteni az összeget, amelyet a román állam a román állampolgárság alóli felszabadításért követelt. Tekintélyes összegek forogtak kockán, ha a család nagy volt.

Akik Erdély elhagyása mellett döntöttek, magas képzett egyének voltak (a családjukkal együtt). Sokkal jobban érezték az etnikai elnyomás hatásait, mint mások. Nem hagyták asszimilálni magukat a román társadalomba, és nem akartak konfrontálódni a hatalommal, hogy mártírhalált haljanak. Különbségek vannak tehát a svédországi magyarok között attól függően, hogy melyik országból jöttek. Ez főként a magyar identitáshoz kötődő viszonyulásukban mutatkozik meg, amely az erdélyi magyarok esetében intenzívebb, erősebb, és ezt gyakran kifejezték is. Az identitás élménye azonban nem akadályozta meg őket abban, hogy jelentős erőfeszítéseket tegyenek a svéd társadalomba való beilleszkedés érdekében. A korábbi kisebbségi helyzetük érték lett az új hazában, és ez eredményezte a nagyfokú hajlandóságot az új szituációk megismerésére (23. számú interjúalany). A nyelv is adu volt a kisebbségi magyarok kezében: jobban felkészültek egy új nyelv elsajátítására, mivel gyakorlatilag már kétnyelvűek voltak, amikor Svédországba érkeztek. Ezenfelül a korábbi kisebbségi státus hozzájárult ahhoz, hogy rugalmasabbá váljanak. Az általános felfogás szerint romániai helyzetüket kell összehasonlítaniuk az ittenivel. Az összevetés eredménye kézenfekvő: hálásak, hogy Svédországban lehetnek. Ritkán hallunk egy Svédországban élő erdélyi magyart a svéd viszonyok miatt panaszkodni. Ennek megfelelően különbözik az állampolgársággal kapcsolatos attitűdjük is az anyaországból érkező magyarokétól: hatalmas tapasztalatuk van az állampolgárság és a nemzetiség közötti különbségtételben, ami problémamentessé teszi a honosításukat. Ezért tartják a svéd állampolgárság legfőbb értékének a biztonságot, és teljes szívből elfogadják új hovatartozásukat.

További jellegzetességek

A bevándorlási hivatal által bevett honosítási gyakorlat, amely az 1980-as évek vége felé érvényben volt, három kategóriába osztotta a magyarokat: 1. akik legálisan vándoroltak ki, öt év svédországi tartózkodás után kapták meg a svéd állampolgárságot; 2. akik politi-

kai menekülteknek minősültek, feltétel nélkül négy év elteltével; 3. azok a magyar állampolgárok, akik a magyar hatóságok hivatalos engedélye nélkül tartózkodtak Svédországban, feltétel nélkül öt év elteltével kapták meg a svéd állampolgárságot. Miért van szükség a harmadik kategóriára? „Ebben az esetben azért nincs szükség a magyar állampolgárság alóli felmentésre, mert a magyar törvények szerint bűntényt követett el a kérelmező, és ezért amúgy sem kaphatna felmentést az állampolgársága alól.” (Az állampolgárság-ügyi hivatal állásfoglalása.) Az utolsó kategória, az állampolgársági kérvények különböző elbírálása sok zavart és keserűséget okozott a kérvényezők számára, akiknek nemritkán sokévi küzdelmes harccal kellett kivíniuk a magyar állampolgárság alóli felmentést. Sokan ezt törvényes diszkriminációnak tekintették, amikor Svédországba érkeztek.

A menekült státusz sok előnnyel járt, többek között az állampolgárság szempontjából. Az 1956-os forradalom után érkezett magyarokat és az 1960-as, 1970-es és 1980-as évek során kivándoroltak nagyobb részét feltételek nélkül honosították, miközben a többieknek először le kellett mondaniuk az állampolgárságukról, ez pedig korábban sok bürokráciával, hosszú várakozási idővel és magas költségekkel járt. Elterjedt az állampolgárságot kérelmezők körében az az általános vélemény, hogy felmentésük politikai okokból húzódott el, mert szüleik vagy más hozzátartozóik rezsimmelenségek voltak, vagy ők maguk voltak terhesek a hatalom számára. Ezért gyakran találkozhatunk a felmentés kérelmezésével, miszerint a svéd állampolgárságra álláspályázattal, a saját céggel való kapcsolat vagy tandíjhitel igénylése miatt van szükség.

Mint azt korábban említettük, sok magyar *oron kívül* szeretne volna elbíraltatni a benyújtott állampolgársági kérvényét. Okként gyakran a következőket hozták fel: „Alulírott családjával együtt látogatást szeretne tenni hazájába, Magyarországra a lehető leggyorsabban, ezért indítványozom állampolgársági kérelmem elbírálását. Az ok, amiért kérelemzem a sürgős elbírálást a fent említett tervezett hazautazás (1965 nyara), ami sürgössé vált a feleségem édesanyja súlyos betegsége miatt. Jelenleg kórházban fekszik Budapesten, és állapotának súlyosságát orvosi lelet igazolja.” (Igazságügyi Minisztérium M 1965.06.30:57.)

A magyarok nemcsak a svéd állampolgárság felvétele iránt tanúsított nagyfokú hajlandóságról voltak ismertek, hanem (az 1970-es években) a bűnözési statisztikákban betöltött helyükről is. Mi lehet az oka ennek, és miként jelenik meg ez a jelenség az aktákban? A. Svensson rávilágít erre a *Hósi glória leágazóban* című tanulmányában. Már 1957 tavaszán megváltozott a svéd közvélemény pozitív beállítottsága a magyarokkal szemben. Az a kis részük, amely elhanyagolta munkáját, negatív publicitást szerzett, melynek következtében a magyarok mint csoport elvesztették a kezdeti szimpátiát. Svensson elemzi a bűnözés okait is, és figyelemmel kíséri az újságok tudósításait a beilleszkedni képtelenekről (Svensson 1992: 178 skk.). Hogy létezik kontinuitás a bűnözésben, vagy a későbbi bűntények a második generáció gyökértelenségével állnak kapcsolatban, nem lehet tudni. Egy körülményt azonban mindenképp ki kell emelni, amelynek köze van a nagy menekülthullámhoz, és amelyet eddig megkerültünk.

Sven Allard bécsi nagykövet 1958. augusztus 2-án írja a külügyminisztériumnak, hogy egy statisztikai kimutatást kapott Borsttól, az ICEM (International Committé for European Migration) irodájának főnökétől a magyar menekültek hazatelepítéséről, amelyből kiderül, hogy 11 400 magyart telepítettek vissza Magyarországra. A hatalmas szám magában foglalja azt a nem kevesebb mint 3481 személyt, akiket különböző fogadó or-

szágok küldtek vissza Ausztriába, mert ügynököknek vagy bűnözőknek tartották őket. Allard hozzáteszi, hogy „Borst úr azt mondta, hogy csodálkozik, hogy a svéd hatóságok nem küldtek vissza menekülteket Ausztriába, tekintve, hogy az utóbbi ország rendkívül sok nem kívánt személyt fogadott vissza, például Franciaországból, Svájcól és Nyugat-Németországból. Svédországnak is természetesen jogában állna visszaküldeni az ügynököket és a beilleszkedni nem képes személyeket, és az ICEM kész lenne egyes esetekben közbenjárni az osztrák hatóságoknál, és megpróbálná elérni, hogy fogadják be az ilyen menekülteket.” (Riksarkivet Statens Utlännningskommission, 2 iroda F 1:3.) Csak Svájcól, amely alig fogadott be több magyar menekültet, mint Svédország, visszaküldtek 1239 személyt Ausztriába. Kiderült tehát, hogy a menekültek között egy átlagon felüli, nagyszámú bűnözésre hajlamos csoport található a különböző befogadó országokban (Sveri 1981).

Az állampolgársági aktákban nagy figyelmet szenteltek az 1960-as évektől a kérvényezők előéletének. Kétségtelenül sok magyar veszítette el esélyét különböző törvénysértések miatt (például tolvajlás, orgazdaság, betörés, rablás, okirat-hamisítás, különböző erőszakos cselekedetek, kábítószerrel való visszaélés, tettlegesség, de leggyakrabban ittas vezetés miatt), nem vehető észre azonban semmiféle szabályszerűség a bűntényekben. Más csoportokkal való statisztikai összevetés – a rossz magaviselet miatti elutasítás szempontjából – nem áll rendelkezésünkre. Nagyon sokféle kifejezési formája van annak, hogy valaki megbánta tettét, és ígéri, hogy megjavul.

A kettős állampolgárság minden kérvényező számára csábító – még a legálisan Svédországba érkezett magyarok számára is. A kérvényezők egy része meg szeretne volna tartani magyar állampolgárságát jövőbeni terveire hivatkozva. „Jelenleg Svédországban élek, és ezért szeretnék svéd állampolgár lenni, de később vissza szándékozom költözni Magyarországra, ha felnőnek a gyermekeim, és ezért szeretném megtartani a magyar állampolgárságomat. Ha nem vagyok magyar állampolgár, akkor nagyon nehéz lesz letelepednem Magyarországon, és minden tekintetben nehezebb lesz a helyzetem.” (Utlänningsnämnden 9021–0847.)

1989 után új megvilágításba került a magyarok svéd állampolgársága, mivel már nem létezett a politikai menedéket keresők kategóriája. Még ha az 1989-es események eufóriája mára lecsengett is, és nem vezetett tömeges kivándorláshoz Svédországba, mint azt kezdetben néhányan gondolták, mégis magával vonta az állampolgárság átértékelését. A magyar állampolgárság új tartalommal telítődött, felértékelődött, és egyre több svédországi magyar számára vált vonzóvá. [...]

Összefoglalás

Az előzőkben vizsgált, illetve érintett csoportoknak különböző motivációjuk volt az állampolgárságuk váltására. A kérdés azonban az, hogy milyen jelentősége volt az etnikai és nemzeti háttérnek a fenti csoportok állampolgárságának váltásakor. Az alábbi tényezőket vettük figyelembe: a bevándorlás okai, fogadtatás, a számúzetéssel kapcsolatos célkitűzés (maradni vagy visszatérni), a beilleszkedés mértéke, valamint a hazához való kötődés és az identitás. A kérdésem arra vonatkozott, hogy miként hatottak ezek a szempontok a nemzeti/etnikai hovatartozásra.

1. A magyarok törekvéseit a honosítás iránt bizonyos értelemben a chileiekéhez lehet hasonlítani. A bevándorlás hátterében ugyanaz állt, és hasonlóképpen pozitív fogadtatásban részesültek. Volt munkalehetőség, és kezdőtőkét kaptak a menekültek, a társadalom szimpátiáját is élvezték. A jövővel kapcsolatos terveik szempontjából azonban különbségek mutatkoztak: amíg a chileiek kezdetből fogva vissza akartak térni, a magyarok hamar hosszú itt-tartózkodásra rendezkedtek be. Következésképpen a magyarok magas fokú integrációs szintet értek el, amely gyakran ötvöződött asszimilációs törekvéssel. Nagyobb akadályok nem gördültek útjukba: a Svédország és Magyarország közötti kulturális különbségek aligha voltak áthidalhatatlanok. A magyarországi politikai légkör gátolta ugyanakkor a normális és életszerű kapcsolatok kialakítását a hazával: a hazalátogatás csak hosszú idő elteltével vált aktuálissá. Két fontos momentum volt pozitív hatással az állampolgárság-váltással kapcsolatban: egyrészt az, hogy a menekültek minősülő magyarok feltétel nélkül megkapták a svéd állampolgárságot, másrészt az, hogy a flexibilis magyar identitás nem gördített akadályt az új állampolgárság felvétele elé.

2. A törökök állampolgársághoz vezető útja bizonyos szempontból hasonlított az irániakéhoz. A török vendégmunkások gyors visszatérésre számítottak, de ez később elhúzódott. Az állampolgársággal kapcsolatos kérdések csak akkor váltak aktuálissá, amikor a visszatérés gondolata körvonalazódott (főként, mert gyermekeik gyökeret vertek a svéd társadalomban). Amikor fokozódott a nyugtalanság Törökországban (és bizonyos mértékben Svédországban is az 1980-as évek közepén), egy időben nőtt a svédországi törökök biztonságérzet iránti szükséglete. A csoport beilleszkedési szintjét gátolta a nagy távolság a svéd kultúrától és a gondolkodásmódbeli különbségek, valamint sok esetben a „török életmódhoz” jó lehetőséget nyújtó elszigetelt életmód. Az alacsony beilleszkedési szint és a Törökországhoz fűző erős kötelek konzerválták a török identitástudatot, és ellehetetlenítették az állampolgárság váltását. A török állampolgárságról való lemondás nehézségei ugyanebbe az irányba hatottak. A törökök honosítás iránti hajlamát bizonyosan növelni lehetett volna, ha a társadalom részéről liberálisabb szemléletmódot tanúsítottak volna a kettős állampolgárság iránt.

3. Annak ellenére, hogy a chileiek kevés akadályba ütköztek honosításuk során, viszonylag csekély érdeklődést mutattak a svéd állampolgárság felvétele iránt. Még ha kedvező feltételekkel is rendelkeztek a beilleszkedés szempontjából (jó képzés, politikai érdeklődés, a svédekkel azonos kulturális értékrend stb.), viszonylag kicsi volt a svéd társadalomban való aktív részvétel iránti érdeklődésük. Ez elsősorban a svédországi tartózkodásuk stratégiájától függött: kétséges volt az állampolgárság váltása és a beilleszkedésük a társadalomba, valamint megkésett is. Svédországi tartózkodásuk mégis markáns változásokat idézett elő a chileiek gondolkodásmódjában, amely a svéd állampolgárság iránt tanúsított fokozódó érdeklődés feltételül szolgált. Bizonyos tekintetben hasonlít a chileiek honosodási mintája a nyugat-európaiakéhoz: lényegében instrumentális volt, az állampolgárságot érintő döntés kimenetele gyakran az előnyöket és hátrányokat latba vető számítás eredményén múlt. Erről az utóbbi évek tapasztalatai tanúskodnak, amelyek a Chilébe való visszatérést érintő döntéskor fejeződnek ki.

4. Még ha az irániak honosítási folyamata bizonyos tekintetben hasonlít is a törökökére, mégis önállóan kell vele foglalkozni, és összehasonlítva a másik három csoporttal, több változata van. Az iráni bevándorlás több hullámban ment végbe, különböző előjelekkel. Az iráni emigránskultúra nagymértékben heterogén, a jövővel kapcsolatos tervek

sokrétűek, és különböző teret hagynak az egyéni megoldásoknak. Közös azonban az erős, történelemben gyökerező identitás. A chileiekkel szemben erős beilleszkedési törekvés jellemezte őket, a nyilvánvaló nehézségek ellenére. A svéd állampolgársághoz való viszonyukban nem található világos séma. Az irániaknál előfordul a többi csoporttal szemben, hogy megbánták az állampolgárság cseréjét, és sokan közülük ismét felvették az iráni állampolgárságot. Sok iráni számára problematikus volt az állampolgárság váltása, mert nehézséget okozott az iráni állampolgárságukról való lemondás, és az utóbbi időben a „identitástudat zavara” gyakrabban előtérbe került. Az iráni állampolgársággal kapcsolatos szabályozás és a teheráni rezsim véleménye a külföldön élő irániakról fontos tényező volt a svéd állampolgárság felvételével kapcsolatos állásfoglalásban. A kettős állampolgárság liberálisabb elbírálása kedvező hatással lehetett volna, ugyanúgy mint a törökök esetében, a svéd állampolgárság megszerzése iránt mutatott hajlandóság növelése szempontjából.

Készség az állampolgárság felvételére (csökkenő sorrendben): magyarok, chileiek, irániak, törökök.

A fogadtatás pozitív hatásának jelentősége: magyarok, chileiek, törökök, irániak.

Az identitás erőssége: irániak, törökök, chileiek, magyarok.

A hazához kötő kapcsolatok intenzitása: törökök, chileiek, irániak, magyarok.

Mi irányítja az állampolgárság váltását? Megvitatás

A kérvényezők attitűdjeinek vizsgálata alátámasztja az állampolgárság váltásának komplexitását. Nehéz kimutatni biztos tényezőket, amelyek magyarázatot adhatnának az állampolgársággal kapcsolatos szemléletmódra. Vannak hasonlóságok és megegyezések a csoportok között, azonban minden csoport *speciális esetet alkot* a saját adottságaival. Számptalan kérdés kapcsolódik az állampolgárság váltásához. Még egy és ugyanazon csoporton belül is számos változat létezik. Amit sikerült megtudni az egyik csoportról, az lényegében csak *általános tendencia*, amely tetten érhető egy *hangadó kategóriánál*, amelyet a többség ugyanazon a csoporton belül vagy követ, vagy személyes, illetve családi érdekekből egy *individuális utat* választ. A tehetséges személyek csak ritkán vannak kitéve a csoportnyomásnak, és ezért eltérnek ettől a csoportmintától. Maga a svéd állampolgárság felvételéhez vezető út is sokrétű és izgalmas, miközben a formális eredmény leegyszerűsített: vagy felvesszük a svéd állampolgárságot, vagy megtartjuk a régit.

Az alapeset két elemre egyszerűsíthető le, amely később megtalálható mindenkinél, de különböző vegyítésben: az egyik *instrumentális szempontból* tekint az állampolgárságra, a másik az *identitástól vezrelten*. Racionális, mondhatni haszonorientált érveket állítunk szembe emocionálisokkal. Hogy mennyire egyszerű vagy nehéz az állampolgárság váltása, az attól függ, hogy melyik „vegyes kategóriába” tartozunk. Az előbbi kategóriába tartoznak a nyugat-európaiak; mint például a németek, olaszok, franciák és amerikaiak, de a chileiek egy része is, míg az utóbbi csoportot a görögök, jugoszlávok és mindenekelőtt a törökök alkotják. A korábbi szocialista és közel-keleti országok, valamint a más kontinensekről érkezett bevándorló csoportok számára a honosítás leegyszerűsödött azáltal, hogy nem kellett lemondaniuk a régi állampolgárságukról. Sőt meg-

úszták azokat az identitásproblémákat, amelyek az állampolgárság váltásánál keletkeznek. A problémát ugyanis nem az új állampolgárság megszerzése jelenti, hanem a régi elvesztése. Tehát létezik még egy kategória a fentiekben említettek mellett: a menekültmodell a szabad bevándorlás modellje mellett.

Az állampolgársággal szembeni attitűdök vizsgálatával felderítettünk egy csomó tényezőt, amelyek normálkörülmények között irányítják a csoport vagy az egyén gondolkodását ezekben a kérdésekben. A következőkben kísérletet teszünk ezek rendszerezésére. Az alábbi alaptényezők megtalálhatóak voltak szinte mindegyik állampolgárság váltása esetén, még ha *teljesen különböző összetételben* is. Ez nagyon fontos körülmény, ugyanis éppen a különböző kategóriák intenzitásának a foka eredményezi a különböző modelleket. Korábban kiemeltük, hogy az állampolgárságról vallott nézet nagyon érzékeny a politikai és gazdasági fejlődési tendenciákra, és ezért *állandó változásban van*. Gyakran megbizonyosodhatunk, hogy milyen drasztikus lehet ez: egy és ugyanaz a személy megváltoztathatja véleményét a főbb irányvonalakkal kapcsolatban. Az a tendencia sem szokatlan, hogy valaki vált az identitás által vezérelt viszonyról a racionálisra. Önmagában véve ez logikus fejlődés egy hosszabb tartózkodást követően a bevándorlóországban. Az identifikáció növekvő átértékelése nem feltétlenül eredményezi a régi identitásról való lemondást, hanem inkább teret ad egy új hovatartozás-érzés kibontakozásának. Könnyebb felvenni új impulzusokat, mint lemondani arról, ami megvan.

Az állampolgárság váltása háttérben meghúzódó változatos attitűdök magyarázata három különböző síkon keresendő: 1. Az általános síkon, ahol állami és az állam felett álló intézkedések irányítanak, miközben az érintett emberek nem tudnak hatást gyakorolni a történésekre. 2. A csoportos sík az egyénekre gyakorolt nagy befolyásával. 3. Az egyén síkja, ahol a végleges döntés születik.

Az általános sík

Az általános sík tényezői mind a ki-, mind a bevándorlási országokat érintik, mindenekelőtt ami az állampolgárságot szabályozó törvényeket és rendeleteket illeti. Az elsődleges tényező a törvényhozás, amely világosan meghatározza, ki lehet az állam polgára. A törvények teremtik meg a honosítás jogi és adminisztratív kereteit. Több európai országhoz képest *a svéd törvények és rendeletek mára legtöbbször már nem gördítenek akadályt az állampolgárság cseréje elé*. Kivételt képez ez alól a kettős állampolgárság egyezmények által kötött korlátozása. A törvény alkalmazásának is következménye van a honosítás szempontjából: milyen komoly az engedélyezési eljárás, és hogy dönt az engedélyező hatóság néhány nem egyértelmű esetben. Jogi tekintetben messzemenő közeledés van a svéd állampolgárok és a külföldiek között, azonban van még néhány terület, ahol jelentősége van a svéd állampolgárságnak. Ezek a viszonyok hatással vannak a kérelmezők által tanúsított honosítási hajlandóságra. *A kivándorlási ország állampolgárságot szabályozó törvényei ezzel szemben gyakran megnehezítik a honosítási eljárást* azáltal, hogy bonyolítják az állampolgárságukról való lemondás feltételeit.

A bevándorlási politika adja meg a bevándorlók jövővel kapcsolatos terveinek alapját. A svéd bevándorlópolitikai vita az 1970-es évektől a bevándorlók kultúrája körül forgott, ahelyett hogy (mint a legtöbb nagy bevándorlóországban) az állampolgárság által előírt

kötelezettségekből és szavatolt jogokból indult volna ki. Svédországban ez indirekt módon fékezte néhány csoport beilleszkedését.

Az állandóan változó társadalmi klíma és a váltakozó gazdasági konjunktúrák fontos szerepet játszottak a legtöbb bevándorló számára. A svéd lakosság részéről támasztott elvárások, hogy „olyannak kell lennetek, mint mi”, is vitathatatlanul hatást gyakorló tényezők voltak. A világ migrációs helyzetének következménye a „globális klíma” is: új menekülthullámok jönnek létre a világ különböző részein fellángoló tűzfészkek miatt.

A háttér jelentősége

A Svédországban menedéket kereső bevándorlók és menekültek csak ritkán voltak elszigetelődött egyének vagy családok; általában egy kollektívához tartoztak. Ebből következik, hogy a különböző hullámokat speciális kivándorlási ok (munka, háború, etnikai vagy politikai üldözés stb.) tartotta össze, ugyanakkor egységes fogadtatásban részesültek az új országban. Továbbá hozzájárult a jövő hasonló megtervezéséhez, illetve a visszatelepedésről vallott nézet kialakításához. Ezenkívül egy csoport tagjai közös tapasztalatokon osztozkodnak, és közös álláspontot alakítanak ki a száműzetéssel kapcsolatban. A hazához fűződő kapcsolatok éppen ezért szokás szerint hasonlóan alakulnak, ami vagy megszilárdítja az eredeti identitást, vagy elősegíti az új identitás kibontakozását. Az egyéni állásfoglalásokat megszűri a csoportos megfontolások és értékelések, a honfitársakhoz kötődő kapcsolatok intenzitásának függvényében. A fentiek következményeképpen kialakul egy bizonyos csoport beágyazódása a svéd társadalomba egy hasonló modell alapján.

Az állampolgárságot kérelmezők közül sokan tudatosan vagy tudat alatt a csoportjuk hatása alatt állnak, az értékrend, célkitűzés és stratégiák, valamint az erkölcsi kérdés szempontjából. A központi fogalom tehát az *etnikai vagy nemzeti identitás*. A többi tényezőhöz képest az etnikai háttér jelentősége különösen fontos az ember döntésében, még ha ez különböző fokú intenzitással működik is, a csoport ideológiája, összetétele és összetartása függvényében. Növekszik a jelentősége, ha a haza (többek között a svédországi reprezentációja révén) erős hatással van az állampolgáira (mint ahogy az korábban a jugoszláv állampolgárok esetében és napjainkban az irániakkal történik).

Egyéni adottságok

A siker kulcsa végső soron mindig az adott bevándorló család vagy egyén kezében van. Az egyén szintjén hatalmas választási lehetőségek vannak; hogy ezeket miként tudjuk kihasználni, részben azon múlik, mennyire piacképes az illető (képzés, kezdeményező-készség, információhoz való hozzáférés, nyelvtudás, képesség az új helyzetek kezelésére), részben pedig azon, hogy milyen kötelék fűzi őt a csoportjához, illetve a befogadó társadalomhoz. A kornak, nemnek, képzettségnek, a munkahelyi és lakóhelyi körülményeknek (elszigetelt vagy vegyes) is jelentősége van ugyanúgy, mint a biztonság iránt érzett vágyak, nem utolsósorban a gyerekek szempontjából. A svéd társadalomhoz való

igazodás különböző formákat öltött. A lakossággal kialakított kapcsolatrendszer elsőrangú cél volt a sikeres integráció érdekében. A vegyes házasságnak, ami önmagában is a beilleszkedés indikátora, jelentősége van az állampolgárság váltásának szempontjából. A honosítással elérhető előnyök és hátrányok számítása teljesen az egyén síkján helyezkedik el, és a személyes adottságok függvényében változik.

Még akkor is, ha a kérelmezők befolyásolási lehetősége a folyamatra korlátozott volt, bizonyos mértékig hatással lehetett. A kitartó kérelmezők, akik jól tudták előadni érveiket, mentesülhettek (néhány esetben a tömegtájékoztató eszközök mobilizálásával) egy vagy több feltétel alól.

Az állampolgárság váltásával kapcsolatos mentális beállítottság jelentését külön hangsúlyozni kell. A svéd állampolgárságnak a megélhetési lehetőségekre gyakorolt pozitív hatásáról szóló elgondolások gyakran erősek voltak, és el tudtak fojtani bizonyos kétélyeket. A fokozódó diszkrimináció érvével próbáltak sokan védekezni és megnyugtatni környezetüket úgy, hogy a svéd állampolgárságot kiútként tüntették fel.

Némileg leegyszerűsítve az említett tényezőket két csoportba oszthatjuk, az állampolgárság váltására gyakorolt pozitív, illetve negatív hatásuk szerint. Tartalmi összefüggés van a kettő között, azáltal hogy ugyanazon tényezők mind ösztönzőleg, mind pedig akadályozóan hathatnak. Nem meglepő, hogy az akadályok – több európai országgal ellentétben – inkább a hazával hozhatók kapcsolatba, miközben az ösztönző tényezők Svédországhoz kapcsolódnak.

Akadályok

Svédországgal szemben

A kérelmező:

Nehezen tudja megítélni a váltás hatásait.

Nem akarja elveszíteni régi állampolgárságát.

Nehézségeket okoz számára a haza állampolgárságáról való lemondás.

Nem tudja megerősíteni identitását.

Úgy érzi, rosszul bánnak vele Svédországban.

Diszkriminálnak érzi magát.

Nehéz számára elfogadni a svéd viszonyokat.

Lemond róla, azért mert a csoport, amelyhez Svédországban tartozik, negatívan vélekedik az állampolgárság váltásáról.

Úgy véli, hogy bonyolult az eljárás, és magasak a költségei.

A hazával szemben

A kérelmező:

Nehézségeket okoz számára, hogy ingatlant örököljön vagy szerezzen a hazájában.

Fél attól, hogy „külföldiként” fogják kezelni hazájában.

Nem akarja letagadni „eredetét”.

Nem akar turista lenni saját országában.

Azt akarja, hogy gyermekei hazájában járjanak iskolába.
Elveszti a hazájában már megkeresett nyugdíját.
Fél attól, hogy rokonai és barátai nem nézik jó szemmel az állampolgárság váltását.
Vissza akar térni.

Ösztönző tényezők

Svédországgal szemben

A kérelmező:

Svédországban szándékozik maradni.

Svéd baráti köre és kapcsolatrendszere van.

Vegyes házasságban él, és svéd rokonai vannak.

Szabadon akar utazni svéd útlevéllel.

Munkaügyi okokból van szüksége a svéd állampolgárságra.

Részt akar venni a politikában, azáltal hogy választ a parlamenti szavazáson.

Svédnek érzi magát.

Nem akarja, hogy diszkriminálják.

Hisz abban, hogy a svéd állampolgárság javítja az esélyeit.

Marad, mert a gyermekei már gyökeret vertek az országban.

A hazával szemben

A kérelmező:

Nem akar otthon katonai szolgálatot teljesíteni.

Szüksége van a svéd állampolgárság által adott biztonságra a hazautazásai során.

Fél a krízistől és nyugtalanságtól a hazájában.

Lehetősége van a kettős állampolgárság megszerzésére.

Hogy a fenti tényezők közül melyiknek volt nagyobb súlya, az az időn és az egyén adottságain múlt. Döntő lehet egy tényező az ember döntésében, miközben a másikéban teljesen elhanyagolható. Egyértelműen kiderült a vizsgálatból, hogy *a hazához fűződő kapcsolat és az identitást érintő kérdések központi helyet kapnak az álláspont meghozatalában.*

INTERJÚALANYOK

1. 65 év körüli magyar férfi. 1956-ban érkezett Svédországba.
3. 50 év körüli magyar férfi. Az 1970-es években érkezett Svédországba.
5. 50 év körüli olasz nő. Az 1960-es években érkezett Svédországba.
15. 55 év körüli erdélyi magyar férfi. Az 1970-es években érkezett Svédországba.
22. 60 év körüli magyar férfi. 1956-ban érkezett Svédországba.

23. 60 év körüli magyar férfi. Az 1980-as években érkezett Svédországba.
32. 60 év körüli magyar férfi. 1956-ban érkezett Svédországba.
33. 50 év körüli svéd nő, aki sokáig élt Németországban.

JEGYZETEK

1. A tanulmány Szabó Mátyás *Vägen mot medborgarskap. Studier i medborgarskapsbyte och integration* című könyvének (Szabó 1997) 6. fejezete (174–258. p.) a 3. és a 9–11. alfejezetek (181–197., 220–252. p.) kivételével.
2. Az interjúalanyokra vonatkozó adatok a könyv eredeti számozása szerint, a tanulmány végén szerepelnek.

IRODALOM

BERGMAN, ERLAND – SWEDIN, BO

1982 Vittnesmal. Invandrares syn pa diskriminering i Sverige. En rapport fran Diskrimineringsutredningen. Stockholm: LiberFörlag.

BORBÁNDI GYULA

1985 A magyar emigráció életrajza. 1945–1985. Bern: Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem.

BRUBAKER, WILLIAM ROGERS

1992 Citizenship and Nationhood in France and Germany. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

HAMMAR, THOMAS

1986 Integration av invandrarna. Nordiska migrationsseminariet, 7.

ROJAS, MAURICIO

1993 I ensamhetens labyrint. Invandring och svensk identitet. Stockholm: Bromberg.

SVENSSON, ANDERS

1992 Ungrarna i folkhemmet. Svensk flyktingpolitik i det kalla krigets skugga. Lund: Lund University Press.

SVERI, BRITT

1981 Utlänningars brottslighet. Invandrare & minoriteter I.

SZABÓ, MÁTYÁS

1997 Vägen mot medborgarskap. Studier i medborgarskapsbyte och integration. Stockholm: Arena.

MÁTYÁS SZABÓ

Nationality and identity

Immigrants arriving in their new homes face very often a radically different social, political, economic, cultural contexts in many respects. One of the domains it becomes apparent is the question of identity. It may involve both the national and/or ethnic identity in their former home and the new alternative provided by their new destination. This paper examines the background of persons who immigrated from Hungary to Sweden in the second half of the 20th century. It addresses issues of immigration experience, motivations to obtain citizenship in Sweden and the changing relationship with Hungary. The results will then be compared to that of three other groups from Chile, Turkey and Iran.

FÜGGELÉK

1. táblázat. Az 1994-ben svéd állampolgárságot szerzett külföldiek nem és nemzetiség szerinti megoszlása

	Férfiak	Nők
Magyarország	106	111
Chile	662	784
Irán	2424	1941
Törökország	1354	1388

2. táblázat. A Svédországban élő magyarok száma, 1994. december 31.

Magyarországon születettek	14 799
Magyar állampolgárok	3 221
Honosítottak	11 783

(Forrás: SCB Népszéki statisztika 1994)

A néprajz jelene és a jelen néprajza

Interjú Szabó Mátyással

Hogyan fordult az érdeklődésed a néprajz felé, és mi készített arra, hogy ezt a pályát válaszd?

Kezdetben nem a néprajz volt az érdeklődésem központjában. Érettségi előtt mindegyiknél a történelem érdekelt. Líceumban érettségiztem, és már a második–harmadik évben nagyon sokat olvastam. Amikor 1950-ben felvételi vizsgát tettem a budapesti bölcsészkaron, akkor már kezdődött egy átlépés a régészet felé. Az akkori oktatás struktúrája olyan volt, hogy az elsőéves régészek, néprajzosok, művészettörténészek ugyanazt tanulták. Ebben volt egy bizonyos logika, ez idő alatt kikristályosodhatott, hogy kinek-kinek az érdeklődése merre fordul végérvényesen. Az első hónapokban a régészeti érdeklődésem kivül kezdtem a néprajz felé orientálódni. Nagyon jó előadóink voltak, művészettörténetből Vayer professzor úr, egyetemes néprajzból főleg Vajda László. Ő elsősorban etnológus volt, nemzetközi néprajzzal foglalkozott. Érdekes volt, amit előadott, akkor főleg Afrikáról.

Az első év második felében kapcsolatba kerültem Diószegi Vilmosmal és K. Kovács Lászlóval. K. Kovács László akkor mágnesként vonzotta magához az embereket. Nem tartozott azok közé, akik sémaszerűen előadást tartottak, hanem főleg néprajzi filmzéssel és fotóval foglalkozott. 1951-ben elhívott Egyházaskozárra, ahol az odakerült moldvai csángók között filmezte Diószegi Vilmossal együtt a kecskejátékot. Ez közel egy hétig tartott. Eldugott hely volt akkoriban Egyházaskozár, nem volt villany, tizenkét kilométert kellett gyalogolni az állomásról, Diószegivel egy rúdon, vállon vittük végig a nehéz felszerelést, a régi típusú felvevőgépet, amelyben nem szalag, hanem egy vékony drót volt. Az egykori svábok házaiba betelepült csángókkal dolgoztunk. Fölvettük a játékot, egy este a hanganyagot, másnap pedig több részletben eljátszottuk a szereplőkkel.¹ Közben Diószegi is foglalkozott a maga témájával, nekem pedig K. Kovács László kiadta, hogy a népi festékanyagok összetevőiről faggassam ki az ottaniakat, meg hogy figyeljem, mi minden történik a filmzés közben, számoljak be arról, hogy a jelenlévők, a nem szereplők hogyan viszonyulnak a dologhoz.² Ez az út fantasztikus volt, egy archaikus kultúrával szembesültem ott.

Visszatértemkor már nem volt kérdés: a néprajzra tettem a hangsúlyt, a második félévben már inkább néprajzi könyveket, cikkeket olvastam. Közben Ortutay szemináriumára is bejártam, az is nagyon érdekes volt. Előadást csak másodéves korunktól tartott, de a szeminárium, ahol együtt voltak a másod-, harmad-, negyedévesek, nyitott volt. Ez is egyre jobban terelt a néprajz felé. Marót Károly is indított külön egy előadás-sorozatot, mágiáról, vallásról, ősvallásról, amelyre csak hárman–négyen jártunk, Róna-Tas András, Ziniel Katalin (elvégezte a néprajzot, aztán Amerikába került) és Istvánovics Márton, meg még tán egy-két történész. Tálasi és Ortutay voltak a rendszeres néprajzi előadók, Bodrogit is hallgattuk.

A tárgyi néprajz jobban vonzott, mint a folklorisztika. Ebben szerepet játszott, hogy jómagam is parasztcsaládból származom, Gyuláról. A családuk az 1930-as években, mikor én hároméves voltam, fölkerült Budapestre, az iskoláimat már Budán, a XI. kerületben végeztem. Annak ellenére, hogy nem töltöttem a gyerekkoromat vidéken, paraszti környezetben, az egész felfogás, atmoszféra, amelybe belenőttem a mi családukban, a kisparaszti magatartást követte, ha nem is a milióban, de a gondolkodásban.

A családad felszámolt egy gazdaságot?

Nem nagyon volt miből fölszámolni, mert ami anyám és apám részéről megmaradt, az is széttagolódott kis semmiségekre. Ami onnan származott, az éppen csak arra volt elég, hogy apám valamiféle egzisztenciát tudjon teremteni Budapesten. Gyakran jártunk le Gyulára, ott is nyaraltunk, olyankor – kisiskolás koromban – teljesen belekerültem a *proper peasants* világba. Apám egyik unokatestvére, aki a paraszt prototípusa volt, nagyon szeretett bennünket, sokat jártunk a kis tanyájára. Pontosan a román határ mellett volt néhány hold földje. Ez volt az egyik indíték, hogy a tárgyi néprajz felé orientálódtam. A másik meg Tálasi.

A Tálásival való konzultációk során úgy alakult, hogy a szakdolgozatomat hozzá írtam. A témához nem is annyira az én meggondolásom vezetett, hanem Tálasi mindent rendszerező, jó előre kigondolt, hosszú távú tervei szerint alakult így. Így került sor a szénagazdálkodásra; a témát már másod-, harmadéves korunkban megkaptuk, a terület a Berettyó alsó részének jó néhány helysége Szeghalomtól Csongrádig. Csongrád azért került bele, mert odavaló volt Katona tanár úr, őt is külön megemlítem. Nagyon-nagyon jó kapcsolatunk alakult ki vele, talán négyszer-ötször is voltam Csongrádon egy-egy hétre. Az édesapja vendége voltam, aki állatorvosként dolgozott, ő is eljuttatott adatközlőkhöz. A terepmunka túlnyomó része Békés megyében, Dévaványa központtal zajlott. Ott is volt egy néprajzos, Bereczki Imre, Tálasi professzor jó barátja. Az ő segítségével olyan adatközlőkhöz jutottam, hogy boldognak mondhatja magát az a néprajzos, aki olyan adatközlőkre tesz szert.³ Például egy Felvölgyi József nevű, akkor nyolcvan év fölötti, már ágyban fekvő parasztemberre emlékszem. Nagyon szívesen vette a látogatásaimat, kitűnő feje volt, csak tőle tíz-tizenöt órányi anyagot gyűjtöttem.⁴

Ebben az időben Hofer Tamás mellett talán én voltam az, aki a legtöbbet jártam a terepet. Ugyanis a Népművészeti Intézetnek is dolgoztam, amelynek szüksége volt ilyen besegítő emberekre. Abban az időben vidéki kultúr csoportokat, tánccsoportokat alakítottak az ország szinte minden részén. Ha jött valami jelzés a Népművészeti Intézetbe a fellépésről, akkor kiküldtek valakit, hogy legyen jelen, számoljon be, képviselje az intézetet ezeken a helyeken. Ezt két évig csináltam.

Szóltak a hét elején, hogy hét végén hova kell menni?

Pontosan. Katona tanár úr is benne volt ebben, ő is közvetített. Az intézettől kaptunk kiküldetési rendelvényt, és megkaptuk a 31 forintos napidíjat, ami akkoriban nagyon sokat segített. Ezeket a műsorokat szombat este rendezték, az ember szombat reggel vonatra ült, másnap jött vissza.

Ez milyen tapasztalatokat eredményezett?

Mindenekelőtt táj- és emberismeretet. Eljutottam az ország legkülönbözőbb részeire. Azok a népi programok sok helyen nagyon magasak voltak, öregek énekeltek, táncoltak. Bővítette az ember néprajzi tudását és látószögét, és maga a táj, a falu, olyan helyek, ahol azelőtt soha nem jártam.

Harmadéves koromban a Népművészeti Intézet szervezett egy komoly, jól átgondolt gyermekjátékgyűjtő munkát. Együtt dolgozott egy néprajzos, egy népzeneész, egy rajzos és körülbelül 15-20 gyerek, 11 éves fiúk és lányok. Egy szervező volt velünk, aki mindig előrement a következő helységbe. Vas és Zala megyében jártunk, közel egy hónapos út volt, két-három napot időztünk egy helyen. Segítettek a helyiek, pedagógusok. Az ottani gyerekek megtanították a mi gyerekeinket a játékokra. Kitűnő volt, jártunk vagy 8-10 helyen. Nem is tudom, hogy aztán hogyan kezelték az anyagot.

Akkoriban politikailag elég sötétre fordult világ volt. Milyen perspektívát, feladatot láttatok a néprajz és magatok előtt, amikor a parasztot megfosztották a földjétől, kuláklis-táival és kitelepítéssel sújtották?

Valami volt abból, ha nem is teljesen tudatosan, hogy dokumentáljuk ezt az időt. Ez volt a tsz-be kényszerítésnek a legkeményebb ideje. Valahol Dévaványa környékén mesélték, hogy éppen azokban a hetekben két parasztot éjjel agyonverték. Kihúzták őket a ház elé, és otthagyták. Nagyon sokszor előfordult, hogy síró paraszttal találkoztunk, akik a gyűjtés során elmondták bánatukat.

Az, hogy a jelen dokumentációja feladat, akkoriban még alig merült föl. Inkább egy letűnően levő, múltbeli paraszti világ rekonstrukciója volt a jellemző.

Teljesen. A nagy cél, a szent feladat megragadni valami ősit, valami legrégebbit. Az én esetemben ennek nem volt különösebb jelentősége, mert a szénagazdálkodást kutattam, azt fényképeztem. Kimentem az emberekkel, néztem a munkát, a technikát, az eszközöket. Az én témámhoz nem kellett túlságosan visszafelé fordulni, hiszen jelenkori dokumentáció is volt. Ez a téma természetéből adódott.

Akkoriban ennek muzeológiai vonatkozása is felmerült?

A Néprajzi Múzeummal komoly kapcsolatot tartottunk fenn, mert az szerves része volt a képzésünknek. Különböző feladatokat kaptunk, én például egy halászati gyűjteményt katalogizáltam. Ez tárgygyűjtéshez is vezetett, tudniillik a szénagazdálkodásnak az eszközeit próbáltam megragadni.

Volt más is Fél Edit jó svájci kapcsolatain keresztül. 1955-ben lehetett, hogy valaki jött, és hozott egy kiváló fényképezőgépet, ami addig a múzeumban nem volt, nagy szükség volt rá. Kompenzációképpen azt mondta, hogy nagyon szívesen venné, ha néprajzi tárgyakat kaphatna, őt a gazdálkodás, pásztorkodás érdekelt. Fél Edit megszervezte, hogy én menjek el tárgyakat gyűjteni az én területemre, ahol az embereket már ismertem. Ezen az úton nagyon szép kollekciónak sikerült összeszedni pásztortárgyakból,

botokat, kolompokat, állatgyógyító eszközöket, és a fénypont egy háromméteres, nagy szénavilla volt. A szénamunkának nincs olyan nagy tárgyi kultúrája, de kaszákat stb. behoztam.

Fél Edit ekkoriban nem tanított az egyetemen, és Ortutay 1949-es Néprajzi Társaságban elmondott beszéde után kicsit a szakmai közélet periferiájára került. Vele hogy kerültetek kapcsolatba?

Fél Edit mindezek ellenére a magyar osztálynak volt a vezetője. Már a gyakorló évünket megelőzőleg kapcsolatba kerültünk vele, részben Róna Tason keresztül. Fél Edit privát szemináriumokat tartott, néprajzi beszélgetéseket a lakásán. Ezt Hofer Tamás is megírta. Istvánovits, Andrásfalvy, Hofer Tamás, jómagam és még valaki volt, akik rendszeresen, másfél–két éven keresztül jártunk föl hozzá. Látszott, hogy nagy volt a tanítás iránti igénye.

Jelentős szerepet játszott a múzeumi gyakorlatunkban az ötödik év. Bejártunk, mint akármilyen más dolgozó, fizetést is kaptunk, ami abban az időben nagyon is kellemes és elegáns körülményeket biztosított számunkra. Igen komoly intellektuális környezetbe kerültünk, sok mindenről volt szó. Ha valaki írt valamit, azt megbeszéltük. Csermák Géza is részt vett ebben, aki szintén a Magyar Osztályon dolgozott.

A pátyi kutatásban benne voltál?

Igen. Az alakuló négy-öt ember között voltam, ami aztán kibővült, és körülbelül tizen járták meg Pátyot, többször. Tanulságos volt. Mindenfelét gyűjtöttünk, amit természetesen beadtunk a Néprajzi Múzeum adattárába. Én a pátyi milimárisokról írtam egy kis tanulmányt.⁵ Páty lapos terület, ahol nem volt sok szántó, de kitűnő legelők voltak, és rengeteg tehenet tartottak. Akkor, 1953–1954-ben szinte elképesztőnek tartottam, ahogy mesélték, hogy az akkor javakorabeli asszonyok, akik úgynevezett milimárisok voltak, a tejet vitték Budára eladni. Igen ám, de hogyan? Az esti fejést leeresztették a kútba, hideg vízre, amelyet hajnalban már két órakor fölpackoltak az asszonyok a karjukra, kezükbe, fejükre, és így mentek húsz–huszonöt liter tejjel. Éjjel két órakor indultak, hogy hét órára Budán legyenek. Ez számomra olyan elképesztő volt, hogy emberek így tudnak élni! Aztán vissza, természetesen gyalog, át a hegyen, 22–24 kilométert. Kérdeztem, hogy nem lehetett volna kocsit fogadni, hiszen öten-hatan is együtt mentek. Igen, mondták, de az annyiba került volna, hogy elviszi bevételeket. Ez is a néprajzi élményeim közé tartozik. Mikor délután visszaértek, a házimunkát és minden egyebet el kellett végezniük. Később is többször visszagondoltam rá, hogy amikor kérdeztem, hogyan voltak képesek mindezenre, azt mondták: „Ez olyan természetes.”

Egyszer eszembe jutott mindez, ugyanígy fogalmazott valaki egy északsvéd tanyán Älvtros községben (Härjedalen tartomány), valamikor az 1970-es évek végén, amikor egy nagyon jó adatközlővel beszélgettem a régi időkről. A vidék híres a szörnyű teleiről, a falu be van építve a hegy aljába, ahol gyakori a mínusz 20–30 fok. Akkor még a svéd vidéken sem volt bevezetve az elektromos áram. Kérdeztem, hogy bírták ezt a nagy hideget. Azt felelte: „Hát ez volt, nem gondoltunk mi másra, így kellett élni.” Ez mindig

eszembe jutott a néprajzi munkálkodásom során: nem úgy kell fölfogni az eseményeket, mint speciális dolgokat, hanem mint a hétköznapi legnormálisabb eseményeit. A néprajzi gondolkodás kicsiszolásáról volt szó.

Az első, indító kapcsolatok megmaradtak később is?

Igen, szinte napjainkig, az utóbbi évekig. K. Kovács László többször meglátogatott Svédországban, Finnországban keresztül. Ő később megismertetett Kustaa Vilkunával. Ő volt az, aki föltűzött bennünket; politikai tekintetben is, hogy csak egyet meséljek: nemrég aktuális volt Sztálin halálának ötvenedik évfordulója. Mikor Sztálin meghalt, megünnepeztük K. Kovács László szobájában, amely sötétkamra is volt, ahová (a filmek előhívása miatt) be lehetett zárkózni. Bementünk, ölegettük egymást, feketébe, sötét ruhába öltözve, kinek mi volt. Kitérgyaltuk ezt a fantasztikus eseményt.

Istvánovits Márton, Pesovár Ferenc, Andrásfalvy Bertalan és jómagam egy „négyesfogatot” alkottunk. Összetartottunk négy éven keresztül. Ugyanazt hallgattuk, ugyanazokon a problémákon gondolkoztunk, ugyanarra a dologra készültünk. Óriási erőt adott mindez, és nagyon sokban segített a tanulmányaim során. Mikor gyakorlatra került sor a Néprajzi Múzeumban, valamennyien egy szobában ültünk. Politikailag persze teljesen, száz százalékgig egyetértettünk. Találkoztunk még egyetemen kívül is. Ez soká tartott, Andrásfalvy többször, Pesovár egyszer meglátogatott Svédországban.

Egyetem után hogyan alakult az életed?

Egyetem után mindenki Pesten akart maradni. Mi úgy gondoltunk, hogy talán jobb, ha nem ragaszkodunk görcsösen Budapesthez. Szegedre kerültem, ahol nagyon jó volt, szerettem. Ott volt Bálint Sándor, akivel azonnal a lehető legjobb kapcsolatba kerültem. Rengeteget tanultam tőle, ő volt a néprajzi vezetőm, mivel Bálint Alajos, az igazgató régész volt, jó szakember. Volt egy kiállítási terv, amin dolgoztunk vagy fél évig. Be akartuk mutatni Szeged parasztságát, a tanyavilágot, amiből aztán 1956 miatt nem lett semmi. Jártam ki Mérgespusztára, Tápén gyűjtöttem Sándor bácsival. Elég sok múzeumi munka volt. Mi támogattuk Makót, mert ott nem volt muzeológus, átnéztük, katalogizáltuk a gyűjteményt. Ezt azelőtt Fél Edittől tanultuk meg, és elég nagy gondal végeztük. Az volt az elv, hogy egy katalóguscédulán keresztül meg kell tudni találni tízezer tárgy közül azt az egyet. Sokat tanultam, rengeteget katalogizáltam későbbi életem során az Északi Múzeumban is. Nem felejttem el soha, hogy hogy kell a tárgyhoz hozzányúlni. Két kézzel! Akkor is, ha kicsi, azt két kézzel kell megfogni. Fél Edit etikai hozzáállása nagyon magasrendű volt az olyan kérdésekhez, hogy egy néprajzi tárgyat hogyan kell megmenteni, ha elkezd szuvasodni: mindent bele, nem érdekes, mennyi időt vesz igénybe.

Ekkoriban jelent meg tanulmányod a szopásgátló eszközökről és eljárásokról.⁶ Nekünk Barabás Jenő elsőéves korunkban magyarázta az állattartást, és egyik példája ez volt. Említette, hogy mikor 1956 után kikerültél Svédországba, akkor ezt vitted magaddal mint egy belépőként a szakmába.

Valóban így volt. A témára a gyakorlati évünk során találtam, amikor több láda ilyen szopásgátló eszköz került hozzám katalogizálásra. Rájöttem, hogy ennek két típusa van: az egyik szöges, a másik billenő, négyszögletes. Erről már Gunda Béla írt korábban, de még nem alakultak ki ezek a struktúrák. Ezt jobban átnéztem, és a feldolgozás során kerültem levelező kapcsolatba a svéd tudományos világgal. Nagy lendülettel nekiálltam, elküldtem tíz-egynéhány levelet, Jorge Diastól, Portugáliától kezdve Gösta Bergig Svédországba. A legtöbb helyről kaptam visszajelzést és kitűnő anyagot, szempontokat, utalásokat, irodalmat. Annak alapján meg tudtam állapítani, hogy két különböző állattartó kultúráról van szó. Az egyik a szűrős szopásgátlót használja, amelyik a borjút el akarja választani, ez a tejgazdálkodó paraszti gazdaság. A másik a billegőt, ez csak időlegesen akarja elválasztani, ez a pásztori. Érdekes volt, hogy egy ilyen egyszerű eszköz alapján ezt így meg lehetett állapítani.

Ez így egy európai összefüggésrendszerbe illeszkedett.

Világösszefüggésbe, mert ennek megvannak a párhuzamai a dél-szibériai pusztáktól kezdve Dél-Amerikáig.

Igazi fordulatot 1956 hozott a pályád alakulásában.

Igen. 1956-ig, a szegedi munkám ideje alatt tulajdonképpen nem volt kialakult elképzelésem, hogy nagyobb távlatokban mit is csináljak. Próbáltam ösztöndíjakat szerezni Kelet-Berlinbe, Brűnnbe.

Aztán jött '56, Svédország. Miért Svédország? Ennek több összetevője volt. Tudtuk, hogy Svédország semleges állam, nem háborúzik, magas az életszínvonal, csinosak a nők, érdekes volt. Ehhez kapcsolódik, hogy levelezés útján kapcsolatba kerültem Gustav Ränkkel, Gösta Berggel és egy finnországi svédvel, Helmer Tegengrennel.

Az 1956-os események nekem azt jelezték, hogy ez az ország annyira zűrzavarossá vált, hogy itt néprajzi munkálkodást sokáig nem lehet majd végezni. Ez volt az egyik indítéka annak, hogy elhagytam az országot. A másik az volt, hogy mint afféle fiatal nyilván érdeklődtem a külföld után. Addig még a határ közelébe sem mindig tudtunk eljutni. Mikor megnyílt a határ, az nagy vonzerőt gyakorolt.

Itt egy pillanatra álljunk meg! Ez az indítás, Fél Edit, K. Kovács László, a négyesfogat, olyan emberek, akik mind itt maradtak, és mind csinálták tovább a néprajzot. Szöveget üt a fejembe, hogy mi volt az, ami Téged végül is kisodort vagy elvitt az országból?

Kellemetlen helyzetbe kerültem Debrecenben. Félttem. Ezekben az időkben az utolsó három hónapos tartalékostiszt-képzés során Debrecenbe kerültem, és a tisztté avatásom október végén lett volna. Mikor az események bekövetkeztek, az egyetemi zászlóalj szinte automatikusan, azonnal a forradalom mellé állt.

Akkor éppen benne voltál egy katonai kötelékben?

Benne voltam, és a következő történt. Tíz-egynéhány emberrel, akiknek én voltam a parancsnoka mint őrmester, teherautón kimentünk valamelyik hajdúvárosba, mert onnan jelentés jött, hogy ölik egymást az emberek. Éppen nem ölték, de közel voltak hozzá, megverték a párttitkárt, többeket inzultáltak. Fenntartottuk a rendet, és akkor jöttek a helyiek, hogy ha már itt vannak a magyar katonák, akkor segítsünk nekik az egész átállásban. Írtam egy beszédet, és fölolvastam a téren a mikrofonba. Ennek híre ment különböző utakon, úgyhogy engem kerestek anyámnál, még 1956 decemberében. Attól tartottam, hogy megtalálják. Abból a zászlóaljából mentek máshova is emberek, akik részt vettek az eseményekben. Volt, aki lövöldözött stb.

Minket az AI-es, Hortobágyi úti kaszárnyába szállásoltak el, amelyet november 4-én hajnalban szovjet tankok megtámadtak, lőttek. A nagy laktanyában az egyetemi zászlóalj mellett még tüzérek voltak, akik visszalóttek. Ebből aztán nagy csetepaté kerekedett, és azt hiszem, hat halottunk volt, akiket azonnal elástunk az udvaron. Onnan sikerült aztán megszabadulni. Félttem, hogy valami esetleg nyilvánosságra kerül. Voltak ott orosz szakos hallgatók, akik az eseményeket egy kicsit másképp látták, és kicsit föl is fújták, mikor jöttek a kivizsgálások. Abban, hogy néhány hónap múlva kerestek, ez is benne volt.

Több tényező szerepet játszott. Az egyik – az egyszerűség kedvéért – a kalandvágy. Mozogni, ha lehetőség van rá. Néprajzot művelni máshol, nem Magyarországon, és a félelem attól, hogy valamiféle következményei lehetnek annak, amibe én belekeveredtem, ugyan akaratomon kívül, de mikor már benne voltam, akkor szívvel-lélekkel csináltam.

*Mikor kikerültél, akkor kezdődött el az a nagy munkád, amely később a doktori értekezé-
sedet és az 1970-ben megjelent könyvedet eredményezte az állattartásról, pásztorkodásról.⁷*

Erről röviden annyit, hogy mikor kikerültem, már az első napokban kapcsolatot kerestem Gustav Ränkkel és Gösta Berggel. Elintézték, hogy szinte automatikusan a lundi egyetem néprajzi intézetébe kerüljek. A könyvtárban segítettem ezt-azt, ahogy a svéd tudásom alakult. Akkoriban az intézet vezetője Sigfrid Svensson volt, egyik legnagyobb jóakaróm, aki a délsvéd viseletről írt egy hatalmas viselettörténeti munkát.⁸ Egy év után abban állapodtunk meg, hogy leteszek egyfajta alapvizsgát, amely feljogosít arra, hogy nekiláthassak a licenciátusi cím megszerzésének (ami körülbelül megfelelt az itteni kisdoktorinak), anélkül hogy a teljes egyetemi képzésben részt kellene vennem. Kaptam speciális irodalmat, amelyet körülbelül egy év alatt átnéztem, s amelyből levizsgáztam Svensson professzornál.

A licenciátusi dolgozatomat 1962-ben védtem meg. Ez jó kétszáz oldalas, szintén az állattartással foglalkozó tanulmány volt. Akkor kezdtem el ezt a mozgásgátlókkal kapcsolatos munkát, amely aztán doktori kutatássá fejlődött, s ez jelent meg 1970-ben. Svensson professzor azért gondolta ezt így, hogy ne legyenek nagyobb nyelvi akadályok. Persze egy ilyen munkához több év szükséges, és közben meg is kellett élni valamiből. Dolgoztam Malmöben a múzeumban, ahol egy nemzetközi gyűjtemény rendezésében vettem részt egy másik muzeológussal együtt. Aztán egy évig dolgoztam egy kisvárosban, Landskronában, Lundtól negyven kilométerre. Közben itt-ott, például

Közép-Svédországban kisebb gyűjtemények rendbetételén, s volt katalogizálás és egyéb munka is. Ebből tartottam főnn magamat, később kaptam ösztöndíjat is. A téma – nyilvánvalóan – Tálásitól indult, s egyenes vonal vezetett eddig a munkáig.

Megjegyzem, hogy azután, hogy ez a téma 1970-ben megjelent, többet szinte hozzá sem nyúltam, ami egy kicsit kár. Az alapanyag, amelyet gyűjtöttem, irodalomban, interjúk terén (az nem volt olyan nagy mértékű) jóval terjedelmesebb. Ki lehetett volna dolgozni sok más apróságot ezzel kapcsolatban, de erre sajnos nem került sor, mert az érdeklődésem másfelé fordult. Mégpedig úgy, hogy 1966-ban Albert Eskeröd osztályvezető, jól ismert néprajzos, akit második nagy jóakarómnak mondhatok, írt Svenssonnak egy levelet, amelyben megkérdezte, hogy tudna-e az ő szemináriumából ajánlani valakit ahhoz, hogy a svéd mezőgazdasági akadémia külön gyűjteményét – amelyet múzeumként is kezeltek – az Északi Múzeumhoz (Nordiska Museethoz) való kerülése előtt egy fél vagy egy évig kezelje, átnézze. A költöztetést elő kellett készíteni, fényképeket rendezni, hogy az átkerülésekor ne legyen káosz. Ez különben bevált módszer volt: ha az Északi Múzeumba kellett munkaerő, akkor mindig Svensson professzort kérdezték meg, mert ott volt a legjobb néprajzi képzés ebben az időben.

Svensson professzor engem ajánlott, így 1966. június 1-jén a múzeumhoz kerültem mint segédmuzeológus, és Albert Eskerödnél, az ő villájában laktam egy évig. Amikor ennek a munkának vége lett, természetesen maradtam a múzeum kötelékében, 1967 végéig segédmuzeológus státusban, két év elteltével pedig muzeológus státusban. Ez 1973-ban megszakadt, mert egy évre az uppsalai egyetemre kerültem. Utána visszakerültem az Északi Múzeumba, majd 1976-tól 1980-ig ismét teljes állásban az uppsalai egyetemen oktattam. 1980-ban a múzeum kultúrtörténeti kutatóosztályának lettem a vezetője, egészen 1987-ig. Akkor alakult egy tudományos tanács, amelynek 1993-ig tagja voltam, majd alakult egy újabb osztály, egy mamutméretű osztály, ahol újra osztályvezetőnek neveztek ki, és az utolsó két és fél évet ebben a státusban töltöttem. Ez volt nagyjából a keret.

1976 és 1980 között nem is voltál a múzeumban?

Nem. Svédországban egy csodálatos rendszer működik. Mindenkinek joga van megszakítani a munkáját, és egy más intézménynél dolgozni. A feltétel csupán az, hogy státusban ne legyen alacsonyabb, ugyanolyan legyen, vagy kicsit följebb, és akkor az intézménynek kötelessége szolgálati szabadságot adni. Tehát soha nem hagytam el az Északi Múzeumot, mindig is annak a kötelékében maradtam. Boldogan helyettesítettek, mert abban az időben már nem volt könnyű jó álláshoz jutni. Aztán még egyszer előfordult hasonló. Mielőtt utoljára osztályvezető lettem ezen az új osztályon, azt megelőzően egy évig az uppsalai egyetemen dolgoztam, de más helyen, a multietnikus kutatóintézetben. Abban az időben már teljesen migrációs kérdésekkel és a bevándorlókultúrák kutatásával foglalkoztam.

Erről az első könyvedről még mondjunk pár szót!

Ez az állattartásnak vagy – mondhatnánk – a legeltetésnek, az állatok őrzésének a struktúrájával foglalkozik, részben eszközök segítségével. Föltűnt nekem, hogy a gyűjtemé-

nyekben nagyon sok olyan tárgy található, amely az állatok szabad mozgásának akadályozását célozza. Skandináv területen sikerült három pásztorkodási, állatorzási típust elkülöníteni egymástól. A déli részeken, ahol a falvak nagyobbak, működött a falupásztor, aki közös nyájban őrizte az állatokat. Ugyanez van például német területeken és Magyarországon is, csak Svédországban nem olyan nagyok a nyájak. Egy másik típus főleg az ország középső részére jellemző, ahol kerítésekkel védték a szántókat, olykor a legelőket. Mindamellett mechanikus eszközöket is használtak, hogy a jószág mozgását korlátozzák, ne kóboroljon el, ne törjön ki a bekerített legelőről. Ezek egyszerű kerítések, ágasból, kilométer hosszan, amin viszonylag könnyű egy tehénnek, birkának keresztültörnie. Eszközökkel akadályozták ezt, vagy egy táblát tettek a szemé elé, amelytől legelni tudott, de ha a fejét fölemelte, a tábla eltakarta a szemét. A harmadik típus az északi vidékekre jellemző, ahol részben havasi gazdálkodás folyik, és ahol hagyományosan az asszonyok és a lányok végezték ezt a munkát. Ez aztán összekapcsolódott a tejtermelésével és feldolgozásával ott, ahol sajtot is készítettek.

Ez beleilleszkedik egy tejjgazdasági és egy állathasznosítási rendszerbe.

Igen, ezt így is meg lehetne fogalmazni. Itt talán túlságosan is nagy összehasonlító anyagot alkalmaztam, ami nem volt mindig indokolt, hogy miért hozok annyi párhuzamot, főleg Közép-Európából és a német nyelvterületről.

Ha ki akarnék térni elméleti megfontolásokra, Svédországban tanultam meg, hogy a problémát definiálni kell, mielőtt az ember nekilát. Itthoni néprajzi képzésem során nem szembesültem ilyen módon vele: szénagazdálkodás? Vessük bele magunkat, nézzük meg, mit csinálnak, hogy vannak a birtokviszonyok, stb.! Svédországban azt tanultam meg, hogy ha a téma adott, akkor ki kell dolgoznunk valamilyen koncepciót, hipotéziseket kell alkotnunk. Például ezzel a témával kapcsolatban mondjuk meg, hogy miért készültek ezek a mechanikus eszközök ilyen nagy kiterjedésű területen és ilyen óriási formai gazdagságban. Mikor már valamelyest az anyag birtokába jutottam, neki kellett ülni és kidolgozni valamilyen elképzelést, hipotézist ezekre a kérdésekre. Az ezután gyűjtött anyagot mindig be lehet illeszteni valamilyen elképzelésbe. Ez nem rossz, noha néha tévútra vezet, de mint munkamódszer nagyon használható.

Ennél veszélyesebb tévút, mikor az anyag öncélúan gyűlik, adat adat hátán, koncepció nélkül. Mai napig látunk ilyen megközelítéseket, ahol hiányzik ez a kezdő hipotézis.

Igen. A néprajzi munkálkodásban persze itt is, ott is egy másik célkitűzés is van: menteni a menthetőt. Akkor nem engedhetjük meg magunknak azt a luxust, hogy heteken, hónapokon keresztül az íróasztal mellett spekuláljunk. Akkor gyerünk, a 24. órában vagyunk, meg kell menteni. De ma már nem lehet így gondolkodni.

Későbbi cikkeid a viseletről, a tárgyról mint múzeumi objektumról módszertanilag is átgondoltak.⁹

Valóban, de akkor már volt egy koncepcióm, amely a doktori munkában még nem érvényesült annyira. Később született öt-hat olyan tanulmányom, amelyek kifejezetten

néprajzi tárgyfeldolgozással foglalkoznak. Ilyen volt például az, amikor a gyermekmunkáról írtam, hogy a gyerekek milyen segítőeszközöket használnak – csak erre koncentráltam. A másik: a tárgyak mint a kommunikáció eszközei. Mi mindent lehet kifejezni tárgyakkal? Például a szék: a székek sok mindent megmagyaráznak. Nagypáink, nagyanyáink egyenes hátú székben ültek, nagyon kényelmetlenül. Miért? Ők is nyugodtan készíthettek volna kényelmesebbet, de nem, így akarták. A 19. század végétől, az irodai munka elterjedésével bukkannak fel a nehéz székek, amelyeket kifejezetten azért építettek így, hogy ne húzogassuk őket: ha leülünk egy ilyen székbe, ott is maradunk. Az efféle elképzelésekből próbáltam valamit megragadni. Továbbá: a tárgyaknak életük van, van fizikai életük, szociális életük és imaginárius életük, és ezeket el kell egymástól különíteni. Akkor már így nyúltam a tárgyi anyaghoz, és nem úgy, mint a doktori munkában.

Ebben az időben, az 1960-as években magán a múzeumi gyűjteményi munkán belül is lezajlott egy nagy változás Svédországban, de egész Észak-Európában is. Az 1970-es év választóvonal abban a vonatkozásban is, hogy lassan átformálódott a múzeumokhoz és a múlt tárgyaihoz való viszony. Te elég hamar reflektáltál ezekre a változásokra. Írtál arról, hogy a kultúrtörténeti múzeumoknak milyen létjogosultságuk van továbbra is, de akkor ez a dokumentációs munka új irányba fordult, és új formákat talált. A jelenkutatásra gondolok.

Az elmúlt hónapokban egy heves és keserű muzeológiai vita zajlott le a *Svenska Dagbladet* újságban, amely az ország második legnagyobb lapja. Öt-hat alkalommal került terítékre a múzeum. A Történeti Múzeum élére kineveztek egy új igazgatót, Arne Berget, egy középkorú embert. Itt a régészeti anyag mellett található a történeti anyag 1520-ig: azért addig, mert akkor alakult ki a központi hatalom Gustav Vasa királlyal, akit 1522-ben koronáztak meg. Ez az Arne Berg a következőképpen határozta meg a stockholmi Történeti Múzeum feladatát, és ez elsősorban a tárgyi anyagra vonatkozik: a történeti múzeum munkálkodása csak annyira és olyan értelemben képzelhető el, amennyiben mai problémákat segít megoldani. Erre fölhördült az egész múzeumi világ. Ez összekapcsolódott azzal, hogy az új igazgató hat személyt eltávolított a múzeum kötelékéből, mégpedig azokat, akik kifejezetten a tárgyak szakértői voltak. Őrült vita kerekedett, amely még ma sem ért véget.

Visszatérve 1970-re, a néprajzi gyűjteményekre, azt hiszem, hogy ettől kezdve a néprajzi szemlélet szerint – amely a múzeumok is áthatotta – tárgyakra és összehasonlításra nem volt olyan szükség, mivel a néprajzi gondolkodás inkább a folyamatokat próbálta középpontba állítani.

A másik egy nagyon veszélyes és komoly dolog. Látszik ez Magyarországon is, de Svédországban még inkább, ahol a gyűjtemények és a múzeumok sokkal nagyobbak és régebbiek, hiszen soha semmi veszély nem fenyegette őket, háború nem volt. Olyan óriási gyűjtemények jöttek létre, hogy már nem tudják kezelni, átlátni. Létezik egy múzeumi morál, ami azt mondja, hogy az anyagot gyűjteni kell, a kulturális örökséget meg kell őrizni ilyen meg olyan megfontolásból, de mára a gyűjtemények olyan óriásiak, hogy nyugtalanságot keltenek azokban, akik a múzeumért felelősek, tehát a vezetőikben, minisztériumokban, mert nem bírnak vele.

Nem látszik az értelme, a haszna, vagy túl sokba kerül fenntartani?

Azon folyik a vita, hogy az ilyen óriási gyűjteményeknek a létjogosultságát nehéz megfogalmazni olyan módon, hogy az valóban hasson azokra, akik a múzeumokat pénzelik: a helyhatóságok, a megyék és az állam, meg a magángyűjtemények. Az Északi Múzeum voltaképpen egy alapítvány, de állami finanszírozással. A fenntartás, a konzerválás olyan óriási, hogy egyszerűen nincs kontroll alatt; olyan, mint egy áradat, nem lehet megállítani.

Svédországban a múzeumok másként működnek, mint Magyarországon: van a múzeumi vezetőség, igazgató, osztályvezetők stb. Ezenfelül létezik a múzeumi tanács, amelynek tagja az igazgató és talán még egy szakember, de a többi 5-6-7 személy a minisztériumból, ilyen-olyan hatóságtól jön, lehet valami banki ember, valamikor író, s van, amikor művész. Fölállnak és megkérdezik: „Miért kell ebből a tárgyból 37, nem elég hét?” Várják a választ, és mindig ugyanazt, hogy igen, igazuk van, elég hét, hagyjuk.

Mielőtt Arne Berget kinevezték volna a Történelmi Múzeum igazgatójává, a Kulturális Minisztériumban dolgozott. Múzeumokkal is foglalkozott, s ezeket a gondolatokat ott szívta magába. Nehéz ügy, mert az egész nem lehet a szőnyeg alá söpörni: egyszerűen nem lesz anyagi eszközünk, hogy a gyűjteményeket valamelyest életben tudjuk tartani. Ugyanakkor nem készültek tárgyfeldolgozások. A múzeumi gyűjteményeknek 1–5 százalékát szólaltatjuk meg, hol kiállítás formájában, hol tudományos méretű feldolgozásokban. A többi tárgy van, van, de minek? Ez a kérdés nyugtalanítja mindazokat, akik pénzelik a múzeumokat.

Erre új megoldást próbáltak kidolgozni a jelenkutatással.

Pontosan. A jelenkutatás alapvető célja, hogy a gyűjteményünket olyan tárgykörökkel egészítsük ki a társadalom különböző részeiből, amelyekből hiány van, és főleg a mi időnk-ből, a jelenkorból valók.

Ez már egy elméleti fordulatot is jelentett: kiegészíteni a kultúrhistoriai arculatot egy, a jelen problémáira érzékeny szociológiai szemlélettel.

Így van! Jelen voltam, amikor a Samdok megalakult. Később kiderült, hogy a Samdok működésén keresztül bejöttek ugyan tárgyak, de egyáltalán nem olyan mennyiségben, ahogy azt az eredeti koncepció kijelölte. Nem valósult meg nagy tárggyűjtés, részben azért, mert a tárgyakat nem lehet elhelyezni.

Miután a kutatási szemlélet megváltozott, olyan értelemben, hogy inkább a folyamatok váltak a kutatás céljává, a múzeumi tárgyak kicsit elvesztették a jelentőségüket. Azelőtt – mondjuk körülbelül 1970-ig – valóban voltak monumentális, nagy tárgyfeldolgozások, vastag kötet jelent meg a cséphadarókról¹⁰ és mindenféle ilyen technikákról – ma már ilyet senki nem ír. Vannak utalások itt-ott, de ennek a korszaknak vége; lehet, hogy majd később visszatér.

1969-ben Åke Daun jelentetett meg egy nagy hatású könyvet egy bezárásra ítélt gyár körül élő településről és az ottani konfliktusokról. Nagy siker volt, és sokak számára jelölt ki új, a jelenre fogékonyabb szemléletmódot.¹¹ Az 1980-as, 1990-es években

már az Åke Daun által kialakított szemléletet is meghaladták, és most már egészen másfelé tartunk. Ez volt a néprajz tudományos megújulásának az egyetemi vonala, amely az észak-amerikai angolszász elméletekre épül, Svédországban részben norvég közvetítéssel. Ez az irány folytatódik, és ebből nő ki az, amit Orvar Löfgren átvitt Lundba, mikor átvette a néprajzi tanszéket. Ő és Jonas Frykman együtt alakítják ki az új munkamódszert, a kultúranalízist. Ez tulajdonképpen a régebbi néprajzi tevékenységben is benne volt, ebbe minden belefér. Amit mi csináltunk ötven-hatvan évvel ezelőtt, az is már egyfajta kultúranalízis volt, csak ennek finoman kidolgozták az összetevőit, különböző teóriákkal is alátámasztva. Ez természetesen találkozott egy múzeumi néprajzi felfogással is, ami aztán az úgynevezett Samdok, a jelenkutatás módszerében és szemléletében csúcsosodott ki.¹²

Úgy kell ezt érteni, hogy a múzeumot egy külső, erősebb elvárásrendszer mozdította ebbe az irányba, vagy volt egy belső, muzeológiai szemléletformálódás is, amely beláttatta ezt?

Igen, pontosan így. Az indíték és az első években folyó munka kifejezetten múzeumi szemléletű volt. Abban az időben a Nordiska Museet anyagi kultúra és társadalom osztályán, ahol dolgoztam, az osztályvezető egy velem egyidős, kitűnő muzeológus, Göran Rosander volt, aki nemrég vette át az osztály vezetését. A múzeum százéves évfordulóját terveztük megünnepelni, nagy tervek voltak, amelyekből sajnos – ma már nem nagyon lehet tudni, hogy gazdasági vagy más okokból – nem született különösebb eredmény. Ekkor a mi osztályunkon – ahol voltunk vagy nyolcan-tízen – fölvetődött, hogy a tárgyi gyűjteményeket ki kellene egészíteni. Nemcsak arról volt szó, hogy innen meg amonnan nincs anyag, hanem arról is, hogy egyes korokból sincs. Nézzük meg, mi hiányzik a korunkból, az utóbbi évtizedekből. Kidolgoztunk egy tervet, és készítettünk egy néhány oldalas jelentést, ahogy minden osztályértekezletünkről szoktunk a múzeum vezetősége számára. Ez óriási visszhangra talált, és a főigazgató, egy Hans Hansson nevű középkori régész kiadta valamennyi osztály munkatervének, hogy ebben a szelvényben a saját anyagukról ők is próbáljanak hasonló munkatervet kidolgozni. Ez 1971-ben történt.

Ekkor megindult egy olyan gyűjtés, amely az utóbbi évtizedek anyagát hozta be?

Megindult, és ez a szemlélet kezdett lassan kialakulni, amelyből igazi Samdok nem lett – majd csak néhány évvel később –, de a gondolat itt formálódott meg.

Mit kezdtek gyűjteni? Újabb háztartási eszköz-készletet vagy a dalarnai népművészet folklorizálódott változatait?

Berendezéseket, viseleti darabokat, s elkezdődött például az új, az akkor divatos viseleti daraboknak a múzeumba vitele. Azokból a bútordarabokból hoztunk be, amelyek az 1950-es években divatosak voltak, de már kezdtek kikopni.

Leginkább a viselet és a házberendezés talált visszhangra. Amikor a Samdok létrejött, akkor ezt fölosztották munkacsoportokra, és az egyik munkacsoport a ház lakbe-

rendezésére, viseletre vagy arra koncentrált, ami egy háztartáson belül előfordult – ez működött a legjobban, és ez hozta be a legjobb tárgyi anyagot.

A Samdok alapvető feladata eredetileg tárggyűjtésre vonatkozott, ám ez lassan szinte megszűnt. Még gyűjtenek ugyan tárgyakat, de már egyáltalán nem ez jellemzi a mai Samdok-ot, hanem tulajdonképpen az írásos följegyzések és az elbeszélések.

Te részt vettél ennek a Samdok-koncepciónak a kialakításában.

Igen. Amikor a százéves jubileum előkészületeiben a tárggyűjtésnek ezek az új koncepciói formálódtak, hogy időben terjesszük ki napjainkig, abban még benne voltam, viszont éppen ez időben kerültem az uppsalai egyetemre, úgyhogy a Samdok további fejlesztésében már nem vettem részt.

Most kapcsoljuk össze a két szálát! A néprajz megújulásához az egyik út tudománytörténeti jellegű, a társadalom fejlődésére való érzékeny reagálás volt, a másik pedig muzeológusi. A kettőnek eredetileg semmi köze nem volt egymáshoz, de lassan ez a szemlélet elterjedt a Samdok-on belül. A tárggyűjtés ezért veszítette el a jelentőségét, tudniillik problematikus lett. Olyan terveket dolgoztunk ki, amelyekre azt mondta valaki, hogy ha mindezt megvalósítjuk, akkor az egész [Djurgården-] félszigetet – ahol a múzeum és még más múzeumok is elhelyezkednek – ötven év múlva teljesen beborítjuk tárgyakkal. Ebben valóban volt igazság. Akkor az lett a jelszó, hogy ne tárgyakat, hanem azok dokumentációját (leírás, rajz, fénykép, videó) hozzuk be. Tárgyat csak olyat, amelynek kifejezetten tartalmi jelentősége van, ami nagyon fontos. Hogy egy nagyobb tárgyat vegyünk példaként, a szerencsétlenül járt Estonia hajó leszakadt kapuját, amely az egész katasztrófát okozta, bevitték a hajózástörténeti múzeumba. Ennek óriási a látogatottsága, az emberek nézegetik, mi történt, hogy történt. Vagy történt olyan, hogy a tárgyat behozták, és az népszerűvé vált – vannak lábbilincsek, amelyeket a börtönbe való bekerülés helyett rá lehet tenni a delikvensre, és annak segítségével állandóan nyomon lehet követni a mozgását. Ha ezt elviseli vagy vállalja, akkor otthon töltheti a raboskodását, de nem szabad elhagynia egy bizonyos területet, mert állandóan kapcsolatban kell maradnia egy központtal. Ilyesmit gyűjtünk a Samdok-on belül, de a gyűjtés mai struktúrája teljesen a néprajzi gyűjtés szokásos módját követi, tehát interjúkon keresztül.

Meddig volt élő kapcsolatod a Samdokkal?

1980-tól, amikor újra kapcsolatba kerültem velem, már egészen más Samdok volt. Akkor a múzeum kultúrtörténeti osztályának voltam a vezetője, és a Samdok működése, ha formailag nem is, de részben idetartozott. Részt vettem sok továbbképzési tanfolyamon, értekezleteken.

A gyűjtés és a dokumentálás mellett a közönségkapcsolatok bővítése is a Samdok céljai közé tartozott?

Nem, az nem mondható.

Mert ha a kutatás a jelen felé fordul, akkor várható, hogy az érdeklődés is nagyobb lesz iránta. Ez következmény, vagy bele volt kalkulálva a programba?

Ez inkább következmény lett, ugyanis ezek a Samdok-publikációk elérhetőek könyvkereskedéseken keresztül is. A Samdok valamiféleképpen ismert a társadalomban; egy átlagos városi lakos nyilván nem hallott róla, de sokan ismerik, akik rendszeresen látogatnak múzeumot.

Neked 25–30 év távlatából rálátásod van arra is, milyen ennek az utóélete? Ma egy harminc évvel korábbi állapot már történeti távlatban jelenik meg, az hogy az 1970-es években mi volt, ma már nem a jelenkutatás része.

A Samdok állandóan követi a változásokat. Az a lényege, hogy egy jelenséget ne a 24. órában regisztráljunk, hanem a maga funkcionális egészében ragadjuk meg. Az elmúlt egy-két évtized Samdok-munkálkodása mindig azt rögzíti, amikor éppen történik valami.

A Samdok-nak volt egy másik pillére is. Épp az 1970-es években a következő múzeumi jelszó került a köztudatba: „Ott áss, ahol állsz!” Ha az ember jól utánagondol, akkor ennek óriási jelentősége van. Ma már nem nagyon beszélnek róla, de akkoriban ez egy-fajta vezényszó volt.

Ehhez persze az is kell, hogy sok helyen álljon valaki, aki ott ásni tud. Sok olyan hely van, ahol senki sincs, és másnak kell odamenni.

Igen, így van. Ha valaki például kikerül ebből az intézetből, állást vállal, és mellette kíván néprajzot folytatni, akkor ásson ott, ahol áll. Valamit találni fog.

Egy korábbi időszakban, Erixon idejében a skandináv néprajz erőssége volt a komparatív, összehasonlító vizsgálat. A Samdok megőrzött valamit ebből?

Nem, ebből semmit. Sajnos doktori munkát Samdok-anyagból még nem írtak, ami szinte tragédia. Meglepő, de valóban így van: könyvek, jelentések, cikkek százaai készültek el, de doktori munka nem jelent meg. Ma sem értem, miért, erre nem tudok választ adni. Ha jól emlékszem, vagy 15 éve volt egy nagy értekezés (ilyen minden évben szokott lenni), és szóba került, hogy mikor jön az első doktori munka; nem jött, noha nyilvánvaló, hogy az anyagot használják.

Amikor doktori szemináriumot vezetted Uppsalában, nem mutatkozott eziránt érdeklődés?

Mutatkozott, megemlítettük, de az uppsalai egyetem profilja és a felosztás kicsit más. Az uppsalai egyetemen a folklorisztika régóta erősebb; Anna-Brigitta Ruth, a neves mesekutató dolgozott akkor ott. Az én időmben nem sok doktori munka jelent meg – egy évben talán csak egy –, és azoknak a nagyobbik része folklorisztikai jellegű volt. Csupán az utóbbi időben készült egy-két általános néprajzi könyv, például a falutörvényekről. Ahogy látom, a legutolsó években a folklorisztika csaknem kiszorult azzal, hogy a nép-

rajz szinte magába szívta. Nincsenek jó fiatal folkloristák, illetve egy van, Alf Arvidsson úr, Umeaban. Persze vannak folkloristák, igen ám, csak hogy elmentek máshová.

Rátérve egy másik munkádra: a külső szemlélő számára ez a régészeti feldolgozás egy nagy váltás, a jelen bemutatásától a régmúlt felé.¹³ A pályádat ismerve nem meglepő, mert a régészeti érdeklődésed már korábban is megvolt, itt mégis egy újfajta anyagot és újfajta értelmezést látni.

Németország északnyugati partvidékén régészek az 1960-as évek elején kiástak egy viking kori települést, a mai Elisenhof község közelében, Schleswig várostól nyugatra, a tenger mellett. Erről megjelent több kötet.¹⁴ Feltárták, de hogy valaha minek hívták, nem tudjuk. Nagyszerű anyag került elő, amelyből a régészek feldolgozták a vastárgyakat, a bőrtárgyakat, egyebeket. Viszont előkerült egy hatalmas, fából készült tárgyi anyag, mivel abban a földben a fa konzerválódott. A régészek nem nagyon értettek ehhez, próbálták a feldolgozásba helyi, északnémet néprajzosokat belevonni. Vezetőjük, Albert Bantelmann eljött Svédországba azzal, hogy a mi segítségünket kéri, tekintettel arra, hogy az Északi Múzeumnak óriási tárgyi anyaga van. Később rám bízták, hogy próbáljak egy kis stábot összehozni. Egyik munkatársam a textilanyaggal foglalkozott, egy másik fiatal néprajzos, J. Myrdal (most professzor az Uppsala melletti Ultuna mezőgazdaság-történeti tanszékén) pedig a termelőeszközökkel. Kaptunk egy külön helyiséget, megérkezett hozzánk a teljes tárgyi anyag, a faanyag, a bőr meg a textil. A túlnyomó része faanyag volt, ami a gazdasági élethez, a házhoz és az építkezéshez kapcsolódott. Több száz tárgy, némelyik egész elképesztően kitűnő. Én – többek között – a zárat dolgoztam fel. Ez a település önmagában is érdekes, tudniillik teljes egészében egy trágyahalomra épült, és a 700-as évek közepétől a 900-as évekig állt fenn, tehát a viking korban. Kapcsolatai részben a nyugati szigetvilág felé, a frízek felé mutatnak, és ami nagyon érdekes, mintha nem lett volna kapcsolata a másik oldal, a kontinens felé. Az a városi kultúra, ami ettől az Elisenhoftól csak 40–50 kilométerre kialakult, kulturálisan akkora távolságot jelentett, mint ami ma Magyarország és Anatólia között van.

Írott források voltak ehhez?

Semmi. Azt sem tudjuk, hogy kik éltek itt, hogy a szigetvilágból jöttek-e a szárazföld felé. A történészek szerint valószínűleg frízek voltak (mi a történeti anyagot nem nagyon érintettük). Megpróbáltuk rekonstruálni a napi életet, a foglalkozásokat, a házberendezést. Az eredmény elég imponáló volt, például olyasmit meg tudtunk állapítani, hogy az eszközkészlet milyen kezdetleges volt, hogy egy agyagedény több generációt kiszolgált. Viszont nagyon jól élhettek, élelmiszer tekintetében nem volt semmi probléma, egy háztartásnak több tehene volt. Élelmiszert állítottak elő, húst, valamilyen formában tejtermékeket, valószínűleg sajtot. Azonosítani lehetett, ami a sajtteljesítéshez tartozik, ezt valószínűleg eladták a városi környezetben.

A többi tárgycsoporttal nem is kerültek kapcsolatba?

A tárgyi anyag egy részét nehezen lehetett azonosítani. Abból próbáltunk következtetni, ami egyébként megvolt. Az Északi Múzeum óriási gyűjteményei segítségével tudtuk „megszólítani” ezeket az elisenhofi tárgyakat.

A kötet tele van párhuzamokkal.

Pontosan. A zárberendezés, lakatok és egyéb párhuzamait megtaláltuk a 19. századi középsvéd tanyákon. Ezeket középkori források (falfestmények, könyvillusztrációk) is kiegészítették. A viking kori egyszerű technika bizonyos mértékig később is megmaradt. Azt hiszem, ilyen jellegű, jelentős néprajzi és régészeti össz munka, mint ami ebben a sorozatban megjelent, nemigen fordult elő.

Később az érdeklődésed más irányba fordult, az identitás-állampolgárság témakör felé.

A 2. világháború után folyamatosan egyre több külföldi érkezett az országba. Ez az 1970-es évekre olyan fokra jutott, hogy a bevándorlók kapcsolatos munka, gondoskodás, az integrációval kapcsolatos kérdések az élet minden megnyilvánulását áthatották. Például a bevándorló kultúrák különböző részei hogyan viszonyulnak a temetkezési szokásokhoz? Külön temetőrészeleket adjunk nekik?

Ez bevonult a néprajzba is. Az első néprajzi munka, amely bevándorlók kapcsolatos, Billy Ehn könyve, aki az umeai egyetemen a mai napig professzor. Az 1970-es években írt egy doktori munkát egy délsvéd ipartelephez bevándorolt jugoszláv munkásokról, akik lehettek pár százan. Kitűnő néprajzi szemlélettel dolgozott, lejárta azokba a helységekbe, ahonnan ezek a bevándorlók eljöttek. Fölmérést készített a helyszínen, és erről írt egy monográfiát.¹⁵ Ezután egész sor ilyen munka született.

Mikor 1980-ban visszatértem az Északi Múzeumba, már kifejezett igény volt arra, hogy nézzünk utána a dokumentáció különböző szektoraiban a kutatóosztálynak, hogy mi is történik az országban, és dokumentáljuk a bevándorlók kultúráját. Lassan kidolgoztam egy munkatervet, amelyből sok minden megvalósult. Nem tértünk ki például az életkérdésekkel kapcsolatos munkára. Ezt történészekkel és szociológusokkal együtt végeztük, több millió korona költségvetéssel.

Elkészült egy életútfelelő?

Hogyne, óriási méretekben. Csak nem sikerült közös földolgozást készíteni, nem született olyan mindenre kiterjedő kötet, amely az egész életsors kutatást bemutatta, kiértékelte volna. Túlságosan elaprózódott cikkek születtek, és készült néhány doktori munka. De az egészet nem sikerült az érdeme szerint feldolgozni.

Ezt azért említettem meg, mert mikor ennek a projektnek kidolgoztuk a terveit, akkor elég határozottan belevettük a bevándorlókat. Észtekkel, olaszokkal készítettünk mélyinterjúkat. Volt két munkatárs, aki egy évig csak az észtekkel foglalkozott. Óriási anyag gyűlt össze, több száz magnószalag (orsón). Ezt mint örökséget az utódaimra bízom, hogy lássanak hozzá, mert különben az anyag tönkremegy.

Ebben a kutatásban három intézmény vett részt: az Északi Múzeum, az uppsalai Néprajzi Intézet és az umeåi Történeti Intézet, ahol egy adatbázist akartak létrehozni, mivel az ottani egyetem viszonylag új. Mi képeztük ki az összes interjúirányítót, legalább húsz embert, s persze mi is csináltunk interjúkat. Én ennek a szervezésével és vezetésével foglalkoztam elsősorban, rendszeres szemináriumokat tartottunk, ahol továbbadtam, amit tudtam: technikai dolgokat, az anyag tárolását, és nagy hangsúlyt fektettünk az erkölcsi és etikai kérdésekre. Ezt abban az időben dolgoztuk ki, és nagyon komolyan vettük.

A bevándorlás olyan mértékű volt, hogy bizonyos fokig magát a svédseget is új megvilágításba helyezte, hogy többféle kultúra, eltérő vallási hagyományok találkoztak.

Svédország a világ kicsiben, ahol minden előfordul: minden etnikum, minden nemzetiiség, minden nyelv, minden vallás. Most már ott tartunk, hogy mecseteket építünk több helyen, nagyobb városokban a muzulmánoknak külön részlegük van a temetőkből. Jelentősebb ipari és egyetemi városokban szinte minden negyedik emberen látszik, hogy külföldről jött. A bevándorlók jó része, talán egyharmada belevész a tömegbe, mert Skandináviából vagy Közép-Európából érkezik; a magyarjainkat már nem nagyon mondanám bevándorlónak, mert szinte csak sötétebb szemük, hajuk jelzi, hogy mások, de különben az egész megjelenésük, viselkedésük, ruházatuk nem árulkodik olyanformán, mint például a közel-keletieké, afrikaiaké.

A migrációkutatásban a hatásokkal és érintkezésekkel, vagy inkább a beilleszkedéssel foglalkoztatok, vagy a különböző csoportok egymás közti kapcsolataival?

Ennek különböző részeivel, tulajdonképpen szinte mindegyikkel. Néprajzi témákkal, például: bevándorló nők pozíciója a svéd társadalomban, az iskoláztatás, egy nagyon szép könyv jelent meg a bevándorló gyerekekről az óvodában.¹⁶ A stockholmi egyetemen van egy projekt, amely a bevándorló, főleg az arab országokból érkezett nők testkultúráját és szexualitását vizsgálja, összevetve a svéd társadalommal: mennyiben közös azzal, mit hoztak magukkal, mennyire tartják meg azt a rengeteg szokást, amely a körülmételéssel kapcsolatos.¹⁷ Több becsületgyilkosság történt, a legutóbbi körülbelül másfél éve. Egy 26 éves kurd lányt az apja meggyilkolt, mert nem úgy viselkedett, ahogy a családja, rokonsága és nemzetisége megköveteli. Nem ez volt az első, de olyan óriási visszhangot keltett, hogy a temetésén három miniszter és több ezer ember volt jelen. Persze kissé nagy ügyet csináltak belőle. Olyan ütközések vannak az egyes kultúrák és a svéd társadalom között, amelyek szinte megoldhatatlanok.

Ez a Svanberggel közös könyv ebből a migrációs kutatásból született.¹⁸

Igen, ez egy kézikönyv arról, hogyan dokumentáljuk a migrációs kultúrákat. Bevándorlókutatók hatalmas számban fordulnak elő minden egyetemen és minden diszciplínában, a pszichológiában, a történészek között és az orvostudományban is. Uppsalában megmutatkozott, hogy szeretnének kézhez kapni valamiféle eligazítást. Svanberg kollégámmal abból indultunk ki, hogy minden ország történetírásának elkerülhetetlen köve-

telménye, hogy bevegje a bevándorlók történetét, mert ez integráns része az ország történelmének. Bemutattuk, hogy hogyan alakult Svédországban a bevándorlókval kapcsolatos kutatás, hogyan kapcsolódik ez a múzeumokhoz, sorra vettük a bevándorlással kapcsolatos, akkoriban használatos tudományos terminusokat. Ismertettük a szociológiában, a néprajzban gyakorolt munkamódszereket, az interjúkat, aztán szót ejtettünk a nyelvi problémákról, a gyermeknevelésről, rátértünk a kutatás módszereire, az adatközlőkre, a megfigyelésekre. Privát szféra, nyilvános szféra, család, hagyományok, zene, tánc, színjátszás, kézimunka, ételkészítés, anyagok, táplálkozástudomány, vásárlási modellek, lakókörnyezet, szabadidő, társadalmi életben való részvétel, egyesületek, a vallás kérdése, milyen kapcsolataik vannak az anyaországukban; egy fontos dolog az egészség, amelyet a néprajzosok nem szoktak mindig megkérdézni; aztán a jövővel kapcsolatos elképzelések. Ezt továbbvittük azzal, hogy az anyagot hogyan kell rendezni, tárolni, ki férhet hozzá, és milyen célra lehet használni.

Ezt a témát kifejtve és tartalmilag körüljárva a következő könyvedben dolgoztad ki.¹⁹

Az uppsalai egyetem migrációs központjában kidolgoztunk egy nagyobb, többéves kutatási programot, amelynek témája a multikulturális társadalom problémái, annak határai és lehetőségei. Én magam az állampolgársági témát terjesztettem elő, és egy évre kiléptem a múzeumból, hogy ott legyek munkatárs. Az idő alatt nem készült ugyan el a könyv, de ott vettem meg az alapjait.

A könyv központi problémája az, hogy milyen kulturális, öntudati és lelki problémákkal kerül szembe, aki állampolgárságot akar változtatni. Négy csoportot vizsgáltam meg közelebbről: a törököket, a chileieket, a perzsákat és a magyarokat. A törökök vendégmunkások, a chileiek először mint menekültek érkeztek, aztán átalakultak bevándorlókká, az irániak kifejezetten menekültek, a magyarok szintén. Időben egymás után magyarok, törökök, chileiek, perzsák, ők jöttek az 1980-as években. A magyar és a perzsa csoport annyiban egyezik, hogy viszonylag jól képzett emberekről van szó, a törökök egészen mások, a chileiek is bizonyos értelemben hasonlítanak a magyarokhoz.

Hogy esett a választásod éppen ezekre?

Először is időben különbözőek, tehát szinte évtizedenként lehetett tagolni őket. Kettő: a társadalomban való számarányuk. Három: tudtunk róluk, már írtak róluk. Nem magamnak kellett mindent kiderítenem, hanem ezt-azt már készen kaptam.

Az empirikus anyagban volt segítséged?

Itt-ott megkértem munkatársakat, és magam is készítettem mélyinterjúkat. Ez a legfontosabb forrás, a másik pedig az állampolgársági kérvények. A német és osztrák kollégák nem akarták elhinni, hogy hozzájuthattam ezekhez, ami náluk elképzelhetetlen. De a svéd nyitott társadalom, ott az ilyesmit kézbe lehet venni.

Ezek olyan részletesek és dokumentáltak?

Az állampolgárság komoly dolog mind a mai napig, noha liberálisabb, mint mikor mi kértük, az 1960-as évek közepe táján. Akkoriban ki kellett tölteni bizonyos kérdőíveket, velünk a rendőrség is készített interjúkat. Utána kiderítettek rólunk mindent anélkül, hogy tudtunk volna róla, mindennek utánajártak. Lundban például megkérdezték a professzoromat, a diákszövetséget, ahol ügyködtem, érdeklődtek a diákházban, ahol néhány évig laktam, tehát óriási munka volt.

Mindenkinek van egy dossziéja?

Normálisan körülbelül tizenöt oldal, de van, akinek száz oldal is. Ez elképesztően bőséges anyag.

A teljes anyag a rendelkezésedre állt?

Igen, egy bizonyos időszakból szűrőpróbaszerűen vettem mintát mindegyikből. Az egyetlen az volt, hogy a központi levéltárban az első sorban kellett ülnöm, nehogy valamit zsebre tegyek.

Adatvédelmi aggályok nem merültek föl?

Nem, mert nem adtam vissza névhez köthetően a dolgokat. Magunk közt mondom, hogy olyan szenzációs dolgokat tudtam meg, hogy abból meg tudnék élni, ha vissza akarnék élni vele. Kémkedések, visszautasított állampolgársági papírok, volt minden. Működik még egy hatóság ebben a migrációs iparágban, ahová a panaszokat küldik az elutasítás után. Ott is olvastam az indoklásokat, mindkét oldalról: az ügyvéd oldaláról is, mert sokan ügyvédhez fordulnak akkor, amikor valami nagy problémájuk van. Így tudtam képet alkotni, hogy ki hogyan éli meg az állampolgárság-váltást.

Összekapcsoltad a személyes beszélgetések anyagát a hivatalos papírokkal?

Néhány esetben igen. Előfordult mindkét oldalról, de általában ez hiányzott. Nagyon érdekes lett volna, ha kiválasztok mondjuk tízet minden oldalról, teljes összekapcsolással, ami többet adott volna, de nagyon nehéz lett volna összefogni. És nehéz megtalálni valakit, mert pontosan tudnom kell, mikor lett állampolgár, mivel nincs név szerinti ki-mutatás.

Az állampolgárság általában jogi kategória és jogi aktus, és az egész migrációkutatás nézőpontja inkább kulturális és társadalmi, és kevésbé jogi nézőpont.

Az állampolgársági téma különböző diszciplínáknak lehet a tárgya, elsősorban a jogászoknak. Én mást akartam megfogni, az identitásból adódó lelki mechanizmusok mibenlétére kerestem választ. És mivel elegendő esetet választottam ki, nemcsak az interjúkon, hanem mindenekelőtt az állampolgársági kérvényeken keresztül tudtam képet kap-

ni arról, hogy ez a négy csoport hogyan viszonyul az állampolgársághoz. Ezt aztán tovább lehet vinni, és a végső eredmény az, hogy e négy csoport közül melyiknek legerősebb az identitása, és hogy ez hogyan alakult.

Azzal is foglalkozol itt, hogy ezeknek a csoportoknak a tagjai az elhagyott országukkal milyen kapcsolatban maradtak? Van lényeges különbség ezek közt?

Óriási a különbség! A legharmonikusabb, talán a legegyszerűbb a törököknél, akik az állampolgárságot úgy tekintik, mint az identitásuk egyik összetevőjét. Nehezen és lassan válnak svéd állampolgárokká. Teszik ezt főleg azért, mert a török útlevelükkel nehezen tudnak mozogni a világban. A perzsák viszonya konfliktusosabb: attól függ, hogy Iránban éppen liberálisabb vagy konzervatívabb a politikai kurzus. Érdekes módon a nőket engedték utazni, hogy ápolják a rokonságot az otthoniakkal, mert az irániak számára a rokonság óriási jelentőségű. A hátországgal való kapcsolat érdekes módon különböztette meg a négy csoportot egymástól. A magyaroké volt a legrosszabb. Itthon gyűlölték minket az első időkben, és az ebből származó védekezés megmaradt bennünk egészen a rendszerváltásig.

Mindebben benne van a saját élettapasztalatod is.

Természetes, másként nem is lehet. A népi demokráciák közül csak a keletnémetek és a magyarok vették komolyan az internacionalizmust. Hogy a magyarok miért, ezt nem tudnám megmondani. A NDK-nál értem, hogy egyébként nehéz megmagyarázni, miért van két Németország. Románok, lengyelek összekacsintottak egy kicsit a lakossággal. A chilei hatóságok új útlevelet adtak a menekültjeiknek is. Vagy meghosszabbították, azt mondták, jó, rendben van, mi is chileiek vagyunk. A magyarokra ez nem vonatkozott.

És hogy fogadták ezt a könyvet, milyen volt a visszhangja?

Pozitív volt. Kézikönyv lett bevándorlókörökben, egyesületek is vették. A könyvben két, ma aktuálissá vált problémakört érintettem. Az egyik a kettős állampolgársághoz való viszony. Amit mondani fogok, egy példája annak, hogy az ember előre nem tudja lemérni, milyen jelentősége lehet annak a kutatásnak, amelybe a fejszóját vágta. Svédországban 1999-ben kezdtek komolyan foglalkozni a kettős állampolgárság kérdésével. Ennek a háttere az, hogy az 1963-as európai konvenció szerint, amelyet Svédország is aláírt, nincs kettős állampolgárság. Ezen már az 1980-as években változtatni akartak, de a németek nem mentek bele, ugyanis Németország állampolgársági törvényei még a 19. századból valók, ami azt jelenti, hogy német vérnek kell folyni az ereiben valakinek ahhoz, hogy német állampolgár legyen. Ebben a könyvben külön fejezetet írtam a kettős állampolgárság jelentőségéről azok számára, akik a hazájukkal valamiféle kapcsolatot akarnak fenntartani. Főleg a törökök számára jelentett volna sokat, akik nem akartak svéd állampolgárok lenni, mert elvesztik az identitásukat, viszont jó kapcsolataik vannak Törökországgal.

Mindenesetre ez liberalizálódott az 1990-es években, és végre megalakult egy nagy,

kormány által kinevezett bizottság. Meghívtak a vitákra, és elmondtam a véleményemet. Nem tudom, mennyit nyomott a latban, mert voltak ott mások is, de 2001. júliustól a svédek is elfogadják a kettős állampolgárságot.

A másik kérdés: az állampolgárság egyik feltétele a nyelvtudás, ami benne volt az állampolgársági előírásokban egészen 1978-ig. Utána kihagyták, de most, az elmúlt évben ismét hangoztatják, hogy nagyon fontos lenne ezt a követelményt újra beilleszteni az állampolgársági követelmények közé, mert ezzel ösztönöznék a bevándorlókat a svéd nyelvtudás megszerzésére.

Volt ennek valamilyen negatív hatása?

Nagyon rossz tapasztalataink vannak a svéd nyelvtudásról az állampolgárság tekintetében. Ez egy összetevő, és nagyon fontos szimbólum.

Ez azt jelenti, hogy a svéd állampolgárok egyre kevésbé tudnak svédül?

Egyes csoportoknál pontosan így van. Azok, akik idős korban szereznek állampolgárságot, alig tudnak. Ez szimbolikus kérdéssé alakult, amelyet nagyon részletesen fejtegetek. Ennek révén ismét kapcsolatba kerültem a kormánnyal, és nemrég több újságíró is megkeresett.

Az elmúlt ősszel voltak parlamenti választások Svédországban, ahol a Néppárt többek között az állampolgárság és a svéd nyelvtudás kérdését a választási programja egyik központi elemévé tette. Én pozitív voltam a svéd nyelvvel kapcsolatban, sőt kifejezetten kinyilvánítom a véleményemet: kár, hogy kihagyták. Mikor a Néppárt megtudta, hogy pozitívan nyilatkozom erről, ezt kihasználták. A nyelvészek ugyanis nyelvi problémaként közelítenek hozzá, számukra érdektelen, én viszont másként fogom fel, identitásbeli kérdésnek. Egy választási programban ez marginális dolog, de úgy fölfújták, hogy a Néppárt népszerűsége a lakosság körében hét százalékról 13-ra ment föl! Az átlagsvéd ugyanis a bevándorlótól elvárja, hogy tudjon svédül, igaz? Persze ebben volt egy adag okos, ravasz demagógia is, tudták, hogy a svéd társadalomnak ez kell.

Ez is példa arra, hogy egy néprajzi témáról sosem lehet tudni, mire lehet felhasználni.

Az 1960-as évek óta többször jelentek meg írásaid itthon, az Ethnographiában is, kinti cikkeidben is többször hivatkozol magyar szerzőkre, példákra. Az egyszerre külső és belső helyzetedből hogy látod most a magyar néprajz helyzetét?

A probléma az, hogy noha a magyar néprajzzal mindig tartottam a kapcsolatot, és most, hogy többet vagyok itthon, sokat olvasok, ám mégisincs kialakult képem a magyar néprajzról.

Látsz elvégzendő feladatokat, esetleg olyanokat, amelyekben Te magad is szívesen benne lennél?

A néprajz eredményeit jobban ki kellene vinni a piacra, a köztudatba, mint ahogy szerintem ma van. Egy példát tekintve: Svédországban voltam 2001. szeptember 11-én, és

éppen másnap, mikor ennek az egésznek a társadalmi feldolgozása zajlott, három kollégám is szerepelt a rádióban. Tehát néprajzosokat számon tartanak, néprajzosok állandóan fórumot kapnak a televízióban, sajtóban, egyáltalán a médiában, olyan a helyzetük, hogy szinte irigylésre méltó. Ezt nem látom Magyarországon. Miért van ez így? Hisz mi az emberrel, a társadalommal foglalkozunk, és miért nem tapasztaljuk ennek a megjelenését olyan fórumokon, ahol ezekről szót ejthetnénk? Nagyon sok téma, amellyel foglalkozunk – a népi vallásosságtól a településkutatásokon keresztül –, aktuális kérdés: ezeket meg kellene mutatni! Ugyanis ha mi nem tesszük, nem várhatjuk el, hogy más tegye meg.

Az eredményeket úgy fogalmazzuk meg, hogy – mondjuk így az egyszerűség kedvéért! – legyen valami társadalmi haszna. Azzal elő lehetne állni, be lehetne mutatni, és elküldeni akár egy minisztériumi hivatalba, ha éppen aktuális téma, igaz? Nem azt mondom, hogy a magyar néprajzos elefántcsonttoronyban él, de azt hiszem, hogy ezelőtt egy kicsit jobb volt a helyzet. Érdeemes felosztani a szerepeket. Svéd egyetemeken több néprajzos hallgató van, mint a magyar egyetemeken, és ezek az emberek sok mindent magukba szívnak; olyasmit, amit a legkülönbözőbb helyeken hasznosítanak mint pedagógusok, tisztviselők, a médiában, ahol például nagyon sokan vagyunk. Régi tanítványaim olykor megszólítanak, akár újságírók is, őriznek valamit a néprajzi szemléletből, mindabból amit nálam tanultak. El kell magunkat helyezni a társadalom kategóriáiban, rétegeiben, hogy a tudásunk nagyobb szerepet kapjon.

Ehhez hozzátartozik, hogy ne vesztéséggént élje meg a néprajz, ha egy végzett szakember nem a szorosabban vett szakmában tevékenykedik, hanem annak a határain túl.

Sőt, ilyeneket kell kinevelni! Nemcsak azok számítnak szakembernek, akik a múzeumokba meg a tudományos intézetekbe kerülnek, hanem pontosan azt kell nézni, hogy hova lehetne elhelyezni valakit. Ehhez kellene valami nagy mecénás. Nemcsak tudománnyal és kutatással kell foglalkozni, hanem pontosan ilyen kérdésekkel is. A „néprajz hasznosítása a társadalomban” kérdéséből egy nagy projektet lehetne csinálni. Ebben nagyon szívesen részt vennék, mert ez a terület a kisujjamban van, ezt csináltam tulajdonképpen egész svédországi tartózkodásom alatt, leginkább akkor, mikor a migrációs témákon keresztül mind jobban megmutattuk, hogy kik vagyunk a svéd társadalomban.

Készítette Mohay Tamás

JEGYZETEK

1. Lásd *A kecske*. (Néprajzi Filmkatalógus, 86. film.)
2. Vö. Szabó Mátyás: Moldvai csángókról általában (Egyházaskozár). Kézirat: NM EA 2307. 23 p.
3. Vö. Szabó Mátyás: Vegyes néprajzi gyűjtések... (Dévaványa) Kézirat: NM EA 3954 (62 p.), 3956. (108 p.), 4045 (63 p.).
4. Lásd Szabó 1955a és 1957.
5. Milimárusok, tejjagdálkodás. Kézirat: NM EA 4008 (14 p.).
6. Szabó 1955b.

7. Szabó 1970; vö. Balassa 1973.
8. Svensson 1935.
9. Szabó 1972a; 1972b; 1979; 1980; 1983; 1984a.
10. Trotzig 1943.
11. Daun 1969.
12. Szabó 1984b.
13. Szabó et al. 1985.
14. Bantelmann 1975.
15. Ehn 1975.
16. Ronström et al. 1995.
17. Gernholm ed. 2002.
18. Svanberg–Szabó 1993.
19. Szabó 1997.

IRODALOM

BALASSA IVÁN

1973 Szabó Mátyás: Herdar och husdjur. [Nyáj és pásztor.] Ethnographia 84(1–2):147–150.

BANTELMANN, ALBERT

1975 Die frühgeschichtliche Marschensiedlung beim Elisenhof in Eiderstedts. Landschaftgeschichte och Baubefunde. Bern – Frankfurt am Main: Peter Lang.

DAUN, ÅKE

1969 Upp till kamp i Båtskarsnäs. En etnologisk studie av ett samhälle inför industrinedläggelse. Stockholm: Prisma – Institutet för folklivsforskning vid Nordiska museet och Stockholms universitet.

EHN, BILLY

1975 Sötebrödet. En etnologisk skildring av jugoslaver i ett dalsländskt pappersbruk. Stockholm: Tiden i samarbete med Inst. för Folklivsforskning.

GERNHOLM, LENA, ED.

2002 Lust, lidelse och längtan. Kulturella perspektiv på sexualitet. Stockholm: Natur och Kultur.

RONSTRÖM, OWE – RUNFORS, ANN – WALHSTRÖM, KARIN

1995 „Det här är ett svenskt dagis”. En etnologisk studie av dagiskultur och kulturmöten i norra Botkyrka. Värnamo: Mångkulturellt centrum.

SVANBERG, INGVAR – SZABÓ MÁTYÁS

1993 Etniskt liv och kulturell mångfald. En handbok i invandrardokumentation. Stockholm: Nordiska Museet.

SVENSSON, SIGFRID

1935 Skånes folkdräkter: en dräkthistorisk undersökning, 1500–1900. Stockholm: P. A. Norstedt & söner.

SZABÓ MÁTYÁS

- 1955a A Körös és a Berettyó alsó folyása vidékének szénagazdálkodása. /Szakdolgozat, ELTE Tárgyi Néprajzi Tanszék./
- 1955b Fialat állatok szopását megakadályozó eszközök és eljárások. Néprajzi Értesítő 37:131–166.
- 1957 A Körös és Berettyó alsó folyása vidékének rétgazdálkodása. Néprajzi Közlemények 3–4:1–94.
- 1970 Herdar och husdjur. Stockholm: Nordiska Museet. /Nordiska museets handlingar, 73./
- 1972a Föremålstudiernas betydelse inom etnologin. RIG 55(2):37–54.
- 1972b Die Ziehschaufel in Skandinavien. Ethnologia Scandinavica 2:15–41.
- 1979 The Use and Consumption of Things. Ethnologia Scandinavica 9:107–118.
- 1980 Clearing of Stony Ground and Cultivation in Sweden. An Interplay Between Expertise, Organisation and Technique. Tools and Tillage 4(1):3–35.
- 1983 Människans plats i tingsamhället. Fataburen 57–64.
- 1984a Hur industriprodukterna kom till landsbygen. Kläder och skor. Fataburen 89–112.
- 1984b Samdok – a néprajzi jelenkutatás egy modellje Svédországban. Ethnographia 95(3):475–479.
- 1997 Vägen mot medborgarskap. Studier i medborgarskapsbyte och integration. Stockholm: Arena.

SZABÓ, MÁTYÁS – GRENANDER-NYBERG, GERTRUD –MYRDAL, JANKEN

- 1985 Die Holzfunde aus der frühgeschichtlichen Wurt Elisenhof von Mátyás Szabó, Gertrud Grenander-Nyberg und Janken Myrdal. Frankfurt am Main: Peter Lang.

TROTZIG, DAG

- 1943 Slagan och andra tröskredskap. Stockholm: Nordiska Museet. /Nordiska museets handlingar, 17./

Contemporary ethnography (*Tamás Mohay's* interview with Mátyás Szabó)

Mátyás Szabó studied ethnography at the university in Budapest between 1950 and 1955, during which time he collected a huge ethnographic material in the field. Having finished his education, he first went to Szeged and investigated aspects of animal husbandry in a European comparative perspective. In 1956 he used the opportunity to leave Hungary to Sweden. He continued with his former theme and published his PhD dissertation in 1970. From 1966 until his retiring he worked at the Nordiska Museet (in 1973 and between 1976–1980 also at the University of Lund) and participated in the Samdok programme from the beginning on. This interview attempts to provide some background knowledge both to his academic career and the emergence of Swedish ethnography that began to focus on contemporary issues from the 1970s on and which has soon become known as Samdok.

Vallási tradíció és kisebbségi kultúra a Kárpát-medencében

„Miután a bizalmatlanság, tapogatózás, a beilleszkedni nem tudás és az ideiglenesség érzésének első esztendei elmúltak, a kaszaba a dolgok rendjében kezdte megtalálni a maga helyét. A nép rendet, keresetet és biztonságot talált. S ez elegendő volt arra, hogy az élet, a külső élet itt is elinduljon a »tökéletesedés és fejlődés útján«. Minden más visszazorult az öntudatnak abba a sötét háttérébe, melyben az egyes fajok, vallásfelekezetek és társadalmi korszak érzései és megsemmisíthetetlen misztikus hitői élnek, s látszólag holtan, mélyre temetve készülődnek távoli idők nem is sejtett változásaira és katasztrófáira, melyek nélkül a népek – úgy látszik – nem lehetnek meg, s különösképpen nem lehet meg ez a vidék.”

Ivo Andrić: Híd a Drinán

Ez a tanulmány Kelet-Közép-Európa három vallási közösségéről ad antropológiai elemzést. Részben amellel érvel, hogy a vallási tanítás és élmény a három kisebbség életében a kisebbségi lét értékeinek vallási rítusokban történő megjelenítéséhez kapcsolódik, illetve hogy életformájukban a kétféle entitás nem válik ketté, és szerepet kap a nemzeti identitás kialakításában is. Az elsőnek bemutatott csoport egy budapesti, ortodox zsidó felfogású rabbi vezette közösség, amelynek hitközségi élete azonban markáns neológ jegyeket is mutat. Itt láthatjuk, hogy a megújuló zsidó hitélet hogyan feszíti szét a korábbi hitközségi kereteket, és hogy miként integrálja a korábban a zsidóságtól távol élő, fiatalabb nemzedékeket. A tanulmány két másik része a Vajdaságban élő magyar ajkú református és katolikus, valamint pravoszláv szerb közösségek életéből ad ízelítőt. Itt a társadalmi konfliktusok és az önazonosság megfogalmazásának nehézségei különböző rítusok változásai során mutatkoznak meg.

Tradíció és kisebbségi kultúra

A kulturális antropológia művelői szerint a kultúra egy adott közösség egységesen birtokolt szellemi javait jelenti, és ezt a közös szociokulturális tudást, illetve ennek tudatosítását – az identitás „kiformálását és kinyilvánítását” – a hagyomány átadása, a tradicionalizáció folyamata biztosítja, nemzedékről nemzedékre kommunikálva egyebek közt a tér- és időbeli változásokat.¹ Ezért a kultúrák életében „[...] a tradicionalizáció folyamata központi és szerteágazó szerepet játszik. Egyrészt a tradicionalizáció biztosítja a folyamatos kapcsolatokat az egyén és a közösség között. Másrészt, mint belső közösségi összetartó erő, kézzel foghatóan és hatékonyan érvényre juttatja, megerősíti a csoport folyamatos fennmaradását. Végül pedig, mint meglévő vagy a csoport által érzékelt

való vagy vélt sajátos vonások, a hagyományok a külvilág számára is egy adott közösség vagy társadalom megkülönböztető jegyeiként szolgálnak.” (Shils 1981; idézi Huseby-Darvas 1985.)

Egy kisebbségi kultúra számára alapvető fontossággal bír saját arculatának megjelenítése és tudatosítása mind a saját közösség, mind a környező, többségi társadalom felé. Ezért hipotetikusan megállapíthatjuk, hogy a kisebbségi kultúrák életében felerősödik a tradíció fenntartása, valamint a hozzá való kapcsolódás igénye és jelentősége.

A fent említett hipotéziseket az alábbiakban három esettanulmány segítségével kíséreltem meg illusztrálni. Mindhárom példa a kérdéskör vallási dimenzióját vizsgálja, azaz a vallás szerepét és jelentését a tradicionalizáció folyamatában.

A vallási tradíció és kisebbségi kultúra összefüggéseinek kutatása számos érdekes tanulással gazdagíthat minket, hiszen a vallás mint szociokulturális rendszer évszázadokon keresztül volt kerete, biztosítója és megerősítője a kultúra szocializációs folyamatainak, emellett a közelmúlt államszocialista rendszerei is talán a rituális élet „belső világaiba” tudtak a legkevésbé behatolni, még ha a vallásos értékrendszereket „sikerült” is befolyásolniuk. Az utóbbi kérdéskör fontosságára mutatnak rá a napjainkban tapasztalható vallási megújulás – esetenként revival – jelenségei is, amelyek a hagyomány és vallási rítusok megújult kapcsolatrendszerének jelentőségét jelzik.

Emellett mindhárom vizsgált közösség vallása eltér a többségi társadalom vallásától vagy felekezetétől, a magyar zsidóság és a vajdasági magyarság esetében ez egyértelmű, de az általam kutatott vajdasági szerbek esetében sincs ez másként. E közösségeket olyan mikrotársadalmakban kutattam, ahol a többség a magyar etnikumhoz tartozik. Mindezt azért érdemes megjegyezni, mert „[...] a vallásosság és a vallásgyakorlat jelentősége kisebbségi helyzetben felértékelődik, és az egyéni és csoportidentitás megőrzésében fontos szerepet vállal.” (Gereben 1999:129.)

Az alábbiakban három kulturális antropológiai elemzést olvashatunk, bizonyos rítusok, mítoszok bemutatásával. Felmerül a kérdés, mivel tud hozzájárulni a kulturális antropológia a maga sajátos szakmai apparátusával a kisebbségkutatáshoz, mit tudhatunk meg ezekből az elemzésekből, mit világíthat meg a rítusok és mítoszok vizsgálata.

A rítusok elemzése segítségével – az adott kultúra belső világának mélyebb megértése mellett – megismerhetjük azokat a magatartásformákat, amelyek mind az egyének, mind a közösség viselkedését meghatározzák. A rítusok a viszony- és jelentésrendszerek szimbolikus és normatív kifejeződései, amelyek fenntartják ezen alapvető attitűdöket, és nemzedékről nemzedékre hagyományozzák át a bennük megjelenő és elmélyülő tradicionális értékeket. Emellett azonban a rítusok a közösségekben kulturális változásokat is megjelenítenek és tudatosítanak. Mindez a közösség kollektív értékrendszerének önreflexiójához és a tradíció újjáértékeléséhez s ezzel a tradicionalizációs folyamatok megértéséhez is elvezet.

A mitikus elemek kutatása (a biblikus szöveghagyomány zsidó vagy keresztény értelmezései vagy egy vajdasági település lokális eredetmítosza, vagy bármely nemzeti mítosz ma is jelentéssel bíró eleme) azért fontos, mert ezekben a közösség tagjai által ismert történetekben olyan eseményekről van szó, amelyek alapvetően határozták meg az adott közösség társadalmi rendjét és normarendszerét. A mitikus történetek olyan értékrendszer hordozói, amelyek a hagyomány átadásával a közösség minden generáci-

ója számára „elmondják” és „megerősítik” hovatartozásának „miértjét” és „módját” (vö. Malinowski 2000:35).

A mitikus elemek, a rítusok tradicionalizációját és megmaradását a vallási környezet biztosítja. Így válik a vallás, az etnikus-közösségi kultúra „saját-biztonságos” környezetté az interetnikus kapcsolatokban adódó válsághelyzetekben.

Ha arra gondolunk, hogy „[...] a vallásos hit a szellemi konfliktus oldalának hagyományos standardizációját jelenti [mert] a vallásos hit és a rítusok megerősítik az összetartozás kötelekeit” (Hamilton 1998:161), s hogy a kisebbségi lét feltételezi a pszichológiai krízisek gyakoriságát, akkor megérthetjük a tradíció és vallás összefonódásának fontosságát kisebbségi környezetben.

A hazai zsidó kultúrát Budapesten kutattam. A Bethlen téri zsidó közösség vallási életén keresztül feldolgozható a vallási hagyomány és a magyar zsidó identitás tágabb összefüggésrendszere. Ezen kutatásaim azért is tekinthetők „reprezentatívnak”, mert a közösség önmagát „status quóként”² határozza meg, s ennek megfelelően a judaizmus bármely irányzatához tartozó személyek megtalálhatók benne.

Vajdasági terepmunkámat zsidó tárgyú kutatásaimtól eltérően két nagyobb lélekszámú csoportban végeztem, Feketicsen és Zentán. Mindkét településen a Jugoszláviában kisebbségben élő magyarság alkotja a többséget.³ Ezen – önmagában is érdekes – jelenség mellett tanulságosnak látszik, hogy a feketicsi magyarok az általuk „ateistának” nevezett montenegróiakkal élnek együtt; Zentán pedig szintén a magyarokkal együtt élő szerbekről elsőként a „nem vallásos”, a „legnagyobb ateista” jelzőket hallhatjuk.

Feltételezhető tehát, hogy a vallásos értékrend etnikai választóvonal, s így nem csak felekezeti különbségeket takar.

I. példa: A hagyomány láncolata és a kultúra változásai egy magyar zsidó közösségben

A holokauszt következtében a zsidó közösség lélekszáma drámai mértékben csökkent Magyarországon, ami folytatódott az Izraelbe és a „Nyugatra” történő kivándorlással. A közelmúltig egy-egy hitközség összetételét elsősorban a több évtizede az adott zsinagógába járó öregek és a rabbi személye köré csoportosuló személyek határozták meg. Az elmúlt években azonban egyre több fiatal csatlakozott egy-egy hitközséghez.

Vegyük szemügyre, hogy a vizsgált közösség tagjai hogyan látják a mai helyzet előzményeit. Vajon a hagyományos életforma „elcsökevényesedésének”, „elhalásának” tekintik-e az elmúlt évtizedek változásait?

„A 2. világháború egyrészt tönkretett minket, mert a zsidóság nagy része megsemmisült. Másik része elhagyta a zsidóságot: rokonai, családja halála arra a következtetésre juttatta, hogy nincs Isten. Emellett azok nagy része, akik zsidó környezetben nőttek fel, nem nagyon képesek másra, mint a saját gyerekkorukat idézni. A harmadik a kommunista éra, ami teljes ateista szellemet sugárzott, amiben lehetséges volt, hogy valaki felnőtt egy családban, és 18–20 évesen tudta meg, hogy zsidó. Egy normális zsidó családban az ember belenő ebbe, nincs az, hogy „mikor mondjam meg neki” – mondta egyikük.

Egy másik Bethlen téri beszélgetőtársam így látja a közelmúlt magyarországi zsidó életét: „1945 után még komoly zsidó élet folyt itt, még a vidéki stettek⁴ korábbi lakói is elkezdtek feléledni, pedig a vidéki zsidóság nagy része elpusztult. A nagy ünnepekkor a templomok mind tömve voltak. Még cionista élet is volt, mondjuk pont ezért ezrével mentek is ki a zsidók Izraelbe. Sokan még azok közül is, akik nagy magyarok akartak lenni, újra zsidó életet kezdtek el élni, mert az asszimilációt a holokauszt megtörte. Szóval hogy ma Magyarországon egyáltalán nincs zsidó élet, s hogy olyan nehezen indul el, azt nem a holokauszt csinálta, hanem a Rákosi-korszak; a kommunista ideológiában megszűnik a nemzeti és a vallási különbözőség, mert az osztály az alapja a társadalom felosztásának, és még ez is meg fog szűnni! A »mi, öntudatos proletárok« tudat egy olyan spanyolfal volt, mint az emancipáció idején, amikor a zsidó úgy akart feloldódni a tömegben, hogy »magyarabb leszek a magyarnál«; hát itt meg hogy lehetett feloldódni: »kommunistább leszek a kommunistánál; osztályharcosabb leszek az osztályharcosnál«, így lett egy csomó zsidóból a Párt előimádkozója.”⁵

Más interjúrészletekben azonban másfajta felfogás mutatkozik meg: „Még a Rákosi-rendszerben is voltak vallásos zsidó közösségek. Ezek stikában kivették a szabadságukat a nagyobb ünnepekkor, és elmentek a templomokba. Voltak olyan »zsidó szövetkezetek«, akik csak azért alakultak, hogy a kommunista szombaton is megtarthassák a sábesz (sabbath) előírásait. De ezek öregek voltak, még a régi zsidó életben nőttek föl, ők még ennek a folyamatosságnak a képviselői voltak. Ezek nagyrészt mára már kihaltak. Ma újra kezdenek jönni, de ez olyan kevés, mert a zsidóság megmaradt részének is legtöbbször kiment, az öregek meghaltak, a fiatalokat nem nevelték zsidónak. Vannak persze még olyan öregek, akik nem mentek el 1956-ban, és zsidók maradtak, és vannak olyanok is, akik még otthonról azért valamit hoztak is magukkal, s vannak, akik aztán visszatértek, zsidókká váltak, mert a rendszerváltás végső soron használt a vallási nevelésnek, mert ez ma sikk. Vannak fiatalok is szép számmal, de ezek sem zsidó közösségek, mert nem itt nőttek fel.”

Hogyan látja a közösség egyik huszoneves tagja mindezt? „A mi generációnk nagy része felnőtt egy olyan társadalmi érában, amiben szinte teljes volt az asszimiláció. De van egy érdekes dolog a zsidókban. Hogyha ő nem különbözteti meg magát az emberektől, akkor mások megkülönböztetik őt. Az 1990-es évekre alakult ki az a helyzet, hogy maradt néhány öreg, akik tanulták meg látták a zsidó életet, de nem volt meg a húzóerő, egy idő után csak maradtak a szokások reflexből. A vallásos csak azt jelenti ma, hogy népszokást követ, nem kötik hozzá a Mindenhatóhoz, hanem ez csak egy szokásrendszer.” Ehhez kapcsolódik egy másik fiatal véleménye: „Azt hiszem, hogy a rendszerváltás utáni zsidóságnak az a legnagyobb problémája, hogy amikor valaki elkezd közeledni a zsidósághoz, akkor ezzel a fogalommal találkozik, hogy »vallásos«. Aki kósert eszik, az vallásos, aki bencsol,⁶ az vallásos. Ezeket a formákat tanulják meg, nem az indítékot: kósert eszem, de miért? Mi kényszerít arra, hogy kósert egyek? Ne emberek előtt kelljen már prezentálni a zsidóságot.”

A Bethlen téri közösségben az öregek és a fiatalok kapcsolata a „hagyomány folyamatosságának” átadásához kötődik, amit a közösség tagjai viszont kivételesnek tartanak a magyarországi zsidó életben. Emellett – egy másik adatközlőm szerint – a mai zsidóság minden jellemző rétege megtalálható a Bethlen téren: „Azok is itt vannak, akik vallásosak, és hagyományosan tradíciótartók voltak végig a Kádár-rendszerben. Aztán

vannak a magunkfajták, akik újonnan felvállalják zsidóságukat. És vannak még az elnyomottak, a csöndesek, akik eddig csöndesek voltak, és most megjelennek... Nagyon egészséges, hogy visszajön a teljes skála: vannak itt haszidok, neológok, érdeklődők.”

A hitélet minőségét a rabbi és az öregek határozzák meg. Az a hagyomány irányadó, amelyet otthonról – ahogyan ők mondják, a „hagyományórzó vidékekről” – hoztak magukkal: többek között Pápáról, Debrecenből, Miskolcra, Sárospatakról és Kárpátaljáról.⁷

A Bethlen térre járó öregek egy része gyerekkorától kezdve folyamatosan részt vesz a zsidó rituális életben mint előimádkozó, kóser mészáros vagy mint a kóser bor készítésének rituális ellenőre. Mások gyerekkoruk elteltével eltávolodtak a vallási élet mindennapjaitól, s csak később tértek vissza⁸ a zsidósághoz.

Egyikük így foglalta össze mindezt: „Bár kommunista voltam, én soha nem voltam ateista, mindig zsidónak éreztem magam, s nem is nagyon tetszett az »agyomosás«; bennem mindig megvolt a humanizmus, és én mindig mentem jom kippurkor zsinagógába, szívesen csináltam volna már akkor is az előimádkozást, most is szívesen csinálom, csak akkor azt nem lehetett. Amikor anyám meghalt, 1966-ban, „sívét” (hétnapos gyászidőszak) ültem, és az apósomnál (akinél erre az alkalomra minjén jött össze) mindig én imádkoztam elő. Azután pedig egyre többet jártam le a zsinagógába, ahol minden szép lassan előjött belőlem, amit gyerekkoromban az ortodox apámtól és a rabbiktól tanultam.”

Az öregek feladata a közösségben a rítusok vezetése és a közösség tanítása. „Többen mondták, hogy jó, hogy itt vagyunk mi, öregek, hogy jó, hogy mindig jövök, mert egy kis jiddiskájt⁹ hozok be a templomba. Mert ők nem láttak olyan zsidó életet, ami itt volt, amikor én gyerek voltam. A jiddiskájt pedig azt jelenti, hogy zsidónak lenni, hogy én zsidó vagyok, és ezt adom át.”

A nyilvános rituális szerepkörök elsajátításán túl a legtöbb fiatal egyes öregektől tud külön-külön tanulni, szinte mindenkinek akad egy-egy öreg mestere, aki a zsinagógán kívül is tanítja, többnyire otthonában, fiatal tanítványát, akit mások előtt is „bócherjének” vagy „hószedjének” szólít.¹⁰ A tudás átadásának fontosságát az öregek is hangsúlyozzák: „Azon munkálkodunk, hogy a Bethlen tér fennmaradjon, hogy a fiatalok vigyék tovább a hagyomány láncolatát, hogy ennek szemecskéi soha-soha ne szakadjanak el, hogy folytatódjanak a Bethlen téri hagyományok” – mondta egyikük, hangsúlyozva a tradíció fontosságát, ami mára sajátos, helyi hagyománnyá szerveződött.

„Minta számunkra, amit apáink csináltak” – szokta mondani a rabbi. A rabbi a debreceni szokásrendet hozta magával. Jellemző példa, hogy „sábeszkor”, a szombat beköszöntése után fekete bársonykalapban prédikál, gyakran haszid példázatokkal. Lényegében ortodox a közösség meghatározó vallási mintája. (A nők például csak függöny mögött vehetnek részt az istentiszteleteken.) „A templomunk és a körzetünk neológ,¹¹ ám a rabbink ortodox” – mondta a közösség egyik tagja. Vannak persze viták arról, hogy „mit, mikor és hogyan kell csinálni”; a meghatározó azonban az egyes vitákban is a rabbi véleménye, tehát az a rend, „ahogy az apja csinálta”.

„Mi attól kezdve járunk ebbe a *kilébe* (a jiddisben: közösség, gyülekezet), amióta a rabbi idekerült. Akkor teljesen más volt itt minden: a nagy ünnepekkor kórus¹² volt, orgona nem volt, de volt helyette egy szintetizátor, amin játszottak. A rabbi szép foko-

zatosan (nem lehetett rögtön megváltoztatni mindent, mert akkor elmentek volna sokan) »mindent« bevezetett: elküldte a kórust, a szintetizátort, bevezette a függönyt,¹³ és aztán szépen így jöttek a dolgok, aminek én nagyon örültem, mert azt hiszem, hogy így egy olyan ideális helyet teremtett, ahová szívesen jönnek le azok az emberek, akik vallásos környezetben szeretnek lenni.»

Láthatjuk, hogy a rabbi is alakítja a *kile* rituális életét. Ennek megfelelően a Bethlen téren mára főleg azok az emberek alkotják a közösséget, akiknek tetszettek, megfeleltek a rabbi lassú változtatásai, másrészt azokból, akik a rabbi érkezése után kerültek a közösségbe, s akiknek már érkezésüket is befolyásolta a rabbi által kialakított sajátos arculat, az a „hagyományörző-vallásos” entitás, amely a Bethlen tér helyét kijelöli a többi zsidó közösség között. „A Bethlen térnek nagy szerencséje, hogy itt van a rabbi, aki komolyan gondolja a zsidó vallást. Ő tényleg hisz benne, és ami még fontosabb, hogy amit ő otthon látott és tanult, azt ő végig is csinálja, vallásosan él, így példát mutat a közösségnek, hogy hogyan kell vallásosan élni. Emellett hatni tud a fiatalokra is.”

De mi az, amit ő „otthon tanult és látott”; mi az a *jiddiskájt*, ami a közösség számára autentikus, követni való értéknek számít? „Édesapám, szüleim ortodox, jámbor életének indíttatásából debreceni iskolai éveim után, ahol születtem, még gyerekkoromban felkerültem Budapestre, jesivába, mert csak itt volt ilyen intézmény, ahol a zsidó vallás szerint lehetett élni és tanulni – mondja a rabbi –; itt tudtam elmélyíteni azt a tudást és életmódot, amire szüleim születésem óta neveltek (a budapesti jesiváról lásd Bacskai 1997:75–140). Ezután a Zsidó Gimnáziumba jártam, és mi, kollégisták a Dózsa György úti templomba jártunk imádkozni. A nagy, csodálatos templom háta mögött alakítottak ki egy kis imatermet. Hétköznaponként minden este oda jártunk imádkozni. Ott ült mindig 4-5 idős bácsi, és azt mondták, hogy „jó, hogy jösztek, nézzetek meg bennünket, hogy innen, amikor az öröklétbe távozzunk, akkor ezt a zsinagógát be lehet zárni.” Mit ad a sors, a Jóteremtő, amikor kezdő rabbi lettem, a felavatásom után két esztendővel, 1984-ben odakerültem. Tényleg egy elöregedett, a tönk szélén álló, már alig létező gyülekezetet találtam ott. Három és fél, négy évig voltam ott, és hadd mondjam el büszkén és bátran, hogy négy év alatt, csakúgy mint a Bethlen téren, naponta minjánt szerveztem, szerveztünk meg minden estére (a Bethlen téren reggelenként van állandó minjánt). Igaz, hogy csak 13-an, 14-en voltunk, de abból nyolc fiatal volt. Ezek a fiatalok már ott lettek „bár micvák”, én avattam őket „bár micvává”, és tanítottam őket, és ezért az ő számukra is és az én számomra is természetes volt, hogy odajárnak. Nem csak nekem volt köszönhető mindez, természetesen; mert ahhoz, hogy egy *kile* jól működjön, akkor is és most is, a Bethlen téren jó kapcsolat kell legyen a rabbi, a hitközség világi elnöke és a közösség öreg bácsijai között, akik tudásukkal segítik a gyülekezetet. Ezek elválaszthatatlanok voltak egymástól, s a tagok egymást hívták, és megbeszélték, hogy most én fogok hétfőn lemenni imádkozni, én kedden, stb., ahogy ma a Bethlen téren is működik. Tehát ott is rendes zsidó élet folyt, esküvőket tartottunk, széderestéket rendeztünk, stb. Ezeken az eseményeken annyian voltak (legalább hetvenen), hogy ki kellett vinni a padokat, addig soha annyi embert nem látott az a *kile*.”

A vallási vezető és a vizsgált közösség kapcsolatának fontosságáról szemléletes képet kapunk, ha megtekintjük a Dózsa György úti zsinagóga mai állapotát, amely a Bethlen tériek elmondása szerint a rabbi távozásával újra a korábbi állapotokat mutatja: még

szombatoként is csak hat-hét ember jár el oda imádkozni, így még a zsidóság legfontosabb ünnepén, „sabbathkor” (Domán 1991:153) sincs meg a minján.

Érdekes itt azt is megemlíteni, hogy – a rabbi és az öregek elmondása szerint – „a Bethlen téri kile is szinte életképtelen közösség volt” a rabbi ideérkezése előtt. „Minjánproblémák voltak, vasárnap nem is volt közös imádkozás, és szombatoként is maximum 12-en, 13-an jártak el ide” – mondták.

Mára ez az állapot teljesen megváltozott; hétköznaponként gyakran akár két „minjánra valóan” imádkoznak itt, szombatoként pedig gyakran ötven embernél is többen jönnek össze a Bethlen téren.

A rabbi energikus közösségformáló munkáját párhuzamba vonja személyes sorsával és a zsidó történelem sajátosságaival: a „hagyomány láncolata” mindenkori folytatásának kötelességével. „Többen kérdezték, mit keresek én itt még mindig ebben az országban, hiszen az én és a feleségem családja is kint él, kimentek azért, hogy zsidók maradjanak, és zsidóként élhessenek! Hogy a halachán, a »zsidó úton« tudjanak járni.¹⁴ Erre a válaszom az, és ezt büszkén vállalom: nekem a sors és a Mindenható azt szánta, hogy itt maradjak. Példát mutatni elsősorban a fiataloknak, hogy »zsidó módon« is lehet élni, így kell élni. Én hiszem és vallom, hogy mindig van »zsidó jövő«, és ehhez csak a fiatal generációban, az utánam jövőben kell és lehet és fogok is bízni.”

A közösség másik meghatározó tagja a Bethlen téri gyülekezet elnöke volt, aki dolgozatom írása idején hirtelen elhunyt. Az ő tanácsai, amelyeket Tiszacsegén és Miskolcon töltött ifjúkorában szerzett ismeretei alapoztak meg, közösségi zsinórmértéket jelentenek. Gyakran a templom közepén állva beszélt az ünnepek jelentéséről és a gyakorlati tennivalókról az imák előtt. Ő segítette, tanította a rituális életben tájékozatlanokat is. Többeket az ő figyelmessége vezetett be a zsidó életformába.

Az általam vizsgált közösség a templomi, azaz a nyilvános rituális élet aktív résztvevőiből áll. Ez nem jelenti a zsidó hitélet egészét, mivel a zsidó vallási élet nem korlátozódik a zsinagógára. „Számos rituális cselekmény – szombat, széder stb. – ugyanis családi körben zajlik. Ezért személyes konfliktusok, betegség vagy érdektelenség miatt sokan nem járnak zsinagógába, mégis a hitélet résztvevőinek tekintendők.” (Rékai 1997:28–30.)

Ezzel párhuzamosan pedig egyes, hagyományosan otthoni rituális cselekmények (Kiddus¹⁵, Hávdálá¹⁶) átkerülnek a nyilvános hitélet szférájába, mivel ezek a cselekmények a családi életből kiszorultak. A Bethlen téren többen részt vesznek a nyilvános ritusokban is, de otthon is elvégzik azokat.

A rituális életben való részvétel differenciálja a közösséget, ezért a nyilvános kulturális gyakorlat felől közelítve a Bethlen téri közösséget „külső” és „belső” körre osztottam fel.

Ezek a körök olyan mentális képződmények, amelyek a rituális tudás és a kulturális szerepkörök megosztottságáról árulkodnak. Ez a megosztottság az ünnepeken is szembeötlő. A rituális élet résztvevői különböző nevekkel illetik azokat, akiket csak ünnepeken látnak, így beszéltek nekem „háromnapos zsidókról”, akik csak a nagy ünnepeken jelennek meg a templomban, vagy „félórás zsidókról”, akik csak jom kippurkor a kol nidré imádságra jönnek el imádkozni. A templomban emellett az „ismerősök”, akik szinte minden reggel eljárnak imádkozni, közel egymáshoz foglalnak helyet. Mindenkinek saját helye van, ezért az imádkozás megkezdése előtt érkeznek a templomba: „nehogy

elfoglalják a helyünket” – mondták. Ha ez nem sikerül, megkérik az ismeretlent: „Kérem, én itt szoktam imádkozni, arrébb menne?”¹⁷

Konfliktusokhoz is vezet a két kör találkozása, főként a nagyobb ünnepeken, amikor sokan jönnek a zsinagógába olyanok is, akik az év más napjain nincsenek jelen. A legjobb példa erre a jom kippur, az engesztelés napja. Ez a nap a „belső kör” számára jelentős vallási tartalommal bír (az Isten ekkor „pecsételi be” jövő évi sorsukat bűneik megvallása függvényében). A többi résztvevő számára inkább a közösséghez való tartozást fejezi ki az alkalom. E különböző felfogások vezethetnek konfliktusokhoz a rítus során, hiszen az utóbb említett résztvevők gyakran hangosan beszélgetnek, zavarva az imádkozókat, akik közül ilyenkor többen rácsapnak padjukra, rendre utasítják a hangoskodókat.

Ez sokszor a rituális térhasználatban is megmutatkozik. A „rendbontók” általában a zsinagóga hátsó padjaiban foglalnak helyet vagy a karzaton, ami újabb konfliktusforrást rejt magában, hiszen a karzat a nők számára fenntartott hely.

Még idén is felidézik, hogy a tavalyi jom kippurnál többször is megszólalt egy asszony rádiótelefonja a kol nidré ima során. A rádiótelefon használata többször is konfliktushoz vezetett már: „A múlt szombaton, megint bár micva volt – meséli egyikük –, és az egyik férfinak elkezdett csörögni a »bunkófonja«, úgy kellett neki szólni, hogy ezt nem lehet.”

A bár micvává avatás átmeneti rítusát általában szombaton tartják, mert a felnőtté vált ifjút ekkor hívják fel először a Tórához, hogy ő olvassa fel a közösségnek az előírt tórai szakaszt kiegészítő prófétai szöveget, a háftárát, bár ez ma nem mindig van így, mert a fiúk közül sokan nem olvasnak jól héberül. Ezekon a szombatokon az ünnepelt családja és azok ismeretségi köre is részt vesz a rítuson, közülük sokan nem ismerik a megfelelő vallási előírásokat, ezért ezek az alkalmak is konfliktushelyzetekhez vezethetnek. Egy ilyen bár micván történt, hogy a dohányzás, tűzgyújtás tilalmát sem tartották tiszteletben: „Több embernek is kellett szólnom, hogy hagyja abba a dohányzást, ráadásul az egyik még telefonált is közben, közvetlenül a templom bejáratánál, hallottam is, ahogy mondja a telefonba annak, akivel beszélt, hogy ez egy vallásos templom, sajnos most le kell tennem.”

A később újra elmondott történetek egyrészt elmélyítik a halaha életmódbeli mintáit: másrészt megerősítik a „mi” tudatát, a Bethlen téri belső kör hagyományait, valamint a külső körök számára is kialakítják a Bethlen tér entitását, helyét a zsidó társadalomban: „ez egy vallásos templom”.

Hangsúlyozni kell, hogy ezen „körök” határai átjárhatók. Ahogy egyik beszélgetőtársam fogalmazott: „Mevannak világosan a beavatottsági szintek, de ezek mobilok, ha akarsz, beljebb kerülhetsz...” Ezek a körök azért sem merev határuak, mert a zsidó hitélet állandóan „mozgásban” van.

A csak a nagy ünnepekre ellátogató zsidók nagy része a második világháború alatt vagy után született. Közülük legtöbben elvesztették a kapcsolatot a zsidó vallási élettel, ismereteik meglehetősen hézagosak, ám zsidónak érzik és határozzák meg magukat (Kovács 1992:280). Ez a zsidóságon belüli, ám a zsidó rituális életben „külső körnek” nevezhető csoport úgy véli – ahogy egyikük fogalmazott –, hogy „ha közünk van ükeinkhez és ivadékainkhoz, akkor meg kell tartanunk a szertartásokat kérdezősködés nélkül bízva a közös tapasztalatban. Nyilván ezért megy el sok agnosztikus az istentiszteletre,

s ebben a rabbinikus-haláchikus közösség nem is háborgatja.” (Tamás 1997:11.) „Van itt egy generáció, aki 40–50 év körüli. Az a harmadik generáció, akiknek nincs háttere, a mi generációnk (50-esek) az, akik tulajdonképpen úgy nőttek föl, hogy valamilyen oknál fogva nem szólt arról nekik senki, hogy zsidók. Nem feltétlenül azért, mert tagadták volna, de szüleinknek egyszerűen nem volt idejük, hogy továbbadják ezt nekünk. Ők nem éltek zsidó életet. Az 1950-es évek mint olyan elképesztő korszak volt. Az ebből a generációból kinőtteknek nincs az a háttér, ami azt a biztonságot adná meg – a hitbeli biztonságot –, ami a félelemnélküliséget jelenti. Ez nem azt jelenti, hogy most már nem félek, ez hazugság lenne. Egy ilyen helyzetben ugyanúgy megélem a magam félelmét, ha meglátok egy „olyan” [skinhead] csizmát, ruhát, mint bárki más, talán jobban, mint egy egyszerű ember, akinek semmi kötődése nincs a zsidósághoz. Ő elmegy mellette, nincs hozzá köze. Nekem van. A génjeimben van közöm hozzá, mert tudom, ha bármi van, az első leszek, aki szembekerül vele. Nem igaz, hogy nem félek. Most pénteken, amikor mentem a templomba, végig azért imádkoztam, hogy a hit erősebb legyen a félelemnél, de ugyanakkor mentem, mert azt nem tudom megtenni, hogy nem megyek, mert Istennel kerülök szembe, nem emberekkel. Ez a hitháttér hiányzik ma, mert nem elég az, hogy tudom, zsidó vagyok” – mondta erről egyik beszélgetőtársam.

A vallási törvények szerint közösen imádkozni csak tíz felnőtt zsidó férfi jelenlétében lehet (Jólesz 1985:135). A tizenhárom éven aluli fiúk, akik még nem számítanak rituális értelemben felnőttnek és a nők nem számíthatók az imádkozóközösséghez, de természetesen ők is részt vehetnek az istentiszteleteken. A közösen imádkozó, legalább tíz férriből álló gyülekezet a minján.

A Bethlen téri minján társadalmi és generációs értelemben sem homogén. A rabbin kívül nyolc öreg férfi az „állandó minján” tagja. A legtöbben közülük, mint említettük, korábban is a zsidó rituális élet különböző funkcióit – kóser hentes, borkészítő, előimádkozó – töltötték be a múltban és sokszor most is. Vannak mellettük olyanok is, akik szintén vallásos közegben nőttek föl, ám később értelmiségiként elhagyták a vallási életet, s csak később, nyugdíjba menetelük után tértek vissza a zsidósághoz. A harminc-, negyvenévesek generációjának három képviselője van. Két tizenéves és kilenc huszonéves állandó tagja is van a minjának; mind tanuló. A huszon-, harminc- és negyvenévesek generációjának tagjai szinte kivétel nélkül „visszatatulják” kultúrájukat. Az említettek minden nap együtt imádkoznak. A nagyobb ünnepek parancsolatát is szinte kizárólag ők teljesítik a résztvevők közül. A „hosszú napkor” (a jom kippur böjtje alatt) a „belső kör” tagjai mindannyian megtartják az előírt böjtöt; egész nap templomban tartózkodnak, míg a többi jelenlévő csak délelőtt vagy este, illetve a délben tartott Tórához való felhívásnál¹⁸ van jelen.

A „belső kör” olyan rejtett kódokat is használ, amelyek csak a rituális élet résztvevői számára érthetők. A közösség minden tagjának a polgári neve mellett van héber neve is, amelyet a circumcisio¹⁹ után kapnak. Ezeket a neveket csak az ismeri és tanulja meg a másiktól, aki a nyilvános tóraolvasás alkalmával jelen van, hiszen ezeken a neveken hívják fel a tórához őket.²⁰

Az összetartozás fontos kifejezője a „jórcajt”²¹ intézménye is. A halotti évfordulót a gyászolók a halálozás évfordulóján tartják. Ennek előestéjén mécses gyűjtanak, mely egész éjjel és másnap egész nap ég a halott emlékére (Jólesz 1985:85). Az évfordulón kaddist kell mondani, ehhez azonban meg kell lennie a minjának. A minján tagjai tud-

nak egymás jórcájtjairól, illetve szólnak egymásnak ezek időpontjáról, hogy az emlékező ezáltal tudjon – a közösséggel együtt – imát mondani elhunyt szeretteiért. „Régebben nagyon sok idősebb járt ide, tele volt a templom idősekkel. Ez most már megváltozott, az öregek mellett – és ez jó, hogy ők még most is vannak, mert tőlük baromi sokat lehet tanulni, és azért ők alkotják a »magot« – viszont nagyon sok fiatal is jön, tehát most már úgy látom, hogy ide több fiatal kezd komolyan visszatérni” – mondta az egyik fiatal, aki gyerekkorától fogva a közösség tagja. Ennek azért van jelentősége, mert „a Bethlen téri fiatalok” két csoportját alkotják egyrészt azok, akik „itt nőttek föl”, nagyobbik részük azonban csak idősebb korban került ide. Az utóbbiak a közösség teljes értékű tagjai, így a „fiatalok” elnevezés mindkét előbb említett csoportot magában foglalja. Emellett a „régie és új” fiatalok szilárd, baráti közösséget alkotnak, s nem számít közöttük értékmérőnek, hogy ki mióta tagja a „Bethlen térnek”. „Érdekes – mondja a „régiek” közül valaki –, hogy amikor én gyerekként idekerültem, rengeteg másik gyerek is volt itt velem, de ezek eltűntek, a legtöbben elmentek Amerikába vagy Izraelbe, de vannak olyanok is, akik itt maradtak, és csak a vallásból tűntek el végleg.”

A Bethlen téri visszatérő fiatalok kivétel nélkül újonnan fedezték fel zsidó mivoltukat: „Édesapám ateista, édesanyám ragaszkodott ahhoz, hogy legyen mezüze²² az ajtón, és körül legyek metélve, de kóser például sosem volt otthon; nem éltünk vallásos életet, nem is tudtam igazán, mi az, ezt itt tanultam meg.” „Apám, anyám, még a nagyszüleim is ateisták. Diákkoromban tudtam meg, hogy zsidó vagyok, és akkor jöttem rá arra, amit addig is mindig éreztem, hogy mi az a »valami«, ami mindig is hiányzott nekem. Mindannyian, fiatalok, akik itt vagyunk a Bethlen téren, ezt a hiányt éreztük magunkban, s azt tudjuk bepótolni itt.”

Ezen sajátos „visszatalálási” motivációk révén alakult ki a Bethlen tér fiataljainak köre, amelyet egyikük így jellemezett: „Olyan baráti kör alakult ki itt, ami egy igazi közösség, és aminek a vallás az alapja, mert végül is nem köt össze minket más, csak a vallás. Ami a fiatalságon belül „él”: elmegyünk focizni, sörözni. De ezekben is a vallás a meghatározó, a vallás mindezek alapja.”

Ami tehát a fiatalokat egymással és a közösség tagjaival összeköti, az a vallás; a zsidó tradíció átvétele és megélése a zsinagógai közösségben. „Akik ide járnak, azok nem véletlenül járnak ide – foglalta össze egyikük –, őket valami megfogta itt, ami miatt elkezdtek ide járni, és ami megragadta őket így a szívükben. Mert a »vallásosságot« nem lehet szív nélkül csinálni, azt nem lehet csinálni, hogy »én mától akkor vallásos vagyok, de semmit nem érzek, és akkor csinálom«; ehhez valami benső indíttatás, benső dolog kell, hogy ezt az ember meg tudja élni, és az, hogy ne csak egyszer jöjjön le a zsinagógába, hanem folyamatosan járjon, és megmaradjon itt, ahhoz valami belső dolog kell, és olyan élmény, ami őt ideköti.”

Ezt az élményt egyik interjúalanyom így fogalmazta meg: „Azért van itt esélye a zsidó életnek, azért járok én ide, mert itt érzem, magamban is meg a közösségben is; itt van a Ruáh hákajdes²³.” A vallási élmény az, mely az érzelmi kötődés maradandóságát megteremti a közösség fiatal tagjaiban is; ennek ismétlődése motiválja őket, hogy újra és újra részesei legyenek a közösség rítusainak.

A fiatalok speciális szerepet játszanak a tóra örömnepének (Szimhát Tóra)²⁴ rítusában, ahol az ünneplő közösség tagjai a zsinagóga tóratekerseit magukhoz ölelve vagy magasra tartva hangosan, örömtől eltelő hangon énekelnek és táncolnak. A fiatalok erre

a rítusra a közösség tagjaitól eltérően, együtt készülnek: dalokat tanulnak meg az alkalomra, többször próbálnak, amíg az összes fiatal megtanulja a dalok szövegét, dallamát és sorrendjét. A Bethlen téri Szimhát Tóra ezáltal híressé vált a többi zsinagógában is, ezzel pedig hozzájárul a különböző közösségek eltérő jellegének kialakulásához. „Mielőtt lett volna itt ennyi fiatal, nem voltak még ilyen Szimhát Tórák itt; hallottam is több helyen a városban, hogy emlegették a mi ünnepünk hangulatát” – mondta egyik beszélgetőtársam.

A fiatalok önként vállalt feladata a szukkoti sátor²⁵ közös felépítése és feldíszítése is. Ez is a Bethlen tér sajátos büszkesége lett az évek folyamán: „A mi sátrunk a legszebb, meg lehet nézni máshol is; mert itt nálunk a »gyerekek« építik fel minden évben” – mesélte a rabbi az egyik ünnepi vendégnek a sátoros ünnepen.

A fent említett közös tevékenységek mellett a rituális élet külön-külön is feladatokat ró a fiatalokra. Ezek a rituális feladatok hozzájárulnak a már korábban említett „hagyomány láncolatának” folytonosságához: nekik az egyes funkciókat ellátó öregek egy bizonyos tudásszint elérése után időnként át is adják a helyet, a fiatalok ekkor a közösség előimádkozóivá, kántoraivá vagy a rabbi helyettesítőivé válhatnak.

A „belső kör” kapcsán eddig csupán a minján tagjairól szóltunk. A Bethlen tér rituális életében azonban 5-6 nő is részt vesz. Számuk változó, egyikük éppen a napokban költözött Izraelbe. Egyesek közülük a minján tagjainak családtagjai, mások személyes életsorsuk okán önmaguktól váltak „visszatérővé”. Korosztály szerinti összetételük hasonló a férfiakéhoz: huszonévesek vagy negyven-ötven éven túliak; a középső korosztály körükből is hiányzik.

A nők életformája rituális szempontból eltér a közösség férfitagjainak életvitelétől. A zsidó tradíció 613 parancsolatot tart számon. Közülük 248 – az emberi test szerveinek számával megegyező – parancsolat úgynevezett „cselekvő parancs”, ezek egy része időhöz köthető, mint például a napi három imádkozás. A további 365 parancsolat – ami az év napjai számának felel meg – pedig tiltás, mint például a disznóhús evésének tilalma. A nők úgy vesznek részt a rituális életben, hogy ételeket készítenek, edényeket kóserolnak – tesznek rituálisan tisztává – nagyobb közösségi rendezvények előtt, a közösségi péntek esti kiddusok előtt áldás kíséretében meggyújtják a szombati gyertyákat. Az elmondottak mutatják, hogy a kultúra hagyományos helyszínei megváltozásának lehetünk tanúi, hiszen a fent említett tevékenységek korábban a zsidó otthonokban fordultak elő. A tradicionális zsidó kultúrában nemcsak az szokatlan, hogy a templomban nő gyújtja meg a szombati gyertyát, hanem maga e rítus is, hiszen „a nőknek ekkor otthon kell tartózkodniuk, s otthon várni a férjüket meg fiaikat, akik mennek haza a vacsorára” – ahogy egyik idős interjúalanyom mondta. Másrészt – s ez is új jelenség – ők is lejárnak hétköznaponként is a férfiak közé imádkozni.

A rítus változásával annak jelentése is megváltozik. A széder a zsidóság egyik legnagyobb ünnepének, az Egyiptomból való kivonulásra emlékező Pészahnak az előestéje. A zsidó vallás sajátos időkezelési gyakorlata nyomán Izraelben ez egy széderestét, a diaszpórában s így Magyarországon is két szédereste megünneplését jelenti (Donin 1997:211). Hagyományosan a szédert a „zsinagógából, a Pészah esti istentiszteletről hazatérve kell elkezdeni” (Donin 1997:214); sőt – más forrás szerint – „a Pészah az egyetlen zsidó ünnep, amelyet külön házi istentisztelet is kitüntet: az első két est széderje” (Hahn 1995:60).

A mai magyarországi zsidó kultúrában, de másutt is mára ez megváltozott. Szinte minden hitközség szervez tagjainak és vendégeinek közösségi széderestét. Így van ez a Bethlen téren is. Az elmúlt években az imateremben zsúfolódott össze a vendégsegereg, ám tavaly óta – a megnövekedett érdeklődés miatt – a zsinagógával szomszédos Gyógypedagógiai Főiskola dísztermét kellett kibérelni a legalább kétszáz fős közönségnek.

A pészach ünnep kóserági szabályai különleges hangsúlyt kapnak ezen az ünnepen, még a „hétköznapi kóserághoz” képest is, hiszen nemcsak az általános rituális előírásokhoz kell ilyenkor ragaszkodni, hanem otthon – a széderest hagyományos színhelyén – se lehet semmiféle kovászos.²⁶

A közösségi széderestén a „megnövekedett” helyszín kóserítésával a közösség női tagjai nem otthon végezték el a rituális cselekményeket, hanem a gyülekezetben – mintegy otthonukká téve azt –, s így valószínűleg meg sem tudtak felelni a halacha vonatkozó előírásainak, mivel a Bethlen tér „kikóserolása” – ahogy nevezték – több napig is tartott. Hasonlóan nehéz helyzetbe kerültek azok a fiatalok is, akik segédkeztek a közös szédereste megrendezésében. Az ilyen tömeges rendezvényeken két feladat jelentkezik a belső kör számára. Az egyik a Bethlen tér jó hírét növelő pozitív jelentés képviselése, másfelől a külső körökkel való találkozás konfliktusainak kezelése. A minján kisebbik része részt sem vesz a közösségi széderen – ez az első szédereste –, hanem otthon tartja mindkettőt családjával. A többiek a közös széderen is részt vesznek, míg másnap otthon végzik el családjukkal a rítust. A minjánhoz nem tartozók általában csak a közösségi széderen vesznek részt, s valószínűleg nekik nem az ünnep tradicionális jelentése, a vallási élmény átélése a fontos, hanem a közösséghez tartozás érzése.

Ez az eltérő hozzáállás a rítus „kognitív térképén” is körülhatárolható. A széderesti rítus levezetője otthon a családfő vagy a legidősebb zsidó férfi; a közösségi széderen – ehhez hasonlóan – a rabbi vezeti le a szertartást. Ahogyan a családokban, a széderasztal körül ülve a férfiak figyelnek a Hággádára,²⁷ és egyes részeket átvesznek a nyilvános felolvasásból, ugyanúgy a közös széderen a belső kör tagjai körülülnek a rabbit, s annak felkérésére néhány verset felolvasnak az egyiptomi kivonulás történetéből. Előtte és utána követik mind a felolvasott mítoszt mondatról mondatra, mind az előírt időpontokban elvégzendő rituális cselekedeteket. Ezekre a cselekedetekre egyébként – magyarázó, tanító szavakkal kísérve – a rabbi a többi résztvevőt is felszólítja. A többi résztvevő távolabb foglal helyet a széder vezető rabbi asztalától, s az idő múlásával sem az elbeszélés, sem a hozzá kapcsolódó rítusok előírt menetét nem követi: egyre többen kezdenek el egymással egyre hangosabban beszélgetni, nevetni, majd kimennek cigarettázni is, amely kulturális normarendszerét láthatóan sérti, s ez konfliktushelyzetekhez vezet.

A széder két helyszínének elfogadása a következő felfogásban jut nyugvópontra: „Még jó, hogy két széder van. Az első inkább olyan együtt vagyunk, jaj de jó, vidám örömmünnepe. A második, otthon az egész más, az sokkal szentebb, a szeretteimmel sokkal jobban át tudom érezni a jelentését. Olyan ez, amilyen a keresztényeknek a karácsony: az Isten szeret téged, veled van meg azokkal, akit szeretsz, és ezt felfogva nagyon örülsz ennek.” „Az első este olyan, mint az a sereg, amely akkor Egyiptomból kivonult, tudod, sok zsidó együtt, hangosak, meg nem törődnek az egészszel, de azért ott vannak, együtt vagyunk, és én ennek örülök. Otthon viszont átélem magamban az egész történetet, az isteni kezet, amely akkor kivezetett Egyiptomból minket” – mondták. Ehhez hasonló a péntek esti kiddusok változó jelentése is. A szombatot egy pohár borral és a megfelelő

áldással megszentelő péntek esti rítust nevezzük kiddusnak. A hagyományos gyakorlatban ezt a családfő vezeti, a péntek esti istentiszteletből hazajövet, az előírt vacsora előtt. Néhány évvel ezelőtt még a Bethlen téren is az volt a gyakorlat, hogy a péntek esti istentisztelet után a kántor a közösség előtt elmondta a kiddus áldást, ezután – a rabbi rövid tanítását követően – mindenki hazament, s otthon elvégezte ugyanezt a rítust. Az elmúlt két évben ez is megváltozott, mivel a hétköznapi rituális életben részt vevők mellett a péntek esti istentiszteletre egyre többen kezdtek el járni. A péntek délután és este ezért a résztvevők többségének tanulási fórumot jelent, ismerkedést a hagyománnyal, a héber nyelv és a vallási ismeretek elmélyítésével. A templomi kiddus után ez a nagyobb gyülekezet átmegy a szomszédos imaterembe, ahol a belső kör hölgytagjai által meggyújtott gyertyák és megterített asztal várja őket. Először eléneklik a hagyományos talmudi aggádára épülő *Sáalom áléchem...* című dalt, amely eredendően a férfiakat a templomtól hazáig kísérő (!) angyaloknak szól (Lau 1994: 175–176). Majd a közösség egyik tagja elmondja a kiddus áldást, egy másik felkért pedig a barcheszre²⁸ mondandó áldást a rituális kézmosás után, amelyhez a megfelelő eszközök már elő vannak készítve.

Ezeket a cselekményeket a minján tagjai „játsszák elő”, akik – mivel otthon is elvégzik a rítust – pontosan be tudják mutatni azok minden részletét a többi résztvevő számára. Az ima után szombati énekeket énekelnek; ezek szövege fonetikusán is le van írva – a belső kör egyik hölgytagja által készített – kis, összefűzött könyvecskében, amelyet minden résztvevő kézhez kap, s amelyből követni tudja illetve megtanulhatja azokat. Ez a füzet tartalmazza az étkezés utáni áldások (bencsolás) bevezető részeit is.

Az étkezés a rituális barcheszből, süteményből és gyümölcsből áll. A rabbi a kiddus alatt hosszabb tanítást mond az adott hét szakaszának tartalmáról: elmondja a tórai szakasz történetét, összekötte kiegészítésekkel, példázatokkal. Gyakran meghívott előadók is beszélnek a judaizmus különféle területein végzett kutatásaikról vagy ezekkel kapcsolatos gondolataikról.

Az elmondottak többek között ismerkedési alkalmat nyújtanak. Itt nincsenek konfliktusok a belső kör és a kívülről jövők között, hiszen a péntek esténként lejárok érdeklődnek a vallásos életmód és értékrendszer iránt. A minján szűrője sem annyira sűrű a „még csak ismerkedők” felé, így tolerálják, ha azok táskával a kezükben vagy autóval érkeznek a péntek estére. Az alkalom is kedvezőbb a különböző „körök” találkozásához, ismerkedéséhez, mint a szédereste például, hiszen ez hetente megismétlődik. Többen a péntek estén járok közül jelennek meg elsősorban a szombati rítusokon (szombat déli kiddus, sálesüdesz), és ritkábban a hétköznapi imádkozásokon. A megtanult rituális cselekedeteket, áldásokat, énekeket pedig még ennél is többen kezdik otthon is gyakorolni, olyanok is, akik eddig még sosem láttak ilyet családjukban.

Mivel a szombat a zsidóság rituális életének középpontja, a sabbathi törvényekhez való hozzáállás bemutatásával képet kaphatunk az általunk vizsgált közösség tagjai és a zsidó hagyományvilág között fennálló viszonyról. A szombat megélésének különböző szintjei, vagyis az előírások mind teljesebb, illetve csak bizonyos fokú megtartása vagy mellőzése, ezen parancsolatok fontossági sorrendbe állítása, egyéni rendszerezése segítenek bepillantani a hagyománnyal folytatott sajátos párbeszédjünkbe. „Ha nem járnék le szombaton, akkor az nekem nem lenne szombat.” „Nekem a Bethlen tér és a szombat együtt jelenik meg, ha hét közben rágondolok. Az egyik a másik nélkül sokat veszít-

tene fontosságából.” „Van, akinek a szombattartás abból áll, hogy elmegy a zsinagógába, előtte meggyújtja a gyertyát otthon, de a hangsúly a zsinagógán van.” A vallási értékrend megváltozását figyelhetjük meg abban, hogy a személyes élményt gyakran a zsinagógában megélt „szombat” jelenti, s ez független a tradicionális normarendszer betartásától. Ezt hangsúlyozzák az alábbi interjúrészletek is: „Imádom a szombatokat; de én nem a szigorú halachikus értelemben vagyok szombattartó, mégis szombattartónak érzem magam, mert én tényleg átélem, átgondolom a Teremtést... Például rágyújtok szombaton vagy van úgy, hogy televíziót is nézek, de ez nekem a pihenést és az elmélyülés élvezetét adja, ahogy Isten is megpihent a hetedik napon. Megpróbálok ilyenkor kizárni magamból a külvilágot, és elgondolkozni a világon, az életem meg a saját hetem napjain.” „Nem szállok föl szombaton a BKV-ra, ez kell a lelki nyugalmamnak, inkább sétálok fél vagy háromnegyed órát hazáig, aztán megtartom és átélem azt a harmóniát, ami a szombat rendeltetése, és amely bennünk is meg kell valósuljon ekkor. Ha mondjuk ilyenkor nem szívnek el egy-két cigit, akkor baromira hiányozna, nem érezném jól magam, és szerintem a nyugalom ilyenkor fontosabb, mint a parancsolatok minden pontjának a betartása.”

Van, akiket ez a hozzáállás zavar, elsősorban azokat, akik minden előírást megtartanak. Vannak köztük olyanok is, akik bár messze laknak a zsinagógától, de hogy ne szegjék meg a halacha rendelkezéseit, a templomban alszanak nyugágyakon, vagy a közelben kapnak szállást. A péntek esti étkezést is vendégeskedéssel oldják meg. S bár zavarja őket mások hozzáállása, mégis nagyrészt tolerálják azt: „Először én is utáltam a halachát, szerintem ezt mindenki így éli meg; aztán a Bethlen téren mélyültem el benne, s aztán magamra és minden más zsidóra is érvényesnek kezdtem érezni. Szerintem ezen mindenki átmegy, ha hajlandó jobban megismerni a vallását.” „Szerintem még mindig jobb, ha valaki már egyáltalán érez valamit szombaton, ha fontos neki, mert az például nagyon szomorú, hogy – én zsidó iskolába járok – az osztálytársaim közül a legtöbbet rohadtul nem érdekli az egész; ez az igazán rossz nekem meg az egész zsidóság számára.” „Számomra a vallásosság: betartani a törvényeket, a vallást, viszont vannak olyanok is, akik azt mondják, hogy nem tudják tartani a szombatot, viszont nagyon sok mindent megtartanak. Hallottam egyszer, hogy nem lehet „kicsit” vallásosnak lenni, hanem vagy vallásos az ember, vagy nem. Ez szerintem nem igaz, azért mert aki nem tudja megtartani a szombatot, viszont elmegy pénteken a templomba, annak az a vallásosság. Különböző szinten van meg a kapcsolat a vallással.” „Van, aki ahhoz van hozzászokva, hogy otthon megvárja a férjét, a barátját, és otthon rendesen megcsinálja neki az egész szombatot, el se megy a zsinagógába; van, akinek abból áll, hogy elmegy, aztán buszozik.” „Vannak tehát olyan emberek is, akik tartják és »megemlékeznek«²⁹ a szombatról, és vannak, akik megemlékeznek, de látszólag nem tartják meg a parancsolatokat. Nekik viszont ez ugyanolyan fontos, mint nekünk, akik tartjuk az egészet.” „Engem nem zavar, ha valaki rágyújt vagy telefonál szombaton, csak ne a zsinagóga kapujában tegye azt” – mondták beszélgetőtársaim.

A Bethlen tér – sokszínűsége okán – betekintést nyújt számunkra az élő zsidó kultúra heterogenitásába is. Ám ez a heterogenitás a személyes hozzáállás, a különböző kognitív tartalmak szintjén ragadható meg; a rítusok világában kevésbé, hiszen ezek folyamatossága a vallásos zsidó élet lényege. Ahogy egyik beszélgetőtársam fogalmazott: „A zsidóságban sose az volt a fontos, hogy ki mit gondol, hanem hogy az illető lejár-e

a zsinagógába, hogy megvan-e a minján.” A tradíció szerepe és milyensége az etnikus öndefiníciók tartalmára is kihat, mivel a rituális életben is megjelenik a „magyar zsidó” komplex identitás szerkezet problematikája. A tóra örömnepének legutolsó körtánca után merült fel például az igény arra, hogy még egy utolsó énekkel zárja le a közösség ezt a rítust. Többen felvetették, hogy a *Szól a kakas már*³⁰ című dalt énekelje el a közösség, amit hosszas tanakodás követett, mivel a rituális életben eddig csak héberül szóltak meg. Végül mégis meghatódva énekelte el a gyülekezet a magyar nyelvű dalt a tóra-tekercesek elhelyezése előtt.

Összegzésként megállapítható, hogy a magyar zsidó kultúra jelenségeit a hit személyes átélésének tartalmaiban ragadhatjuk meg. A személyes élmények fontossága és a halachikus kultúra értékrendszere fölé helyezése vallásilag a kereszténység hatásában, míg az életmód szempontjából a „magyar” kultúra hatásában kereshető. Ez a kulturális környezet változásának következménye, amelyet a valláshoz visszatérők hordoznak. A hit belső átélése azért fontos tényező számunkra, mert ez kihat a zsidó életmódra, amelyben a személyes hit fontosabbá válik, mint a halachikus életforma, amely átalakulásának tanúi lehetünk. Helyi megfogalmazásban: „A magyar szellemiség feltétlenül ráüti a bélyegét az itteni zsidókra. Magyarországon a zsidó, az mindig zsidó lesz, Izraelben meg a zsidó mindig magyar lesz.”

A vallási tradíció többszörösen meghatározója a magyar zsidó kultúrának. „A hagyomány láncolata” lehetővé teszi a közösség „külső köreihez” tartozók visszatérését a valláshoz. A saját hagyomány kifejezője és elmélyítője a kisebbségi értékrendnek a többségi társadalom kultúrájával szemben. A tradíció változásai lehetővé teszik a magyar zsidóság önmeghatározását, és az egyetemes judaizmusba történő integrálódását.

2. példa: Vallás és tradíció a vajdasági magyar életében, avagy nyugdíjba ment-e a Téalpó

„Mi olyanok vagyunk: köllene az új, de a régi is.”

Egy, a vajdasági magyarsággal is foglalkozó szociológiai tanulmány érdekes jelenségre irányítja figyelmünket. Eszerint a magyarországi és a határon túli magyar közösségek közül legtöbben a vajdasági magyarok vallják magukat „vallásosnak a maguk módján”. Pedig ugyanitt az egyik legkevesebb a „vallásos vagyok, egyházam tanítását követem” önbesorolás. S míg a két kategória egymáshoz képest ötvenszázalékos eltérést mutat, addig az is kiderül, hogy az egyházhoz való kötődés is jóval nagyobb arányt ér el, mint a magyarországi kérdőívek adatai (Gereben 1999: 130–131). Ez elgondolkodtat a vallásosságunk a vajdasági magyarság életében betöltött szerepéről.

Milyen jelentéssel bír a „vallásos vagyok a magam módján” felfogás? Talán a vallásosság mint a saját kultúra értékrendszeréhez való kötődés él a közösség nagy részének életében, s az egyházban kifejeződő tartalmak kevésbé hangsúlyosak számukra? Terep-munkám eredményei alapján az e kérdésekre adható válaszok a vajdasági magyar közösségek tradicionális értékeinek és a második világháború óta tartó állami befolyásnak a kölcsönhatásában keresendők.

A hagyomány sokszor vallási tartalmú, amely elemi szinten – család, kisközösségek – élt tovább, míg az állami ideológia hatására – főleg a városokban – az egyházak és a permanens vallásgyakorlás kiszorult a nyilvános szférából. Egyik zentai értelmiségi interjúalanyom (aki szintén vallásosnak tartja magát, de egyházának csupán legnagyobb ünnepein vesz részt) a következőképp foglalta össze mindezt: „Tehát identitás-elem a vallás, nem nyúltak bele, de mégis perifériára szorult. Aki azt mondja, hogy vallásos vagyok, de a magam módján, nem az egyházam tanítását követem, ebből két dolog következik. Az egyik az, hogy az egyház kiszorult a társadalomból, aminek korábban központi része volt. Viszont a családok szintjén megmaradhatott egy olyan tradicionális érték, amely a személyiségem része maradt. A vallásos vagyok a magam módján, az nyilvánvalóan a kommunista érának a következménye. Ez nálunk azért válhatott annyira kifejeződővé, mert a kisebbségi létben nálunk, abban a viszonylagos jólétben az emberek vállalták azt az államkommunizmust, amiben éltek. Ez eleve kizárta a vallásos élettel való bármilyen kapcsolattartást. Ugyanakkor az emberek mélyén, a hagyomány, a tradícióhoz való kötődés és egyáltalán az, hogy másnak vallja magát a többséggel szemben, meghatározó volt, hogy neki más vallása van. Felelősséget kellene vállalnia. Egyrészt ideológiai szempontból, másrészt hogy egy nemzeti közösséghez tartozik. Tehát a jugoszláv internacionalista eszmén belül különválik és abszolút kizárja magát a társadalmi körforgásból, a társadalmi életből, hiszen alapvetően meghatározó feltétele volt munkába állásnak, bárminek, ha valaki középiskolai végzettséggel úgynevezett kisértelmiséginek tekintette magát, már legalább a párttagságra szüksége volt. Ha valaki elment templomba, akkor megbízhatatlan egyénné vált. Ha te fölálltad a vallásodat, például hogy katolikus vagy, akkor a kisebbségi vallásodat is. Lehet hogy kevésbé lett volna bűn, ha esetleg pravoszlávnak vallod magadat, hiszen akkor valahogy a többségi néphez próbálsz idomulni. Sok embernek viszont sokkal fontosabb volt, hogy megőrizze a hagyományait, és ez tartott minket össze a mai napig, és a jövőben is ez fog.”

„A világ állandóan változik, ezt úgy próbáljuk átvészelni, ahogyan már az apáink is tették újra és újra”. „Nekünk a hagyomány az egyetlen kincsünk. Nézd meg, ha ez nem lenne, már majdnem száz éve nem lennénk, annyi minden történt már itt velünk, ha nincs ez a hagyományunk, hol lennénk már?”

A Vajdaságban emellett nagyon erős a saját településhez való kötődés, a lokális identitás.³¹ Ezen lokális kötődéseket, a közös vajdasági magyar identitást, közös kisebbségi kultúrát az anyanyelv mellett a „magyar vallások” integrálják elsősorban. E feltevésemet interjúalanyaim is alátámasztották, ahogyan a következő interjúrészletekből is kitűnik: „Annyi pártunk van, hogy jó lenne most már, ha elmúltak ezek az ügyek, lehetne a hit az, ami ezt az egészet megoldaná. A szocializmus alatt is volt hit, az egypártrendszer volt a vallás, de azért minden téren újjáalakulás van, a fiataloknak is valami több köll, hogy kimozdítsa őket, és ez a hagyomány lehet először, azaz a vallás, mert ez maradt meg nekünk a legtisztábban.”

„A kisebbségi létben nagyon meghatározó a vallás és a nemzettudat kapcsolata, mert a kisebbségnek az az ereje, ami összefogja, és esetleg megmaradásában segítheti, a vallás egyik alapvető dolog lehet. Tehát az a közeg, az a közösség maradt egyedül a közösségformáló erő, amelyhez a többségi társadalom és a hatalom megpróbált hozzájutni, de igazán mélyebben nem mert belenyúlni, az a vallás volt.”

Másképp is felmerülhet a kérdés: ha korábban az „egypártrendszer volt a vallás”, akkor

miért maradt változatlan itt, a Vajdaságban a magát vallásosnak tartók száma? És miért volt olyan fontos interjúalanyaim mindegyike számára a vallás „alapvető jelentőségének” hangsúlyozása, akár annak „etnikai”, akár „hagyományőrző” funkciója szerint?

Mint már említettem, mindennek okait a vizsgált közösségekre ható társadalomtörténeti és szociokulturális kontextus elemzésében kereshetjük.

Jól világítják meg számunkra mindezt az alábbi interjúrészletek: „Tiltva volt az egyházhoz való tartozás, de még raffináltabban, mint a Szovjetunióban vagy Romániában, mert nem tiltották a templomba járást, hanem a kémhálózatokon keresztül figyelték meg a templomba járókat, akiket ezután elbocsátottak az állásukból. Volt olyan is, aki egy koncertre ment be a templomba, de az is tiltott hely volt, kirúgták az állásából. Így akartak elidegeníteni bennünket a saját vallásunktól.” Ezen utóbbi tény jelentőségéről érzékletesen szól a következő interjúrészlet is, amelyben egy huszonegy éves lány mesél néhány évvel ezelőtti iskolásélményeiről: „Nekünk az osztályfőnöki órán azt sulykolták belénk, hogy a vallás hülyeség, meg hogy nincs Isten. »Mi az, hogy valaki feltámaszt embereket?« – kérdezte az osztályfőnök állandóan. A gyerekek többsége persze rá hallgatott, minket meg, a hittanosokat úgy csúfoltak, hogy szentecskék. Még azt se lehetett kimondani, hogy karácsonyfa. 1989-ben egy ifjúsági rádióban én kimondtam, hogy karácsonyfa, és ezért újra kellett venni az egészet azzal, hogy újévi fa. Mert akkor még Jugóban az újévet kellett hivatalosan megünnepelni mindenkinek. De még karácsonykor se a Jézuska jött el, hanem a Téalópó. A testvérem meg az óvodában mondott egy verset, amiben az a mondat volt, hogy a szekrényt kinyitja egy angyal. És hiába jelentette ebben a versben az angyal az édesanyját, maga a szó miatt az egész sort ki kellett hagyni.”

Összefoglalva az interjúrészleteket, az állami kényszer egyfajta adaptációra készítette a kisebbségi kultúra hordozóit, miközben a magyar tanárok és diákok egy jelentékeny része is kigúnyolja a „nagyszülőktől tanult” vallásos értékeket. Ezzel párhuzamosan létezik az otthon világa, a hagyomány láncolata, a szülőktől vagy a nagyszülőktől gyermekkorban kapott értékek a családban hagyományozódnak tovább, bizonyos fokig rejtve a társadalom nyilvánossága elől. Láthatjuk tehát a vallás integratív szerepét e konfliktushelyzetekben is. Mielőtt azonban részletesebben is megnéznénk a vallás és kultúra összefüggésrendszerének újabb oldalait, az elemzett mikrotársadalmak közötti általános különbséget is meg kell említeni, miszerint Zenta és Feketics más-más adaptációs mechanizmusok segítségével élt. Ezt az előzetes megjegyzést utóbbi interjúrészletem is indokolja, hiszen az idézett lány zentai, míg az említett nagyszülők, „akik büszkék voltak” rá, feketicsiek.

A problémakörre, illetve ennek „falusi-városi” különbségeire interjúalanyaim közül is többen reflektáltak. „Megtépázott az ősi kultúránk, de nem tűnhetett el, és újjá fog születni, hiszen a mi parasztjaink a legkeresztényebb életet élték, amit lehet, egész Európában.” „Olyanok ezek a falvak, mint az erős fa gyökerei. Nézd meg a magyar kultúrát, kinek van ilyen hagyománya, ami így fönmaradt! Mi, itt a városban ezt jobban elvesztettük, de nincs sokat mit tanulni, mert hát ezt mi se veszthettük el teljesen ez alatt a pár tíz év alatt.”

Lássuk ezért most két példán az elemzett jelenségek sajátosságait a feketicsi, illetve a zentai környezetben: „A reformátusoknak van egy nagy előnye a katolikusokkal szemben, önáluk sok a paphelyettes, és igazán akármilyen kevesen is vannak, már végzik is

az istentiszteletet. Vajdaságban meg itt, a városban is kevés a református, azok Feketicsen vannak főleg, ezért is lehet, hogy itt meg Vajdaság többségében nem elég erős az egyházhoz való kötődés” – értékelték egyik zentai interjúalanyom a katolikus és református közösségek – konkrétan Zenta és Feketics – közötti különbségeket.³²

A református, feketicsi példa zentai oldalról való pozitív felértékelését egyes viszonyítási pontokban többször is tapasztalhattam. Ez egyrészt a „református falu” pozitív sztereotipizálásából, követendő példájából, másrészt valódi különbségekből fakad. A feketicsi magyar közösség kultúrája elválaszthatatlan a vallásos értékrendszertől, illetve a helyi református egyháztól.

A feketicsi református egyház minden évben konfirmációt, vallásos nyári tábort rendez a gyermekeknek és a fiataloknak több korosztályi csoportban. A feketicsi fiatalokon kívül azonban a vajdasági magyar református közösségek mindegyikéből érkeznek minden évben résztvevők. Így vállalja föl tudatosan a helyi egyház a református vallás és a magyar kultúra, a saját hagyományok továbbadását tágabb-regionális szinten is. A „katekizáció” Kiss Antalhoz, a daruvári misszió lelkészéhez kötődik. A lelkész 1950-ben, tehát a kommunista államhatalom „legkeményebb időszakában” kérte fel a feketicsi presbitériumot a Daruvár környéki gyermekek egy hónapos elszállásolására a feketicsi árvaház épületében. (A helyi református árvaház működését ugyanis 1947-ben megszüntették.) Ennek a felkérésnek két oka volt: a lelkész missziós munkája során „szomorúan tapasztalta”, hogy a gyermekek vallási tudása hiányos, illetve hogy ugyanők „sem anyanyelvüket, sem saját kultúrájukat nem ismerték kellőképpen”. A kezdeményezés sikerrel járt, az 1950-es években húsz gyermeket engedtek el maguktól a szülők a távoli Feketicsre. Később Kiss Antal Moravicára (egy Feketicstől körülbelül nyolcvan kilométerre fekvő településre) került lelképásztornak, s onnan szervezte meg a volt árvaház épületében minden nyáron a feketicsi református egyházzal közösen a „katekizációk” megtartását, amelyek vezetője 25 éven át az említett lelkész maradt. Az összejöveteleken évről évre egyre többen vettek részt, majd felnőve saját gyermekeiket küldték a „katekizációkra”. Az érkezők ellátásában a falu közössége segédkezett.

Az egyházi vezetők már a múltban is elsődleges feladatnak tekintették az általuk „szórványnak” (azaz a saját kultúra „elvesztésének” állapotában levő közösségeknek) tartott magyar közösségekből érkező gyermekek tanítását a közös magyar hagyományokra és nyelvre. De a máshonnan érkezők összességét is ezen alapelv szerint próbálták nevelni.³³

Feketics példájával szemben úgy láthatnánk, hogy Zentán, a városban belül is egy meghatározott térben koncentrálódik a vallási élet. Interjúalanyaim ugyanis, míg a városi templomok legtöbbször környezetét „nem tömegesen látogatottnak” értékelték, addig a város egyik részét, a „Kerteket”, más néven „Újfalut” és az ott található plébániát „intenzíven vallásosnak” nevezték meg: „Itt is a városban, a Kertekben, azaz a periférián élő, külső, szegény nép jobban megőrizte a valláshoz, egyházhoz való ragaszkodását meg a hagyományokat, mert nem voltak úgy ellenőrizve.” „Az Újfalut egy szegényebb része Zentának, azért is vallásosabb, mint a többi. Az igazi vallást itt őrizték meg, az öreganyók, akik alázatosan morzsolják a rózsafüzért, mormolják az imádságokat nap mint nap, töretlen hittel, mi meg itt, a városiak elagyalunk meg -filozofálgatunk. Köll az is, a kétely, de ők ezt nem ismerik.”

E helyhez kötöttség egyrészt megjelenik, másrészt tágabb összefüggéseire is rámutat az épülő emléktemplom, illetve a tervezett kollégium felépítésében. Az emléktemp-

lom ugyanis a magyar kultúrához való tartozást kifejező szimbólumaival a nemzethez való tartozást jeleníti meg a város, a régió egésze számára is, míg a tervezett kollégium biztosítaná a hagyomány továbbadását az oktatás, a nyári táborok, konferenciák, szemináriumok szervezésével a feketicsi református példához hasonlóan.

Az elmondottak azonban egy másik kérdést is felvetnek. A két példa érzékletes összehasonlítást tudna nyújtani a falu és város valláshoz-egyházhoz való tartozásáról. Eszerint a falusi társadalom és a városok „falusias” kerületeinek közössége nagy arányban részt vesz a nyilvános vallásgyakorlatban, látható a mindennapok rituális életében való közösségi részvétel, a hitéletet csak a jeles napokon, az életút kiemelkedő ünnepein élő városi „vasárnapi” keresztényekkel szemben.

A következő interjúrészlet viszont e tisztán értelmezhető jelenség komplexebb jelentéseire is rámutat: „Vannak emberek, akik az utóbbi évtizedekben megszokták, hogy nem mennek templomba. Nem egyházellenesek, hanem csak így szokták meg. Aki meg azt szokta meg, hogy elmegy, rosszul érzi magát, ha egy vasárnap vagy hétköznap nem megy el. Mert meg lehet mindent szokni.” Interjúalanyom egyrészt feketicsi, ahol folyamatos volt a vallási élet, másrészt önmagát „egyháza tanítását követő”, vallásos embernek tartja. Ezen interjúrészlet így összefoglalja eddigi összes példánk tanulságát: attól, hogy még valaki nem jár templomba, lehet hívó a maga módján, tehát nem „szakadt el” teljesen a tradíciótól, még akkor sem, ha e tradíció jelentései meg is változtak számára szülei, nagyszülei értékrendjéhez képest.

Aki az egyház tanítását követi, és rendszeres templomba járó (mert „jobban hagyták az elmúlt rendszerben” – ahogyan egyik „városi” interjúalanyom értékelte a „falusias” vallásosságot –, azaz a vallásosság alapszintjének megfelel, annak nem biztos, hogy a vallásosság második szintje megélt tartalomként is jelentéssel bír az életében. Egyszóval az „egyházam tanítását követem” öndefiníció sem jelent egyértelműen – keresztény belső-tartalmi szempontból nézve – vallásosságot.

Visszatérve azonban a vallás és hagyomány összefüggéseinek kérdéséhez, nem látuk még a tradicionalizációnak az otthoni-személyes szférák mikrovilágában megragadható jelenségeit. Legutóbb idézett interjúalanyom ugyanis máshol elmondta, hogy bármilyen „megszokást” lehet értékelni, csak „akkor van baj, ha az emberre különböző szokásokat meg világképeket akarnak ráerőltetni”. Majd a következőképp világította meg az elmondottakat: „Kettős hatás van: az iskola és a szülő. Ha a kettő egymás ellen dolgozik, akkor nincs nagyon eredménye. Magától az egyháztól nem lehet mindent elvárni. Kell egy szülő, aki ebben segít, minden iskolában. Nagyon sok probléma adódott abból, hogy az iskolában tanították az ateizmust, a szülő meg vallásosra akarta nevelni a gyereket. A gyerek meg kinek higgyen? A tanítójának vagy a szülőjének? Kríziseket okoztak. Lett egy bizonytalan álláspontú gyerek. Sose tudta.”

Ugyanakkor a családi életben tovább is öröklődtek a tradicionális értékek, amelyek megerősödtek az említett konfliktushelyzetek által (lásd a tanulmány elején idézett fiatal lányok példáját). A vallás szerepe pedig ebben a folyamatban meghatározó lehet, mint a tradíció és világkép értékeinek őrizője, alapja és megerősítője a különféle társadalmi konfliktusok során.

A vallás a szocialista rendszer hatásai előtt akár mint a tradíció része, akár mint „valódi”, adott egyházhoz kötődő, megélt tartalom „hitelmény” volt a családi élet „megszervezéséhez is viszonylag nyílt értékeket és határozott normaelőírásokat tartalmazó

életmódmodelleket bocsátott rendelkezésre. Vagyis a nevelés iskolai és családi formái között értékbeli és követelménybeli stb. egységet teremtett.” (Angelusz 1996:41.) Így ha a vallás a későbbiekben ki is szorult az iskolai vagy más intézményes nevelési szférából, ezek a korábban egységes értékek a családban tovább öröklődhetnek. Erre utal egyik fiatal feketicsi interjúalanyom is. „A templomon kívül csak anyukámmal, a testvéremmel, nagyszüleimmel imádkoztam, meg az ifivel néha.”

Ebből az is látszik, hogy Feketicsen még él az ifjúsági szervezet is mint vallási kisközösség; a mostani ifik szülei-nagyszülei ezen keresztül tudták saját kultúrájukat megélni a „nehéz időkben” is. Másrészt az ifjúsági csoport lélekszáma a múltbelihez képest csökkent, emellett pedig a helyi egyházzervezettel konfliktushelyzeteket is megél, tehát a vallási közösség két említett szervezete sem mindig egységes. Az interjúrészletből az is kiderül, hogy az említett fiatal a családjában imádkozik rendszeresen, a vallási kisközösségben pedig „néha”. A vallásos hit permanens megélésének és gyakorlásának legbiztonságosabb saját környezete a család maradt.

A család és az egyház, illetve a vallás és a tradíció komplex kapcsolatrendszerait szemléletesen tárják fel előttünk egy másik vajdasági település, Temerin plébánosának naplófeljegyzései: „Egy buzgó második kislány hittanon elmesélte, hogy odahaza, amikor ebéd előtt imádkozott, apja kinevette, és megjegyezte: »Milyen új stószokat tanultatok már megint a hittanórán?«” Az egyház – ezeket a családi hatásokat „kiegyenlítendő” – meghívja minden évben az apákat Szent József ünnepére, a temerini „apák napjára” (Szent József a családapák védőszentje), de ekkor is számos példa akad e kezdeményezés (és a mögötte álló értékrend) elutasítására: „Egyik-másik hittanos ilyenkor mindig hangosan bmondja: »Az én apám úgysem fog eljönni a templomba.«”

A tradíció értékei ezen példák szerint újrateremtődnek az egyház segítségével, a szülők engedik is ezt, de nem támogatják. Közömbösségük vagy ellenérzésük e jelenséggel szemben az állami szocializáció során tanult, abból „hozott” saját értékrendjükből következik. Jól érzékelhető e helyzet ellentmondásossága, s mindez a gondolkörünk elején idézett egyik interjúrészletre való visszautalásra késztet, amelyben beszélgetőtársam a kétfajta értékrendszerben szocializálódók „sehova se tartozását” fejtette ki. Visszatérve a temerini példára: „Ahelyett, hogy példát adna, még le is rombolja a hitoktató nevelői igyekezetének gyümölcsét.”

Egyrészt tehát engedik a gyereket hittanra (nem úgy, mint a korábbi évtizedekben őket), de egyben akadályozzák is hozzáállásukkal. Vannak ennél „egyértelműbb” helyzetek is, egyik házszenelés alkalmával a plébános a következőkkel találkozott: „Kérdésemre, hogy tud-e imádkozni, a gyermek azt válaszolta: »Nem tudok, apám se imádkozik soha.«” A gyermekek ugyanis a hittanórán és a templomban szoktak imádkozni, odahaza pedig este. „A közös családi ima még csak nem is téma.” Az eddig említettek-ből is kitűnik, hogy az itt leírtak szemben állnak feketicsi interjúalanyom beszámolójával arról, hogy családjában rendszeresen imádkozik, máshol – vallási közösségben – ritkán.

Láthatjuk, a jelenség sokkal komplexebb annál, hogy általános megállapításokat lehetne megfogalmazni róla. Ha mégis erre törekszünk, azt mondhatjuk el, hogy két nyilvánvaló jelenséggel találkoztunk. Egyrészt a szocialista rendszer előtt meglévő saját kultúra tradíciójának és a vallásosságnak a továbböröklődését láthatjuk mikroszinten, másrészt számolhatunk egy „másik tradíció” létrejöttével és továbbhagyományozódá-

sával is, amely tradíció az állami szocializáció értékrendszerét, illetve annak hatásait foglalja magában.

Az elmúlt politikai-társadalmi rendszer hatásai nyomán a tradicionális gyakorlat is megváltozott: a vallási élet most kizárólag vagy legalábbis sok esetben a nyilvános szférára, az egyház tereire korlátozódik, az otthonra nem. A családi szféra ismét az „ellenkultúra” mikrovilága lett a (saját másság értékeinek megőrzése a társadalmi környezet „erőszakos” változásai ellenére), csak éppen fordítva, mint az előző nemzedék vagy nemzedékek számára. Érdekes kutatási téma lehet ezért a mai felnövő generációk vallási életére tett hatásokat is kutatni majd.

Egészen más példával is találkozhatunk azonban akár a most elemzett falu életében is. A plébános az előző eset után szintén egy házszentelésről számol be, amelynek során egy gyermek csak úgy akart előtte imádkozni, ha előbb az édesapja is elmondja a miatyánkot. „El is imádkozta az Úr imáját hibátlanul, segítség nélkül, de egész idő alatt édesapjára nézett, mert a biztonságot tőle remélte. Ez az, amire oly nagy szükség van a mai világban.”

Ilyen „biztonság” „nagyértékben” tapasztalható az említett közösségben. A pap így ír erről a naplóban: „Oly szép látvány, amikor az apuka karjára veszi gyermekét, és amikor szentáldozáskor őt megáldoztatom, a csöppség homlokára a kereszt jelét rajzolom.”

Arra utalnak e sorok, hogy vannak olyan családok is, amelyek mind a családi, mind a közösségi, nyilvános rituális életben, vallásgyakorlatban együtt vesznek részt, folytatva ezzel a „hagyomány láncolatát” immár nyilvánosan is (szemben az elmúlt évtizedek általános gyakorlatával). A vallási vezető „természetesen” ezzel sincs teljesen megelégedve: „Bárcsak több ilyen lenne” – sóhajt fel a temerini plébános idézett naplójegyzetei végén.

Összefoglalva e példákat ismételten láthattuk, hogy egy mikroközösségen belül is párhuzamosan tapasztalhatunk egymástól eltérő jelenségeket, illetve egy általános folyamatra adott ellentétes válaszokat fedezhetünk föl a terepmunka során is. Ennek megfelelően e komplex mikrovilágokra, a legalább kétfajta tradíció együttes hatására, illetve mindezek jelentéseire pillanthatunk rá a következő zentai példa kapcsán is.

Az egyik zentai óvodában a karácsony közeledtével az egész zentai magyar társadalmat megmozgató vita kerekedett az óvónők között arról, legyen-e karácsonyi ünnepség vagy – a közelmúlt hagyományaihoz kapcsolódva – a szokásos Télapó-ünnepséget tartás-e meg. A „titói”, majd a „milosevicsi” Jugoszláviában ugyanis a karácsonyokat, „kisebbségieket” és pravoszlávokat sem ünnepelehetők nyilvánosan. Ez is az „állami hagyományok” ideológiájának kényszerítőmechanizmusa volt, amely minden más tradíció nyilvánosságát minél láthatatlanabbá próbálta tenni. Milosevics rendszerének bukása után a 2000. évi karácsony így lett egyértelműen szabad. A karácsony(ok) helyett eddig a közös „jugoszláv” újévet ünnepeleltek tehát „Télapóval” és fenyőfával (amit újévi fának kereszteltek át). Ezt ünnepeleltek az állami intézményekben, a munkahelyeken, az iskolákban és az óvodákban is. A dolgozók ekkor kaptak szabadságot is munkahelyükről. Interjúalanyaim szerint ezért: „sokan inkább ezt az újévi Mikulás-ünnepet tartották meg otthon is, mert ez már a munkanapok utolsó napjaira esett, szünet volt, így nem volt olyan macerás, mint a karácsony megtartása.” „Ezért van, hogy itt Télapó volt a kará-

csony helyett, hogy sokan a karácsonyt ezzel helyettesítik.” „Ma is sok helyen ezt a Téalapó-ünnepséget ünneplik, nem a karácsonyt.”

Ezekből a példákból láthatjuk, hogy az állami nyomás a családokra is hatással volt, s ennek mai továbbélésére jelentenek példát az óvodai vita egymással ütköző pontjai is: „Nehogy már legyen karácsony, legyen csak úgy, ahogy eddig volt, Téalapó-ünnepség.” „Nem érdekel, mit mondanak, mi akkor is megcsináljuk a karácsonyt” – interpretálták a konfliktust a szemben álló felek, akiknek egyik része az állami szocializációban felnevelkedettek „adaptív értékrendjét” vallja magáénak, s ezt adja tovább, s velük szemben azok, akik családjukban megőrizték a saját kultúra tradícióit. Kétfajta tradíció tehát nemcsak együtt jelenhet meg, élhet egy adott közösség életében, hanem külön-külön is mint egymástól elválasztható kulturális értékrend és gyakorlat egy adott közösségen belül.

Az „óvodai konfliktusban” benne van az óvoda vezetőjének leváltása is, de számunkra nem ez a lényeges, hanem amit mindez a konfliktus felszínre hoz. Ugyanis ötszáz szülő írta le közös beadványában, hogy „Ne legyen Jézus, Téalapóval ünnepeljék a karácsonyt!”. Különböző indokokkal támasztották ezt alá: „Az igazgatónő behozza az egyházat az óvodába.” „Jézus megfoghatatlan, nem jó ez a gyerekeknek, nekik valami valószínű dolog kell, mint a Téalapó.”

Ezzel szemben megfogalmazta a választ a város másik „tábora” is. (Tehát a konfliktus a helyi társadalom egészét véleménynyilvánításra készítette.) „A mostani gyerekcsoportban túlsúlyban vannak a régi káderek gyerekei, ezért balhéznak anyyira.” „A legtöbb ellenkezőnek szerb a házastársa.” „Akkor is fontos ez, mert a gyerekek nem tehetnek arról, hogy nem ismerik az evangéliumokat, most itt lenne az alkalom.” „Legalább mi kiállunk Isten mellett, ha ezt nem engedik tovább, az róluk állít ki bizonyítványt” – elemezték a konfliktust a „másik oldalról”.

Végül is megtartották a karácsonyi ünnepséget. Népi-vallásos versekkel, énekekkel. „Korábban is csináltunk már³⁴ ilyen ünnepélyt, akkor egyházi dalokkal, most direkt hagyományosabb, népibb dalokat választottunk, hogy ne sértsünk meg senkit, akit az egyháziasság zavarna.”

Az előadást a szülők többsége néma csendben üdvözölte, többen el sem jöttek, annál inkább jelentékeny volt az előadás visszhangja. Ezen reakciók alapján – témánk szempontjából is fontos – konklúziót vontak le: „Most derül ki, most döbbenhetünk rá, hogy vannak, akik tényleg nem úgy gondolkodtak és éltek közülünk, ahogy mi, hogy karácsonyfa meg Jézus, hanem tényleg újévi fát állítottak, és a Téalapót várták otthon is”. Eszerint a tradíció továbbörökítése ténylegesen a családi szféra zárt, „láthatatlan” világában történt, olyannyira hogy még az egyes családok sem tudták a másiktól, hogyan éli az meg a saját ünnepeit. Ehelyett feltételezték egymásról az azonos „néma”, „rejtett” reakciót a többségi-társadalmi kényszerrel szemben, többen úgy gondolták, hogy hozzájuk hasonló adaptációs mechanizmusok szerint élnek más családok is, így ezen konfliktushelyzet kapcsán sajátos módon nézhetett szembe a mikrotársadalom „önmagával” és különböző értékrendszereivel.

Érdekes a feketicsiek véleménye minderről – tehát nemcsak a saját-közvetlen környezetet érintette mindez, hanem híre ment az egész régióban is: „Nem értem, hogy miért vitáznak, hogy nincs karácsony, hogy Téalapó van helyette, pedig ott mindenki magyar” – foglalta össze véleményüket egyik adatközlőm. Mindez aláhúzza, amit Feketicről korábban többször is olvashattunk: a magyarság, a vallás és a tradíció e közösségben elvá-

laszthatatlan egymástól, így számukra értelmezhetetlen a zentai eset. (Már maga az óvodai karácsony is idegen jelenség számukra, hiszen azt a templom szervezi meg minden évben, ahol a közösség tagjainak többsége „egységben” részt vesz.)

Mindenesetre még Zentán sincs egyértelmű válasz a közösség részéről a fejezet címében feltett kérdésre, amely ezen konfliktushelyzet egyik legjellemzőbb meghatározásából született: „Sokan azt mondták a karácsonyi ünnepre, hogy meghalt a Téalapó. Erre én azt mondtam, nem halt meg, hanem nyugdíjba ment...”

A fejezetben elmondottak kapcsán felmerülhet a kérdés, hogy e jelenségek értelmezései hogyan élnek az egyéni sorsok, a megfogalmazott önazonosságok világában. A következő „vallomás” ezt próbálja meg éreztetni, s megkísérli mintegy összefoglalni az eddig elmondottakat: „Nem vagyok vallásgyakorló, de úgy gondolom, hogy hitem van, most az, hogy az ember volt bérmálva vagy kereszttelve, az egy másik kérdés, mert voltam (de volt helyette ez a másik vallás), de én ettől függetlenül imádkozok. Az, hogy nem vagyok teljes mértékben vallásgyakorló, az annak köszönhető, hogy végeredményben nem volt »divat« a vallás az elmúlt időben. Tiltott volt. Az egyszerű nép, az járt a templomba, meg nevelte is a gyerekeit a hittan. De azért köllött illeszkedni is, korszerűnek lenni, úgyhogy sokakban, főleg akik karriert akartak csinálni, ez elég mélyre szorult. A vallást ezek babonának tekintették. De aki valaha is elmerült önmagába, és valamikor is elmerült a szentmise szentségében, az egyáltalán nem gondol babonára. Babona kívülről azoknak, akik kívülré akartak megfelelni, akik nem belülre néztek. A tradíciót, a hagyományt azonban nem lehet pár generáció alatt kiszorítani, csak meg lehet tépázni. Ezért ez él tovább is, és a nyelv mellett ez a nemzetmegtartó erőnk. Mert katolikusnak lenni világkép is, mint ahogy magyarul beszélni is, így tudom nézni és megnevezni a világot; tehát ha magyar vagy, a tradíció, a vallásod is benned él tovább (még ha nem is veszed észre), mert ebből vagy összegyúrva. Még az elkódorlókban is megmaradt ennek a csírája. Nekem is volt részem ebben a szentmise alatti misztériumban, vallásos élményben, de nem mindig, ezért is lehet, hogy nem vagyok olyan intenzív vallásgyakorló, de a hitem él bennem. A másik pedig az, hogy ha magyarok vagyunk, akkor azt is köll tudni, hogy mivel a Boldoganyának van fölajánlva az ország, amíg lesznek fák, addig nem köll félni, lesznek magyarok is.”

Láthatjuk, hogy az elmúlt ötven év társadalmi-politikai rendszerének hatására a kisebbségi kultúra sajátosságainak nagy része adaptálódni kényszerült a nyilvános társadalmi élet értékrendszeréhez. Az „éjszakai kultúra” (Boglár 1996:13–25) terén azonban tovább hagyományozódhatott a tradíció a családok, kisközösségek szintjére visszaszorulva, de a rejtettség által sokszor meg is erősödve.

Ezzel párhuzamosan az egyházzal tartott kapcsolat szálai meglazultak, legtöbb esetben a nagyobb vallási ünnepek, illetve az életfordulók legfontosabb rítusainak való részvételre redukálódtak. Ez két terepem közül főként Zentára érvényes, bár Feketicsre is részben, azzal a különbséggel, hogy a helyi közösség számon tartotta és negatívan „értékelte” ezt a jelenséget.

A vallásosság az otthoni-személyes közösségek világában tovább öröklődött. Ezáltal értelmezhetővé válik a „vallásos vagyok a magam módján” öndefiníció kimagasló aránya is a Vajdaságban. Ezek az „éjszakai kultúrából” öröklött, hagyományos értékek adódnak tovább a mai, megváltozott körülmények között is (vö. Gereben–Tomka 2000:37–41). Mint láttuk azonban, ezek a „tradicionális értékek” is megváltoztak az elmúlt évtizedek

során, sőt a kisebbségi kultúrában az állami kényszerek hatására egy másik „tradíció” is kialakult. Az mindenestre ezzel együtt elmondható, hogy a tradicionális értékrendszer dominánsabb maradt – legalábbis a vallásosság tekintetében – a Vajdaságban, mint a többi-környező volt szocialista államban (Gereben 1999: 130), illetve hogy a krízishelyzetek az említett értékeket hozták felszínre a vajdasági magyar kultúrában. „Ma újra visszatálunk lassan önmagunkhoz. Ezért bármi is jött ránk az utóbbi években, megmaradtunk. Igaz, sokan elmentek, de legtöbben mégis maradtunk. Miért? Mert volt mihez kapaszkodjunk. Mert még a Tito meg a Milosevics alatt is megőriztük az alapot. A nyelvet, a hagyományt meg a kereszténységet. Na, ha ezt nem is mindenki mutatta, mára már többen lettek újra vallásosak.”

3. példa: Egy tradicionális rítus a vajdasági szerbek kultúrájában

Az előző fejezetben láthattuk, a vajdasági magyarok etnikus sztereotípiái közé tartozik a velük együtt élő szerbek és montenegróiak vallástalansága is. A történelemből azonban ismerjük, hogy egészen a Tito-rendszer hatalomra kerüléséig a szerb ortodox keresztény autokefál egyház, a szerb pravoszláv vallás és kultúra elválaszthatatlan volt mind a szerb társadalomtól, mind a szerb nemzettudattól (vö. Hadrovics 1991; Jelavich 1996). Felmerül tehát a kérdés: Az elmúlt évtizedek politikai és ideológiai hatásai mennyiben érintették és változtatták meg a szerb pravoszláv vallási tradíciót s ezzel együtt a szerb kultúra társadalmi-kognitív szerkezetét? Milyen jelentésekkel bír ma a vallási tradíció azon szerb közösségekben, ahol a többségi társadalomtól eltérően, lokális szinten kisebbségben élnek?

A válaszlehetőségeket egy tradicionális vallási rítus, a *slava* bemutatása kapcsán mutatom be. Előtte azonban érdemes felvillantani a lokális magyar többség véleményét, mert ez megegyezni látszik az utánuk bemutatott szerb meglátásokkal is:

„A kommunista időkben nem nagyon tudott semmit sem csinálni a pravoszláv egyház. A legnagyobb kommunisták szerbek voltak” – vall erről az időről egyikük. „Ha a többséget, a szerbeket nézzük meg, akkor az ő szülei egy partizánháborún nevelkedtek fel, a szűk réteg volt az. A történelem alakította így, amit egy fölszabadító háborúval ideologizáltak meg, és abból lett egy szocialista forradalom. Mint a mi szüleink, akik vesztésként kerültek ki ebből az egészből egy elveszett anyaországtudattal, egy rövid, négyéves, magyarok alatti felszabadultsággal, ott is érezve, hogy ők itt már mások, a Trianon óta eltelt időszakban rengeteg sok minden elveszett, a közvetlen kötődések, a többi Kárpát-medencei magyar már nem igazi. Ez a magukra maradottság a legnagyobb tragédiája főleg a Délvidéknek.”

„Úgy látom, hogy a pravoszláv egyház a segítséget várja a katolikus egyháztól és a többi történelmi egyháztól, hiszen ők még magukra maradottabbak. A szerb egyháznak annál nagyobb a tragédiája, hogy ő népi, nemzeti egyháznak tartja magát, és a népét, nemzetét veszítette el. Ez a nép, ez a nemzet föl vállalta és megtagadta saját hagyományát, tradícióját, ateistává vált, ateistának nevelte a gyerekeit. Nagyon szűk értelmiségi réteg maradt csak. Az a fiatal falusi réteg, akik bekapcsolódtak ebbe, azokon látszik meg, hogy milyen tökéletes nevelést volt képes ez a kommunista rendszer véghezvinni.”

Hasonlóképpen értékelik ezt a szerbek is: „Három generáció van nálunk. Az öregek,

akik még értik a vallást, ismerik az egyházi szlávot, a liturgiát meg a szokásokat. Aztán itt vannak a középkorúak, ők nem tudnak semmit, elutasították a vallást, mert félték az államtól. Sokan el is hitték a materializmust inkább. Ezek nem adták át, csak a szokásokat talán a fiataloknak. Velük mi lesz, nem tudom, mert ők sem tudnak semmit. Talán a most született kisgyerekek a jövő, újra olyan lehet a szerb nép, mint régen, istenfélő.”³⁵

Láthatjuk tehát, hogy a többségi társadalom saját egyházának autokefalitását szüntette meg, azaz azt az autonómiát, amely a történelem során több évszázadon keresztül integrálni tudta a szerbeket. Így a lokális kisebbségi szerb kultúra is kénytelen volt alkalmazkodni az állami kényszerhez, s mindez a vallási tradíció átértékelődéséhez vezetett. „Nálunk a vallás, az van is, meg nincs is. Ez is, az is. De ha szerb vagy, akkor pravoszláv is.”

A vallásosság „első szintjét”, az etnikus jelentést összefoglalja már ez az idézet is. Mindezt azonban talán még jobban megvilágíthatja a *slava* rítusa, amely nem veszített jelentőségéből az elmúlt rendszerben sem. A *slava* az egyházi szerb nyelvben egyaránt jelenti a „dicsőséget” és az „ünnepet” (slaviti 'ünnepel', 'dicsőít'). A *krsna slava*, a védőszent két funkciót tölt be: egyaránt védi a házat és a családot. A „ház” adja át generációról generációra a rítust, amelyet a szülői házban tovább élő elsőszülött fiúgyermek visz tovább. (Korábban a zadrugák, a „nagy családot” idején az elsőszülött fiú nem költözött el a házból, ma már ez nem így van, ezért ha a fiú elköltözik, „viszi magával” a *slavát* is.)

A rítus egyébként az első családi ős kereszttségével kapcsolatos (lásd teljes elnevezés: *krsna slava*), de ennek gyökerei már a kereszténység felvétele előtti időkre nyúlnak vissza, amikor is minden háznak volt védőistene. Sokszor ezek a védőistenek is a családi ősök perszonifikációi voltak. Ezek helyébe kerültek a szentek, akiknek egyházi kalendáriumi emléknapiján az első család megkeresztelkedett. Azóta ezt minden évben megünnepelik. A rítus tartozékai: a szent ikonja – amely egész évben őrzi a házat –, a gyertya – amelyet az ikon előtt gyújtanak meg a rítus során –, a *slavski kolać*, a *koljivo*, a szenteltvíz és a tömjén.

A *slavski kolać* olyan kelt kalács, amelyen keresztfonás utal a vallási tartalomra, míg a rajta levő piros szalag az örök boldogságra. A „kalács” emellett utal az ószövetségi kenyéráldozatra, s további vallási jelentéseit mélyíti el szenteltvízzel való meghintése is. A család és a meghívottak mindegyike részt vesz elfogyasztásában.

A *koljivo* búzából készült étel, amely a család halottjaira utal. Emellett saját vallástörténeti jelentése is van, mivel Szent Száva – *Sava Nemanja* a szerb nemzeti egyház mitikus alakja – rendelte el a *koljivo* szentelményének alkalmazását korának templomi állatáldozatai helyett, 1219-ben. Mindez az ószövetségi, szentélybeli égő áldozatokra is utal. A pap a templomban és a családfő otthon, ima keretében borral locsolja meg a boldogság és az öröm elnyeréséért. Ezt is megköstolja minden résztvevő, akik a legszűkebb családi kört alkotják. „Mindenkinek muszáj eljönni a családból, ha *slava* van, szabadságra mennek azok is, akik még karácsonykor is dolgoznak” – mondta a rítus fontosságáról egyik adatközlőm.

A család mellett kötelező a rítuson részt vennie a komáknak is, „ők a legfontosabbak” – magyarázzák. A komák azok az egyházi esküvői tanúk, akik később a születendő gyermekek keresztszülői is lesznek, ahogy aztán a komák gyermekeinek a család tagjai

lesznek a komái, és így tovább. Olyan mikrotársadalmi fúzióról van itt szó, amely kitágítja a rokonság intézményrendszerét, s ennek egyik legfontosabb rituális megerősítője, fenntartója is. (A templomnak is vannak komái – minden évben más-más házaspár –, akik az egyházi slavák, a templomi védőszentek ünnepének alkalmával vállalják magukra egy évig a komaságot, a közösség presztízrendszerének rituális fenntartásának jelképét.) A pap személye és részvétele a rítusban elengedhetetlen. Szenteltvízzel és tömjénnel megszenteli a házat, majd a család tagjait. Ezután gyakran elmegy a következő házhoz, mivel egy közösségben több slava is van egyszerre, hiszen korábban, főként a zárt falvakban a közös ősök egy napon vették fel a keresztséget. Ha éppen nincs másnak is slavája, a pap egy ideig együtt ünnepel a családdal. Az ünnep azonban ebben az esetben is túllép a család keretein, közösségivé válik, hiszen a családok mindig átmennek a slavát tartókat megköszönteni. A rítus befejező része pedig hajnalig tartó ünneplés.

Az elmondottakból – a slava etnográfiai körülírásával – megtudhattuk, milyen is a slava „ideális esetben”, ahogy a vallástudomány és etnográfiaja rekonstruálja, illetve ahogyan a visszaemlékezők lefestették számomra, hogy milyen is volt régebben a slava. Az általam ismert slavákon a házszentelés elmaradt. (Ez nem jelenti azt, hogy az év más időpontjában nem szentelték föl a házat, hiszen ezt – főleg az idősebbek közül – sokan igénylik, de ez mégsem a tradíciónak megfelelően, a védőszent ünnepén történt, hanem egy másik, a pappal egyeztetett időpontban.) A legtöbb helyen a szentelmények (*slavski kolać, koljivo*) is kimaradtak a rítusból. „Nincsenek is már annyian, nem tart olyan sokáig, mint régen, talán csak vacsoráig tart, régen reggelig ünnepeltek” – tette hozzá egyik falusi környezetben élő szerb adatközlőm.

A „városi példa” is hasonló ehhez. „Más ez városon és falun, falun még akkor is nagy az összejövetel (ott van a család, a komák, a barátok), igazi az ünnep. Itt, városon viszont összejövünk néhányan, mondjuk a harmadik emeleten a lakásban, kávé, tea, kalács, meggyújtjuk maximum a kandilót,³⁶ és kész.” „Egyre többen hagyják el vagy hanyagolják el a slavát, s ez a legnagyobb baj.”

Miért lehet ez a „legnagyobb baj”? Miért fontos ez ma is interjúalanyaim legtöbbjének, és miért maradhatott meg az ateizmus évtizedei alatt is ilyen fontosnak? Interjúalanyaim terepmunkám során a következő válaszokat fogalmazták meg: „Meg kellett és meg kell maradnia, mert a slava a szerbséggel egyenlő.” „Szerbnek lenni azt jelenti, hogy slavád van.” „Ez tartja össze a családokat ma is, de azzal is, hogy tudod, a szomszédban is van slava, és ettől közösségi a dolog.” „Sokan mondják közülünk, hogy fontosabb a slava, mint az egész pravoszláv hit.”

Az egyház kiszorulása jelentőségéről a következő magyarázatok születtek: „ez nem akkora baj, mivel Nemanja Száva is azt mondta, hogy vigyétek haza a vértelen áldozatokat, a koljivót, amit ott szenteltek meg, és mentek aztán haza” – mondta egyik fiatal adatközlőm, aki – „visszatatulva” vallását – a szerb egyház történetéből hozott magyarázatot arra, miért „nem akkora baj”, hogy az „egyház kiszorult” a slavából. Mások a szerb nemzeti történelemből hoznak minderre magyarázatot: „Fennmaradhatott a slava, mert ez eredetileg sem volt keresztény ünnep, ez ősi szerb ünnep.” Az elmondottak konklúziója: „A pap mindig kívülről hozta be az ünnepet, de a lényeg mindig a család volt, ma is így van, nincs nagy változás tehát.”

Összegezve a slaváról írtakat látjuk, az egyház kiszorulásával a rítus vallási jelentései – a vallásosság „második szintje” – is megszűnni látszik. A szokás azonban nem szűnt

meg, bár megváltozott („más, mint régen”, „városon ez egész más lett” stb.), de a szerb mikroközösségek szintjén ma is alapvető fontossággal bír. Így maradhatott fenn a kommunista rendszerben is, mint a saját kultúra integrálója, az etnikai jelentés hordozója, még olyan falusi környezetben is, mint Feketics, ahol a montenegrói „partizánok” szinte kivétel nélkül ateistának vallották magukat, s akiknek a mai napig nincs se templomuk, se papjuk.

Vallási tradíció és kisebbség?

Utolsó példánk több kérdést is felvet számunkra. Láttuk egy rítus továbbélését, majd tartalmi jelentéseinek eltűnését, s egy másfajta tartalom kizárólagossá válását. Ez azonban már eleve benne volt a vallási hagyományban, így a szakrális jelentések elhalványulása nem járt a tradíció elhalásával, csupán megváltozásával. Felmerül tehát a kérdés, hogy a vallási tradíció mennyiben vizsgálható vallási tartalmak hordozójaként, s mennyiben az elemzett kisebbségi kultúrák általános tradíciójának megőrzőjeként és a hagyományt átadó intézményként, amelyre maga a kisebbségi lét és az elmúlt évtizedek hatalmi környezete predesztinálta.

Az elmúlt korszak kommunista-autoriátus rendszerei számos változást hoztak a kisebbségek és vallások életében. A magyar zsidó példa kapcsán láttuk, hogy a vallásos zsidó életet élők a „legnagyobb csapásnak” nevezték az ateista rendszer beavatkozását a vallási tradíció világába. Hasonló „csapásról” beszéltek szerb adatközlőim is. E két közösségben ezért a legtöbben úgy vélik, szinte teljesen megszűnt a vallási tradíció jelentősége e közösségekben. De míg a szerbek főként az új generációk szocializációjában remélik mindennek megváltozását, addig a magyar zsidó kultúra az elmúlt évtized során újabb változáson ment át; számos fiatal vagy középgenerációs ember tért vissza a rituális tradíció gyakorlásához, ami egyaránt járt bizonyos *revival* jelenségekkel és a tradíció megváltozásával is. Ez a megváltozott tradíció azonban a kisebbségi identitás megerősödéséhez, újrafogalmazásához is vezetett, újabb lendületet adva a hagyomány láncolata továbbélésének. A vajdasági szerbség esetében is tapasztalhatók hasonló jelenségek, elsősorban a slava rítusának kapcsán, de ez nem jár e rítusok vallási tartalmainak kollektív átélésével, ugyanakkor ez nem jelenti e rítusok tartalmatlanságát, hiszen ennek tradicionális jelentései sem korlátozódtak csupán a vallásra.

A vajdasági magyarok esetében is hasonló komplex jelenségcsoportokat figyelhetünk meg. Láthattuk, hogy az ő esetükben megerősödött a vallás és a kisebbség kölcsönhatása mind a múltban, mind az elmúlt évtized során. A kisebbségi kultúra itt a vallásos-saját környezetben hagyományozódhatott tovább – egyik korábban idézett beszélgetőtársam szavaival – a „legtisztábbban”. Emellett azonban az állami szocializáció hatására, elsősorban városi környezetben egy „másfajta” tradíció is átöröklődött a mai generációk számára; s ez az „újfajta” tradíció az elmúlt évtizedek ateista hatásait viseli magán.

Mindemellett – mindhárom eset kapcsán – elmondható, hogy kisebbségi környezetben felértékelődik a vallás integráló szerepe – még ha a szerbek esetében mindezt ellenpéldaként láthattuk, hiszen ők az állami-többségi társadalomhoz idomultak, s így a magyar zsidó és vajdasági magyar példa ellentétes oldatát mutatták be számunkra –, illetve a vallási tradíció a krízishelyzetekben, a történelmi-társadalmi „nehéz időkben” is megőrzi

és tovább hagyományozza a tradicionális értékeket. Ennek következtében azonban a valláshoz való kötődés nem feltételezi egyértelműen az annak szakrális-belső tartalmához való kapcsolódást is a kisebbségi közösségekben, hiszen ehhez gyakran csupán a kulturális-etnikus jelentések megerősítése céljából „fordulnak” a „saját vallás” környezetéhez és tartalmához.

A vallás és annak „belső-tartalmi” jelentéseit elfogadók és megélők maguk is „kisebbségbe” kerülnek a kisebbségen belül, amint azt mindhárom példa során láthattuk. E „kettős kisebbségben” élők, illetve a vallás rituális-szakrális rendszerének jelentőségét az előbb említett hagyományőrző funkció legitimálja a kisebbség számára, hiszen ők tartják fenn azon jelentéseit, amelyekhez „vissza lehet térni”. Ezen „újjászületések” azonban a kulturális tradíció gyakorlatának és jelentéseinek megváltozásával is járnak, amelyek viszont szintén a kulturális önmeghatározások elmélyítését, tudatosítását és a kisebbségi tradíció továbbhagyományozódását biztosítják a jelen és eljövendő nemzedékek számára.

Mindez persze nem jelenti azt, hogy ne lennének súrlódások a kisebbségeken belül is, hiszen a vallásos értékrendszert megélők kisebbségben vannak a kisebbségi társadalmon belül is. Ezért másképp élik meg a jelenkori változásokat, mint a kisebbségi közösség más tagjai, amint azt a magyar zsidó példa zsinagógai konfliktusai vagy a zentai Téli-ünnepség kapcsán láttuk. Ezek a „mi tudat” önreflexiói, kulturális önmeghatározásai. Jól illusztrálja mindezt a magyar zsidó és a vajdasági magyar példa, hiszen ezek a belső súrlódások végül az egyetemes vagy nemzeti kultúrához való viszonyt és az ezen belüli kisebbségi helyzetüket is kifejezi, az első esetben az egyetemes judaizmus, míg a második esetben a magyar nemzet, illetve a magyarországi társadalom irányában. A szerbek esetében nem fogalmazódnak meg ilyen jelentések, mivel ők a többségi normákhoz kapcsolódnak, s így alkotnak kisebbséget lokális környezetükben, ami viszont ugyancsak a vallási tradíció meggyöngyüléséhez vezetett esetükben.

Összefoglalva az elmondottakat felmerül ismét a kérdés: lehet-e különbséget tenni „vallási tradíció” és „tradíció” között kisebbségi környezetben? Esettanulmányaim mindenekelőtt e kérdés megválaszolásának nehézségére kívántak rámutatni az egyes kisebbségi kultúrák komplex jelentésvilágainak bemutatásával, láthattuk, hogy a vallás mint kulturális rendszer úgy fonódik össze a hagyomány egészével, hogy a kettő nem választható szét, hiszen így mindkettő értelmezhetlenné válna. Vallás, kultúra és ezek kisebbségi tartalmai tehát úgy alkotnak egységet régióinkban, hogy viszonyuk feltárása nélkül nehezen képzelhető el az egymásról és a magunkról való tudás elmélyítése.

JEGYZETEK

1. Kutatásaimat az OKTK A.1766/VIII.b/2000 számú programjának támogatásával végeztem.
2. A „Bethlen tér” kifejezésen „el nem köteleztet”, „se neológ, se ortodox” közösséget értenek. A kifejezés egyébként azokra az izraelita hitközségekre utal, amelyek az 1868–1869-es országos zsidó gyűlésen s azt követően sem csatlakoztak az akkor létrehozott kongresszusi (ismertebb elnevezéssel: neológ), sem pedig az 1871-ben létrehozott magyarországi ortodox szervezethez, hanem megmaradtak abban a jogállásban, amelyben az egyetemes gyűlés előtt a magyarországi hitközségek voltak. Innen a „status quo ante” elnevezés (Ujvári szerk. 1929:804).
3. Zenta városának – egy néhány évvel ezelőtti statisztikai felmérés szerint (Zenta 2000) – 22 819

- lakosa van. Ennek 82 százaléka magyar, míg kilenc százaléka szerb, öt százaléka jugoszlávnak vallotta magát, amely a vegyes házasságban élőket és azok gyermekeit foglalja magában. Feketics nagyközségnek 4542 lakosából 65,9 százalék magyar, 16 százalék montenegrói, 8,8 százalék szerb és 4,9 százalék jugoszláv.
4. Jiddis szó: (a német *stadt* szóból); zsidók lakta kisvárost jelent. Ilyen azonban csak elvétve volt Magyarországon.
 5. Interjúalanyom itt a rituális életből hozott példával határozza meg a párt zsidó aktivistáit. Az előimádkozó az istentiszteletek során egyrészt (hangos imarészletek elmondásával) megadja az imádkozás ritmusát; ehhez igazodik a közösség más része, a „közösség küldöttje” (héberül *seliah cibbur*), aki a közösség imáját „közvetíti” az Örökkévaló felé (Újvári szerk. 1929:794).
 6. Jiddis szó, a latin benedictióból származik; jelentése: megáldani. Személyek megáldását jelenti (vö. Rékai 1997:136–137).
 7. A kárpátaljaiakat magukat „szfárdnak” nevezik. A szfárd, szefárd a latin nyelvterületen – főleg Spanyolországban – élő és onnan elvándorolt zsidóság gyűjtőneve, az ő istentiszteleti rendjüket vették át a haszidizmus követői (Kárpátalján is). „Itt – a Bethlen téren – az askenázi rítus szerint imádkoznak és meg is szólnak néha, hogy másképp imádkozunk” – mondták.
 8. A zsidó vallástól eltért, majd visszatérő embert „báál tsuvának”, „visszatérőnek” nevezi a kultúra, mivel a „tsuvá” szó gyöke „visszatérést” jelent. A valláshoz, a rituális életbe a zsidó ember mindig visszatérhet, még ha tudatosan is fordult vele szembe korábban. A „tsuvá” szót sokszor „bűnbánatnak”, „megtérésnek” is fordítják más kontextusban (Donin 1997:284–286).
 9. A „jiddiskájt” a jiddisben a zsidó szokások ismeretét jelenti.
 10. A *bócher* héber szó, a *bechór* – elsőszülött fiú – kifejezésből származik, nem házas fiatal férfit jelent, de a jesivanövendékeket is így nevezik (vö. Rékai 1997:136). Az interjúban említett kontextusban jelentése ’tanítvány’, csakúgy mint a *hószed* kifejezés, ami ’jámbor’ értelmű. A szefárd kiejtés szerint haszid. Rabbi Izraelben Eliezer, azaz a „Báál Sém Tóv” („Az isteni név tudója”) által 1750 körül Ukrajnában alapított misztikus vallásos mozgalom hívei voltak. A „jámborok” (haszidok), egy-egy cadik („igaz ember”) a vallás parancsainak mindenben eleget tévő ember (1 Móz 18) köré csoportosulnak. Az idők folyamán több cadikdinasztia alakult ki, amelyeknek tagjait „csodarabbiként” tisztelik (Jólesz 1985:39, 77). A róluk szóló történetek a mai napig példaértékűek a hívő zsidók számára.
 11. A „neológia” a kongresszusi zsidóság nem hivatalos elnevezése, amely külön csoportként 1869-től alakult ki Magyarországon. Új hitelveket nem vall, ám rítusa eltér a hagyományosnak nevezett ortodoxiájától.
 12. A kórus a hagyományos rítustól eltérő elem a magyarországi zsidó életformában. Említettük, hogy a Bethlen téren a rituális élet tradicionális formákat követ. A kérdést azért érdemes felvetni, mert újra fellépett egy, a kórus újbóli felállítását igénylő csoport, s ez máris megosztja a közösséget.
 13. A magát „hagyománykövetőnek”, „hagyománytartónak” vagy ortodoxnak nevező zsinagógákban a férfiakat és a nőket karzat, rács vagy függöny választja el egymástól. Ennek héber elnevezése az *ezrat násim*; az újabb irányzatokhoz tartozó (neológ, konzervatív, reform-) zsinagógákban viszont a nők nem imádkoznak ilyen elkülönített helyiségben.
 14. A héber *halacha* szó jelentése, amely a zsidó rituális törvények összegzése, ’járható út’, ’járt út’ (vö. Lau 1994:6). Az Írott Tan nem részletez minden törvényt, ezért kellett a Szóbeli Tan tudósainak ezeket értelmezni (Jólesz 1985:72). A háláchá megmutatja a zsidó ember számára, „hogyan kell élni”, a számtalan életszabály megtartása által. „A zsidóság praktikus vallás és arra inti a zsidókat, hogy minden cselekedetükben ragaszkodjanak értékrendszeréhez. Ez a kötelesség éppen abból fakad, hogy az eszmei és a gyakorlati halacha, az elmélet és a mindennapi végrehajtás elválaszthatatlan egymástól.” (Lau 1994: 6–7.)
 15. „Megszentelés”. A szombat és az ünnepek borral és kaláccsal való megszentelése. A szombati

kiddus megemlékezés arról, hogy Isten a teremtés kezdetén megszentelte a szombatot. A zsinagógai kiddus eredete, hogy a közösség szegényei is eleget tudjanak tenni a kiddus kötelezettségének (Jólesz 1985:102).

16. „Elválasztás”. A szombat kimenetelekor végzett szertartás. A hávdála szertartása a több szálból font gyertya meggyújtásából, a „Hiné Él J'súati” („Íme a szabadulásom Istene”) kezdetű imából, a borra, a jó illatú fűszerekre és a világosságra elmondott áldásokból, végül pedig a szombat és a hétköznapok elválasztása imájának elmondásából áll (Jólesz 1985:78).
17. Ez a jelenség visszavezethető arra a talmudi tradícióra (Bráhot 6b), amelynek megfelelően a zsinagógában mindenkinek van saját ülőhelye (jiddisül: *shtodt*). Ezek eredetileg önálló imaszékek, de több helyütt (így a Bethlen téren is) már csak padok vannak építve, ám ezeken is (csakúgy, mint az imaszékek legtöbbszörén) van olvasólap és fiók. Sok helyütt egész évre megvásárolják maguknak ezeket a helyeket. A padok fiókjaiban tartják imakönyvüket, tfillinjüket és tálliszukat (a tefillin és tállit – szefárd héber átírásban – az imaköpenyt és az imaszíjakat jelenti, amelyek a rítusok elengedhetetlen tartozékai. A Bethlen téren is megvannak a rendszeresen odajárók saját helyei, amelyekben a fent említett rituális tárgyaikat is tartják. Néhány ilyen helyet egy, a vezetőket jelölő táblácska is jelöli. A fent leírt talmudi tradíciót azonban senki sem ismerte, s a pénzben való „helyfoglalást” sem gyakorolják itt).
18. Ekkor, aki kívánja, adományok felajánlásával megemlékezhet a közösség előtt elhunytjairól, oly módon, hogy felhívják őt a tórához.
19. Körülmelés. Héberül B'rít milá. Az újszülött fiú fitymájának levágása nyolcnapos korában. Akinek szülei nem teljesítették ezt a parancsolatot, illetve a zsidó vallást felvenni kívánó férfiaknak kötelessége is a circumcisio. Először Ábrahámnak parancsolta ezt Isten (1 Móz 17,9–14), ezért a betérők és azon „visszatérők”, akiknek sem apja, sem nagyapja nem esett át a b'rít milán, az „Ábrahám fia”, „... ben Ávráhám” héber utónevet kapják. Dolgozatom első változatának megírása után több fiatal férfi esett át a b'rít milán, s lett így tagja a Bethlen téri közösségnek. Mindnyájuk héber neve „...ben Ávráhám” lett, egy kivételével. A közösség „törzstagja” a következőképp interpretálta az eseményeket: „A Bethlen tér majdnem »ben Ávrohómok« csapata lett, még szerencse, hogy te – fordult a „kivételes fiatal” férfi felé – a nagyapád nevét vetted fel, s így változatosabbá teszed a palettát.”
20. A tórából való felolvasás központi eleme a szombati és ünnepi istentiszteleteknek. Olvasnak a tórából a hétfő és csütörtök reggeli, valamint a szombat délutáni szertartáson is. Emellett újholdkor és böjtnapokon is van nyilvános tóraolvasás. A tórához való felszólítást „felmenetelenek”, álijának nevezik (Donin 1997:152).
21. Jórcajt: jiddis szó. A német jahrzeit szóból ered, és halálozási évfordulót jelent (Jólesz 1985:85).
22. A m'zúzá („ajtófélfá”) héber szó, askenááz – a fiatalember által használt – kiejtésben: mezüze. Azt a pergamentekercset hívják így, melyet a zsidó otthonokban a jobb ajtófélfára szegezve láthatunk. A „mezüze” tekercsét fa- vagy fémtokba helyezik, s ez tartalmazza az 5 Móz. 6:4-8; 11:13–21 bibliai részeket. A külső részére a „Sáddáj” (Mindenható) szó vagy annak kezdőbetűje, a héber „sin” betű van felírva. (Ez egyrészt utalás a 91. zsoltár 1. versére „A Mindenható árnyékában lakozik”, másrészt a „Sómér d'látot Jiszráél”, „Isten ajtajainak őre” kifejezés rövidítéséül is értelmezhető.) Olyan lakrészekre kell kifüggeszteni, ahol az ember „állandóan” tartózkodik, így például a mosdó ajtajára nem szoktak mezüzét felszögezni (Jólesz 1985:144).
23. A „Rúáh hákodes” askenááz kiejtése. A szó jelentése: „az isteni szellem”. Isten ajándéka, amely által Isten szelleme nyugszik az „ő útjain” járókon (Jólesz 1985:193).
24. Az ünnep nevének jelentése: „a tóra öröme”. Ekkor érnek a tóraolvasás éves ciklusának végére. A férfiak hétszer körbejárják a tóratekerccsel a templomot, és minden kör után táncolnak. Őket a gyerekek követik, zászlókat lengetve, s ezért cukorkát kapnak. Az ünnepen az összes férfit felhívják a tórához. Akit a tóra befejezéséhez és újakezdéséhez hívnak fel, lesz a tóra vőlegénye (*hátán*). A prófétai résznek is van vőlegénye (*hátán máftir*): ő Jósua könyvének első

- fejezetét olvassa fel. Azért hívják őket vőlegénynek, mert ő „eljegyezte” magát Mózes tanítványával. (A tóra ebben a kontextusban a zsidóság menyasszonya. A három „vőlegény” halból készült vacsorán látja vendégül a gyülekezetet.)
25. A Szukkot, a „sátoros ünnep” a virágokkal, gyümölcsökkel díszített aratókunyhókról kapta nevét. A jom kippurt követő napon kezdődik meg a szukka, a sátor építése. Az ünnep azt az időt idézi, amikor a zsidóság az egyiptomi kivonulás után negyven éven keresztül vándorolt a pusztában, és sátorban élt. Talmudi traktátus (Szukka 28. a.) tartalmazza – a részleteket a Sulchán Áruh (134–137) fejt ki – az ünnep lényegét: hét napig sátor az állandó lakhely; a saját ház pedig ideiglenes. A sáornak gyöngének kell lennie. Nem lehet magasabb húsz könyöknél, de alacsonyabb sem tíznél. A sátor befedéséhez csakis növényi anyagokat szabad felhasználni. A tetőnek gyöngének kell lennie, nehogy teljes védelmet nyújtson. Fontos, hogy a tetőn keresztül látni lehessen a csillagokat. Az esőt sem foghatja fel.
 26. Az ünnepre vonatkozó előírások szerint csak kovásztalan kenyér fogyasztható. A tóra erről így rendelkezik: „Hét napon át kovásztalan kenyeret egyetek.” „Már az első napra takarítsatok ki minden kovászt házatokból.” (2 Móz 12, 6–7).
 27. A családban vagy a közösségben megrendezett széderest könyve a haggáda, az egyiptomi kivonulás történetének elbeszélése.
 28. A péntek esti és ünnepi étkezések előtt megáldott kalács (Jólesz 1985:26).
 29. „Emlékezzél meg az igazság napjáról, hogy megszenteljed. Hat napon át dolgozzál, és végezd el minden munkádat. A hetedik napon azonban semmi munkát, se te, sem fiad, sem lányod, sem szolgád, sem szolgálónőd, sem az idegen, aki kapuidon belül van. Mert hat napon alkotta az Örökkévaló az eget és a földet, a tengert és mind, ami benne van és megpihent a hetedik napon.” (2 Móz 20, 8–13.)
 30. Az említett dalt a magyar zsidó tradíció az első magyarországi (nagykállói) haszid cadiknak, Eizik Taubnak (1790–1829) tulajdonítja. A magyarság szeretetéről híres rabbi több, magyar népdalból költött, zsidó költeményét ismerjük (Rékai 1997:18). A „Szól a kakas márt” többen – ezt Izraelben is többször tapasztaltam – a magyar zsidók „vallási himnuszának” is tekintik.
 31. Ennek történeti okai a 18. század második felétől meginduló vajdasági magyar közösségek betelepítésében kereshetők. A török hódoltság után lakatlanná vált területre a Habsburg Monarchia a magyar etnikum letelepítését is kezdeményezte a régióban. S a későbbi etnikai keveredések, beköltözött etnikumok sem változtattak e két évszázados tradíción.
 32. A feketicsi magyarok a református, a zentai magyarok a katolikus felekezethez tartoznak. S míg etnikus kötődéseik elválaszthatatlanok felekezetiességüktől, addig e különbségek nem befolyásolják etnikus közösségtudatukat, ahogy egyik interjúalanyom fogalmazott: „Ahogy nem számít, hogy feketicsi vagy vagy zentai, úgy az sem számít, hogy református vagy katolikus, lényeg, hogy magyar vagy, magyarul beszélsz, közösek a hagyományaid meg az őseid. Legyél vallásos, mert a magyar az vallásos, de hogy azt hogy éled meg, melyik templomban, az nem számít.”
 33. A nyári katekizációs táborokban – különböző turnusokban – helyet kapnak más protestáns egyházak is (methodisták, evangélikusok), de ezek külön tartják foglalkozásaikat, hiszen ők „vegyes népek, mindenféle, így szerbül beszélnek főleg” – ahogyan az egyik feketicsi szervező elmondta. Tehát az ő közösségi összejöveteleik célja és tartalma más, mint a magyar reformátusoké, ilyen értelemben nem is vált ökumenikussá.
 34. Korábban is volt ilyen ünnepe, s akkor nem váltott ki ilyen konfliktust. Ez a tény felveti a kérdést: amikor nem volt egyértelműen engedélyezve, nagyobb „összhangot” eredményezett a kisebbség körében, mivel ez is a kisebbségi kultúrát fejezte ki. Most pedig, hogy „szabadabb lett a légkör”, a kisebbségi tradíció és identitás eltérő „konceptióival” találkozhatunk? „Jövőre új év jön, új szokások, új emberekkel.”
 35. A kisebbségi egyházaktól eltérően a pravoszláv egyház belső struktúrájába is beleszólt az állam. Erre utal a következő interjúrészlet is: „Különös gondot jelentett az egyházi személyisé-

gek kinevezése. A kommunizmusban azért megválogatták azokat a papokat, akik tisztséget vállalhattak. Amikor pravoszláv egyházfőt, pátriárkát kellett választani, összeült a szinódus, például a Milosevics-érában volt, hogy egy kiváló, amerikai, zentai származású, šumadijai püspök került előtérbe, rányomták a bélyeget, amit a hatalom mindig is meg tudott csinálni, hogy ő kém, beépített ember. Ezt a szerencsétlen Pál pátriárkát pedig, aki egy koszovói kolostorban volt, egy szent ember, akinek a mindennapi élethez semmi köze nem volt, rángatták elő, és pillanatok alatt választották meg akkor, amikor egy nagy műveltségű, okos, képzett püspök lehetett volna a pátriárka. Így ment ez nálunk, ugyanúgy ahogy minden másban”. Látható a különbség: a „magyar egyházak” belső struktúráiba nem szóltak bele, „csak” nyilvános társadalmi szerepébe, így a vallás egy belső egyházzervezetében egységes közösségre támaszkodhatott, ezáltal erősebb kötődés élhetett a saját társadalom és az egyházak, illetve a vallásgyakorlók és a hitélet között, szemben a többségi szerb egyházzal.

36. Jelentése mécses. Ebben az összefüggésben az ikon előtt meggyújtott örökmécs tradicionálisan meghatározott rituális tartóját jelenti.

IRODALOM

ANGELUSZ ERZSÉBET

1996 Antropológia és nevelés. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BACSKAI SÁNDOR

1997 Egy lépés Jeruzsálem felé. Múlt és jövő. New York – Budapest–Jeruzsálem.

BOGLÁR LAJOS

1996 Mítosz és kultúra. Budapest: Szimbiózis.

DEUTSCH GÁBOR

1998 A zsidóság Tórája. Budapest: ORKI-jegyzet.

DEUTSCH RÓBERT – LANDESZMANN GYÖRGY – LŐWY TAMÁS – RAJ TAMÁS – SCHÖNER ALFRÉD – SINGER ÖDÖN

1987 Halljad Izrael. A zsidó vallás alapjai. Budapest: MIOK.

DOMÁN ISTVÁN

1991 A zsidó vallás *In* Vallások a mai Magyarországon. Geszthelyi Tamás, szerk. Budapest: Akadémiai Kiadó.

DONIN, HAYIM HALÉVI

1997 Zsidónak lenni. Budapest: Göncöl.

GEREBEN FERENC

1999 Identitás, kultúra, kisebbség. Felmérés a közép-európai magyar népesség körében. Budapest: Osiris – MTA Kisebbségkutató Műhely.

GEREBEN FERENC – TOMKA MIKLÓS

2000 Vallásosság és nemzettudat. Vizsgálatok Erdélyben. Budapest: Kerkai Könyvek.

HADROVICS LÁSZLÓ

1991 Vallás, egyház, nemzettudat. A szerb egyház szerepe a török uralom alatt. Budapest: ELTE.

HAHN ISTVÁN

1995 A zsidó nép története: a babiloni fogságtól napjainkig. Budapest: Makkabi.

HAMILTON, MALCOLM B.

1998 Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia. Budapest: Adu Print.

HUSEBY-DARVAS, ÉVA VERONIKA

1985 Közösség és identitás Cserépfalun. Ethnographia 96(4):493–508.

JELAVICH BARBARA

1996 A Balkán története I–II. Budapest: Osiris.

JÓLESZ KÁROLY

1985 Zsidó hitéleti kislexikon. Budapest: Franklin.

1996 Kincsestár: talmudi legendák, hászid bölcsék és bölcsességek. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KOVÁCS ANDRÁS

1992 Zsidó identitás és etnicitás. Világosság 33(4):280–291.

LAU, RABBI ISRAEL MÉIR

1994 A zsidó élet törvényei. Jerusalem.

MALINOWSKI, BRONISLAW

2000 A mágia és a vallás szerepe. In Vallásantológia I. Boglár Lajos – Holló Imola, szerk. 25–37. Budapest: ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.

1985 Religion and Society. In Structure and Function in Primitive Society. A. R. Radcliffe-Brown, ed. London: Cohen and West.

RÉKAI MIKLÓS

1997 A munkácsi zsidók „terített asztala”. Budapest: Osiris.

SHILS, EDWARD

1981 Tradition. Chicago: University of Chicago Press.

TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

1997 Zsidók, konzervatívok, próféták. Szombat 8:9-12.

ÚJVÁRI PÉTER, SZERK.

1929 Zsidó Lexikon. Budapest.

ZENTA

2000 Zenta monográfiája I. Zenta: Dudás Gyula Múzeum – Levéltárbarátok Köre.

RICHÁRD PAPP

Religious traditions and minority cultures in the Carpathian basin

This essay provides an anthropological analysis of three religious communities in Eastern Europe. It argues that on the one hand religious teaching and experience are highly connected to the incorporation of minority's values into religious rituals, and on the other these two entities do not appear separately in their everyday way of life and both contribute to the forming of national identity as well. The first community described is a Jewish group in Budapest led by an orthodox rabbi. The community's religious life shows also some neologic features. What will be shown is how the renewal of Jewish religious practices radically changes the former frames of the religious community and how it can integrate the younger Jewish generations that did not participate formerly in religious life. The two remaining chapters depicts the life of Hungarian speaking reformed and Catholic and Serbian Pravoslavic communities living in the northern part of Serbia. Here the articulation of identities and the social conflicts are reflected in the changes of different rituals.

Színház és interkulturalitás

A tanulmány színház és interkulturalitás kapcsolatát vizsgálja az 1950-es évek magyar színházában. A szerző az első részben néhány, a „színházi interkulturalitás” fogalmát értelmező művelődéstörténeti, színháztörténeti, színházantropológiai és fordítástudományi megközelítést tekint át. A második részben olyan interkulturális jellegű ellentmondásokat vizsgál, melyek egy politika által kikényszerített „kulturális transzfer”, a magyar színház erőszakos szovjetizálása nyomán keletkeztek. A radikális váltás következményeit vázolja, melyek a szocialista realizmus kötelező alkalmazása nyomán léptek fel a döntően magánszínházi szórakoztatásra specializálódott magyar színházban. Elsősorban azon eljárásokat vizsgál, melyekkel a Fővárosi Operettszínházban el- és befogadhatóbbá igyekeztek tenni az ismeretlen szociokulturális közeget reprezentáló, import szocialista operetteket. Végül néhány olyan példát elemez, ahol az interkulturális tényezők figyelembe nem vétele vezetett félreértésekhez, botrányhoz, egyes szovjet, kínai darabok bukásához.

A színházi interkulturalitás társadalomtudományi megközelítései

A színházművészethez kapcsolódó kutatásokban az 1960-as évektől – a tömegkultúra iránti társadalomtudományi érdeklődés felívelésével, majd a kulturális antropológia átfogó művészetértelmezési paradigmává emelkedésével – több részterületen és nézőpontból merültek fel a más, gyakran egzotikus kultúrából származó darabok, előadások, motívumok, játékstílusok, testtechnikák átvételével, cseréjével, összeolvadásával kapcsolatos kérdések. Ez az interkulturalitás szintjeit érintő elméleti, módszertani és gyakorlati tudatosság hatott a színész és a rendező szerepének értelmezésére, s felértékelte a befogadói aktivitást. Ugyanakkor e napjainkra már a színikritikába is leszivárgó tudás, mely antropológiai szempontokat csempész az előadások értelmezésébe, eléggé ismeretlen Magyarországon. Ez nem csoda, mivel a 20. századi magyar színház interkulturális kapcsolódásainak vizsgálata nem (volt) népszerű kutatási téma. E lemaradást legalább egy vonatkozásban csökkentendő mutatók be vázlatosan néhány megközelítést, melyek színház és interkulturalitás viszonyának értelmezésére alakultak ki a közelmúltban. Teszem ezt elsősorban azért, hogy fogalmaik segítségével pontosabban világíthassak rá a színházi interkulturalitás egy – az 1950-es években Magyarországon (is) tetten érhető, de – idáig figyelmen kívül hagyott megjelenési formájára. A cikk második részében – a Magyar Országos Levéltárban fellelt dokumentumok, valamint memoárok segítségével – azt kísérem meg bizonyítani, hogy a színházak 1949-es államosítása után a kizárólag keleti irányúvá szűkülő nemzetközi színházi kapcsolatok kitermeltek egy eddig

nem kellő figyelemmel vizsgált ellentmondáshalmazt, mely legadekvátábban a színházi interkulturalitás vonatkozásrendszerében értelmezhető. A két rész összekapcsolását tehát az indokolja, hogy egy, a magyar színháztörténetben s kulturális antropológiában idáig nem reflektált kérdéskör felvázolása előtt szükségesnek látok felvillantani néhány olyan, a színházi interkulturalitás vizsgálatára létrejött értelmezési keretet, mely nem elsősorban esztétikai problémákat vizsgál, hanem a cserékben, átvételekben, „transzferekben” részt vevő kultúrák „viselkedésére” s a jellegzetes befogadástípusokra kérdez rá.

Művelődéstörténeti megközelítések

Az egy társadalmon belül megjelenő interkulturális színházi hatások funkciója és felhasználása, elsősorban a bevándorlócsoporthoz szórakoztatókultúrájának biztosított szimbolikus hely kérdése áll azon történeti antropológiai, művelődéstörténeti kutatások előterében, melyek a tömeg- és elitkultúra határvonalának elmozdulásait kutatják 19. század végi, 20. század eleji színházi esettanulmányok segítségével. A hangosfilm elterjedése előtt ugyanis a színház ekkor volt utoljára meghatározó eleme a tömegkultúrának. Lawrence Levine (1988), a kulturális hierarchia egyesült államokbeli kialakulásáról írott, a Shakespeare-előadások tömegkultúra-mezőből elitkultúra-mezőbe kerülését vizsgáló könyvében abból a meglepő megállapításból indul ki, hogy a 19. század második felében még döntően angolszász lakosságú Egyesült Államokban a Shakespeare-drámákat és *farce*-okat (tréfás színpadi játékokat, bohózatokat) vegyítő színelőadások döntően járultak hozzá egy populáris színházi és egy demokratikus társadalmi közeg kialakulásához. Tehát a ma egyértelműen az elitkultúrába sorolt angol drámaíró műveire épített előadások egy agresszíven egyenlőségpárti populáris kultúra integráns részei voltak a hagyományai „kitalálásának” fázisában lévő amerikai társadalomban. A közönség vad hévvel utasított el minden „arisztokratikus” színpadi megnyilvánulást, kinevette az angolos kiejtéssel finomkodó színészeket. Levine szerint csak a 20. század elejétől figyelhető meg egyes, magukat előkelőbbnek tekintő rétegek elkülönülési vágya, melyet a színházi szórakozás helyének és módjának megválasztásával is ki akartak fejezni. A Shakespeare-előadások mellől eltűnő *farce*-okkal fokozatosan ment tehát végbe a színházak, a darabok és a nézőtéri magatartások – legitim (elit) és populáris formáinak – elkülönülése. Ez a nagyvárosok ugrásszerű fejlődésével párhuzamos folyamat azonban az Egyesült Államok társadalmán belül növekvő arányszámot képviselő, immár döntően nem angolszász eredetű emigráns csoportok eltérő szórakozási igényeinek is következménye volt. Hisz például a kelet-európai bevándorlók előnyben részesítették azokat az elsősorban vizuálisan komikus műfajokat, amelyek nem igényelték az angol nyelvnek olyan szintű ismeretét, amilyen Shakespeare élvezetéhez szükséges. Így a színházi tömegkultúrában Shakespeare-től átvette a stafétabotot a gesztuskomikumra épülő *vaudeville*, burleszk, mielőtt a színház végképp csatát veszített a némafilmmel szemben. Természetesen az új szórakoztatóformák vették át a közvetlen demokrácia gyakorlatát fenntartó – nemzet- és hagyományépítő – kulturális funkciókat is: a *vaudeville* színházakban konvenció szabta befogadói viselkedéskorlátok ugyanúgy nem voltak érvényben, mint a 19. századi Shakespeare-előadásokon, a sikertelen mulattatót kifütyülhették, s a közönség bátran követelhetette hazafias dalok éneklését a színészeketől, akár előadás közben is.

Levine könyve tehát arra mutat rá, hogy ugyanazon szerzőket, adott esetben Shakespeare-t, egyes társadalmi csoportok igen különböző politikai és kulturális igényeik deklarálása céljából „használhatták”. Tehát a nézők, a befogadók kontrollja a jelentéstulajdonítás és a kategorizáció fölött nagyobb volt, mint gondolnánk.

Szintén művelődéstörténeti szemszögből, az egyes etnikumok hagyományához kapcsolódó szórakoztató műfajok osztársadalmi elfogadottságának a kulturális hierarchiával, illetve a társadalmi átrendeződéssel való összefüggéseit vizsgálja Jenkinsnek (1992) a korai hangosfilm és a *vaudeville* esztétika viszonyával foglalkozó könyve. Ez is a 19–20. század fordulójának egyesült államokbeli kultúráját állítja középpontba, melyben a hullámokban, eltérő kulturális-nyelvi háttérrel érkező emigráncscsoportok jelentősen átalakították a színházi tömegkultúrához, a szórakoztatáshoz korábban kapcsolódó elvárásokat. Jenkins azt mutatja be, hogy az immár össznemzeti szinten elfogadottá vált, etnikus elemekben bővelkedő gettóhumor terjedése és piacképessége miként helyezte hatályon kívül az Egyesült Államokban a szórakoztatásra, nevetetésre vonatkozó viktoriánus tabukat. A populáris szórakoztatás műfajaira jellemző, groteszk testi akciókra épülő humor demonstratív elutasítását ugyanis az európai polgári osztály elkülönülési vágya és küldetésstudata indokolta. A kifinomult nevetés kívánatos példáit a 19. század angolszász kritikusai a realista színházból merítették, s a profán nevetető gesztusokról való lemondásra kívánták rávenni a színészeket.

„A szándékos nevetetés minden jelének el kellett tűnnie: a humornak egy realista kontextusban fellépő, lekerékített jellemből kellett sarjadnia, s sosem lehetett »erőltetett« vagy »megszerkesztett«. A viccek nem létezhetek öncélúan, alá voltak rendelve a narratívának: funkciójuk sokkal inkább az volt, hogy feltárják az alapvető komikus jellemhibákat, minthogy megmutassák az előadó tehetségét.” (Jenkins 1992:33.)

A robbanásszerűen fejlődő amerikai tömegkultúra-piac az egyre nagyobb befolyásra szert tevő „alternatív diskurzusával” azonban mind erőteljesebben kérdőjelezte meg a komikus realizmus és a nevelő nevetés magaskultúrából sugallt ideálját. Pontosabban e terjeszkedő közeg szórakoztatói nem kritizálták a magaskultúra érvrendszerét, hanem egyszerűen figyelmen kívül hagyták. A formálódó színházi iparban „termelt” jövedelmük révén is nőtt e széles közönségsikert kiprovokálni képes, humorukat gyakran a bevándorlócsoporthoz tipikus reakciójára építő mulattatók ázsiója. Az Egyesült Államokban tehát a *vaudeville* komikusok össznemzeti szintű térnyerése az emigráncscsoportok „etnikai humorának” a populáris kultúra legális szférájába emelkedését is jelentette.

„Ami megváltozott, nem annyira a komikus anyag természete volt, inkább annak elérhetősége. Az anyagok, melyek korábban a kocsmák férfikultúrájára s a gettók színhagyomány-kultúrája közegére korlátozódtak, most – a szórakoztatás iparosodása révén – nemzeti elismerést arattak.” (Jenkins 1992:38.)

A 20. század elejére a humort az ír, a svéd, a zsidó amerikaiak eltérően tipikus reakciójára építő komikus műfajok annyira megerősödtek, hogy az Egyesült Államokban több mint kilencszáz színházban játszottak *vaudeville*-t, s másik ötezerben voltak varieté jellegű produkciók. 1912 körül már az efféle, nyers gesztuskomikumra épülő némafilmek forgatása is megkezdődött. Jenkins rámutat, hogy az új humorfelfogás fokozatosan, a középosztályra vonatkozóan is átalakította az ízléskategóriákat, megingatta azon előítéleteket, melyek a munkásosztály testi humorra való reagálásának alsóbbrendűségét hirdették a polgári osztályok kifinomult szórakozásával szemben. Kimutatja azt is,

hogy a nyers humor elleni korábbi támadásoknak döntően társadalmi határokat megerősítő funkciójuk volt.

E művelődéstörténeti közelítések arra világítanak rá, hogy egyes színházi műfajok a nagyvárosi kapitalista közegbe kerülő emigráncsoportok emancipációs vágyának egyszerre voltak kifejezési formái és eszközei. S az össznemzeti tömegkultúrabeli térnyerés, valamint az egyes művészeti ágakban megfigyelhető etnikai specializáció adott kisebbségi csoportok színpadi s ezáltal áttételesen társadalmi emancipációját valóban segítette is.

Színháztörténeti szemszög

A 19. században az európai szemszögből egzotikusnak minősülő színházi hagyományok elsősorban az úgynevezett művészsínházban jelentek meg inspirációként a modernizmus különböző korszakaiban, a kiüresedett polgári realista színház elleni protestáció vagy a nyelvújítás eszközeként. A dokumentumfilmzés és az antropológiai kutatások következtében megjelenő reprezentációs formák – a mozihíradók, az etnográfiai kiállítások, a gyarmattartó európai hatalmak fővárosaiban rendezett általános és specializált világkiállítások (Clifford 1988; Pradel-de Grandry 1983) – segítségével az európai nézők és művészek először szemlélhettek élőben vagy filmen olyan, az európai színházi hagyománytól gyökeresen eltérő, nem imitációra épülő, stilizált művészi nyelveket (kínai opera, no színház, kathakali, bali tánc stb.), melyeknek mind művészi logikája, mind referencialitása, vonatkoztatási rendszere alapvetően eltért az európai színházi hagyományétól.

Nicola Savarese (1995) olasz színháztörténész kötete e Kelet és Nyugat között mindig is létező, tág értelemben vett motívumkölcsonzést s a mindenkori „másik” megszemélyesítését is magában foglaló színházi dialógust tekinti át, kimutatva, hogy annak nyomai a görögöktől napjainkig fellelhetők. Vizsgálja többek közt, hogy a Kelet mítoszai miként szolgáltak inspirációs forrásként a nyugati színház kezdeteihez, például a görög tragédiákhoz. Kimutatja a keleti egzotizmus nyomait a 17–18. századi európai színházban, utalva a darabok keleti történelmi figuráira, a török zene felhasználására, majd kommentálva a romantika orientalizmusértékelését. Savarese elsősorban azt kutatja, hogy a keleti színjátszás elemei s az egzotikus „másik” megjelenítései hányféle szinten és jelentéssel bukkannak fel a nyugati színházkultúrában. Külön fejezetet szentel a gyarmataikon élő angolok és a hagyományos indiai színház kapcsolatának, a calcuttai színházi világ, valamint az angol mintájú indiai színházak vizsgálatának, majd bemutatja a keleti világ motívumait a melodramákban és az operettekben. A Kelet–Nyugat-kapcsolat korlátozott kétirányúságát érzékelteti Sada Yacco és Kawakami Otojoro japán színészek 19. század végi, 20. század eleji európai és amerikai turnéjának visszhangját, illetve a japánok nyugati színvilágról adott értékelését elemezve. Rámutat, hogy a keleti színház stilizált testtechnikáinak a modern európai táncművészetre már gyakorlati hatásuk is volt. A 20. század második felében pedig elsősorban az úgynevezett rendezői színház nagyjai – Craig, Mejerhold, Artaud, Brecht, Grotowski, Brook és Barba – fordultak a tradicionális keleti performatív technikákhoz a nyugati színház kifejezőeszközeinek és szemléletének radikális megújítása érdekében.

Savarese 1995-ben megjelent könyve tehát a kelet–nyugati színházi kapcsolat történeti folytonosságának és korlátozott dialógusjellegének demonstrálása szempontjából fontos elsősorban.

Színház-antropológiai megközelítések

Jerzy Grotowski

A színház és interkulturalitás viszonyának vizsgálatából kihagyhatatlan a rendezői munkásságával az 1960-as években nemzetközi hírnevet szerzett lengyel parateátrális mágus, a színész és a néző rituális találkozásának lehetőségeit kutató Jerzy Grotowski gyakorlati és elméleti tevékenysége¹. „Szegényszínház”-elméletét (Grotowski 1999) az indiai filozófia, az alkímia, a samanizmus, a transz, a rítus, valamint Jung, Durkheim, Lévy-Brühl, Mauss, Lévi-Strauss, Eliade hatása s a színészcsoportjával kidolgozott fizikai tréning egyaránt alakította. Négy alapvető területen ajánlott új konvenciót a pusztán szórakoztató vagy elitkultúra közvetítő színházmodellje helyett: átértelmezte a színpad és a nézőtér kapcsolatát, a rendező és a szöveg viszonyát, a színész funkcióját, s kutatta a színészi mesterségben rejlő „határátlépési”, szakrális horizontváltási lehetőségeket. Grotowski tevékenysége a színházi interkulturalitás szférájában annyiban is speciális, hogy radikális nyelvújítása egy lengyel kisvárosban, Opolében található színházból (*13 sor színház*) indult. Tehát nem egy nyugati demokráciában élő, szabadon kísérletező és utazó művész ajánlott távoli kultúrák tanulmányozása nyomán radikálisan új utat az európai színház számára, hanem egy elzárt, ideológiai tabukkal terhelt szocialista közegben alkotó, tanulmányai egy részét Moszkvában végző rendező, akinek zavarba ejtően apolitikus, a szocialista realizmus szemszögéből értelmezhetetlen produkciói sok fejtörést okoztak a lengyel hatóságoknak.

Eugenio Barba

E Lengyelországban talán örök marginalitásra ítélt szegényszínházi koncepció, illetve a rá épülő előadások, például Calderón-Słowacki *Állhatatos hercege* (1965) vagy az *Apokalypsis cum figuris* (1968) lényegében egyetlen személy interkulturális közvetítésével, egy baloldali, Lengyelországban norvég ösztöndíjjal tanuló, olasz származású rendező-növendék, Eugenio Barba szívós intellektuális és szervezőtevékenysége révén jutottak el az 1960-as évek végének forrongó nyugat-európai értelmiségijeihez. Grotowski–Barba fáradhatatlan, közvetlen és áttételes értelemben vett „fordítói” tevékenysége eredményeképpen – rövidesen a francia értelmiség egyik bálványa lett. 1997-ben még a Collège de France vendégprofesszorává is kinevezték a kifejezetten számára indított színház-antropológiai tanszéken. Attól függetlenül tehát, hogy Grotowski keveset publikált, s hogy az 1980-as évektől 1999-ben bekövetkező haláláig színházi előadásokat már nem is rendezett, csak műhelygyakorlatokat tartott az Egyesült Államokban és Olaszországban, hatása színházi filozófusként máig óriási.

Az indiai színház és kultúra iránt Grotowskihoz hasonlóan kezdettől elkötelezett

Eugenio Barba visszaemlékezése (1999), mely Grotowski huszonhat, 1963–1969 között neki címzett levelét közli a *Land of Ashes and Diamonds. My Apprenticeship in Poland* (A hamu és gyémánt földje. Tanulóéveim Lengyelországban) című, antropológusi terepmunkanaplóra hasonlító kommentárja kíséretében, valójában eme Kelet-Európából Nyugat-Európába irányuló kísérleti színházi kulturális transzfer krónikája. Az inter- és transzkulturalitás irányába egyébként is az évtizedek óta a dániai Holstebroban élő és alkotó Barba fejlesztette tovább legkövetkezetesebben Grotowski – a színház, a rítus és a mindennapi gyakorlat kutatását összekapcsoló – kísérleteit, nemzetközi előadói gárdájú Odin színházának előadásai, valamint több évtizedes színházi antropológiai kutatásai révén. Az Odin produkciói, kiadványai, dél-amerikai, indiai társulatokkal, hagyományos előadás-technikák mestereivel kialakított kapcsolathálózata, rendszeres vendégjátékai (például a budapesti Szkénében) a színházi interkulturalitás globális műhelyévé avatták a Barba vezette társulatot. Hosszú és szerteágazó tevékenységüknek csak jelzésére vállalkozhatunk, utalva például Barba (Barba–Savarese 1991) több nyelven kiadott *A dictionary of theatre anthropology* (Színházantropológiai szótár) című művére, mely „egzotikus” kultúrák mesterei és olasz professzorok, tehát bizonyos értelemben adatközlők és antropológusok egyenrangú műhelymunkáján alapuló empirikus kísérletekről ad számot. Céljuk a performatív technikákat éltető közös alapelvek felderítése volt. A szótár összehasonlításra épül, térben és időben egymástól távoli vallási, szertartás- vagy színházi gyakorlatban kiforrott (test)technikák kerülnek egymás mellé, közösnek tételezett kategóriák (mester-tanítvány viszony, egyensúly, kitágított test, energia, arc és szemek, láb-, kéznyelvek) szerinti felosztásban. A fenti szócikkek szerzői transzkulturális összehasonlító módszerrel lényegében a „kidolgozott spontaneitás” megvalósíthatóságát kutatják, azt hogy miként lehet a balettban, a nóban, a *kathakaliban* a test hétköznapiól eltérő használatával a színpadi energiát „élővé”, spontánul hatóvá tenni. A döntően imitatív hagyományban szocializálódott nyugati színész számára e lehetőség tudatosításához segítséget jelenthet egyes tradicionális tánc- vagy színpadi technikákkal való ismerkedés (inkulturáció). A hagyományos előadói stílusok képviselői számára pedig az akkulturáció (ha a kathakali táncos egy időre a *no* kifejezőeszköz-rendszerét kölcsönzi) tárhatja fel a preexpresszív szint, vagyis a néző figyelmének magára vonását lehetővé tevő koncentrált fizikai és mentális energiaállapot mibenlétét és működését.

Az Odin e nemzetközi, első, második és harmadik világbeli művészeket és tudósokat egyenrangú alkotó- és elmélkedőtársként összekapcsoló hálózata révén jött létre az 1980-as években az ISTA, a színházantropológia nemzetközi iskolája. Erről az évente, két évente néhány hétre felépülő „performatív faluban” folyó műhelymunkáról 1996-ban már egy önreflexív kötet is megjelent Kirsten Hastrup dán antropológus szerkesztésében. Az egyes kurzusok – más-más témát középpontba állítva – a színészi technika feltételezett közös alapjait kutatják transzkulturális dimenzióban, empirikus megközelítésben, gyakorlatokkal, munkademonstrációkkal és összehasonlító elemzésekkel. Hastrup szerint az eddig végzett munka azt bizonyította, hogy az eltérő technikákban kifejeződő kulturális szigetek határai csak konceptuálisak. Az ISTA-ban ugyanis olyan „társadalmi tér” jött létre, melynek mesterségesen behatárolt idejében a színházkultúrák nemcsak találkozhattak, hanem határaik is átléphetőkké váltak. Ez az ismerkedés és kölcsönzés azonban – figyelmeztet Hastrup – az antropológiai terepmunkához hasonlóan bizonyos

kockázatokat is rejthet a részt vevő mesterek és tudósok számára, amennyiben veszélyeztetheti saját kultúrájukról, színházi nyelvükről addig kialakított képük koherenciáját.

A Barba által vezetett ISTA-ban elsődleges kutatási módszer a hangos gondolkodás, általában még a következő napi kutatási téma sincs előre meghatározva. A táborlakók kulturális identitása az általuk képviselt technikán alapul, ami a színházban testtechnikát jelent. Kulturális identitásuk így egybeesik szakmai identitásukkal. Hastrup részt vevő megfigyelőként vizsgálva e speciális faluközösséget megállapítja, hogy annak immár kollektív rítusai is kialakultak. Ez leginkább a napirendben érhető tetten. Reggel 8.30-ig kötelező a csend, 9-kor a mesterek órái kezdődnek (odissi tánc, buto, pekingi opera, bali tánc), melyek célja, hogy a más kultúrákból érkező résztvevők új performatív energiákat fedezhessenek fel. 11.30-tól 13.30-ig egyéni tréningek, majd 16 óráig egy, a kurzus végén bemutatandó előadás próbái folynak. E produkciókkal (*Faust* [1987], *The Crossing* [1990], *The Paradoxical Space* [1992], *Shakuntala* [1993]) a résztvevők azt demonstrálják, miként ültethető át dramaturgiai szintre a preexpresszív szint aktivizálását célzó műhelymunka, tehát hogy az adott évben középpontba állított kérdéskör reprezentációját miként lehet áttemelni a színpadi jelenlét erősítésére koncentráló szintről a jelentés szintjére. Hastrup szerint e szerzetesi életmódú transzkulturális faluközösség ismétlődő együttműködésének legfőbb tanulsága a másság értékeinek elismerése, mely egyben az ISTA kulturális identitásának definíciója is.

Barba e kötetben publikált tanulmányában a színházi antropológia nemzetközi iskolája megteremtésének indítékaként azt emeli ki, hogy dél-amerikai vendégjátékaik után, a helyi hagyományos kultúrát és politikai érdekképviseletet összekapcsoló együttesek kritikájának hatására az Odin mind intenzívebben kereste a szakmai dialógus lehetőségeit, törekedett a nyugat-keleti színházi inspirációirány és hierarchia megfordítására, egyfajta „ellenimperializmusra”. Leszögezi, hogy színházantropológia-felfogásuk empirikus irányultságú, nem kívánja egyesíteni vagy kategorizálni a játékstílusokat, inkább a „technikák technikáját” kutatja. Azért hagyják lényegében figyelmen kívül a tánc- vagy színpadi nyelv társadalmi kontextusát, mert kísérleteikben az operatív szintre koncentrálnak. Nem tagadják ugyanakkor azt a szimbolikus jelentést, amelyet a különböző kultúrákban egyes performatív technikáknak tulajdonítanak. Magát az interkulturális színházi kapcsolatot Barba a posztkoloniális korban adott egyéni, etikai és szakmai lehetőségként határozza meg, melynek létjogosultságát azzal támasztja alá, hogy a kultúra csere s nem izoláció révén fejlődik. Véleménye szerint a színészeknek professzionális identitásuk meghatározásához túl kell lépni az etnocentrizmuson, saját tradíciójuk meghatározási vágyának ötvöződni kell azon képességgel, amellyel saját hagyományukat el tudják helyezni más tradíciók kontextusában.²

A kötetben az ISTA-n rendszeresen részt vevő mesterek, színészek és tudósok tanúságtételei szolgáltatják emez interkulturális dialóguskísérlet vállaltan szubjektív interpretációit. Zárótanulmányában Hastrup a színház és interkulturalitás témáját tágabb kulturális antropológiai keretbe helyezi. Abból indul ki, hogy egyes harmadik világbeli terepeken a színház mint média teszi egyáltalán lehetővé vagy könnyíti meg nagymértékben a „másikkal” való találkozást. Előadásai révén az Odint például olyan perui közösségekbe fogadták be, melyek más európai közeledést nagy valószínűséggel visszautasítottak volna. Hastrup szerint nem állja meg a helyét az a vélekedés, mely az interkulturális

kapcsolatot vagy cserét egyik vagy mindkét kultúrát fenyegető veszteségként fogja fel. Úgy gondolja, hogy egy eltérő kulturális közegben való megmutatkozás révén nyert tapasztalatok igenis beépíthetők a kulturális/művészi produktumba, és gazdagítják azt. Barba szerint a színházi és a kulturális antropológia egyaránt a magától értetődőnek vélt saját hagyomány megkérdőjelezésére szolgál elsősorban, annak megértését mozditja elő oly módon, hogy a konfrontáció, az idegennek tűnő segítségével az alkotó vagy a néző valójában saját látásmódját csiszolja. Ezzel szemben Hastrup szerint az effajta színházi dialógus elsősorban nem konceptuális egység létrehozását, hanem a horizontok időleges egyesítését jelenti.

A Grotowski nyomán kialakult Barba-féle kulturális antropológia tehát a színházi testtechnikák hasonló alapelvei és egyenrangúsága, valamint a velük történő, kulturális kontextusuktól függetleníthető kísérletezés szabadsága mellett érvel. Nagy hangsúlyt helyez arra, hogy a harmadik világbeli mestereket és társulatokat egyenrangú alkotótársaként bevonják a globális műhelymunkába. A Barba-féle irányzat hatása leginkább a kulturális antropológiában és az alternatív színjátszásban érzékelhető.

Fordítástudomány

A kulturális antropológia átfogó társadalomtudományi paradigmává válásával hozható összefüggésbe, hogy a műfordítás korábban pusztán technikainak vagy esztétikainak tételezett problémái immár a forrás- és a befogadó kultúra különbségeinek fordításban való reflektálása kérdésével is bővültek. E folyamat során létrejött a „fordítástudományok” színházi kérdésekre alkalmazott változata is. A specializáció létjogosultsága megkérdőjelezhetetlen, hisz, ahogy Patrice Pavis (1990) e témának szentelt munkájából kiderül, a fordításból eredő dilemmák a szinkron jelentésteremtő eszközök sokaságával dolgozó színházban nem korlátozódnak a nyelvi szintre. Ugyanakkor a másik kultúrából származó, a befogadó számára gyakran ismeretlen kulturális gyakorlatra, szokásokra reflektáló drámaszövegek, színelőadások, vendéjátékok valamiféle domesztikálása, tehát a befogadó kultúra művészei, közönsége, kritikája általi „fordítása” mindig is kikerülhetetlen feladat volt mind az elit-, mind a populáris színházakban. Azonban a szöveg e kontextualizálására alkalmazott dramaturgiai, értelmező eljárások igénybevétele ritkán volt tudatos. Pavis *Le théâtre au croisement des cultures* (Színház a kultúrák határán) című könyvének *A színházi fordítás különlegessége: a gesztusközi és az interkulturális fordítás* című fejezetében abból indul ki, hogy a fordítás a színházban többet kell jelentessen a drámai szöveg egyik nyelvről a másikra való átültetésénél, hisz a színpadon két, egymástól térben és időben elválasztott kultúra kommunikál és/vagy konfrontálódik egymással a színész testén, valamint a saját kulturális hagyomány által kondicionált befogadáson keresztül. Egy előadászöveg tehát egyszerre része a forrás- és a befogadó kultúrának, melyek közt elengedhetetlen egyfajta mediáció, amely megvalósulhat transzferként vagy adaptációként. Pavis szerint a fordítás a színházban olyan hermeneutikai aktus, mely lényegében a forráskultúra szövegének befogadó kultúra általi interpretációját, a forrásszövegnek a befogadó nyelv és kultúra felé közelítését jelenti. A fordítás tehát inkább az idegen szöveg befogadói szöveg által történő kisajátításaként írható le, mint a két szöveg szemantikai ekvivalenciájának kereséseként. E kisajátítás szövegbeli,

dramaturgiai, színpadi és befogadói „konkretizációk” során valósul meg. A „szöveg konkretizációja” során a fordító fikcionalizálja és ideologizálja a szöveget, elképzeli, hogy milyen szituációban mondható el, ki beszél kihez, és milyen célból. A dramaturgiai „konkretizáció” lotmani értelemben modellálja, mobilizálja a szöveget, befogadhatóvá téve azt a mai olvasó vagy a más kultúrából származó néző számára. A fordítás e fázisa szükségszerűen adaptáció és kommentár is egyben, hisz az előadás-szituáció idő-, tér- vagy mentalitásbeli távolságától függetlenül a közönségnek azonnal meg kell értenie, hogy az elhangzó szöveg mire vonatkozik. Ehhez azonban a fordítás szöveg- és „dramaturgiai konkretizációja” mellett a közönség hermeneutikai kompetenciájára is szükség van. „E befogadói konkretizáció határozza meg végső soron a forráskultúrából származó szöveg felhasználását és értelmét.” (Pavis 1990:141.) (Az 1950-es évek magyar színházában a szőnyeg alá söpört interkulturális eredetű feszültségek, melyeket a cikk második részében vizsgálunk majd, leginkább a „dramaturgiai konkretizáció” és a nézői hermeneutikai kompetencia hiányának számlájára írhatók. Nézőknek és alkotóknak egyaránt idegen volt ugyanis a magyar színházi hagyományban előzmény nélküli szocialista realista darabok kollektivisták értékrendszere, világképe, kulturális közege. A diktatúra közegében ugyanakkor a modellkultúra eme idegensége bevallhatatlan volt.)

A fordítás és a rendezés viszonyának értelmezésében Pavis szerint két koncepció létezik. Az egyik szerint adott fordítás számtalan rendezői értelmezést tehet lehetővé, míg a másik szerint a nyelvi szint bizonyos megkonstruáltsága meghatározza a rendezés irányát is. Az azonban mindkét felfogás esetén érvényes követelmény, hogy a rendezésnek valamiféle ekvivalenciát kell teremteni a két – forrás és befogadó – kultúra kifejezőeszköz-rendszerei között. Pavis szerint ugyanakkor nem kutatták még azt a hatást, amelyet a színész játéka gyakorol(hat) a fordításszöveg jelentésteremtésére, holott egy előadás befogadhatóvá tételében a színész és a rendező fordításszöveg-kontextualizáló tevékenysége egyaránt kardinális jelentőséggel bír.

Interkulturális eredetű feszültségek az 1950-es évek első felének magyar színházában

Az ország szovjet érdekszférába kerülése nyomán a pártállami rendszer szovjet mintájú intézményeinek és gyakorlatának gyors bevezetése, majd ennek részeként a magyar színházi hagyomány erőszakos szovjetizálási kísérlete is arra a logikára épült, hogy a radikális politikai irányváltást – a rendszer totális jellegéből következően – kultúraváltásnak is követnie kell. A kereslet-kínálatra, szórakoztatásra épülő, döntően magánszínházi szervezetű magyar színházi modell „eltörlése” s a nálunk előzmény nélküli szovjet állami színházi forma 1949-ben való „bevezetése” kibeszél(het)etlen, az előadások próbafolyamatában és befogadásában egyaránt manifesztálódó interkulturális feszültségek sorát produkálta az 1950-es évek első felében. Hisz a színházak államosítása után, egyik napról a másikra a zsdanovi szocialista realizmus, egy ázsiai jellegű, kollektivisták művészetfelfogás lett kötelezően meghatározóvá. Ez nemcsak a Szovjetunióból transzferált, merőben új esztétikai elvek kritikátlan követését, hanem a korábban domináns alkotói és befogadói hagyomány „polgáriként” való megtagadását is követelte, sőt számon kérte a

társadalomtól. Az osztályharcra épülő színházi értékrend meggyökereztetésére egy rituális elemekben gazdag, alkotókat és nézőket egyaránt bevonó gyakorlatot is átvettek a Szovjetunióból. A Sztanyiszlavszkij-kör, a Szabad Nép-félóra, a közönségtalálkozókon az előadások munkás- vagy gyermeknézők általi, a társulat jelenlétében zajló bírálata, a színikritika ideológiai szempontú működése mind e kulturális szemléletváltás örökérvényűségét, visszavonhatatlanságát sugallta.

Ambivalens eredményekkel járt, időnként félreértésekhez, sőt botrányokhoz vezetett ugyanakkor a népi demokráciák közt „elrendelt” intenzív színházi kapcsolattartás gyakorlata: a kétoldalú nemzetközi egyezményekkel szabályozott vendégjátékok, a szovjet és népi demokratikus termelési darabok, a szocialista realista esztétikai művek s a szakemberek szabályozott cseréje a tábor országai között. A gyakran színészek és nézőnek egyaránt zavarba ejtően ismeretlen ideológiát, kulturális közeget, mentalitásformákat felmutató,³ ugyanakkor a szó hagyományos értelmében véve nem egzotikus (nem az adott ország hagyományos kultúrájából táplálkozó) darabok színrehozatalában, befogadásában jelentkező nyilvánvaló nehézségeket jellemzően a szőnyeg alá söpörték. Nem csupán azért, mivel az etnikai feszültségeket vagy a kulturális különbségeket a proletár internacionalizmus jegyében nem létezőnek illett tekinteni, hanem annak következményeként is, hogy a népi demokráciák művészei és kultúrpolitikusai ez idő tájt a szovjet ideálmodell minél tökéletesebb másolására törekedtek. A cél egy homogén, internacionalista utópiakultúra megteremtése volt, s felé törekvésük hevében nem ismerték fel, hogy bizonyos, a színre állítással vagy a befogadással kapcsolatos problémák „kezeletlen”, interpretálatlan kulturális különbségekből is eredhetnek, illetve e népi demokratikus darabokban megfogalmazódó közös politikai cél, ideológia és tematika, valamint a többszintű pártállami kontroll mellett fel sem tételezték, hogy azok szövegükben, alaképítésükben stb. tartalmazhatnak olyan „másságokat”, melyek a magyar néző befogadói horizontjából megnehezíthetik e – bolgár, román, kínai, szovjet stb. – művek értelmezését. A korban favorizált dramaturgiai eljárás a szöveg osztályharcos elemeinek kiemelése volt, melyhez játéktípusként a Sztanyiszlavszkij-módszer leegyszerűsített változata, egyfajta imitatív patetizmus csatlakozott. Az Európán kívüli stilizált (test)technikákat nem tartották a színházi nyelvújítás valós alternatívát kínáló forrásainak, mint ahogy a kultúrák közti, nem ideológiavezérelt dialógusigény, a régiókon átnyúló, a hagyományos színházi nyelvekre irányuló szakmai érdeklődés sem volt jellemző az 1950-es évek Magyarországon.

A keleti irányúra redukált nemzetközi színházi kapcsolatrendszer egyes elemeivel összefüggő ellentmondások korabeli felismerését tovább nehezítette, hogy a korszak tudományosságában – legalábbis Magyarországon – nem léteztek konceptuális keretek az eltérő színházi hagyományokból és befogadói kondicionáltságból eredő félreértések értelmezésére. Az osztályharc és a szocialista realizmus mindent átható közhelyemléteiből kiindulva ugyanis e dilemmákra nem adhatók koherens válaszok. Nem csoda hát, hogy a különben mindig éber, a darabok, előadások engedélyezéséhez sokszoros szűrőt alkalmazó hatalom s a szocreál modell gyors meggyökereztetésében közreműködő művészek zöme sem volt képes felmérni és kivédeni ezeket. Különösen nagyot lehetett „hasalni” azzal, hogy a humor kultúránként eltérő értelmezésével nem számoltak – ezt a későbbiekben egy „kínai ügy” esetében látjuk. A „mi a nevetséges”, a „min szabad, és min tilos nevetni” 1945-ig érvényes színházi szabályrendszere amúgy is teljesen átala-

kult a pártállami diktatúrában, a szovjet megszállás közegében. Az új taburendszer kényes feladattá tette a szovjet, kínai stb. figurák ábrázolását a nézőtér kaján nyilvánossága előtt.

Szinte előzmény nélkül, hirtelen jöttek létre kapcsolatok a szovjet, román, kínai stb. színházzal, s ennek korabeli reflexióiból – politikai okokból – kimaradt az, hogy a tágabb értelmében vett interkulturális fordítás elkerülhetetlenségével szembenézzenek. E darabok „másságának” feltűnő figyelmen kívül hagyásával a marxista szemlélet mindenre megoldást kínáló általános érvényességét, valamint a korábbi, polgárinak bélyegzett színházkultúrától való eltávolodás szükségszerűségét kívánták kommunikálni. Nem csoda, hogy az új repertoár színházakra kényszerítése s e diktátum nyilvánvaló kapcsolódása az idegen megszálláshoz kezdettől jelentős passzív rezisztenciát váltott ki az előadásokkal szemben. A közönség azzal jelezte ezt, hogy a nézőteret üresen hagyta, a színészek pedig előadás közbeni „viccekkel”, más lehetőség híján tehát szimbolikus gesztusokkal fejezték ki tiltakozásukat e kényszerű kulturális transzfer ellen.

Az alábbiakban először az interkulturalitás kihívásával való tudatos szembenézés ritka és relatíve sikeres formáját vizsgáljuk az 1950-es évek első felének talán legnépszerűbb színháza, a Fővárosi Operettszínház példáján. Gáspár Margit igazgatónő, aki egyszerre volt meggyőződéses kommunista és profi színházi róka, a Pavis által szükségesnek tartott „konkretizációk” minden szintjén inspirálta a szocialista importoperettek „fordítását”. Az általa vezényelt operettreform néhol humoros, néhol cinikus gyakorlatába láthatunk bele levéltári dokumentumok és Gáspár visszaemlékezései révén. Majd egy másfajta kulturális gyakorlat példaként Darvas Iván memoárja segítségével azt a színpadi és nézőtéri benuátlást, bukást idézzük fel, mely azon az előadáson következett be, ahol a szovjet darab fordításakor a szöveg, a dramaturgia, a rendezés és a játék szintjén egyaránt szükséges „konkretizációk”, adaptációs eljárások elmaradtak, adott esetben a Madách Színház Szovjetunióból importált igazgatónőjének dacos, a nézők elváráshorizontját s a magyar színházi hagyományt „csak azért is” figyelmen kívül hagyó ellenállása miatt. Zárásként egy, a diktatúrában mindig fokozott kockázatot jelentő humoros színházi műfajhoz kapcsolódó interkulturális botrány, egy „kínai ügy” eseménytörténetét és bizonytalan hatalmi interpretációját mutatjuk be levéltári források alapján.

Az ideálmodell

Diskurzus

Az egypárti diktatúra bevezetéséhez közvetlenül kapcsolódó, felülről elrendelt gyökeres és kényszerű művészeti hagyományváltáshoz – a szocialista realista esztétika deklarált egyeduralmához – 1949 után az állami színházi szerződéseiktől függő művészek kényszerűen alkalmazkodtak. Alig néhányan voltak azonban közülük – Gáspár Margit, a Fővárosi Operettszínház igazgatónője vitathatatlanul köztük tartozott –, akik hittek is a szovjet színházi modell azonnali magyarországi átvihetőségének lehetőségében és szükségességében. A természetesen kommunista és haladó (más akkoriban efféle posztra nem kerülhetett) színigazgatók tevékenysége kimerült a kötelező szovjet és népi demokratikus bemutatóhányad színre állításában. Gáspár Margit azonban nemcsak a Népművelési Minisztérium nógatasára újított, ő valódi érdeklődést mutatott a nem –

vagy csak kísérleti formában – létező műfajváltozat, a szocialista operett külföldi, első-sorban szovjet példái iránt, tényleg fel akarta használni azokat az operettszínház korábbi „kispolgári és bulvár-” repertoárjának gyökeres megújítására. Az, hogy ismerte a nemzetközi színházi kapcsolatokra vonatkozó új politikai és esztétikai elvárásokat, s hogy őszintén alkalmazkodott hozzájuk, világosan kiderül abból a leveléből, amelyet a Népművelési Minisztérium színházi főosztályára küldött 1951. január 17-én.⁴ Levelében egyszerre van jelen az új értékrend átvételére inspiráló hatalmi elvárás szinte komikus túlteljesítése s a polgári sikerreceptet már ismerő, attól művészi megújulást már nem váró baloldali értelmiségi őszinte kíváncsisága egy új színházi nyelv iránt.

„A Fővárosi Operettszínház még a »Szabad szél« színrehozatalának előkészületei alatt felvette a kapcsolatot a moszkvai Operettszínházzal, pontosabban Tumanov elvtárral, a színház főrendezőjével. Tumanov elvtárról rendkívül értékes útbaigazításokat kaptunk, s ezeket színházunk további munkájában is igyekszünk felhasználni. Színházunk jelenleg Miljutyin *Trembita* című Sztálin díjas operettjének előkészítésén dolgozik, melynek bemutatója április órára esik. Ennek érdekében ismét felvettük a kapcsolatot Tumanov elvtárral, aki megígérte, hogy a darab rendezőpéldányát, valamint fényképanyagot bocsát rendelkezésünkre. Miután az operett színjátszás, valamint az operett, mint műfaj továbbfejlődése érdekében feltétlenül szükségünk van a szovjet művészek tanítására és útmutatására, javaslat formájába felvetjük a kérdést: lehetséges volna-e, hogy a márciusban tartandó Magyar–Szovjet Barátsági Hónap keretében Budapestre érkező szovjet művészek küldöttségének Tumanov elvtárs is tagja legyen. Ebben az esetben ő személyesen irányíthatná a *Trembita* színrehozatalának előkészületeit, s ez színházunk egész további működésére, fejlődésére felmérhetetlenül hasznos volna. Hangsúlyozva Tumanov elvtárs látogatásának számunkra rendkívüli fontosságát, kérjük a Népművelési Minisztérium Színházi Főosztályát, támogassa javaslatunkat.”⁵

Gáspár fenti levele alapján abból a feltételezésből indult ki, hogy legjobb, ha a szocialista realista operett a modellkultúrából érkező autentikus források – vendégrendező, rendezőpéldány, fotók – segítségével, lényegében változtatás nélkül tevődik át a szovjet színpadokról a pestire. Ez a korra jellemző elképzelés volt, amennyiben a befogadó kultúra hagyományának – ahogy ma mondanánk, „kulturális emlékezetének” – s a befogadás aktív jellegének nem szenteltek túl nagy figyelmet a népi demokráciákban, hisz éppenséggel e befogadói nézőpont radikális átalakításán munkálkodtak. Ugyanakkor a szovjet importoperetteknek a magyar közegre való – a szó tágabb értelmében vett – áthangszerelése nélkül ezek az előadások kudarcra lettek volna ítélve. Gáspár Margitban azonban a pesti magánszínházi hagyományon felnőtt színpadi szerzői ösztön is működött, s a szovjet rendező tanácsai mellett néhány egykori operettsztárt – Latabárt, Honthyt, Felekyt – is belekomponált e reformoperett-előadásokba. E szereposztási gyakorlat önmagában segítette a nézőket a forrás- és a befogadó kultúra közti távolság áthidalásában.

...és praxis

Gáspár Margitnak a *Színház* című lapban, 1999-ben megjelent visszaemlékezéséből⁶ azonban az is kiderül, hogy a szovjet és népi demokratikus operettek „fordítása” a gyakorlatban milyen mély dramaturgiai átalakításokat eredményezett. A szovjet modell változatlan átvétele, a minél tökéletesebb másolatra törekvés igényének hangoztatása háttérben valójában a darabok befogadói elfogadtatása érdekében végrehajtott, az igazgató által kezdeményezett radikális átalakítások sora állt. Gáspár memoárjában érzékelteti azt a némileg cinikus közmegegyezést is, melynek értelmében a pesti változatot megtekintő szovjet vendégek rendszerint úgy tesznek, mintha nem vennék észre a hivatalos diskurzusban modellremekműként dicsért szovjet operettek radikális átszabását a pesti színpadon.⁷

„A *Szabad szél* különben nagyon szép darab lett, bár az eredeti szöveghez jóformán alig maradt köze, és iszonyatos sikert aratott. A zenéje eleve csodaszép, és mi egy nagy-szabású drámai építményt csináltunk hozzá, én voltam a dramaturg. [...] Úgyhogy nem ellenőriztek ők [a szovjetek – H. Gy.] semmit az égvilágon, Kálmán [Nádasdy Kálmán, az előadás rendezője – H. Gy.] meg én pedig nyugodtak voltunk, hogy az egész soha nem derül ki. Na aztán mégis kiderült. 1951-ben egy delegációval Csehszlovákiában jártunk, és elhatároztuk, hogy megnézzük az ottani *Szabad szél*-előadást. És akkor közben egyszer csak megszólal mellettem Horvai Pista, aki tagja volt a delegációnak: te Margit, ez nem ugyanaz a darab. Dehogynem, mondom én. De hát egészen másról szó! Hát nem tudad, hogy mi egy kicsit átdolgoztuk? – feleltem. De mindenki egyetértett abban, hogy a budapesti darab sokkal jobb! Most ugrom egyet a következő évadra, amikor a *Havasi kürtöt* mutattuk be Miljutyintól. Ezt valamivel kevésbé dolgoztuk át, de azért ekörül is támadtak nehézségek és viták. A szöveget Darvas Szilárd és Lenkei Lajos fordította, Lenkeit nagyon szerettem, drága, kedves ember volt, de akkor még kicsit szemellenzős. Én a szövegre rögtön azt mondtam, hogy te Lajos, itt nincs semmi konfliktus, hát akkor ugye mitől énekeljenek ezek az emberek? Senkinek semmi baja, a szerelemben sem, jómódúak, szépen öltözöttek, élnek bele a világba, hát hol itt a probléma? Erre Lenkei azt felelte, hogy az új drámában nincsen konfliktus. Mondtam, az lehet, de énnálam van. Na, aztán neki is mentünk, és csináltunk konfliktust – nagyon naiv kis konfliktust, hát amelyet lehetett. De az előadás nagyon szépre, látványosra sikerült, és nagyon jó volt a zenéje. Egyszer aztán megérkezett Pestre Miljutyin, a zeneszerző, hogy megnézze a darabját. De először nem a *Havasi kürt* volt kitérve, hanem a *Szabad szél*. Hát Nádasdyval majd behaltunk a félelembe: mi lesz itt? Ez most idejön, és meglátja, hogy mi valami egészen mást játszunk... Na, most már mindegy. Jön Miljutyin teljes sleppel, beül az igazgatósági páholyba, mi meg kinn a folyosón állunk Nádasdyval, és fogjuk egymás kezét: most szakad le a mennyezet... Vége az első felvonásnak, bemegyünk a páholyba, Miljutyin megfordul, csurognak a könnyei, és azt mondja: hát hogy ezt az én Dunajevszkij barátom nem láthatja!” (Venczel 1999:17–18.)

Gáspár persze egyes szerepek Latabár és Honthy imázsára való átíratásával is segítette e szokatlan, jellemzően forradalmi vagy termelési témájú operettek befogadását. Hisz ne feledjük – bár e korszakban elsősorban a librettóra s annak ideológiai tartalmára helyeztek nagy hangsúlyt –, az operett műfajában a ritmusra, stilizációra épülő játékstílus, a zene, a tánc teátrális hatóereje sokszorosan felülmúlja a szövegét. S e színészi

egyéniséghez és professzionális szórakoztatáshoz kötődő, nem verbális eszközök az előadásban jelentéktelenné, másodlagossá teszik az osztályharc követelményei szerint átszabott librettót. Ilyen visszavonulási terület a prózai színházban nem volt, nem csoda hát, hogy a szocreál műfajok közül az operett lett viszonylag a legsikeresebb.

Gáspár a szovjet operettek dramaturgiai, játéktípusbeli kisajátítása mellett nem riadt vissza még a zene „fordíttatásától”, átíratásától sem. A Magyarországon 1949-ben a Nemzeti kamaraszínházában, a Magyar Színházban elsőként bemutatott szovjet operett, a *Dohányon vett kapitány*⁸ esetében az új műfaj népszerűsítése érdekében még a mintaoperett zenéjének „lecseréléséért” is vállalta a hisztérikus gyanakvással teli korban – ne tagadjuk – jelentős felelősséget.

„...akkor én megkértem Hontot, hogy hozzuk fel a Farkas Ferit a stúdió zenei vezetőjének. Így is lett, és én azonnal félévi szabadságot adtam neki, hogy komponálja meg a *Dohányon vett kapitány* muzsikáját. Tudniillik, az eredeti zene hasznavehetetlen volt, úgyhogy a zene később is az ő nevében ment, és teljes joggal. Istenien megcsinálta, de amikor elkészült, bejött hozzám, és azt mondta: Margit, én ezért nem vállalom a felelősséget, engem kérdőre vonhatnak, hogy teljesen eltüntettem egy szovjet zeneszerző zenéjét. Ez csak akkor kerülhet színre, ha írásba adod, hogy te rendelted meg tőlem, és vállalod érte a felelősséget. Ezen ne múljon, feleltem és írásba is adtam.” (Venczel 1999:20.)

Gáspár Margit az 1950-es évek első felében a szovjet művészi modell felsőbbrendűségének meg nem kérdőjelezése mellett tehát relatíve hatékonyan gyakorolta az interkulturális fordítást. Relatíve hatékonyan működött, mivel minden igyekezete ellenére eme új műfajváltozat egyetlen verziója (szovjet operett, népi demokratikus operett, új magyar szocialista operett) sem volt képes – akárcsak időlegesen is – megingatni azt a sziklaszilárd pozíciót, amelyet a monarchiabeli, illetve 1920-tól a pesti operetthagyomány birtokol(t) a magyar kollektív kulturális emlékezetben.

A fordítás hiánya

Eközben más színházakban, például a Madáchban a színre állított szovjet darabok iránti feltűnő nézői érdektelenség, illetve egy kizárólag ideológiailag képzett, a Szovjetunióból importált igazgatónő, Barta Zsuzsa kinevezése – a diktatórikus viszonyok ellenére is – zajos botrányokat okozott, ahogy Darvas Iván (2001) erről visszaemlékezésében beszámol. A Szovjetunióban kivégzett magyar forradalmár lánya a moszkvai Vörös Hadsereg Színház stúdiójának hallgatójából lett 1948-ban a pesti Színművészeti Főiskola diákja, majd még tanulmányai befejezése előtt tanára, s végül az államosított Madách Színház igazgatónője. Olyan színészek tartoztak a „keze alá”, mint Dayka Margit, Tolnay Klári, Timár József, Lehotay Árpád és Pécsi Sándor. Az irányítás és a Sztanyiszlavszkij-módszerre való „átnevelés” jogával felruházott magyar származású, de a helyi színházi hagyományt nem ismerő egykori moszkvai színinövendék mindössze szovjet színházi tapasztalataival felvértezve állított színpadra szocreál alkotásokat a Madách Színházban. Ahogy az alábbiakból kiderül, meg sem kísérelte azokat kontextualizálni, sőt, a magyar színpadra való alkalmazás elmaradásából eredő esetleges veszélyek sem tudatosultak benne. Darvas felidéz egy esetet a memoárjában, amikor a „dramaturgiai és rendezői konkretizáció” hiánya okozott botrányt. Ezek elmaradásának az is oka lehetett, hogy –

mind az előadásban, mind a tágabb társadalmi kontextusban – tisztázatlan volt, illetve hazugságokra, letagadott hatalmi egyenlőtlenségekre épült a befogadó és a forráskultúra viszonya. Ahogy a szóban forgó előadásban játszó Darvas Iván visszaemlékezéséből kiderül, a néző ilyenkor egy érzelmileg és intellektuálisan el- és befogadhatatlan, nem értelmezett színpadi világgal találkozik, melyhez sem művészileg, sem logikailag nem tud viszonyulni. S a zavar a színház felfokozott nyilvánosságában felerősödik, leleplezi a „király meztelenségét”, megtöri a még rossz előadásokra is érvényes viselkedési konvenciót, elmarad a taps.

„Ilyen körülmények között készültünk Szurov, szovjet színműgyártó *Szabad a pálya* című, példátlanul, elképesztően blőd propagandadarabjának bemutatójára. Szovjet vasutasok körében játszódó (leginkább szenteket és ördögöket szerepeltető középkori misztérium drámákhoz hasonlítható) példabeszéd gyűjtemény volt. Egyetlen élő személy nem szerepelt benne, mindössze vezércikkekkel összetákolt hazug sablonfigurák: a haladó, pozitív munkáshős, a retrográd, gaz imperialista ügynök s az ingadozó értelmiségi. Egy csomó („vonalas” újságcikkekben unos untig „pertraktált”) (ál)konfliktus után, a harmadik felvonás végére aztán meglepetésszerűen minden megoldódik: váratlan fordulattal lelepleződnek, gyászos kudarcot vallanak az imperialista zsoldban álló reakcióskok, s az ingadozók megszégyenülve ugyan, de végül is megtalálják helyüket a Párt vezetésével fényes győzelmet arató kommunista hősök oldalán. Happy end. Egyetlen élő mondat, egyetlen elhíhetős gesztus, egyetlen normális, emberi megmozdulás nem sok, annyi sem szerepelt a példányban. [...] De egyszer csak vége szakad minden megpróbáltatásnak: eljött végre a premier napja. Tőlünk telhetően, legjobb tudásunk szerint, kínosabb botrányok nélkül abszolvtuk az első felvonást. A felvonást záró konfliktus értelmében az ifjú komszomolista masiniszta kiváló munkája jutalmául a magas vezetőségtől egy karórát kap ajándékba. Az ifjú sztahanovista azonban átlát a korrupciós főnök ravasz taktikáját: a nagy értékű ajándékkal nyilván őt magát szeretnék itt megvesztegetni, nehogy leleplezze az imperialista zsoldban álló főnökség népellenes machinációit, ezért az ünnepség fénypontján, nagy nyilvánosság előtt botrányt kavarva nyíltan szovjetellenes magatartással vádolja meg a korrupciós főnököt, a ritka becsú ajándékot, az ominózus karórát meg öntudatosan visszautasítja, erélyesen odalöki az elképedt főnök elé... Függyöny. Soha, se azelőtt, se azóta ilyet nem éltem át. Lement a függöny. Csend. A szokás hatalmának engedelmességgel az ügyelő néhány másodpercnyi szünet után (ahogy ez évtizedek óta beidegződött minden színházban) ismét felhúzatta a függönyt, hogy a színészek hajlongva megköszönhessék a közönség tapsát. Igen ám, de itt volt a bibi. Négy évvel a felszabadulás után nem akadt egyetlen néző se, akiben ne keltett volna erős megdöbbenést a látvány: egy szovjet egyenruhába öltöztetett fiatalember (ha nem is katona, csak vasutas, de mégis *egyenruhás és szovjet!*) egy karóra láttán nem azt mondja: ide velem! hanem épp ellenkezőleg: Karóra?! Nekem? Még mit nem! Piha! Nem kell!... Ez messze túllépte a lélektani határt, amelyet a Madách Színház premierközönsége! tolerálni tudott volna. Egyszerűen leblokkolt az egész nézőtér. Röhögni persze senki nem mert a groteszk, mesebelien valószínűtlen, már-már provokációnak ható szituáció láttán, de tapsolni pláne nem (sőt, azt aztán végképp nem, még félreértenék: netán azért tapsol valaki, mert úgy véli, ez a helyes magatartás, bárcsak annak idején, a felszabadulás alkalmával is ehhez tartották volna magukat az elvtársak!). A publikum a döbbenettől némán, mereven, bambán bámulta az ugyancsak némán, mereven, bambán vissza-

bámuló színészek sorfalát. Így néztük egymást néhány örökkévalóságnak tűnő, kínos másodpercig, aztán az ügyelő nagy nehezen magához térve a pillanatnyi általános elmezavarból végre rászánta magát, hogy a döbrent csendben leeressze a függönyt. De még ezzel se ért véget a kálváriánk, mert az általános csendet most mégis hirtelen megszakította egyetlen elszánt néző dacos tapsa.⁹ Öt-tíz másodpercig bírta az illető a hősies egyedülállót, aztán engedve a fagyos közhangulatnak fokozatosan lehervadva elcsendesedett. Mi színészek attól való félelmünkben, hogy az ügyelő netán engedelmeskedve a magányos tetszésnyilvánításnak ismét felhúzatja a függönyt mindenestre pánikszerűen kimenekültünk a színpadról. A szünetben aztán senki nem merete elmagyarázni B. Zs.-nek a nyilvánvaló kudarc valódi lélektani okát, meghagytuk abbéli hitében, hogy a magyar közönség politikailag egyelőre nem érett még a szovjet drámák befogadására.”¹⁰

A fenti anekdota elsősorban azt példázza, milyen kínos következményei vannak, ha politikai okból vagy egyszerű tudatlanságból, tehetségtelenségből figyelmen kívül hagyják egy előadás interkulturális szegmense (jelen esetben a sematikus szocreál egzotikum) színpadi értelmezésének elkerülhetetlenségét.

Az interkulturális színházi kapcsolat veszélye: a félreértés

„...a kínai et.-ak esetleg nem értik a speciális magyar humort”¹¹

Látjuk, nem minden színház járt el a Fővárosi Operettszínház gondosságával a forrás- és a befogadó kultúra közti különbségre valamiféle, a befogadó kultúra által adott értelmezéssel reflektáló, a félreértéseket kiküszöbölő „fordítások” terén. Alább kiderül, mekkora galiba kerekedhet abból is, ha a tömegkultúra-műfajok művelői spontánul, egy maguk által konstruált és előadott, az interkulturalitás témájára közvetlenül reflektáló alkotással fejezik ki olthatatlan politikai szimpátiájukat a távoli népi demokráciából érkezett hivatalos vendégek iránt, akik azonban egész mást olvasnak ki e szeretetmegnyilvánulásból, s megsértődnek. A rosszul elsült anekdota hátterét feltáró levéltári irategyüttes a pesti és a kínai humorfelfogás közti, az alábbiak szerint markáns különbségről tanúskodik. A félreértésből kikerekedő politikai, diplomáciai botrány pedig azt érzékelteti: egy nemzetközi kapcsolat irányában is átmenet nélkül váltó diktatórikus társadalmi közegben micsoda óvatosságra s antropológusi tudatosságra lett volna szükség a kabarészínházi gyakorlatban is. Olyan érzékenység kellett volna, amellyel Murányi Lili – bár párthű és a kínai elvtársakat szerető színésznő volt – nem rendelkezett. Ezért aztán 1952. december 28-án a Margitszigeti Nagyszállóban a jelen lévő kínai küldöttség iránti – egy kínai tárgyú anekdotával kifejezni kívánt – rokonszenv nyilvánításából kínai sértődöttség és botrány lett. Az ügyel kapcsolatos hosszadalmas népművelési minisztériumi levelezés arra is rávilágít, hogy az 1950-es évek kultúrpolitikusai mennyire csekély mértékben voltak csak képesek felmérni a kulturális különbségeken alapuló félreértések valódi, a felek eltérő „enciklopédikus univerzumában” rejlő okait. Vagy ezeket a kulturális különbségeket egyszer és mindenkorra meghaladottnak vélték a közös ideológiai platform segítségével? Miközben a színházak programját s az előadások „mondanivalóját” illetően mindent oly részletekbe menően ellenőriztek, feltették-e maguknak azt a kérdést, hogy a

politikai irányváltással együtt járó nyugat–kelet irányú régióváltás milyen új feladatokat ró művészre és nézőre a távoli kultúrából érkező produktumok interpretálásában és befogadásában?

Az első hírt a botrányról 1952. december 30-án olvashatjuk egy Népművelési Minisztériumi feljegyzésben,¹² mely a kínai kulturális delegáció jelenlétében bekövetkező kínos eset után a műsort engedélyező személy felelősségre vonását sürgeti.

„Információt kaptam, hogy a Margitszigeti Nagyszállóban divatbemutató keretében botrányos műsor fut. A valóban tarthatatlan műsor mellett külön kellemetlenség, hogy van benne egy kínai nyelvet kifigurázó szám is. A szám előadásánál a kínai kulturális delegáció is jelen volt és ez rendkívül kínos helyzetet teremtett. A számot Murányi Lili adta elő, a műsor jóváhagyója Schmolka/?. Kérem azonnal bekérni az egész műsort, különösen ezt a számot, és a legsürgősebben letiltani. Kérek javaslatot felelősségre vonás szempontjából is.”¹³

A fenyegető hangú, a „kínai nyelvet kifigurázó számot” minősítő (botrányos, tarthatatlan), de a sértés mibenlétét pontosan meg nem fogalmazó feljelentésre több reagálás született. Legtanulságosabb a színész nő őszinte naivitásról tanúskodó védekezése. Ez rávilágít arra, hogy a népi demokráciákkal építendő kulturális, színházi kapcsolatok szakadatlan sürgetése mellett sem az egyébként mindent megszabni akaró hatalom, sem az új kultúrpolitikai irányt lelkesen követő művészek nem tételezték fel az eltérő kulturális tradíciókból fakadó különböző befogadói olvasatok lehetőségét. Adott esetben a kínaiak saját nyelvük hangzásához fűződő elképzelésével nem volt összeegyeztethető a magyar olvasat, mely a pesti – gyakran etnikus elemekből építkező – bulvárhumor hagyományos logikája szerint humorforrásként használta a kínai nyelv magyartól eltérő hangzását. A színész nő beszámolójából kiderül, a kínaiakkal való korábbi kulturális kapcsolat híján fel sem tételezte, hogy a „speciális magyar humor” számukra sértő lehet.

„1952. dec. 28-án a Margitszigeti Nagyszállóban sajnálatos eset történt. Előjáróban meg kell említenem azt, hogy amikor nemrégén a kínai népi együttes Magyarországon járt, a művészi körökben hosszú ideig, még mai is, a művészi élményeken kívül, kedves történetek jártak szájról szájra a kínai népi együttesről, akiket nagyon megszerettek. Ebből az alkalomból született egy kis anekdota, amit számtalan esetben hallottam és igen kedvesnek találtam, s az volt a véleményem, hogy ez a kedves anekdota is azért született meg, mert a kínai népi együttes maradandó nyomot hagyott bennünk. Megpróbálom leírni – habár leírva nem olyan jó. A kínai nyelv egészen más zenéjű, hangzású, mint a magyar. A magyar egy kemény, míg a kínai lágy, magas fekvésű, dallamos. Ebből az ellentétből született az alábbi kis történet. Amikor a kínai népi együttes itt járt, egyik este elmentek az Operába, ahol Székely Mihály énekelt. A szünetben felkereste Székely Mihályt az egyik kínai et. egy tolmáccsal. A kínai et. pár szót mondott /itt hangban jeleztem a magas fekvésű nyelv dallamát/, mire Székely Mihály közismert mély basszusán megkérdezte a tolmácsot: »Mit mondott?« Mire a tolmács: »Azt mondja az et., hogy nagyon tetszett neki az előadás.« Megint a kínai et. mondott valamit, ismét a jellegzetes hanghordozással, mire Székely Mihály mély basszusán megkérdezi: »Mit mondott?« Mire a tolmács: »Azt mondja az et., hogy ezt a szerepet ő énekli Kínában.« Meg kell mondanom, hogy a történetnek nagy sikere van általában, mint kedves történetnek. A szigeti szállóban jelen voltak kínai et.-ak és éppen az adta nekem az ötletet, hogy ezt a történe-

tet elmondjam, abból az alkalomból, hogy jelen vannak és én, mint kommunista színész, igen szeretem a kínai elvtársakat. Azt kell hinnem, hogy a fordítás esetleg nem adja vissza a történet kedves humorát, vagy a kínai et-ak esetleg nem értik a speciális magyar humort. Ami persze nem mentheti a hibámat abban az esetben, ha megbántottam volna őket, mert eme körülményeket előre kellett volna mérlegelni, de annyira örültem neki, hogy ezt elfelejtettem. Amikor megtudtam, hogy bántva érzik magukat, azonnal felajánlottam, hogy személyesen adok magyarázatot, amit azonban nem igényeltek. Minthogy tisztában vagyok a magyar kínai barátság jelentőségével a szocializmus és béke építésében, rendkívül bántott a dolog, hogy szeretetem kifejezését félreértették, azért azonnal felkerestem munkahelyem párttitkárát, ahol előadtam az ügyet. A párttitkár elvtársnő álláspontja az volt, hogy politikai hibákat nem követtem el, és nem tulajdonított az esetnek nagy jelentőséget, csupán abból a szempontból, hogy a történetet félreértve ellenkező hatást érhettem el, mint ami értelméből következik. Mivel nagyon bánt a dolog, felettes szerveim kívánságára minden megjelölt módon kész vagyok az esetleges hibát kijavítani annál is inkább, mert hisz eredeti célom is az volt, hogy a kínai et-ak előtt bebizonyítsam, hogy népszerűségük következtében milyen aranyos történetek születtek. Eddigi magatartásom és munkám azt bizonyítja, hogy itt valóban csak sajnálatos félreértésekről lehet szó.

Murányi Lili, Ó utca 9. II. 2. Bp. 1952, dec. 30.”¹⁴

A színész különböző magyarázatokkal próbálkozik (a fordítás nem adta vissza a történet kedves humorát, a kínai elvtársak nem értik a speciális magyar humort), de a kínaiak szándékával ellentétes reagálását nem érti, mivel nem képes érzékelni az anekdota kínaiak számára esetlegesen sértő jellegét. Levelének tónusából érezhető, nincs igazán megijedve, hisz viccében a kor nagy tabuját, a politikát nem érintette, tehát – ahogy párttitkára is megnyugtatta – politikai hibát nem vétett. Az egyes népek, nyelvek sajátosságain való kaján, időnként önironikus humorizálás pedig olyannyira része volt a háború előtti pesti kabaréhumornak (például „zsidóvicc”), hogy e magyar „kabaréiparosi” és -befogadói horizontból teljesen helyénvalónak tűnő eljárás új kulturális kapcsolati mezőben való esetleges elfogadhatatlansága fel sem merül számára. Molnár Gál Péter (2001) *A pesti mulatók* című kötetében az efféle intézmények történetét a 19. század második felétől, a kezdetektől végigkövetve kimutatja, hogy a formálódó pesti polgárság tömegkultúra-igényeit, szórakozását szolgáló zengerájok, kávéházak, orfeumok első mulattatói, például Littmann Pepi, Neumann Számi még németül vagy jiddisül daloltak, az operett-, kabaré-, paródiajelenetek pedig gyakran merítették (ön)ironikus humorukat a hirtelen fejlődő Pest egyes etnikai csoportjainak (zsidó, német) tulajdonított komikus viselkedésformákból. Ilyen Bécsből induló, de Pesten is többéves sikorsorozatot elérő szám volt a később *A megzavart alsósparti Budakeszin* címmel játszott *Kalábriász parti*, vagy a Szőke Szakáll-féle *Vonósnégyes*, mindkettő az emancipáció, a befogadás – a pesti kispolgár néző számára is ismerős – nehézségeire alapozta vaskos humorát. Korábban utaltunk rá, a humoripar nemcsak Pesten, hanem a bevándorlók lakta New Yorkban is épített a standardizált (külső és mentális) tulajdonságokkal felruházott emigráncscsoportok sajtószerű reagálásaira mint humorforrásra.

1952-ben azonban a Pestre látogató kínai elvtársak nem voltak vevők a nyelvük (a magyarok által komikusan magasnak érzett) hangfekvését témául választó kedves törté-

netre, az anekdotát s annak előadását valószínűleg inkább a lekezelő európai távolságtartás, mint a szeretet s az internacionalista barátság jeleként élték meg.

A fenti történet jól érzékelteti az ideológiai és geopolitikai alapon egy táborba sodródó, kulturális hagyományait tekintve azonban igen távoli népi demokráciák színházi kapcsolattartásában rejlő kockázatot. A Nemzeti Színház akkori dramaturgjának, Benedek Andrásnak visszaemlékezése szerint ők sokkal óvatosabbak voltak kínaiügyben. Tisztázták például, hogy nem lehet összekeverni egy hagyományos kínai opera s egy kínai szocreál alkotás „egzotikumát”. Rájöttek, hogy az első, művészileg izgalmasabb változattal, az efféle produkciókhoz szükséges test- és hangtechnika ismerete nélkül nem is érdemes próbálkozni. Tegyük hozzá: a korabeli magyar közönség hermeneutikai kompetenciája is hiányzott egy kínai opera élvezetéhez. A Nemzetiben tehát a népi demokratikus darabok bemutatásának kényszerétől hajtva egy „modern”, szocialista realista kínai darab gyökeres átstrukturálásával, magyar dramaturgiai kánonhoz igazításával kísérleteztek. Benedek András visszaemlékezéséből az is kiderül, hogy a tágabban értelmezett fordítással járó interkulturális buktatók kiküszöbölése akkoriban egyedül a dramaturg vagy a rendező lelkiismeretességén és műveltségén múlt, hisz e félreértések veszélye nem tematizálódott.¹⁵

Az interkulturális problémákkal kapcsolatos tudatosság hiánya s némi zavarodottság érezhető a botrányt okozó kínai anekdota további kezelésén. A vizsgálat során ugyanis kiderítették, hogy egy másik pesti komikus is építi poénjait a kínai és magyar kultúra távolságára. S ez most – közelebbről még mindig meg nem határozott okból – önmagában veszélyesnek, elítélendőnek és büntetendőnek minősült, ahogy ez kiderül Kende István népművelési minisztériumi főosztályvezetőnek a Fővárosi Tanács VB népművelési osztályára küldött, 1953. január 6-i leveléből.

„Egyben közlöm, hogy az Artista Varietében január 3-án Kabos László egyébként is kifogásolható magánszámában szintén a kínai emberekről szóló számot adott elő. Kérem, hogy Kabos Lászlót vonja felelősségre, és az eredményről értesítsen.”¹⁶

Mivel azonban a büntetésért kiáltó hivatalnok érezhetően maga sem tudta, hogy a távoli kultúrából merítő témaválasztáson kívül mi is a színészek voltaképpen „bűne”, mindkét reitens a kor viszonyaihoz képest enyhe büntetéssel megúszta a rosszul elsült interkulturális kommunikációs kísérletet, amelyről a Budapest Fővárosi Tanács VB XI. népművelési osztályának a Népművelési Minisztérium színházi főosztályára küldött, 1953. március 5-i jelentésében ezt olvashatjuk:

„Hivatkozással az 1451-3. sz. leiratukra értesítem, hogy Murányi Lili és Kabos László ügyét kivizsgáltattam. Nevezettek valóban komoly politikai hibát követtek el és ezért fegyelmi bizottság foglalkozott ügyükkel. Murányi Lili elvtársnőt a Főv. Vígszínház fegyelmi bizottsága 200 forint pénzbüntetésre ítélte és ügyét ezen felül a Pártbizottsághoz tette, esetleges pártfegyelmi vizsgálat megindítása céljából. Kabos László ügyét a Vidám Színpad vizsgáló bizottsága megvizsgálta, és bár kisebb hibát követett el, de más szabálytalanság is súlyosbította magatartását és így 100 forint pénzbüntetésben részesítette.”¹⁷

Megjegyzés az iraton: „Lássá Kende et! A büntetést, a kínaiakat kifigurázó »viccért« kapták. Utána intézkedést nem igényel.”

A nemzetközi színházi kapcsolatok területe az 1950-es években nem nélkülözte te-

hát a veszélyeket. Figyelemre méltó az is, hogy a színházak számára kötelezővé tett kapcsolattartási rituálé (szovjet és népi demokratikus, zömében termelési vagy honvédő témájú darabok kötelező repertoárba iktatása) ellenére nem akadt e kategóriába tartozó egyetlen olyan külföldi darab, amely nagy sikert aratott volna Pesten.

Az 1956 utáni kultúrpolitika korlátozottan bár, de újra engedélyezte az 1949-ben mesterségesen befagyasztott nyugati irányú színházi kapcsolatokat, elsősorban 20. századi „haladó nyugati szerzők” bemutatói formájában. Ugyanakkor egészen a szocialista korszak végéig deklarált igény maradt, hogy az állami színházak szovjet és népi demokratikus darabokat is bemutassanak. 1956 után már mutatkoztak törekvések egyes népi demokráciák magyar szemmel egzotikusnak tűnő színházi hagyományainak legalább tájékozódó szintű megismerésére. 1960-ban a Színháztudományi Intézet kiadásában megjelent például a *Kínaiak a színházról* című kötet. Ha az egzotikus színházi nyelvek s a hozzájuk szervesen tartozó testtechnikák a szocialista realizmus deklarált felsőbbrendűségének korszakában nem is válhattak a színházi gyakorlat inspirálóivá, a népi demokráciák színházi hagyományának kétszeres „mássága” az 1960-as évekre tudatosult, legalábbis a színházi szakma egy részében. Zárópoénként érdemes megjegyezni, hogy Barba Grotowski interkulturális alapú kísérleteiről tudósító kötete *Kísérletek színháza* címmel, a Hont Ferenc vezette Színháztudományi Intézet kiadásában már 1965-ben megjelent magyarul.

JEGYZETEK

1. A lengyel rendező színházi, majd parateátrális korszakának inter- és transzkulturalitással összefüggő kérdéseiről részletes tájékoztatást nyújt a *Világszínház* című folyóirat 1998. őszi Grotowski-száma.
2. Nem minden színházi interkulturálissal foglalkozó kutató osztja Barba optimizmusát, ami a technikák cseréjének, kontextusuktól elválasztott hasznosíthatóságuknak a lehetőségeit illeti. Rustom Bharucha (1988) inkább az indiai, alapvetően szakrális funkciókhoz kötődő táncszínházi hagyományokat fenyegető veszélyeket hangsúlyozza, melyek a nyugatiak e produkciók iránt tanúsított, sokszor kommerciális vagy hatalmi elemektől sem mentes, kisajátító érdeklődéséből származhatnak.
3. A marosvásárhelyi Székely Színház igazgatója, Tompa Miklós visszaemlékezéséből kiderül, hogy e hirtelen hagyományváltás során a színészek szovjet kultúrkörben való tájékoztatlansága milyen komikus helyzeteket szült az 1950-es években: „Amikor például »kolhozdarabokat« játszottunk, akkor el kellett olvasnunk az agrokultúra változatait, hogy értsünk hozzá valamit. Különben úgy jártunk volna, mint András Marci. Játszottunk egy kolhozdarabot, ő be kellett rohannon, s azt kellett mondania: »Itt vannak a kombájnok!« Fogalma nem volt, mi az a kombájn, így aztán azt ordította: »Itt vannak a kombájnokok!« Azt hitte, hogy ezek valami sportot úznak. Mindig azt mondtam a marxistáknak: »Uraim, mi tematikailag felöleltük a fő prioritásokat a vasöntödétől a kolhozig.«” (Bérczes 1996: 175.)
4. MOL NM Általános iratok (1949–1957) XIX–I–3–a 67. d. 1761/3–20.
5. MOL NM Általános iratok (1949–1957) XIX–I–3–a 67. d. 1761/3–20.
6. Közli Venczel 1999: 17–18.
7. A diskurzus és praxis eltérése a színházi interkulturális szférájában hamar nyilvánvaló lett. Nemcsak arról volt szó, hogy művészi színvonalukra valamit adó színházak hasonló gyakorla-

tot (radikális átírást) követtek, mint a Fővárosi Operettszínház, hanem arról is – ahogy az Benedek Andrásnak, a Nemzeti Színház akkori dramaturgjának Davidoglu román szerző *Bányászok* című darbjáról szóló visszaemlékezéséből kiderül –, hogy egy, a Gáspáréval szinte azonos kompozíciójú anekdotaforma is létrejött a nemzetközi színházi kapcsolatok gyakorlatából következő ismétlődő kulturális tapasztalat ironikus konstatálására. „Színházunk műsorára tűzte a *Bányászok* című darabot, Davidoglu nevű román író alkotását, Zsil-völgyi szénbányászokról szólt, középpontjában valami újítással, mely fokozhatná a termelést, ha a vezetőség engedélyezné...” (Benedek 1985:330–331.) „Magával a darabbal még különösebb, sem előtte, sem utána nem tapasztalt sikert arattam. Úgy kezdődött, hogy összeültünk Várkonyival megbeszélni, mit lehetne igazítani rajta az előadhatóság érdekében. Aztán neki egyéb dolga akadt, rám bízta: csináljam, ahogy tudom. Ami tölem telt, megtettem. Persze remekművet nem faraghattam belőle, de az összefüggéseket mégis sikerült megteremtено a jelenetek átcsoportosításával, kibővítésével. Alapos munka volt, az életképek sora drámává rendeződött, de méltán aggasztott: vajon mit szól majd az író a beavatkozáshoz. Várkonyi megnyugtatót: úgysem jön az ide, és elkezdte a próbákat. Aztán kiderült, hogy valamilyen felsőbb szerv ünnepélyesen meghívta az íróat a bemutatóra, s ő jelezte: el is jön. Baj lesz, aggályoskodtam, de visszakozni nem lehetett már. A darabban az eredeti szereplők mozognak, állapította meg Várkonyi, nagy vonalaiban a történet is azonos, nincs mitől tartanunk: a szöveget román létére úgysem fogja érteni. A bemutató napján lecsapott a mennykő: Davidoglu erdélyi román, és kifogástalanul tud magyarul. Nyakunkon a botrány. Várkonyi kiválóan rendezte meg a darabot, az előadásra nem lehetett panasz, s azon kívül a bemutató sikeréhez jócskán hozzájárult a protokolláris közönség jól idomított tetszésnyilvánítása. Ettől valamelyest enyhült a gyomrunkat szorongató görcs. A bemutató után pedig az író megtette a szokványos gratulációt: Várkonyi nyakába borult. »Maguk jobb darabot játszottak, mint amilyet én írtam – mondta tiszta magyarsággal. – Adjanak egy példányt, hogy lefordíthassam románra.«” (Benedek 1985:332.)

8. Vlagyimir Scserbacsov: *Dohányon vett kapitány*. Szöveg: Adujev. Magyar színpadra alkalmazta: Lenkei Lajos és az Operett Stúdió munkaközössége. Rendezte: Hont Ferenc, Major Tamás és Pártos Géza.
9. „Nincs rá ugyan bizonyítékom, de a mai napig is azt gyanítom, maga B. Zs. volt a magányos tapsoló.” (Darvas 2001:115.)
10. „Hasonló kudarcok elkerülése érdekében B. Zs. szigorú utasításba adta, hogy attól kezdve a *Szabad a pálya* első felvonása után az összes jegyszedőnő, klozetos néni és valamennyi jelenlévő irodai alkalmazott határozott tapsorkánt köteles produkálni a nézőtérén, s az egészen addig tartson ki, amíg a közönség is bekapcsolódik az általános ovációba.” (Darvas 2001:115.)
11. MOL NM Általános iratok (1949–1957) XIX–I–3–a 263. d.
12. MOL NM Általános iratok (1949–1957) XIX–I–3–a 263. d. 1451–3/53.
13. MOL NM Általános iratok (1949–1957) XIX–I–3–a 263. d. 1451–3/53.
14. MOL NM Általános iratok (1949–1957) XIX–I–3–a 263. d.
15. „A színházra kirótt számos feladat közt mindig sok fejtörést okozott a »népi demokratikus darab« rubrikájának betöltése. Különleges örömmel ígérkezett az a hír, hogy a megújuló Kínában nagy sikerrel játsszák a *Harcban nőtt fel* című modern drámát. Korábban nyomoztunk már ilyesmi után, s mivel nem akadt, megpróbáltunk a már többször bevált kibúvóhoz folyamodni: majd eljátszunk valamit az évezredes kínai színház klasszikus repertoárjából. Egykettőre kiderült, hogy erről szó sem lehet. A kínai s a többi távol-keleti dráma egészen különleges műfaj, amelyet az átlagos európai néző meg sem ért. Szorosan összefügg azzal a játékmóddal, amelyet a távol-keleti színész hétéves tanulás során sajátít el, s többek között akrobatikus ügyességet, végtelenül kifinomult mozgáskultúrát igényel. Európában ilyesmivel kuriózumként megpróbálkozhatik egy vállalkozó kedvű kis együttes, de normális színház nem. Örömmel gyorsan rémülétté változott, amikor a beharangozott dráma megérkezett egy diplomata bájos, törékeny, kí-

nai feleségének fordításában. Nem a magyartalan szöveggel volt a legnagyobb baj, hisz ezen könnyű segíteni. Maga a darab volt műkedvelő szintű fércmű. Felsőbb hatáságunk azonban másként vélekedett, s én kénytelen-kelletlen nekiláttam, hogy valamennyire mégis előadhatóvá tegyem. Az ilyen munka persze számos veszéllyel jár, hiszen sem a nyelvet, sem az ottani életet nem ismerem. Így történt, hogy amikor a darabbeli proletárfiú otthagyja családját és harcba indul, a búcsúzás igen suta jelenetét megtoldottam egy anyai csókkal. Az utolsó pillanatban mégis gyanú ébredt bennem, és megkérdeztem a kínai hölgyet: lehet-e? Kiderült, hogy Kínában a csók még ilyen esetben is elképzelhetetlen. Sürgősen kihúztam hát a csókot, de gondolom, maradt még így is sok számság. Annyi bizonyos, hogy érdemes mű nem született, legfeljebb előadható darab. A tisztába rakott szöveget azonban föl kellett terjesztenünk a minisztérium mellett működő dramaturgiai tanácshoz.” (Benedek 1985:333.)

16. MOL NM Általános iratok (1949–1957) XIX–I–3–a 263. d. 1451–3/53.

17. MOL NM Általános iratok (1949–1957) XIX–I–3–a 263. d. 451–16–2/53.

IRODALOM

BARBA, EUGENIO

1965 Kísérletek színháza. Budapest: Színháztudományi Intézet. /Korszerű színház, 73./

1999 Land of Ashes and Diamonds. My Apprenticeship in Poland. Followed by 26 Letters from Jerzy Grotowski to Eugenio Barba. Wales: Black Mountain Press.

BARBA, EUGENIO – SAVARESE, NICOLA

1991 A Dictionary of Theatre Anthropology – The Secret Art of the Performer. London – New York: Routledge.

BENEDEK ANDRÁS

1985 Színházi műhelytitkok. Budapest: Magvető.

BÉRCZES LÁSZLÓ

1996 Székely körvasút. Tompa Miklós mesél. Budapest: Pesti Szalon.

BHARUCHA, RUSTOM

1998 Kultúrák metszéspontja. Az indiai színház néhány nyugati interpretációja. Világszínház 12:133–152.

CLIFFORD, JAMES

1988 The Predicament of Culture. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

DARVAS IVÁN

2001 Lábjegyzetek. Budapest: Európa.

GROTOWSKI, JERZY

1999 Színház és rituálé. Pozsony: Kalligram.

HASTRUP, KIRSTEN, ED.

1996 The Performers' Village. Times, Techniques and Theories at ISTA. Denmark: Drama.

JENKINS, HENRY

1992 *What Made Pistachio Nuts? Early Sound Comedy and the Vaudeville Aesthetics*. New York: Columbia University Press.

KÍNAIAK

1960 *Kíniaiak a színházról*. Budapest: Színháztudományi Intézet.

LEVINE, LAWRENCE W.

1988 *Highbrow/Lowbrow: The Emergence of Cultural Hierarchy in America*. Cambridge–London: Harvard University Press.

MOLNÁR GÁL PÉTER

2001 *A pesti mulatók*. Budapest: Helikon.

PAVIS, PATRICE

1990 *Le théâtre au croisement des cultures*. Paris: José Corti.

PRADEL-DE GRANDRY, MARIE-NOELLE

1983 *Découverte des civilisations dans l'espace et dans le temps. Le livre des expositions universelles, 1851–1989*. Paris: Éditions des arts décoratifs.

SAVARESE, NICOLA

1995 *Teatro e spettacolo fra Oriente e Occidente*. Roma–Bari: Editori Laterza.

VENCZEL SÁNDOR

1999 *Virágkor tövisekkel. Beszélgetés Gáspár Margittal*. Színház 32(8):16–21.

GYÖNGYI HELTAI

Theatre and interculturalism

This paper analyses the relation of theatre and interculturalism in the Hungarian theatre of the 1950s. In the first half the author outlines some approaches worked out for the notion of “Theatre Interculturalism” in cultural history (Lawrence Levine, Henry Jenkins), in theatre history (Nicola Savarese), in theatre anthropology (Jerzy Grotowski, Eugenio Barba) and in translation studies (Patrice Pavis). In the second part, she analyses some contradictions of intercultural nature that emerged after a politically forced cultural transfer, the aggressive sovietization of the Hungarian theatre in the 1950s. Some consequences of that radical change are outlined in the course of which the Socialist Realism, a collectivist, Asiatic art philosophy and practice invaded the Hungarian theatre that had been traditionally specialised in pure entertainment. The focus is on the procedures by which the Budapest Operetta Theatre tried to facilitate the audience reception of the imported socialist operettas, representing a totally unknown socio-cultural context. Finally – based on archive documents and memoirs – the author outlines some examples where the incomprehension of the intercultural phenomena led to misunderstanding, scandal and resulted in the failure of some Soviet and Chinese plays.

Erre inni kell! Egy kupa Badacsony

Én bizony isten kitekerem a nyakát, ha mégis a fináncoktól van! – billegette felém mutatoujját a meglett szőlősgazda, és húzott egyet a présen, aztán a nyomaték kedvéért még egyet, mintha csak azt szemléltetné, miképp is tenné ezt. A fenyegető szavak talvalyelőtt szüretkor hangzottak el a Szent György-hegyen, noha égen-földön én voltam a legártalmatlanabb jöttment: a készülő fotóalbumunkba gyűjtöttem a hiányzó képeket.*

Nincs mit csodálkozni azon, hogy manapság ferde szemmel méregetik a szőlőhegyre tévedőket. A szőlőhegy, a borpince könnyű préda a fosztogatóknak, és a borhamisítók ellen hirtelen hozott törvények, szabályok garmadája is csak a tisztas gazdát sújtja. A családi szőlőnek mára olyannyira megkopott a jövedelmezősége, becsülete, hogy a magyar gazda talán már csak a génjeitől hajtva műveli, és ha portáján föltűnik egy idegen, a mogorvább énjét veszi elő. Poharat s borát egyre ritkábban.

Nem volt ám ez mindig így! *Balaton utazás* című könyvében 1900-ban Eötvös Károly még így ír: „Az ősi erkölcs azt parancsolja, hogy egy pohár borral minden ismeretlent, akit a sorsa arra visz, meg kell kínálni. [...] Az a pincés szőlő, amelyik járt országút mellett fekszik, mindig is olcsóbb volt aránylag, mint amelyik csak a satóút mellett fekszik. Mert amannál több a járókelő. Balatonfüreden hajdanán a fekete földig leszórták azt a szőlősgazdát, aki minden arra járót be nem szólított egy pohár borra pincéjébe. De meg nem választották előljárónak még az olyat se, aki vásár napján délután ki nem ment az országút mellett levő pincéjébe. »Elbújt az útonjárók elől.« E szóval vége lett a becsületnek.

Hát az olyan ember miként utazott, akit nagy vidéken mindenki ismert, akinek száz rokona, ismerőse, elvtársa és jó barátja volt az országút mellett levő szőlőbirtokokosok közt?

Sehogy se utazott. Vagy éjjel kellett az országúton a pincék előtt gyorsajtással elszöknie. Apám egyszer a nagy Forintos-harcok idején a márciusi megyegyűlésre indult el Zalaegerszegre, és csakugyan odaért a májusi közgyűlésre szerencsésen. Visszafelé pedig el kellett kerülni Somogy vármegyének, őszre se ért volna másképp haza.

Ez volt hajdan Túl-a-Dunán a vendéglátás.”

A képanyagról, amelyből most kóstolót kínállok az olvasónak, nem állítom, hogy az ezredforduló kendőzetlen valósága; inkább Eötvös korát idézi.

A „borszagú hegyet” és testvéreit, a Csobáncot, a Szent György-hegyet, a Gulácsot és Szigligetet 1999-ben kezdtem fotografálni. Az első képek egy borászat megrendelésére készültek, de a futó flörtnek ígérkező kapcsolatból tartós szerelem lett. Az utóbbi három évben számtalanszor felkapaszkodtam rájuk, táboroztam a tetőkön, bazaltpárkányokon, sárkányszárnyakat növesztettem, hogy úgy lássam őket, akár a madarak, sőt „dermesztő képekért” még a zajló Balatonon is átkeltem. Ez utóbbi kaland során született képeket a Sajtófotó pályázat zsűrije második díjban részesítette.

* A fotográfiákból hasonló címmel könyvet jelentetett meg a Nap, Szél és Csillagok kiadó (lásd még www.fotografus.com, www.napszel.hu).

A minangkabau gyógyító orvosantropológiai szemszögből

A szerző egy minangkabau dukun, vagyis nyugat-szumátrai tradicionális gyógyító-varázsló esete kapcsán orvosantropológiai szempontból áttekinti az elemzéshez és a megértéshez szükséges összetevőket: a maláj kultúrával szoros rokonságban álló iszlám, de matrilineáris és a modern indonéz államba jól integrálódott minangkabau kultúrát, valamint a délkelet-ázsiai kultúrkörben a nem biomedikális gyógyítást és a világfelfogás ehhez kapcsolódó részeit. Összességében képet kapunk egy fejlődő országban a 21. század elején élő és funkcionáló plurális egészségügyi rendszer néhány, orvosantropológiailag fontos aspektusáról.

Orvosantropológia

Az orvosantropológia feladata ma már nem elsősorban a hagyományos hiedelmek és szokások feltárása, mely területen viszonylag kevés fehér folt maradt, hanem a különböző gyógy módok ellátási, lefedettségi pluralizmusának, ösztönös vagy tudatos integrációjának, egymásra és egymás mellé épülésének elemzése. Ez a pluralizmus tükrözi a valós helyzetet a 21. század elején, az ezzel kapcsolatos ismereteinknek lehetnek az alkalmazott orvosi antropológiában gyakorlati következményei. Az archaizáló, idealizáló és purista sámántudományi vagy kuruzslótudományi antropológia csak a dolgozószobákban létezik, és nem a terepen, a valóságban.

Jelen írás egy konkrét példa segítségével kísérel meg mintát nyújtani arra, hogyan lehet ma megragadni az úgynevezett harmadik világban, a fejlődő országokban a betegség, beteg, gyógyítás és gyógyító kérdését, azzal együtt, hogy tudjuk, hogy mindezek a kategóriák szintén alapvetően a mi leíró gondolkodásunkra jellemzőek, a mi „nyugati” kategóriáink. Mindez nem azt jelenti, hogy a nyugati kultúrán kívül ezekhez hasonló kategóriák ne léteznének, csak a hasonló fogalmak jelentése által felölelt halmazok tartalma más. Így alakulhat ki az a sajnálatos helyzet, hogy ha akarjuk, a halmazok közös részeire helyezzük a hangsúlyt, ha akarjuk, a különbözőekre. A legékezebb példa erre a *sámán: gyógyító versus pap* kérdése. Vajon mikor, milyen szakmunkában válik a sámán a gyógyító szerep megtestesítőjévé (azaz kvázi orvossá), és mikor hangsúlyozzák más (szociálpszichológiai értelemben használt) szereptulajdonságait, például a vallási (azaz kvázi papi) funkciókat.

Az egészségügyi rendszereket manapság bárhol a világon, tehát a nyugati és nem nyugati kultúrákban egyaránt a pluralitás jellemzi. Ez azt jelenti, hogy egyazon kultúrában egymással több-kevesebb kapcsolatban, de mindig összefüggésben levő párhuzamos egészségügyi, gyógyítórendszerek léteznek. A legnagyobb e rendszerek közül az

úgynevezett populáris szektor, azaz az öngyógyítás és az otthoni, családi, ismeretség kör által történő gyógyítás. Ezután következik a nyugati kultúrában az úgynevezett biomedikális szektor, vagyis a modern, nyugati orvoslás területe. Ehhez képest léphetnek fel alternatív gyógyítórendszerek, például az, amit a mai magyar nyelvben természetgyógyászatnak hívnak. Ez utóbbi nálunk főleg a modern korban importált új módszereket jelenti, kisebb részben régi, őshonos gyógyításokat.

A harmadik világban a biomedikális rendszer tekintélye, tisztelete nyilvánvaló hasznossága miatt ugyan megvan, e szektor elérhetősége azonban részben anyagi, részben kulturális okok miatt kisebb fokú. Az importált rendszerek ugyan ma már a legtöbb helyen megtalálhatók (például akupunktúra a világon ma már szinte mindenhol létezik), de árnyuk kisebb, ugyanakkor az őshonos módszerek aránya és jelentősége a harmadik világban továbbra is igen nagy (sokszor nagyobb, mint a biomedikális rendszeré), és a populáris szint, illetve a tradicionális szint közötti különbség és távolság kisebb (a varázslók is a mi fogalmaink szerinti „ismeretségi” körhöz tartoznak).

A minangkabauk

A minangkabaukról szóló első átfogó tudományos mű – holland nyelven – 1923-ban jelent meg (Joustra 1923). Később angolul Tanner (1976) foglalta össze legjobban az általános tudnivalókat.

A minangkabau népcsoport egy ma körülbelül hatmillió lelket kitevő mohamedán matrilineáris csoport, melynek elsődleges lakhelye Szumátra középső-nyugati része, a batak népcsoporttól délre.

A minangkabauk feltehetőleg i. e. 2000 és 1000 között érkeztek e területre a Maláj-félsziget felől. Az előttük itt élő őslakosok utódai lehetnek a Nyugat-Szumátrától nyugatra elterülő Mentawai-szigetcsoport őslakosai. A minangkabau felföldön található megalitikus emlékek a terület korai benépesültségét jelzik. Később, már az írott történelem idején a minangkabauk egy kisebb része visszaköltözött a Maláj-félszigetre, a Szumátra középső részével szemben levő partszakaszra, mintegy keresztülhatolva azon a maláj nyelvű népcsoporton, mely szumátrai Malaka-szoros partján él. Az 1803–1821 között lezajlott, úgynevezett padri háború nagy jelentőségű a minangkabauk történelmében. Ez a polgárháború az ortodox iszlám hirdetői (*a padrik*), illetve a hagyomány (az *adat*) őrzői között tört ki. Eleinte a padrik győzedelmeskedtek, később azonban a hollandok beavatkoztak a háborúba a padrikkal szemben, és ezt követően gyarmatosították Nyugat-Szumátrát. Számos más délkelet-ázsiai népcsoporthoz hasonlóan a modern korban a minangkabauk is szétszéledtek az indonéz szigetcsoporton, ma már számos helyen, főleg az urbanizált, industrializált területen megtalálhatók, többnyire megőrizve eredeti nyelvüket és identitásukat.

Nyelvük a maláj-polinéz nyelvcsaládba tartozik. Közeli rokonságban áll a maláj nyelvvel, és így az indonéz standard változattal is. Számos dialektusra oszlik, de egy irodalmi verziója is kialakult a modern korban. Egyes vélemények szerint nemcsak hogy szoros rokonság van a minangkabau és a maláj nyelv között, de a maláj a minangkabauból alakult ki a partvidéki hajós népek körében, miután a középkorban minangkabauk kirajzottak a felföldről a Malaka-szoros partvidéke irányában. A maláj nyelv maga régebben is

*lingua franca*ként szolgált Délkelet-Ázsiában, általánosan értették Szumátrán is. Az indonéz államnyelvet pedig a 20. század elején a maláj nyelvből alakították ki. Az utóbbi évtizedekben Indonéziában az iskola, az adminisztráció és a média döntő többsége indonéz nyelvű lett, az indonéz nyelv ismerete a minangkabauk körében is általánosnak mondható (amit a nyelvrokonság megkönnyít).

A 20. század végére a minangkabau gondolkodás- és szokásrendszerben a hagyomány (helyi szóval: *adat*) és az iszlám élő, működő és a mindennapi gyakorlatban különösebb konfliktusok nélküli integrációja alakult ki. A minangkabauk ma egy hármasságban egyaránt lojálisak az *adat* (a hagyomány), az iszlám és a páningonéz nemzeti kormányzat iránt, és gazdaságilag sikeres etnikai csoportnak számítanak.

A minangkabauk által benépesített földrajzi területen, Középanyugat-Szumátrán számos aktív és kihalt vulkán található. Ez a termékeny vulkanikus, tagolt fennsík az eredeti minangkabau terület. A népsűrűség viszonylag nagy, a mezőgazdaság alapvetően árasztásos rizsművelésen alapszik. A holland gyarmatosítók a hagyományosan termesztett növények helyett ezen a területen is előírták, hogy mit kötelező nagy ültetvényeken termelni. Itt ez a termék a kávé lett, ami a mai napig a fő mezőgazdasági exportcikk. Eredetileg a fennsíkon lévő Bukittingi volt a legjelentősebb minangkabau város, később az adminisztratív és gazdasági központ átkerült a tengerpartra, Padangba. Jelenleg is ez a tartomány fővárosa.

Az utazás, kereskedés, migráció és emigráció gyakori és preferált szokások e népcsoportnál. Van egy szavuk is (*merantau*) az elköltözésre, szerencsét próbálásra, amely régebben a fiatal férfiak privilégiuma volt, ma már azonban a nők körében is előfordul (Tanner 1982). A *tanah datar* a tulajdonképpen minangkabau „anyaország”, a nyugat-szumátrai felföld, a *rantau* pedig a tágra felfogott migrációs körzet (Sanday–Kartiwa 1984).

Nem oly régen a turizmus is jelentős volt e területen, azonban a 1997–1998-as vultaválság, az azt követő politikai felfordulás, a Jáván előforduló alkalmi robbantások és etnikai villongások, valamint az észak-szumátrai Aceh tartományban folyó szeparatista harcok híre miatt Szumátrán is jelentősen visszaesett az idegenforgalom. Szumátra nagy részén a közbiztonság ugyanakkor kifejezetten jó, a természeti és kulturális kincsek pedig felbecsülhetetlenek.

A szunnita mohamedán minangkabauk rokonsági rendszerének fő jellegzetessége – a fogadásokra épülő bivalyviadalokon kívül – a matrilinearitás (a mai helyzet leírására lásd Blackwood 1999). A leszármazási csoportot *sukunak* hívják, a *suku* címei anyai nagybácsiról unokaöcsre szállnak. A leszármazási csoport exogám, a települések pedig régebben dominálónan endogámak voltak. A lokalitás matrilokális. A válás és a tehetősebbek között a többnejűség hagyományosan elfogadott és nem ritka. Válás esetén a férj költözik el, a vagyon természetesen a feleségé marad, hiszen a vagyon öröklődése a matrilinearitás miatt a nők ágán történik, így a tulajdon az anyai leszármazási csoport birtokában van (Blackwood 1997). Az apa saját tulajdonára, ha az nem közös szerzemény, saját anyai leszármazási csoportja igényt tarthat. Földtulajdonlási kérdésekben azonban természetesen sok konfliktus is adódik (Colombijn 1992). Városokban ma már egyértelműen a neolokalitás a preferált. A nemzeti szervezeten azonban még az industrializált Padang városában is élően megmaradt (Evers 1975). Az (eleinte holland) etnográfusok figyelmét hamar felkeltette a matrilinearitás, és már korán annak felbomlását

jósolták. Ennek dacára a rendszer a mai napig élő és nyomon követhető, ahogy alkalmazkodik a modern viszonyokhoz (Kahn 1993).

A jellegzetesen matrilineáris, matrilocális, de a panghulu- (falufőnök-) rendszer miatt férfi politikai vezetésen is alapuló minangkabau rendszernek az iszlámmal, valamint a modern, nacionalista páningdonéz eszmékkel való integrációja és különösen ennek interpretálása a külvilág, a Nyugat felé a minangkabau kulturális elit számára is nehézségeket okoz (Sulaiman 1995). Ami a gyakorlatban, a hétköznapiakban szervesen és alkalmazkodóképesen működik, az a publikusság formális szintjein megfogalmazva fogalmi csapdákban vergődik a kizárólagosságra, egyértelműsége és lineáris logikára építő s emiatt torzító ideológiai keretek miatt.

A minangkabau kultúra, a Föld feltehetőleg legnagyobb élő matrilineáris kultúrája felkeltette a feministák és a feminista antropológusok érdeklődését is. A matrilinearitás és az anyaágú vagyonöröklés mellett hagyományosan az anyai nagybácsi szerepelt mint családfelelős és döntéshozó. A korábbi leegyszerűsítő feminista nézetek helyett, melyek szerint a nők egésze mint homogén csoport közösen szenved el az alárendeltséget a férfiaktól, az 1990-es évektől szofisztikáltabb, immár a „gender” fogalomhoz kapcsolt nevezett elméleteket dolgoztak ki. Ebben már megjelenik az a gondolat (Karim 1995), hogy a nemhez kapcsolt társadalmi egyenlőtlenség csupán a nyugati kultúrában élő feministák előfeltevése, viszont sok helyen a valóságban, így Délkelet-Ázsiában is a közös felelősségen és kooperáción alapuló komplementer bilateralizmus jellemző. A női hatalom és a rugalmas női szerepek megnyilvánulásait sokszor nem vették figyelembe a modern nyugati eszméken és értékeken felnőtt tanulmányozók. Bár korábban a minangkabau matrilineáris rendszer hanyatlását és bukását jósolták, úgy tűnik, a matrilineáris rendszer a modern minangkabau kultúrában őrzi fontos szerepét. A rendszer, mint minden kulturális rendszer, folytonosan változik, átalakul, nincs egyetlen kitüntetett kiindulópontja vagy abszolút referenciapontja. Az anyai nagybácsihoz fűződő kötelékek ugyan valamelyest meglazultak az utóbbi évtizedekben, de a matrilocális továbbra is messze a leggyakoribb verzió, és az érdeklődő fiatal továbbra is a leszármazási csoport vezető alakjához fordul a nemzeti vagy nemzeti történelemről szóló, tradicionális módon terjedő információkért.

A minangkabauk között egyaránt előfordulnak urbanizáltak és rurális viszonyok között élők, műveltek és iskolázatlanok, állami közszolgálatban állók, farmerek és napszámosok, vállalkozók, kereskedők stb. A *matriarchat*, *antropologi* vagy *sociologi* szavak, holland írásos és ejtési változatban, nem ismeretlenek a művelt minangkabauk előtt. Minden egyes település különböző mértékben érintett a média, az állami ideológia, a Nyugat-orientált képzettség és vonzódás, illetve a vallási fundamentalizmus tekintetében. Mindezek együtt egyrészt egy komplex társadalmat jeleznek, másrészt mutatják, hogy a szociális és közösségi életnek meglehetősen különböző megnyilvánulási formái fordulhatnak elő. Fontos, hogy mindezek a különbségek nem csupán a globalizáló világ termékei, hanem a minangkabauk által benépesített terület ment keresztül gazdaságilag és történetileg is nagy változatosságot mutató fejlődési formákon.

Délkelet-ázsiai animizmus és a dukun

A *dukun* indonéz szó (Malajziában a hasonló személyt *bomoh*-nak nevezik), ezt az indonéz szót ugyanakkor Indonézia-szerte számos különböző nyelvű és kultúrájú etnikum használja, sokszor más, rokon értelmű szavak mellett. Az indonézzel és a malájjal szoros rokonságban álló minangkabau nyelvben is ezt a szót alkalmazzák. Ha az angol sámán szót szeretnénk indonézre lefordítani, akkor a szótárak a *dukun* szót adják meg. Az indonéz *dukun* azonban együttese egy hagyományos gyógyítónak, pszichológusnak, spirituális médiumnak, mágusnak és varázslónak (Harper 1997). Az Indonézia területén, törzsi társadalomban élő népcsoportok ilyen személyeinek elnevezését szintén a *dukun* szóval fordítják indonézre, például a minangkabauk szomszédságában, a Mentawai-szigeteken élő őslakosok sámánjait. Bali szigetén Barth (1993) egy-egy balinéz nyelvű hindu és muzulmán közösséget vizsgált és hasonlított össze. A sámán (varázsló, mágus, gyógyító stb., akárhogy is hívjuk magyarul) szerep mindkét helyen, sőt formailag is hasonló módon előfordul. A két világvallás dacára mindkét népcsoport számára természetes, hogy a világot mindenféle, különböző tulajdonságú szellemek népesítik be. A muzulmán varázsló neve a *dukun*, a hindu varázsló neve viszont *balian*.

Az 1945-ben megalakult modern Indonézia alkotmányának alapelve a Pancasila, az Öt alaptörvény. Az egyik alaptörvény az ötből az egyistenhit, melynek értelme eredetileg részben antikommunista jellegű volt, részben – bár ezt lehet, hogy sokan politikai okok miatt vitatnák – a kínai kisebbség és annak hitélete ellen készült (sok kínai áttért a katolikus vallásra), részben természetesen a domináns iszlám világképet fejezte ki. Az alapelv istenhit-megfogalmazásában antikommunista jellegű, egyistenhit-megfogalmazásában sámánellenes. Egy 1954 és 1982 között érvényben lévő törvény a politeizmust, akárcsak az ateizmust, törvényen kívül helyezte. Például a minangkabaukkal szomszédos keresztény batak népcsoportnál folyó úgynevezett evangelizációs kampányok (többek között 1966-ban), melyek felléptek a pogány „hiedelmek”, a boszorkányság ellen, antikommunista színezetük miatt kormányzati támogatással bírtak (Steedley 1993). Egyfajta ellentét keletkezett az *agama* (vallás) és az *adat* (hagyomány) között. A sámánista gyakorlattal szembeni direkt fellépések később csökkentek. Manapság az *agama pemena* (jelentése: helyi vallás, szekta, hitfajta, „akiknek még nincsen vallásuk”) kifejezést lehet például használni. A suhartói időkben az *adat* és a *politik* kifejezés sajátos jelentéstartománnyal bírt. Az *adat* jelentette az állami legitimitást, a természetes alapokat és a stabilitást. A *politik* pedig az egyéni ambíciókat, a centrifugális hajtóerőket, a korrupciót, a szociális veszélyt és a nemzetileg nem autentikus jelleget.

Ugyanakkor Indonéziában a szellemekben és az okkult erőkben való hit szerte az országban és minden társadalmi rétegben általános. Suharto exelnök is például egy *dukun* háztartásában nőtt fel, tisztelte a jávai misztikus tradíciókat és mágikus tudást. A mágia még állami szinten is megjelenhetett, például a brit Károly herceg és Diana hercegnő borobuduri látogatása előtt felkértek egy csoport „bölcset”, hogy biztosítsák a szép időjárást. Wiyogo dzsakartai kormányzó maga is rendszeresen felügyelte a főváros (elvileg mohamedán) halászáinak éves, a tenger istennője számára történő felajánlási ceremóniáit. Ilyen alkalmakkor egy *dukun* kihajózik a Dzsakarta közeli Ezer-szigetekre, és bivalyfejet, rizst és gyümölcsöt áldoz a tenger uralkodójának, hogy biztosítsa a tengerből élők számára a folyamatos prosperitást.

Egy új épület építésének megkezdésekor modern üzletemberek is kérik a dukun szolgáltatásait, hogy áldozzon kecskét, vízibivalyt vagy csirkét. Az áldozati állat fejét eltemetik az épület alapjaiba, ami hitük szerint jó szerencsét hoz, és harmóniát teremt a munka folyamán. Még a nyílt tengeren lévő olajfúró tornyok esetében is elvégzik a szertartást, noha a dukunt (és a bivalyfejet) helikopteren kell tetemes költséggel a helyszínre szállítani. Családi katasztrófa vagy az üzletmenetben beálló sorozatos balszerencse után otthonok és hivatalok is részesülhetnek áldásban vagy szelleműzésben.

Az általános indonéz felfogás szerint a világegyetemet jó és rossz erők, hatalmak hálózák be, melyek egy részének bizonyos morális karaktere van. Az emberi test is befogadója bizonyos erőknek, melyek együtt sajátos, egyéni komplexumot alkotnak. Az embereknek különböző veleszületett erejük, hatalmuk van. Az ember sorsát befolyásolják az anyai, illetve apai hatalmak, az anya állapota, tettei, érzései a terhesség alatti időszakban, majd a születés helye és ideje. Bizonyos mértékben a fiatalkori események és tettek, például az aszketikus tudás is befolyásolhatják a sorsot. A sors aztán az egyén életeseményeiben, élményeiben és tapasztalataiban jelenik meg.

Az egyén megbetegedhet a testén belüli erő hiánya vagy csökkenése miatt. Ezt okozhatja idegen erő behatolása vagy a saját erő eltávozása; mindkettő az optimális egyensúly megbomlásához vezethet. A test így szennyezetté válik, megtisztítása a dukun feladata lehet. A dukun mintegy közvetít a *self* (a mikrokozmosz központja) és a mikro- és makrokozmosz között. Rendet tehet a rendtelenségben, de rendtelenséget okozhat a rendben is (ez a fekete mágia, a boszorkányság). Általánosságban az indonézek számára kétfajta betegség van, a természeti és a természetfeletti eredetű. A természeti eredetű okozhatja egy természeti elem nem megfelelő behatása, ami egyensúlyvesztést okoz, vagy a szervezet romlása öregedés, baleset, abúzus vagy az egyén gondatlansága miatt. A természetfeletti eredetű betegséget a test és a testre ható erők közötti egyensúly megbomlása, vagy a testet ért láthatatlan erők, illetve lények támadása okozhatja (balszerencsés esemény vagy boszorkányság következtében). A természetfeletti erők okozta betegségek tünetei olykor nehezen ismerhetők fel és határozhatók meg, akkor vetődik fel az ilyen betegség gyanúja, ha egy tünetnek, például fájdalomnak, furcsa viselkedésnek vagy eszméletvesztésnek nincs az emberek számára evidens, logikus magyarázata.

A tradicionális gyógyítás és modern egészségügyi ellátás együttes, kombinatív alkalmazása is előfordul. Manapság előfordul a *terkun* vagy *kunter* terminus is (a *dukun* és *dokter* szavak összevonásával), ők olyan orvosok, akik tradicionális gyógyítással is foglalkoznak. Suharto exelnök erőteljesen támogatta a hagyományos, jávai kultúrát, beleértve a hagyományos gyógyszereket, még olyan „nyugati” betegségek esetén is, mint a hipertónia vagy az időskori diabétesz. Előfordul, hogy törvényben, egészségügyi miniszteri rendeletben is támogatják a tradicionális gyógyszereket.

A biomedikális gyógyítók és a betegek közötti kommunikációban egyaránt jelen vannak tradicionális és modern fogalmak. Az orvosok egyrészt használják a biomedikális fogalmakat és eszközöket, de ugyanakkor használniuk kell a laikusok kategóriáit is. A hagyományos gyógyítók mindeközben olyan kifejezéseket kezdtek önmagukra használni, mint *paranormal*, tehát manapság a paranormális a dukun egyik szinonimája lett, akár úgy, hogy ezt a szót írják ki a rendelés cégéreire (Ferzacca 2001), vagyis a modernitás visszahat a tradicionális rendszerekre. Némely dukun röntgenfelvételeket, laboratóriumi vizsgálatokat, vérnyomásmérést stb. is alkalmaz.

A dukunokon és tradicionális gyógyszerek árulóin túl Indonéziában vannak más, külső eredetű, nem biomedikális gyógyítók is, mint masszőrök, kínai gyógynövényesek és akupunktúrást, dél-ázsiai ajurvédisták, az arab unani orvoslás gyakorlói, médiumok, asztrológusok és numerológusok stb.

A gyógyításon túl a dukun tevékenységei közé tartozhat az extra erő adása annak, aki azt igényli; ez például amulett adásával történik. Az ezekkel elérni kívánt hatások: fizikális egészség, önbizalom, egy nő vagy a nők szerelmének felkeltése, szerencse a kereskedésben vagy a hivatalban, családi harmónia és mások. Bizonyos tárgyakat vagy anyagot a testre vagy épp arra a testrészeire lehet helyezni, melynek erősségét, egészségét szeretnénk javítani.

A dukunság részben örökölhető, családon belül megtanulható, ez azonban a képességektől is függ. Mások egy guru dukuntól megtanulva válhatnak dukunná, azonban nem minden dukun guru is egyben. A tanulásra a mester-tanítvány viszony és az egyéni „tananyag” jellemző. Bár több a férfi dukun, mint a női, de vannak bizonyos tevékenységek, amiket csak női dukun végezhet.

Specializációjukon túl a dukunok (Geertz 1960) feloszthatók a kozmológia és a különböző kulturális, illetve szociális háttér alapján is. A *dukun santrinál* például több iszlám elem mutatható ki a kozmológiában vagy a fogalomhasználatban. Más esetekben regionális különbségek is előfordulhatnak.

Összefoglalva a következő feladatai lehetnek egy dukunnak (Suparlan 1991):

- beteg emberek gyógyítása (természeti vagy természetfeletti eredetű betegségekben);
- helyek semlegesítése, ahol egy szellem kísért;
- többlethatalom juttatása olyan személyeknek, akik szeretve szeretnének lenni a másik nem egy tagja által;
- többlethatalom juttatása jó szerencse, vagyon és jólét elérésére;
- többlethatalom juttatása fegyverekkel szembeni védelemre;
- többlethatalom juttatása rontás elleni védelemre;
- más személyek megátkozása.

Míg egyének továbbra is gyakran fordulnak dukunhoz, a szociális, közösségi események befolyásolására szolgáló tevékenységek száma az iszlám tanításával szemben álló babonáságjellege miatt a modern időkben csökkent, de azért, mint említettem, nem veszett ki teljesen.

A dukun és ügyfele közötti viszony a patrónus és kliens egyfajta függőségi viszonyát idézi fel. A kliens szolgálatokkal és engedelmisséggel, a dukun védelemmel és gyógyítással lép be a helyzetbe. A tisztelet kifejeződik a megszólításban és a beszédben. Volt kliens a dukunját vagy annak családját ünnepi alkalmakkor, például Ramadán végén megajándékozhatja. Ez ritkán pénz, inkább étel vagy ruha, de lehet személyes segítség, más praktikus szolgálat is. A felszíni tisztelet mellett a dukun és ügyfele közötti viszony azonban ambivalensebb, a dukun ugyanis nemcsak támogató, hanem félelmetes figura is, hisz ő közvetíti a jó és a gonosz, a rend és a káosz, a valóságos és az irreális között. Egyrészt különlegesnek tartják őket számos szenvedést okozó baj gyógyításában, másrészt gyanakszanak rájuk, csalás, trükkök és leplezetlen sérülések okozása miatt. A sajátóban a dukun általában negatív kontextusban, különböző trükkös sztorik kapcsán jelenik meg, férfi dukunokat például időnként a női kliensekkel kapcsolatos szexuális vissza-

élésekkel vádolják meg. Van olyan elképzelés is, hogy igazi dukun nem kérhet pénzt szolgálataiért. Ugyanakkor az igazán népszerű és hatékony dukunok a felhalmozódó gazdagságukról ismerszenek meg. Kisebb és zártabb közösségekben a gyógyító nem csupán a betegségek gyógyítására szakosodott személy, hanem egyfajta közösségen belüli primus inter pares, aki fizikai, de lelki és spirituális védelmet is tud nyújtani. Az emberek nemcsak azért keresnek náluk segítséget, mert harmonikus életvitelüket veszélyben érzik, hanem mert a saját közösségükön, csoportjukon belüli legmegbízhatóbb emberrel szeretnének beszélni.

A vallással szemben a mágia inkább gyakorlati jelentőségű egy indonéz számára. Gyakran egyszerű, konkrét cél elérésére használják, és nem a félelemkeltés vagy az engedelmesség, illetve az általános társadalmi kontroll elérése végett. Hétköznapiabb, praktikusabb, mintsem csoda- vagy kinyilatkoztatásszerű. Ez a praktikus mivolt okozhatja ennek az irracionális és intuitív jelenségnek a nyugati, racionális gondolkodás számára talán szokatlan túlélését, sőt virágzását. Mondhatjuk azt is, hogy az Indonéz Köztársaság lakosainak kilencven százaléka muszlim hitű, de szívükben és lelkükben száz százalékuk animista (Harper 1997). A dukunok által is képviselt mágia élő hagyomány a mai városi, sőt fiatal népszerűség körében is, ugyanakkor egy modern, művelt és nyugati orientációjú fiatal ember számára kényelmetlen érzés is lehet nyíltan (főleg a dukun néven) emlegetni a varázslókat.

Az általános mágikus-vallásos mentalitás közepette, mikor a mágikus hatalomnak és misztikának erős pozíciói vannak nemcsak a kevésbé iskolázott néptömegek körében, hanem a jómódúaknál is, nem csoda, hogy virágzik a hagyományos gyógyítás. Ehhez a biomedikális rendszer elégtelensége és alkalmankénti hatástalansága is hozzájárul. A délkelet-ázsiai országokban általános az az elképzelés, hogy szükség van a hagyományos gyógyítókra az egészségügyi, de különösen a mentálhigiénés ellátás területén (Agoes 1999).

Délkelet-Ázsiában négyféle belső eredetű tradicionális gyógyítót lehet megkülönböztetni:

1. gyógynövényekkel dolgozókat,
2. fizikális módszerekkel (masszázs, csontkovácsolás) dolgozókat,
3. valláson, imákon alapuló gyógyítás,
4. mágián alapuló gyógyítás.

Az imákkal való gyógyításnak ismét csak négy fajtáját különböztethetjük meg:

1. Mohamed tanítványaihoz való fordulás;
2. a mohamedán történelem első ezer évéből való valamely jól ismert iszlám tanítóhoz való fordulás;
3. azokhoz a tanítókhöz való fordulás, akik az iszlám indonéziai elterjedésének időszakában vagy azóta Indonéziában működtek;
4. közvetlenül Allahhoz való fordulás.

A minangkabau dukun

A minangkabau dukun lényegében hasonló elvek és formák alapján működik, mint a legtöbb délkelet-ázsiai dukun. Az iszlám egyistenhiten túl a legtöbb minangkabau személy hisz az embert misztikus hatalommal befolyásolni tudó szellemekben, melyeknek számos fajtája és megjelenési formája van. Így tehát a szellemvilágot befolyásolni képes ember által betöltött szerep funkcionális a mindennapi minangkabau kultúrában.

Léteznek varázserővel bíró, de nem dukun személyek, akik gyakran más tekintélyszerepekkel bírnak a közösségen belül, például hagyományos iszlámoktatók-misztikusok vagy települési előljárók. Ők saját „hasznukra” gyakorolják varázserejüket. Ettől különböző személy azonban a dukun, az „általános” varázsló, sámán, orvosságos ember, gyógyító stb. Első átfogó leírását a minangkabau dukunak Loeb (1935) készítette, ő idézi a korai, holland, illetve német nyelvű leírásokat is (Toorn 1890).

A minangkabau dukun tehát közösségi gyógyító. Lehet egyszerre iszlámoktató-misztikus vagy előljáró is, elsődleges funkciója azonban a gyógyítás marad. A gyógyítás szó helyett azonban helyesebb lenne a problémamegoldás szót használni. A dukun tevékenységei közé tartozik ugyanis például az elveszett tárgyak megtalálása, a szerelmi mágia és bizonyos dukunoknál a rontó (fekete) mágia is. Természetesen a mások által okozott rontás, varázslat meggyógyítása, ami itt már lényegében a betegség szinonimája, illetve annak egyik fajtája a dukun központi tevékenysége. Vannak még más, fekete mágiával foglalkozó „szakértők” is, akiket néha szintén dukunnak hívnak, de van több, más helyi elnevezés is rájuk. Őket kifejezetten iszlámelleneseknek, a veszélyes babona hordozóinak tartják.

A gyakorló sámánokat egyaránt támogathatja Allah vagy a különböző szellemek közül valamelyik. Gyakran családi és családon belül öröklődő szellem szállja meg őket.

A betegség okának a mágián kívül még a mérgezést tartják, általában hosszú, krónikus, gyakran halállal végződő esetekben. A „mérég” általában az élelemben van elrejtve, gyakran azért, mert azt egy másik dukun előtte „megkezelte”.

A mágiát nemcsak (az általunk annak tartott) betegségek gyógyítására (főleg ha az orvosi kezelés nem ért el kellő eredményt) használják, hanem például bűntudatkeltő vagy ellenséges szándékok ellen. A mágia pszichológiai támogatást, misztikus védelmet és mintegy természetfeletti immunizációt biztosít a minangkabau szociális világban, amelyről tudjuk, hogy bátorítja az ambíciót, és nem ellenséges a hatalommal vagy a sikerrel szemben.

A legtöbb kutató szerint a minangkabau dukunok képesek médiumként működni, megszállott (transz-) állapotba kerülni és ilyen állapotban kommunikálni a szellemekkel. A transzállapotba kerülés azonban általában nem nyilvános attrakció formájában történik, mint például a szomszédos batak vagy mentawai népcsoportoknál (vagy a szibériai sámánoknál). Mivel egyesek ezt tartják az „igazi” sámánok ismérvének, ennek alapján a minangkabau dukun nem lenne sámánnak vagy „igazi” sámánnak tekinthető. Egyes kutatók régebben azt gondolták, a minangkabau dukunnál megszállás jellegű gyógyítás csak azoknál fordul elő, akik Mekkában jártak, és eltanulták ezt a módszert az araboktól. Bizonyos dukunok egyfajta reinkarnációs elképzelés alapján (is) gyógyítanak, ezek az elképzelések feltehetően még a hindu befolyás idejére vezethetők vissza, ma azonban iszlám köntösben jelentkeznek. A gonosz szellemekkel és az ellenséges boszorkányság-

gal való küzdelem során mágikus formulákat használnak, melyek többnyire iszlám jellegűek.

A dukunok gyakran specializálódtak körülírt betegség- vagy problémacsoportokra, például izomzattal kapcsolatos zavarok vagy szervek elmozdulásával kapcsolatos betegségek gyógyítására és masszázusra. Sok dukun nagyon jártas a gyógynövényekben, de élelmiszereket is használnak gyógyszerként. Az ismeretek gyakran adódnak tovább családon belül.

Régebben a tradicionális bábák a dukunok egyik fajtáját jelentették. Miután a modern, biomedikális orvostudomány terjedésével a modern szülészeti rendszer általánosan kiépült és elfogadott lett, őket felváltották a biomedikálisan képzett szülésznek.

Sanday (2002) írta le részletesen egy mai minangkabau falu életét a minangkabau felföldön egy, az 1980-as évek elejétől az 1990-es évek végéig tartó terepmunka-sorozat alapján. Ezen belül kitért a dukunokkal kapcsolatos jellegzetességekre és helyzetekre is, amelyek tehát az aktuális, jelenlegi viszonyokat tükrözik.

A szellemekben való hit és a róluk szóló tudás általános az egyik Sanday (2002) által bemutatott településen. Védő amuletteket és más tárgyakat faluszerte lehet látni. Az iszlámról első megközelítésben azonban sokkal több szó esik, mint egy, a külső szemlélő számára kissé láthatatlanabb, szellemekkel kapcsolatos hiedelemvilágról. Az iszlám imaformába öntött fehér mágia a leggyakoribb. A szellemvilággal kapcsolatos ismereteket, melyeknek természetesen a dukunok a szakértői, összefoglalóan *ilmu gaib*nak (szellemekről szóló tudásnak, tudománynak) nevezik. A padri háborúk óta a „legpogányabb” szokások (például kakasviadal) ritkák és tilosak, de azért a pletykák szerint néhol előfordulnak.

Egy, a szellemvilág létezését jól reprezentáló szokás szerint például 18.30 után már nem ajánlatos fürdeni a faluban, mert a kút szellemei kiugranak, és elragadják az ember lelkét, és így megbetegítik őt. A hiedelem szerint éjszaka néha értelmetlen szellemek jönnek a kúthoz fürdeni. Gyakran csütörtökön jönnek (az iszlám szent nap előestéjén), amikor az ősök úgyis sétálgatnak, bekopognak vagy megjelennek a saját sírjuknál. Egy tradíció szerint az emberek és a szellemek kompromisszumot kötöttek a kútbeli fürdő használatára vonatkozólag.

Ebben a faluban öt dukun dolgozik (három férfi, két nő). A legaktívabb Inam, egy nő, hetente kétszer, éjszakánként rendel, alkalmanként harminc-negyven klienst fogadva. Elmondása szerint fiatalasszony korában Kelet-Szumátrán volt egy jelenése, amikor egy férfi megmutatta magát neki, amint Inam épp gyógynövényeket keresett az erdőben. A jelenésbeli férfinak fehér köpönyege, turbánja és fehér szakállja volt. Elmondta Inamnak, hogy ő és a lánya attól fogva a segítő szellemei lesznek, ami azt jelenti, hogy kettőjük közül az egyik meg fogja szállni Inamot, amikor valaki segítséget kérni jön hozzá. A segítségkérések, gyógyítások alkalmával tehát Inam sokszor került transzállapotba. Amikor nem, az lehet azért, mert valaki olyan van jelen, akit a szellemek nem kedvelnek; vagy néha azzal magyarázzák a szellem távollétét, hogy elment Mekkába vagy valamely más szent helyre. Az emberek néha taglalják azt is, hogy vajon mekkora lehet a szellem iszlámmal kapcsolatos elkötelezettsége.

Inam gyógyító magatartása a következő: egy takaró alatt fekszik, az őt megszállt két szellem valamelyike kérdéseket tesz fel a páciensnek, majd a szellem meglátogatja a klienst a házánál, hogy megállapítsa a diagnózist, és előírja a megfelelő gyógyszert.

Egy másik, férfi dukun specialitása a lélekvesztés okozta láz gyógyítása volt. Ő úgy gyógyít, hogy saját lelkét kiküldi, hogy hozza vissza a beteg eltávozott lelkét. Néha a lelke hosszú utakat tesz meg különféle helyeken, így sok különböző dolgot láthat, melyek más személyekkel estek meg (az antropológus megdöbbenve észlelte, hogy ez az ő esetében is működött).

A rendelési alkalmakon, vagyis az egyes emberek gyógyításán túl, mivel a szellemek fontosak a különböző életciklusrítusok alkalmával, ilyen alkalmak esetén is elhívják egy dukunt. A ceremóniák napját (akárcsak például az utazásokét) egy iszlám asztrológiai naptár alapján pontosan meghatározzák. A dukun ügyel, örökdió a gonosz erőkkel szemben a házassági szertartás alkalmával, ugyancsak ő engeszteli ki a szellemeket egy gyermek születésekor. Az a gyermek, akit nem mutattak be kellőképpen születésekor a szellemeknek, kivívhatja haragjukat. A születési szertartás után a gyermekek védő amuletteket kapnak. Láthatatlan erők könnyen megtámadhatják a gyenge anyát és a sérülékeny újszülöttet. Az újszülöttre különösen a *palasik*, a vérszívó vámpír a veszélyes, amely bizonyos más falvak felől támad. Később a gyermeket a minangkabau szociális és szellemi létbe a névadási ünnepség vezeti be, amely jól jellemzi a mágiikus minangkabau gondolkozási módot és a dukunnak abban játszott szerepét. E ceremónia alkalmával pontosan kiválasztott ételek jelennek meg. A dukun megszólítja a banánlevelet, a tojást, a kókuszdiót és a többi táplálékot, mint egy személyt, a levél válaszol, és elmondja, hogy ő lesz-e a megfelelő. Ha egy gyereket egy hajlékony, összehajtható levélről etetnek, akkor a személyisége is rugalmas lesz. A tojásnak fontos szerepe van az ősökkel és szent helyek szellemeivel való kapcsolatban. A tojás a *bernazart*, a szent helyek (például a szülők sírja) meglátogatásának gyakorlatát szimbolizálja. A faluban számos szent hely, pont van, amelyeket általában kövekkel megjelölnek, ezekhez az emberek bizonyos szándékaik elérése végett imádkozni járnak. A kókuszdió utalás az elvárt minangkabau jellemre, az *adat*nak éppúgy kell körülölelnie, körülzárnia a jellemet, mint ahogy a kókuszdió zárja körül a kókusztejet. A kemény banán par excellence a férfitermékenység szimbóluma. Ha egy banánt egy szertartás során három részre osztanak, az az életet meghatározó három rendszert jelenti: az *adat*ot, a vallást és a kormányzatot. A minangkabau etikett szerint a száj kicsi, a szó rövid, a magatartás udvarias, vagyis a beszéd helyes módja a gondolkodás beszéd előtt, a szavak gondos megválasztása és a ritka megszólalás. Névadáskor megérintik arannyal a gyermek száját, ami jelképesen figyelmezteti a gyereket ezekre az alapelvekre.

Az eset

Az alábbiakban egy általam megfigyelt minangkabau dukun működését szeretném bemutatni.

A negyvennyolc éves, ötgyermekes családapa, dukun hivatalos foglalkozása matematikatanár alsó középiskolában. Hetente háromszor Koto Baruban, kétszer Padangpanjangban rendel a délutáni órákban, körülbelül 15 órától ameddig kliensei vannak, körülbelül 19–20 óráig. Mi Koto Baruban találkoztunk, amely Nyugat-Szumátra felföldjén található, az Egyenlítőtől pár kilométerre délre, a tengerszint felett körülbelül ezerméteres magasságban. Éghajlata kellemesen hűvös, nappali átlaghőmérséklet 25–27 Celsius-

fok. Mivel e terület az ősi minangkabau kultúra központja, a települések régóta lakottak. A népsűrűség viszonylag nagy, a városok, falvak, különálló épületek közötti határ nem éles, a terület folyamatosan lakott. A földek intenzív mezőgazdasági művelés alatt állnak, az úthálózat szumátrai léptékkal mérve jól kiépített. Koto Baru a központi Bukittingi várostól körülbelül 10 kilométerre helyezkedik el a főút mentén. Egy bekötőúton körülbelül tíz percet kell menni a helyi tömegközlekedést képviselő, beülős minibusszal. Egy újabb kereszteződéstől, de még mindig egy aszfaltúton 10–15 percnyi gyalogút után, a következő dombhajlat tetején lévő, nagyjából húsz épületből álló településrész közepén található a dukun „rendelője”. Az utcán a délutáni órákban közepesen sok ember látható, egy-egy motorkerékpár és néha egy-egy terepjáró halad el. A két domb közötti völgyben a jellegzetes elárasztásos módszerrel művelt rizsparcellák vannak. A településrész egy nagy, kialudt vulkán lábánál helyezkedik el, észak felé 15 kilométerre egy másik, jelenleg is igen aktív vulkán látható, mindkét hegy megközelítőleg 2200 méter magas.

A dukun rendelője egy ház oldalából a kerten belül különállóan nyíló szoba. A ház a család lakóhelye, az udvar másik oldalán az utca felé egy másik, kisebb épület van. Ez a dukun anyósának gyógyszerháza, vagyis az a hely, ahol a dukun által elrendelt gyógykészítményeket meg lehet venni. A ház előtt, az udvaron a fal mellett, a helyiség bejárata előtt és bent a helyiségben folyamatosan emberek vannak. Egy részük kliens, egy részük kísérő, egy részük a dukun családtagja vagy segítője, és vannak alkalmi érdeklődők is. Összesen megközelítőleg húsz, cserélődő ember. A kertkapu és a helyiség bejárata nyitva áll, bárki ki-be közlekedhet rajta. A helyiség az emberek számához képest viszonylag kicsi, körülbelül 15 négyzetméteres, benne egyszerre 10–12 ember tartózkodott. Egy ajtó és egy ablak tartozott hozzá, viszonylag világos volt, de berendezési tárgy vagy dísz egyáltalán nem volt benne. Az ajtóval átellenes sarokban, a szoba közepe felé fordulva ült törökülésben a dukun. Helyi (egész Ázsiára általában jellemző) szokás szerint mindenki így ült. Meglepetésemre egy-egy kliens, amikor a dukun elé került, kinyújtotta felé a lábát, ami Ázsiában általában a tiszteletlenség jelének számít, még akkor is, ha néha az elgémberedés miatt elnézik. Az emberek körben a fal előtt ültek, akinek ott nem jutott hely, kicsit előrébb a szoba közepe felé. Akit a dukun éppen „kezelt”, az odaült elé, közöttük szem- és beszédkontaktus jött létre. Egy-egy klienssel való foglalkozás 10–25 percig tartott, általában érzékszervi sorrend szerint történt, de senki sem sietett, és a beosztás elég rugalmas volt. Amikor jött valaki, előbb kint ült le, majd ha megürült egy hely, beült. Közben végignézte az előző kezeléseket, és bekapcsolódhatott a beszélgetésbe, majd a kezelés végén általában nem ment el rögtön, hanem kicsit hátrébb húzódott, hogy helyet adjon a következő kliensnek, esetleg megnézte a következő kezeléseket is, majd kiment a „patikába”, és eltávozott. A közeledés és távolodás tehát fokozatos volt. Egy-egy kliens körülbelül egy-másfél órát töltött a dukunnál, de akár ott lehetett egész nap is, és ha valaki nagyon sietett volna, fél-háromnegyed óra alatt talán végezhetett volna.

A dukuntól balra ülő két-három hölgy közül az egyik jegyzetelt, amikor a kezelés közben vagy inkább a vége felé a dukun megmondta, milyen készítményre lesz a kliensnek szüksége. Ezt a papírt a kliens kivitte magával. A fizetés a patikában történt, a kezelés nem került pénzbe, a készítmények ára átlagosan ötezer rúpia volt. (2002-ben egy forint körülbelül harminckét rúpia volt. Egy egyszerű étkezés háromezer rúpia, egy nyugati standardoknak megfelelő étkezés húszezer rúpia, egy átlagos helyi közlekedés minibusszal ezer rúpia. Bár a nagy vagyoni különbségek és a részben természetes árufor-

galom miatt az átlagjövedelmet nehéz megmondani, de hozzávetőlegesen havi hatszáz ezer rúpiára lehet becsülni.)

A dukun folyamatosan szemmel tartotta a forgalmat, ki jön, ki megy. Több emberrel beszélt egyszerre, hol erre, hol arra fordítva a szót. Amikor egy kliens volt vele szemben, akkor főleg vele beszélt, de akkor is néha hol az egyik embertől kérdezett, hol a másikat mondott valamit. Néha közvetlen utasítást adott a receptet jegyzetelő asszonynak. A jelenlévők nyolcvan százaléka volt nő, az átlagéletkor negyven év körül lehetett, tizenhat évestől hatvanévesig. Ezen a napon gyermek nem volt, de szokott lenni.

A dukun öltözködése átlagos volt, a helyi, kissé jómódúbb falusi hagyományok szerinti, fején hagyományos kis, fekete iszlám sapka. A cipőket hagyományos szokás szerint a szoba előtt, az udvaron kell hagyni.

A dukun jobb oldalán és előtte számos zacskó hevert a földön, körülbelül 20–25 darab. Mindegyik zacskóban volt valami, de ahogy a műanyag tasakon átszűrődött, nem voltak egyformák. Különböző növényeket tartalmaztak, de némelyikben cigaretta, akár komplett cigarettásdoboz is volt. A dukun minden egyes kliens esetében kibontott egy zacskót, a konkrét kliens zacskóját, de előre nem lehetett tudni, melyiket. Megvizsgálta tartalmát, néhány dolgot kivett egy tálba, a zacskóban lévő kis, zöld citromokat mindenképp, mert azokat közben felvágta. Többnyire csak egy citrom volt, de néhány zacskóban több is.

A dukun mellett külön is volt cigaretta és hamutartó, néha dohányzott is. Mind a nála lévő cigaretta, mind a zacskókban lévő cigaretta Gudang Garam Merah típusú volt. Ez egy híres cigarettafajta, amit a közvélekedés éppen mint dukuncigaretta ismer. Egyike az Indonéziában jellegzetes szegfűszeges cigarettáknak, azokon belül egy tömény és füstszűrő nélküli változat. Egy szál elszívása körülbelül tizenöt perc, egy 16 darabos doboz ára 5–6,5 ezer rúpia.

Bár a dukunt fordíthatjuk sámánnak, varázslónak, kuruzslónak stb. is, de a példa is mutatja, hogy a valóság szerepéhez legközelebb eső fordítás a *tradicionális problémamegoldó* lenne. A helyi viszonyok szerint ugyanis nem különülnek el a testi, illetve lelki eredetű, típusú problémák, de az olyan típusú problémák sem, mint hogy valaki rosszat álmodott, vagy elvesztett valamit. Mindenféle gonddal, bajjal, problémával el lehet a dukunhoz menni, ezek sem a kliens, sem a dukun számára (a mi felosztásunk szerinti módon) nem különülnek el. Úgy tűnt, inkább az lehet a helyi emberek számára probléma, hogy kitalálják, mikor forduljanak nyugatias képzettségű, biomedikális orvoshoz.

Ennek a dukunak az a híre, hogy sokaktól eltérően nem követeli meg, hogy a kliensek ne menjenek el orvoshoz, vagy ne szedjenek más típusú orvosságokat, ám az általunk tapasztalt egyik esetben éppen előfordult ilyesmi.

A helyi viszonyok szerint a dukunak inkább egy másik dukun, mintsem az orvos a konkurense. Minden településen van legalább egy dukun, de gyakran több is. Egy ismert dukunhoz más településekről, sőt néha messzi vidékről is eljönnek. Az általunk megismert dukun a híresebbek közé tartozott. A dukunok közötti rivalizáció jól láthatóan nyilvánul meg abban, hogy a betegségmagyarázatok közül az egyik a másik dukun által végrehajtott fekete mágia vagy más negatív tett.

A helyi légkörét elfogadónak, barátságosnak, sőt néha kifejezetten vidámnak lehetett érzékelni. Mindez alapvetően a dukun érdeme, a személyiségéből fakadó, a szerepre alkalmazott kommunikációs stílusával érte el. Sokat mosolygott, sokszor tréfálkozott,

tekintete gyakran volt huncut. Úgy tűnt, alaposan megfigyeli, ki jön, ki megy, érződött személyes kontrollja a helyiségben zajló események felett, irányította a beszélgetést, a történések sorát, de hangjában nem érződött agresszió. Figyelt azokra, akik kliensként elé ültek, végighallgatta, amit neki mondtak, észlelte a konkrét kliens felé a helyiségben másoktól irányuló tekinteteket, kommentárokat, kiegészítéseket, reagált a hozzá érkező interakciókra.

Arra a kérdésre, hogy mikor és hogyan lett dukun, misztikusnak ható magyarázatot adott. Jelezte, hogy a családjában már előfordult ez a foglalkozás. Elmondta, hogy ő már hároméves kora óta dukun, tehát gyermekkorában érezte meg, hogy különleges képességei vannak. Képes például látni a múltat és a jövőt, valamint olyan dolgokat, amelyek valahol távolban vannak. Képes befolyásolni a különféle szellemi lények tevékenységét, hatását. E lények között említésre került a mohamedán kultúrához kapcsolódó *dzsinn*, a maláj kultúrához kapcsolódó *hanti* és még több másik is, ám feltehető, hogy ezek között sok átfedés van. Említette, hogy saját házi szellemeinkkel különösen szoros kapcsolatunk van. A lények befolyásolják életünket, de megfelelő módon, amire például ő képes, az ember is befolyásolhatja őket, illetve a ránk gyakorolt hatásukat. A dukun említette, hogy ő már valójában sokkal több időt, több száz évet megélt, utalva arra, hogy régen csak ő érezte különlegességét, és az ehhez kapcsolódó dolgokat csak magában (titokban?) végezte. Ilyen keretek között kilenc éve végzi ezt a tevékenységet.

Közvetlen gyógyítótevékenységének jellegzetessége egy speciális mozgássor volt, amit minden hozzáfordulónál elvégzett, és ami esetleg kiegészült más tevékenységekkel is. Ez a mozgássor az egyes klienssel való kontaktusának részét képezte. Az egész kezelés tipikusan a következőképpen nézett ki. Miután egy érkező egy ideje már ott volt, és néhány korábbi kezelést végignézett, a dukun hívására kiült ölébe. A dukun és a kliens egymással szemben ülnek törökülésben, a dukun a fal mellett, kissé az egyik sarokban, a kliens beljebb, a szoba közepe felé. Körben, félkörívben a többi jelenlévő. Néha már az előzmények során kiderült, hogy valaki miért jött, vagy ismert, visszatérő problémája volt, de gyakrabban ekkor kérdezte meg a dukun. A kliens röviden elmondta a problémát, majd rövidebb dialógus következett, amit, mint már említettem, a dukun részéről másokkal (például velem) folytatott dialógusfoszlányok fűszereztek. Ezekben a kliens általában nem vett részt, úgy tűnt, ez így illik. Néhány perccel később a dukun elővette az egyik zacskót maga körül, majd, miközben a beszélgetés zajlott, kibontotta, megnézte, és kivette a benne lévő tárgyakat, s azokat részben egy előtte lévő kis tálcára tette. Egy késsel a citromot ketté- vagy néhány részre vágta. Majd, általában a citrom felvágása után, jött a jellegzetes mozgássor. Szemét becsukta, és két kezével, testével, de főleg a jobb kezével rángatózó mozdulatokat tett, amit néha úgy is lehetett értelmezni, mintha valami láthatatlan dolgot ki akarna húzni. Talán transzszerű állapot is kíséerte, mindenesetre ilyenkor nem beszélt, ugyanakkor elég rövid ideig tartott, körülbelül 20–30 másodpercig. Egy-egy kliens esetén általában két-három ilyen mozgásviharra került sor, néha többre. Problémától függetlenül ez mindig ugyanúgy zajlott le. A mozgássor előtt vagy után kapta meg a kliens bajának magyarázatát. A mozgássor után még egy kis csevely következett, tehát még egy ideig ott volt előtte a kliens, majd a dukun beszélgetős hangsúllyal a receptíró nő felé fordult, és lediktált valamilyen receptet. A hölgy felírta egy füzetbe, ki tépte a papírt, odaadta a kliensnek vagy egy hozzátartozójának. A kliens közvetlen kezelése így finoman véget ért, a kliens hátra- vagy oldalra húzódott.

Néhány a megjelent esetek közül:

1. Fiatal, huszonekét év körüli sovány férfi, kissé bizalmatlan tekintetű. Rémálma volt. Magyarázat: vizelet közben egy rossz szellem szállt belé.

2. Hatvanöt év körüli nő, nyakán nagy duzzanattal, ami lehetett például egy kezeletlen struma vagy egy tumor. Ótóle a dukun nem kérdezett semmit, ismert, visszajáró kliens volt. A kettőjük közötti személyes kapcsolat, a néni szemében a bizalom itt is érezhető volt.

3. Húsz év körüli, körülbelül hét hónapos terhes nő. Nem érzi kellőképp a baba mozgását. A dukun elmondja, hogy látja (illetve a mozgásvihar során fellépő transzszerű állapotban látta) a magzatot. A lányt az anyja kísérte, inkább az anya beszélt. Elmondták, hogy jártak már (biomedikális) orvosnál, aki gyógyszereket rendelt. A dukun javasolja, hogy ne menjenek orvoshoz, mert az itt nem segít. A betegségmagyarázatban fontos szerepet kaptak a háziszellemek.

4. Huszonöt éves férfi. Rosszul megy a boltja.

5. Negyven év körüli férfi, nem szándékosan, hanem személyéből fakadóan a rendelés szimbolikus kereteit feszegette. Általában problémás az élete, az itt és mostban sokat beszélt, többet és hangosabban, mint mások, és olyankor is, például már az ajtónál állva, amikor a többiek nem szoktak. Sokat beszélt hozzám is, próbálta, amennyire tudta, angolra fordítani a szót. Felesége elhagyta, kereskedelmi vállalkozásai rosszul mennek. Ennél a kliensnél a dukun többször felém fordult, mintegy összekacsintva jelezte, hogy a férfi nem teljesen normális (ismert volt, hogy én pszichiáter vagyok), a kliens problémájának hátterét is kissé pszichologizálva magyarázta, vagyis itt nem a szellemekre, hanem a fenti életeseményekre helyezte a hangsúlyt.

Ezeknél a fenti eseteknél a kezelés menete a szokásos volt, minden esetben ugyanúgy a korábban leírtaknak megfelelően történt.

6. Egy fiatal, körülbelül tizenennyolc éves, nőgyógyászati problémákkal jelentkező fiatal lány esetében kissé másképp történt. A dukun által adott betegségmagyarázat nála is a szellemekre vonatkozott. Ezt a lányt azonban megkérte, hogy forduljon meg, üljön neki háttal, majd szintén csukott szemmel, egy kissé más mozgással, mint addig, úgy mozgott, mintha erőlködéssel, lassan-lassan kihúzna valamit a hátából.

7. Huszonnégy év körüli, negyedéves orvostanhallgató lány, egyik kísérőnk. Barátja, a másik kísérőnk korábban elmesélte, hogy a dukun találta meg neki ellopott motorkefépárját. Távolból meglátta (belső látással), hogy valamelyik rendőrségi raktárban van. A lány azt kérdezte a dukuntól, merre lehet a pénze, amit nem talál. Ő nem ült ki a dukun elé, itt nem történt mozgássor sem. A dukun elmondta, hogy a pénzt a lány szobájában, valamelyik szekrényében kell keresni.

Kívülállóként való jelenlétünk ugyan különlegessé tette a napot, de a rendelés szokásos menetét, úgy tűnt, nem befolyásolta. Ennek oka, úgy érzem, alapvetően a dukunak a helyzethez való rugalmas, elfogadó viszonyulása volt. Kérdésére mi is elmondtuk, honnan jöttünk, mi a foglalkozásunk, és hogyan néz ki a családunk. Már jártak nála korábban külföldiek, konkrétan meg is említette egy osztrák egy évvel azelőtti látogatását, és úgy tűnt, a helyzetet ő és a többi jelenlévő úgy értelmezi, hogy ezzel a dukun tekintélyét emeljük. Foglalkozásunk, külföldiségünk, már családos, meglelt férfi mivoltunk szintén tiszteletet ébresztett. Emellett természetesen igyekeztünk barátságosan, kissé visszahúzódva, a helyzethez alkalmazkodva, a dukunak a tekintélyt megadva vi-

selkedni. Emellett jó presztízszű családból származó, férfi kísérlőket már ismerték, női kísérlők ugyan új volt itt, de férfi kísérlők menyasszonya és egyetemi hallgató.

A rendelés alapvetően minangkabau nyelven zajlott. Néha indonéz részek hangzot-
tak el benne. Én a dukunnal részben indonézül értekeztem (amit itt mindenki ért), ha
szükséges volt, férfi kísérlők angolra fordított (kisérlőkön kívül egy-egy szó kivételével
senki nem beszélt angolul).

Összefoglalás

A nyugat-szumátrai minangkabau dukun működése jól reprezentálja, hogy a 21. szá-
zad elején a harmadik világban – de a már globalizált Földön – hogyan valósulnak meg a
gyógyítás hétköznapijai. Az összetett, egyszerre iszlám és animista, matrilineáris és a
modern indonéz államba integrálódott élő és virágzó minangkabau kultúra számára az
általunk mágikusnak nevezett gyógyítási és egyéb cselekvések ma is a mindennapi élet
szerves részét képezik. A helyzet orvosantropológiai elemzésére és a megértésére tett
kisérlő etnológiai, pszichológiai és orvostudományi ismereteket egyaránt igényel.

IRODALOM

AGOES, AZWAR

1999 Traditional Healing and Shamanism in Indonesia. *Curare* 22(2):165–169.

BARTH, FREDERIK

1993 *Balinese Worlds*. Chicago–London: The University of Chicago Press.

BLACKWOOD, EVELYN

1997 Woman, Land, and Labor: Negotiating Clientage and Kinship in a Minangkabau Peasant Com-
munity. *Ethnology* 36(4):277–293.

1999 Big Houses and Small Houses: Doing Matriliney in West Sumatra. *Ethnos* 64(1):32–56.

COLOMBIJN, FRANK

1992 Dynamics and Dynamite: Minangkabau Urban Landownership in the 1990s. *Bijdragen tot de
taal- land- en volkenkunde* 148(3–4):428–464.

EVERS, HANS DIETER

1975 Changing Patterns of Minangkabau Urban Landownership. *Bijdragen tot de taal- land- en
volkenkunde* 131(1):86–110.

FERZACCA, STEVE

2001 *Healing the Modern in a Central Javanese City*. Durham: Carolina Academic Press.

GEERTZ, CLIFFORD

1960 *The Religion of Java*. Glencoe: Free Press.

HARPER, MARTIN

1997 Shamanism and Traditional Healers in Modern-Day Indonesia. *Shaman* 5(1):13–33.

JOUSTRA, MEINT

1923 Minangkabau; overzicht van land, geschiedenis en volk. Nijhoff: Gravenhage.

KAHN, JOEL S.

1993 Constituting the Minangkabau: Peasants, Culture and Modernity in Colonial Indonesia (Explorations in Anthropology). Providence–Oxford: Berg.

KARIM, WAZIR JAHAN

1995 Introduction: Genderising Anthropology in Southeast Asia. In “Male” and “Female” in Developing Southeast Asia. Karim, Wazir Jahan, ed. 11–34. Oxford: Berg.

LOEB, EDWIN M.

1935 Sumatra: Its History and People. Wien: Verlag des Institutes für Volkerkunde der Universität.

SANDAY, PEGGY REEVES

2002 *Woman at the Center. Life in a Modern Matriarchy*. Ithaca–London: Cornell University Press.

SANDAY, PEGGY REEVES – KARTIWA, SUWATI

1984 Cloth and Custom in West Sumatra: the Codification of Minangkabau Worldview. *Expedition* 26(4):13–29.

STEEDLEY, MARY MARGARET

1993 *Hanging Without a Rope*. Princeton: Princeton University Press.

SUPARLAN, PARSUDI

1991 *The Javanese Dukun*. Jakarta: Peka.

TANNER, NANCY M.

1976 Minangkabau. In *Insular Southeast Asia: Ethnographic Studies. Section 7, Sumatra Vol. I. Human Relations Area Files*. 1–82. New Haven.

1982 The Nuclear Family in Minangkabau Matriliney: The Mirror of Disputes. *Bijdragen tot de taal-land- en volkenkunde* 138(1):129–151.

TOORN, JOHANNES LUDOVICUS VAN DER

1890 Het animisme bij den Minangkabauer der Padangsche Hooglanden. *Bijdragen taal, land en volkenkunde Nederlandsch-Indië*, 39.

LÁSZLÓ LAJTAI

The dukun of the Minangkabau (Sumatra) in a medical anthropological perspective

The article briefly presents a actual case of a Minangkabau dukun (shaman, sorcerer, healer) in West-Sumatra. It examines some of its major elements in order to better understanding the case in a medical anthropological context: the muslim, matrilinear, in the modern Indonesian state well and flourishingly integrated minangkabau culture, and the non-biomedical healing and connected worldviews in Southeast-Asia. It goes on to describe some of the relevant aspects of living and functioning in a plural health care system in developing countries at the beginning of 21st century.

Örökségünk: a vidék és néhány újraértelmezési kísérlet

Michel Rautenberg – André Micoud – Laurence Bérard –
Philippe Marchenay, ed.: *Campagnes de tous nos désirs. Patrimoines et nouveaux usages sociaux*. Paris: Éditions de la
Maison des sciences de l’homme. 2000. 191 p.
/Mission du Patrimoine ethnologique –
Collection Ethnologie de la France, cahier 16./

Örökség, világörökség, (nemzeti) kulturális örökség stb. – megannyi fogalom, amelyek az utóbbi néhány évben Magyarországon is egyre inkább a társadalmi, tudományos és – nem utolsósorban – politikai közbeszéd részévé váltak. Ám hogy pontosan mit is értünk az örökség fogalmán, azzal sokszor a terminus használói sincsenek egészen tisztában. Valami, ami csak a miénk, kultúránk, társadalmi tudatunk szerves része, illetve mindezen kulturális javak összessége. Valami, ami ebből adódóan szinte automatikusan pozitív konnotációt nyer: önmagában is értéket hordoz, és megőrzésre érdemes. És innen már esetenként csak egy aprócska lépés a nosztalgikus múltba révedés, különösen, ha a magyar néprajzi érdeklődés konvencionális tárgykörébe eső jelenségekről, azaz a „hagyományos népi kultúra”, a régi falusi életforma elemeiről van szó.

A kérdéskör napjainkban, az európai egységesülés korában különösen aktuális, valamennyi ország, régió, népcsoport gőzerővel dolgozik azon, hogy saját kultúrájának bizonyos, egyedinek vélt elemeit összegyűjtse, értelmezze vagy újraértelmezze, és ország-világ színe előtt megmutassa. Az „örökség”, azaz a magyar nyelvben talán szerencsésebb jelzővel kibővítve a „természeti és kulturális örökség” kifejezés használata a turisztikai marketing és a területfejlesztés fontos eszköze. Talán nem túlzás azt mondani: dzsoli dzsókere.

Mindezt jelen kötet is kiválóan illusztrálja. 1994–1995-ben a francia kulturális minisztérium szervezeti keretein belül működő *Mission du patrimoine ethnologique* (Etnológiai Örökség Irodája) A vidék és örökségünk új használatai címmel nagyszabású programot indított, amely több tudományág, szakterület – néprajz, antropológia, földrajz, közgazdaságtan, tájépítészet, turisztika stb. – képviselőit mozgósította. Összesen tizenhat témában folytak kutatások, jelen kötet tizenegy alprogrammal kapcsolatos írásokat tartalmaz.

A tanulmányok ismertetése előtt azonban időzzünk el még egy keveset az „örök-

ség” terminusnál. A francia társadalomtudományban, ezen belül az etnológiában – amely a magyar szóhasználattal ellentétben a saját kultúra kutatását is magában foglalja – a fogalom használata immár két évtizede polgárjogot nyert. A téma elméleti és gyakorlati kérdéseinek jelentős szakirodalma van. A fogalmat a közgazdász Marc Guillaume (1980) hozta be a köztudatba. 1980-as munkájában az „örökségnek” egy egészen tág megközelítést javasolja, amely szerint „egyszer minden örökség lesz”. Az e tanulmánykötet alapját képező kutatási program a rurális örökség mibenlétét illetően egy 1994-ben készült minisztériumi jelentést vesz alapul (Chiva 1994: 1). A meghatározás szerint a fogalomba a következők tartoznak bele: „a földből, tágabb értelemben a természeti erőforrások kiaknázásából élő emberek által alakított táj, a védett és nem védett épületek, amelyet rurális építészetnek nevezünk; a föld terményei, amelyek a helyi adottságokat és az azt megművelő emberek igényeit tükrözik; mindazon gyakorlat, eszköz és szaktudás, amely nélkülözhetetlen ahhoz, hogy az adott helyszínen bármilyen helyreállítás, karbantartás, változtatás vagy modernizáció az épületek, a település és a táj alkotta egység szerkezeti és esztétikai logikáját szem előtt tartva valósulhasson meg”.

E jelenségek megközelítése azonban számos elméleti és gyakorlati módszertani problémát vet fel. Az értelmezésre több szint kínálkozik. A kérdés vizsgálható az adott közösség szempontjából, belülről nézve – ha úgy tetszik, émikus megközelítésben: a vizsgált társadalom tagjai saját kultúrájuk mely elemeit tartják méltónak és alkalmasnak arra, hogy azt „örökségnek” tekintsék? Ezek kijelölésében milyen társadalmi és tudati folyamatok jutnak szerephez?

Bár az ilyen és ehhez hasonló kérdésfelvetések rendkívül izgalmasak és aligha megkerülhetők, a kulturális és természeti örökség elemzése nem függetleníthető a – legalábbis jó részben – felülről érkező ideológiai hatások és a politikai-gazdasági döntéshozatal különböző szintjeinek vizsgálatától. Mindezt a jelen kutatási program is kiválóan mutatja, hiszen a program gazdája is az etnológiai örökséggel kapcsolatos feladatok koordinálására hivatott költségvetési szerv. Mi több, egyes kutatások finanszírozásában egyéb intézmények is részt vettek. Tizenhat tanulmányból öt készült nemzeti parkok közreműködésével, amelyeknek egyébként a francia törvények kulcsszerepet biztosítanak a természeti és kulturális örökséggel kapcsolatos fejlesztési stratégiák kidolgozásában. A támogatók között található még regionális idegenforgalmi hivatal és mezőgazdasági termelők érdekvédelmi szervezetei is. A helyzet kissé paradox, mivel az említett szervezetek a kutatásnak egyszerre részesei és tárgyai, mindenesetre kiválóan mutatja azt az ösztársadalmi érdeklődést, amely Franciaországban a kulturális örökség, azon belül is a vidék értékeinek számbavételét és marketingjét övezi.

A téma aktualitását az is tükrözi, hogy a program a tudomány igen különböző területein tevékenykedő kutatókat ösztönzött részvételre, és ami talán még ennél is fontosabb, interdiszciplináris együttműködésre. S noha eddig csak a téma francia vonatkozásairól esett szó, a vizsgálat túllépett a határokon, s egyes alprogramok a rurális kulturális örökség problematikáját más országok – többek között Magyarország –, népcsoportok példáin keresztül is elemezték.

A kötet első tematikus egységének középpontjában az a kérdés áll, hogy az egyes tájak kulturális és/vagy természeti örökséggé nyilvánításának milyen politikai aspektusai vannak, illetve az, hogy egyes területek ily módon történő kiemelésének, a környezettüktől való megkülönböztetésének milyen hatásai vannak az ott élő közösségre. Továb-

bá: egy-egy ilyen terület kijelölése milyen elvek mentén történik, s lehatárolása miként illeszkedik a már meglévő földrajzi, társadalmi és kulturális határokhoz.

Ludovic Lepretre tanulmánya Francia Guyana nemzeti parkja megszületésének történetét idézi fel, megvilágítva ezzel a környezetvédelmi hatóságok és az őslakos vajana indiánok közötti konfliktus forrásait. A kezdeményezés közel hárommillió hektár trópusi őserdő védelem alá vonását jelentette – természetesen az emberiség közös kincse, e felbecsülhetetlenül értékes biodiverzitás megóvása jegyében. A hatóságok azonban az indiánok részéről nem várt tiltakozásba ütköztek, még azok után is, hogy a bizonyos zónákban engedélyezték számukra a gazdaságukat kiegészítő gyűjtögető és vadászati tevékenységet. A szerző rámutat, hogy a két fél közötti konfliktusok nem elsősorban a gazdasági érdekekből, hanem abból fakadtak, hogy a nemzeti park tervezett zónákra történő osztása – a natúra és a kultúra egyfajta szétválasztása – nem fért össze a vajanak animizmustól átítatott természetfelfogásával.

Cros Zsuzsa, a Szent István Egyetem tanára és Yves Lüginbühl vizsgálatának helyszíne Tokaj-Hegyalja. A szerzőpáros áttekintést nyújt a borvidék történelméről, a kollektivizálás hatásairól és a Tokaji Borkombinát monopolhelyzetének következményeiről, majd a kártyák újraleosztásáról a rendszerváltást követően. A régió kulturális örökségként való mind gyakoribb emlegetése, hivatalos felterjesztése, majd felvétele az UNESCO világörökség-listájára kétségkívül rengeteg pozitív változást hozott az ott élő emberek életében – a lokális identitás erősödése, a hagyományok felújítása stb. –, ám úgy látják, hogy a gazdasági előnyök s ezáltal a szimbolikus tőke egy része is egy viszonylag szűk, a volt nagyüzem tehetséges borászaiból és nyugat-európai befektetőkből álló elit kezében összpontosul. A kistermelők, a turisztikai központokon kívül eső hegyközségek ezzel szemben sokkal kevésbé szervezettek, s bár külsőségekben igyekeznek a „nagyokat” követni – szüreti bálók, borkóstolók, borversenyek stb. szervezése –, gazdasági szerepvállalásukat a passzivitás jellemzi, és gyakran csak „nézőnek érzik magukat”.

Anna-Marie Martin, Jean-Claude Mermet és Nadine Ribet az előbbiekkal ellentétben egy alulról építkező kezdeményezést, a dél-franciaországi falucska, Mézenc sikertörténetét mutatja be. Itt a szarvasmarha-tenyésztők egy csoportja még a 19. század folyamán egy zootechnikai újítással a tejhasznú tehenészetéről áttált az állatok hizlalására, a kedvező helyi adottságoknak köszönhetően ugyanis a hizlalt marha húsa rendkívül ízletes. A gazdák ezen csoportja elsőként a falu társadalmában vívott ki elismerést magának, később egyre szélesebb körben. Ezzel párhuzamosan szimbolikus szinten is jelentős változásoknak lehetünk tanúi: a „mézenc-i hízott marha” áruvédjegy egyre ismertebb lett, amit a tenyésztők le is védettek, a tenyésztés rendjét pedig egyesületi keretek között szabályozták. S miután a környező településeken is egyre többen vágtak bele a szarvasmarha-hizlalásba, Mézenc nemcsak a termék „hívószava”, hanem a kistáj elnevezése is lett.

A nemzeti parkok már említett irányító szerepét illusztrálja Cécile Tardy esettanulmánya, amelynek középpontjában a livradois-forez-i park tevékenysége áll. Ezen intézmények a kulturális és természeti örökséggé nyilvánítás égisze alatt voltaképpen az adott táj szimbolikus újraértelmezését és újrafelosztását végzik, mégpedig – ideális esetben – a helyi társadalommal folytatott diskurzus nyomán.

A kulturális örökségre nemcsak az egyes vidékek, hanem a „föld adományai”, azaz bizonyos élelmiszer-ipari termékek is beletartoznak. Az ezekkel foglalkozó írásokat a

szerkesztők külön alfejezetben közlik, hiszen annak ellenére, hogy rendkívül sokféle termék érdemelheti ki ezt a státust, bizonyos tulajdonságaik, illetve az előállításukat és forgalmazásukat övező társadalmi gyakorlat, normarendszer stb. számos közös vonást mutat. Először is elmondható, hogy mivel maguk a termékek – a dolog természeténél fogva – önmagukban mulandók, a kulturális örökség megőrzése mindenekelőtt azok folyamatos újratermelését, tehát az előállításukhoz szükséges tudásanyag és technikai háttér megőrzését, fejlesztését jelenti. A termelési hagyományok megőrzését ugyanakkor egyre inkább össze kell egyeztetni a szigorú élelmiszer-egészségügyi normákkal, ami gyakran konfliktusokhoz vezet. Bizonyos termékek előállítása túlterjedt az eredeti termelési körzeten, ám egyre inkább megfigyelhető, hogy a közösségek jogilag is levédetik az eredeti termelési helyet, mintegy márkavédjegyként alkalmazva azt a piacon.

Champagne, ez a hajdan leginkább „porosnak” minősített franciaországi bortermő terület a pezsgőnek köszönheti karrierjét. A felvirágzás a 18. században kezdődött, amikor a régió nevét viselő „habzóbor” a francia arisztokrácia kedvelt itala s ezzel a luxus, a fényűzés par excellence megtestesítője lett, s néhány arisztokrata és kereskedőcsalád jóvoltából megalapozta világhírnevét. Aline Brochot írásából kiderül, hogy ez a hírnév, illetve a pezsgő ilyen mértékű – természetesen törvényekkel is körülbástyázott – identifikációja a termőterülettel Champagne gazdasági fejlődésének motorja, amelynek védelme érdekében a különféle érdekcsoportok – termelők, felvásárlók, borházak – végül mindig képesek a konszenzusra.

A francia gasztronómia egy másik luxuscikke, a libamáj története viszont – mint azt Dominique Coquart és Jean Pilleboue cikkéből megtudhatjuk – merőben más pályára lépett. Franciaországban egészen a közelmúltig három jelentős libamájtermelő körzet létezett: Landes, Périgord és Elzász. Meg kell említeni ezenkívül a Pireneusok lábánál található Gers települést, amelyet a szerzők közelebről vizsgáltak, és amelynek kisüzemei szintén egyre növekvő mértékben voltak jelen a regionális, majd az országos piacon. Az 1980-as évektől kezdve – részint a nagy cégek sikeres marketingjének, részint az általános életszínvonal-emelkedésnek és a gasztronómiai trendek változásának köszönhetően – a hízótliba- és kacsamáj, valamint az abból készült termékek fogyasztása jelentősen emelkedett, így az ország más vidékein is sorra nyíltak a hizlálásra szakosodott üzemek. (Vendée például a legnagyobb termelőközretté lépett elő.) Ezzel párhuzamosan szimbolikus szinten a libamáj egyre inkább mint „a” francia konyha emblematikus, par excellence delikatesze jelent meg, s a marketingben a származási hely, a kézművesjelleg hangsúlyozása háttérbe szorult, hátrányos helyzetbe hozva ezzel a kisüzemeket.

A fejezet utolsó tanulmánya – Jean-Atoine Prost, Christine de Sainte Marie és Claire Delfosse tollából – egy juh- vagy kecskesajttal készült édes korzikai sütemény, a *brocciu* karrierjét mutatja be. Ennek az egykor tipikusan pásztor-, illetve szegényeledelnek a státusa jelentősen átalakult, s mára a korzikaiak büszkesége, hiszen a sziget gasztronómiájának egyik fő specialitása.

A kötet utolsó része a vidék és a város újfajta kapcsolódási pontjaira hoz érdekes példákat. Jean-Claude Garnier és François Labouesse vizsgálatának tárgyai a Dél-Franciaországban az 1980–1990-es években megjelent és divattá váló, a transzhumansz pásztorkodással kapcsolatos ünnepek, amelyeknek a helyi pásztorközösségekben szinte semmilyen előzményük nem volt. Ezen rendezvények a helyi gazdák és a különféle regionális turisztikai hivatalok együttműködéseként jöttek létre, és a tapasztalatok szerint

nemcsak az idegenforgalmi bevételek, hanem a lokális identitás erősítése szempontjából is kedvező hatást gyakoroltak a helyi társadalmakra.

Rurális jegyeket hordozó közösségeket akár nagyvárosokban is találhatunk, jó példa erre a Clermont-Ferrand külső kertvárosaiban élő portugál bevándorlók társadalma. A Jacques Barou által vizsgált csoport értékpreferenciáiban világosan megmutatkozik a vidéki életforma követése, kezdve a mezőgazdasági munka és a föld szeretetétől (ha más nem, a kiskertben termelnek szőlőt és zöldségeket) az ehhez kapcsolódó közösségi ünnepekig.

Patrick Brado tanulmánya a Franciaországba betelepült népesség egy meglehetősen sajátos csoportjával foglalkozik, amelyről a mindennapokban kevés szó esik: az angolokkal. A statisztikák szerint az országban mintegy ötvezer angol él, 42 százalékuk tíz évnél régebben tartózkodik ott. Ők aligha hasonlíthatók az ott élő jelentősebb kisebbségekhez, az országban szétszórta élnek, szocioökonómiai státusukat tekintve sokfélék. Létezik azonban egy meglehetősen könnyen felismerhető „típus”: a hajdani város lakó, aki vidéken vásárol házat vagy tanyát. Szinte kivétel nélkül családjával költözik, s bár olykor gazdasági okok sem elhanyagolhatók, elsősorban az autentikus *village life*-ot keresi.

IRODALOM

CHIVA, ISAC

1994 Une politique pour le patrimoine culturel rural. Paris: rapport multigraphié, remis au ministre de la Culture et de la Francophonie.

GUILLAUME, MARC

1980 La politique du patrimoine. Paris: Galilée.

NAGY ZOLTÁN

Emlékmű

Sántha István, szerk.: Halkuló sámándobok.

Diószegi Vilmos szibériai naplói, levelei.

Budapest: L'Harmattan – MTA Néprajzi Kutatóintézet. 2002.

467 p. /Documentatio Ethnographica, 18./

Diószegi Vilmos első szovjetunióbeli, szibériai útjának dokumentumait foghatjuk kezünkbe a Sántha István szerkesztette kötetben. Annak a Diószegi Vilmosnak, aki a magyar néprajztudomány emblematikus személyisége volt. Személyében jelenítette meg a magyar néprajznak azt a nem dominánsan jelentkező hagyományát, mely szerint párhuzamosan végezhető a magyar nép kultúráját vizsgáló tanulmányok, valamint az etnológiai vizsgálatok. Ez a sajátos helyzet, amely kialakulása óta jellemzi tudományszakunkat, nyilvánvalóan a magyar etnológia születésének körülményeivel magyarázható: nem a gyarmati népek megismerésének vágya, hanem az Európában rokontalan magyar nemzet eredetének feltárása iránti igény hozta létre. A magyar népi kultúra megismerésével párhuzamosan indultak expedíciók a finnugor népek által lakott területekre, így Szibériába is, rokon népeink kultúráját tanulmányozni. A magyar néprajztudomány ezen korai korszakának pregnáns képviselője Jankó János, akinek mind magyar tájmonográfiái, mind finnugor összehasonlító néprajzi írásai megkerülhetetlenek a mai napig. De akár a finnugrisztika, a Szibéria-kutatás úttörőjét, Reguly Antalt is lehetne itt idézni. Ennek a hagyománynak megfelelően Diószegi egyaránt végzett magyarországi néphitkutatásokat; összehasonlító néprajzi kutatásokat, melyek a magyar néphittől a finnugor, mandzsú-tunguz és török népekig vezették el; valamint etnológiai tanulmányokat is.

Emellett emblematikus személyiséggé teszi Diószegit az is, hogy ugyanazt a kérdést veti fel kutatásaiban, ami sokáig jellemző volt a magyar néprajzra, ezen belül a néphitkutatásra is. Ő is a magyar kultúra honfoglalás előtti rétegeit, egészen pontosan a pogány magyarok hitvilágát kívánta megismerni, úgy mint korábban Ipolyi Arnold, Kandra Kabos vagy akár Róheim Géza. Ennek az általa minden korábbi kutatónál pontosabban definiált pogány hitvilágnak (a honfoglalás korának magyar népi hitvilága) analógiáit a finnugor, török és egyéb szibériai népek vallásaiban vélte felfedezni. A hasonlóságok kimutatására minden addiginál precízebb metodikát, a genetikus-etnikus módszert dolgozta ki, amelyet módszertani tanulmányában pontosan publikált is (Diószegi 1954). Kutatásának talán ezek azok a vonatkozásai, amelyek személyét a laikusok számára is rendkívül népszerűvé teszik, amelyek egyes könyveit bestsellerekké avatják (Diószegi 1967).

A korai magyar finnugor néprajzosok és nyelvészek jelentős, gyakran igen hosszú terepmunkát végeztek, a rendelkezésükre álló idő alatt lehetőleg minél nagyobb területeket bejárva, körbeutazva. A Regulyt követő első generáció képviselői közül az 1880–

1900-as években az udmurtoknál és manysiknál járt Munkácsi Bernátot, az elsősorban a hantik között gyűjtő Pápai Károlyt, Pápay Józsefet és Jankó Jánost kell kiemelni. Ezek a kutatások az első világháborúval politikai okokból félbeszakadtak, csonkán maradtak. Ennek az átmeneti korszaknak szimbólumai Baráthosi Balogh Benedek Oroszországban rekedt gyűjtései, Zsirai Miklós hadifogsága alatt végzett obi-ugor kutatásai, valamint többek közt Munkácsi Bernát és Beke Ödön magyarországi udmurt és mari hadifoglyok körében végzett vizsgálatai. Ezután néhány évtizedes kényszerű szünet következett, majd az utazási tilalom Diószegi Vilmos személyével szakadt meg, illetve vele folytatódott újból a korábbi hagyomány. Diószegi Vilmos ugyanis kétszer járt az addig zárt Szovjetunióban (1957–1958-ban és 1964-ben), és ezalatt három szibériai expedíciót vezetett (1957, 1958, 1964); valamint egyszer járt Mongóliában (1964)¹ is.

A hagyomány folytatása nemcsak azt jelenti, hogy Diószegi volt hosszú idő után az első, aki Magyarországról indulva újra Szibériában járhatott, hanem azt is, hogy Diószegi teljes mértékben azok szerint a terepmunkaeszmények szerint dolgozott, melyeket elődjei is képviseltek. Ebből a kötetből is kiderül, hogy Diószegi elégségesnek érzett néhány hetes vizsgálatokat arra, hogy ezek alapján akár teljes monográfiákat lehessen írni.² Ő is rövid idő alatt, az elérhető „szakértőket” megszólaltatva kívánt minél intenzívebb anyagot gyűjteni fő vizsgálódási körére, a samanizmusra vonatkozóan. Ugyanakkor kultúra- és tudományfelfogása is a korai finnugor néprajzos kutatókhoz közelíti: a kultúra egymástól élesen elválasztható részekből tevődik össze, melyek önmagukban vizsgálhatók (például a samanizmus), és ezek kapcsán a legrelevánsabb kérdés az eredet kérdése: a kapcsolatok, átvételek, kulturális hatások, valamint a képzetkör általános evolúciójának problémája.

Ezzel a kultúrafelfogással magyarázható Diószegi Vilmos egyik alapvető célkitűzése, mely szervesen egészítette ki terepmunka-törekvéseit (például 61. p.), a Sámánarchívum létrehozása is. A szibériai népek kultúrájáról – állítása szerint – leválaszthatók azok az elemek, amelyek kapcsolatban vannak a samanizmussal, illetve amelyek a samanizmus intézményéhez tartoznak, és ezekből egzakt, letisztult információbázis jöhet létre. Ezeket az elemeket, illetve a róluk szóló leírásokat, fotókat, hangfelvételeket, az ide-sorolható tárgyakat (azoknak fotóit, leírókartonjait) a teljesség igényével össze lehet gyűjteni egy központba. Ez a tervezett központ – amely Diószegi szándékai szerint Budapest lett volna – ezután alkalmas lenne arra, hogy feltárja a samanizmus kérdéskörének minden kérdését, amit Diószegi Vilmos feladatának is érzett. Ez a kutatás a szibériai népek samanizmusának monografikus feldolgozása után (egyes népek sámánmonográfiái, egyes problémák monográfiái) az észak-amerikai indián népek samanizmusán is elvégezte volna ugyanazokat a vizsgálatokat, majd eredményeit a már nem sámánhitű népek egykori samanizmusára utaló *survival* elemekkel, illetve a történeti forrásokkal ütköztetve megoldotta volna a samanizmus eredetének kérdését (22. p.).

Diószegi Vilmos ezzel a samanizmuskutatásnak valóban egyik központjává tette Budapestet, és egyik központi alakjává vált önmaga is. Valóban ő ismerte legkiterjedtebben a múzeumi gyűjteményeket, kortársaihoz (főleg a nem szovjetekhez) képest jelentős terepmunkát végzett. Ezek a terepmunkák, amellettt hogy helyenként máig mérvadó eredményeket értek el,³ az orosz kutatók samanizmuskutatási esélyeit, lehetőségeit is komolyan szélesítették. Példa volt mind munkamorálja, mind pedig a gyakorlati lehetőségek, a kiharcolt engedélyek szempontjából is. Emellettt mint tudományszervező is je-

lentős feladatokat vállalt: a különböző központokban a samanizmussal is foglalkozó kutatókat (szerinte „sámánkutatókat”) összehozta, írásaikat egy kötetben jelentette meg.⁴

Diószegi saját kutatásai, elkészült tanulmányai és adatközlései megkerülhetetlenek, az már személyes tragédiája (és feltehetőleg a magyar néprajztudomány komoly vesztesége is), hogy célkitűzéseit közel sem sikerült megvalósítania. Nem írta meg alapvetőnek szánt monográfiáit, nem írta meg nagy összefoglalásait, mindezeknek csak lehetőségét villantotta fel. Sőt, Sámánarchívumának sorsa sem igazolta elvárásait: halála után szétdarabolták, és a benne rejlő lehetőségeket így messze nem lehetett kihasználni.

Diószegi személyiségének, tudományos célkitűzéseinek dokumentuma a *Halkuló sámánodobok* című kötet. Most végre olvashatjuk naplóját, barátjához, a néprajzos Szolnok Lajoshoz és annak feleségéhez, Diószegi majdani második feleségéhez, a magyar társadalomnéprajz kiemelkedő kutatójához, Morvay Judithhoz írt leveleinek publikus(sá tett) részleteit, valamint naptárbejegyzéseit. A kötetet rengeteg fénykép színesíti egyrészt tőle, másrészt a nyomában járóktól. Monumentális mű, méltó emlékműve egy nagy formátumú kutatónak.

Mi is ez a mű? Milyen céllal adták ki ezeket és csak ezeket a jegyzeteket? És mit jelenthet mindez egy olvasónak? Elsősorban arra gondolhatunk, hogy megismertetik velünk Diószegi Vilmost, az embert, annak minden hétköznapiságával és intimitásával együtt. De a mű nem erről szól, kereteit gondosan megsabták (mint a bevezetőből kiderül, tudatosan), hogy se magánéletéről, se a kortárs kutatókról kialakított véleményéről ne áruljon el annál többet, mint ami ma feltehetőleg nem bánt meg senkit. Diószegi Vilmos, a magánember igazából csak felsejlik a műben, így a könyvnek ez az aspektusa nem tekinthető teljesnek.

Lehet-e akkor tudományos műként értelmezni a kötetet? Azzá tehetnék a mindennapokkal ötvözött adatok, részletes információk, ahogyan azt maga Diószegi (1998) megvalósította úti beszámolójában, a *Sámánok nyomában Szibéria földjén* című könyvében. Azonban a részlet általában kevés, mert a kötet – a napló műfajának megfelelően – nem „elmeséli” a tudományos eredményeket, hanem csak mesél róluk, általában csak felvillant ötleteket, tényeket, eseményeket. Máskor azonban talán felesleges részletek is vannak benne, mint például a leningrádi archívumok listáinál (43–50. p.), amelyek csak nagyon speciális esetben tarthatnak érdeklődésre számot. Tudományos művé tehetné az is, hogy jegyzetekkel látták el, hozzá részletes névmutatót és kiegészítő tanulmányokat kapcsoltak. A céllal, amit ezzel a szerkesztő és szerzőtársa maga elé tűz, egyet lehet érteni, azonban ezeknek később tárgyalandó sajátosságai miatt inkább csak növelik műfaji zavarunkat.

Akkor hát mi is ez a mű? Emlékmű. Emlékműve egy kutatónak, egy kutatói vállalkozásnak, egy kutatói magatartásnak, egy kutató mítoszának. A naplójegyzetek jelentős része és a levelek zöme, a naptárbejegyzések szikár szövege pedig teljes egészében Diószegi Vilmos fentebb ismertetett grandiózus vállalkozásáról, illetve a vállalkozás mindennapjairól szól.

A Diószegi által kitűzött cél, a samanizmus kérdéskörének tisztázása, a Sámánarchívum létrehozása egyértelmű és megváltoztathatatlan. A konkrét megvalósítás módja azonban folyamatosan változik: alkalmazkodik a lehetőségekhez, a folyamatosan feltárt anyag természetéhez, minőségéhez. A szöveg így – a rendszeresen visszatérő öndefiniációs részeknek köszönhetően – egy folyamatosan módosuló tudományos terv „élet-

története”, fejlődésregénye. Regény a szó szoros értelmében, hiszen talán nem túlzás azt állítani, hogy az események helyenként sodróan izgalmasak, feszültséggel telik, fordulatosak: a második leningrádi tartózkodás leírása (itt kizárólag levelek segítségével) pedig egyenesen letehetetlen olvasmány.

A napló nemhogy megcáfolná, hanem alátámasztja a Diószegi-mítoszt: az önmagát (és másokat) nem kímélő, önsanyargató, sőt önpusztító, munkafüggő kutató mítoszt. Pontosan nyomon követhetjük ugyanis a leningrádi és más városokbeli múzeumi munka feszített tempójú anyaggyűjtését és másolását, a versenyfutást az idővel, az éjszakákba nyúló céduláírást, a szövegek fordítására tett heroikus kísérleteket. Példája nyomasztó minden tudományos kutatónak. Szinte fellélegzünk, amikor Diószegi Vilmos második leningrádi tartózkodása végén engedélyez magának egy hét szünetet.

Folyamatosan fel-felmerülnek a magánember szenvedései is, a terepmunkás örök és értelmet csak a tudományos produkcióban elnyerő kínjai: magánya, pénztelensége, éhsége, kiszolgáltatottsága külső erőknél, intézményeknek, illetve a megerőltető utazás, a „muslicák”, vagyis púpos szúnyogok vérengző hada stb. Azt sem lehet elhallgatni, hogy ezt a mítoszt Diószegi maga is megéli, mélyen átéli, ha nem éppen életre kelti – gyönyörű önvallomásokban reflektál saját munkavégzésére, személyiségére (123. és 131. p.).

Jegyzetei, levelei azonban nemcsak regényként olvashatók, hanem drámaként is, egy hatalmas terv kényszerű bukásával záruló tragédiaként, majd hogyanem antik tragédiaként. Munkabírásának és terveinek leírása elgondolkodtató példa. Esetében nem is feltétlenül a célok létjogosultsága a probléma (azt gondolom, itt nekem nem feladatom az életmű kritikai ismertetése, hiszen egy naplóról beszélünk), hanem a megvalósíthatóság. A feladat irrealitását helyenként Diószegi is élesen látta. A lehetetlenséget mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy mi lett a Sámánarchívum sorsa, hogy mennyire nem épült be a tudományos vérkeringésbe, illetve hogy mennyire nem valósultak meg az újabb és újabb tervezett utak, monográfiák.

Diószegi Vilmos írásaihoz helyenként igen bőséges szerkesztői *jegyzetanyag* társul a szibériai nepekről és Diószegi 1957-es és 1958-as szibériai útjáról készült térképekkel. A jegyzetek alapvetően megkönnyítik a mű olvasását, értelmezését, ha nem is mindig lehet egyetérteni tartalmukkal. Így helyesebb lett volna, ha bizonyos szavak (burját, karagasz stb.) esetében nemcsak a szó helyes írását és változatait adták volna meg, hanem jelentését is. Érvényes ez időnként olyan orosz szavakra is, amelyek jelentése nem tekinthető egyértelműnek.⁵ Egy konkrét hibára is szeretném felhívni a figyelmet: a szerző a *naves juxot* (helyesen *naras jux*) magyarázva azt sejteti (79. p., 79. és 81. lábjegyzet), hogy egy szertartásról van szó, holott ez a hantik citeraszerű hangszerének a neve.

Külön is szót kell ejteni a szerkesztő, Sántha István által készített *névmutatóról* (259–408. p.). Azt gondolom, nyugodtan állíthatjuk, hogy ez a névtár olyan feladatra vállalkozott, amire eddig kevés példa volt Magyarországon. Kislexikonszerű⁶ feldolgozását adja a Diószegi naplóiban szereplő neveknek, vagyis az addig terjedő Szibéria-kutatásnak. Röviden bemutatja a legfontosabb Szibéria-kutatók életét, és ismerteti azok legfontosabb műveinek bibliográfiai adatait. Vagyis a könyvnek ez a része mind terjedelme (150 oldal), mind részletessége miatt kézikönyvként használható nélkülözhetetlen forrás, amely akár önállóan is – vagy leginkább úgy – megállná a helyét.

A névmutatóban azonban komoly aránytalanságok figyelhetők meg. Ezek nem ke-

rülték el a készítő figyelmét sem, hiszen önmaga sorolja fel az összes problémát, és kíván rájuk gyakorlati magyarázatot adni (260–261. p.). Még ha elfogadhatók is ezek az érvek, akkor is sajnálatos, hogy aránytalanul keveset foglalkozik a magyar és általában a nem orosz kutatókkal. Az orosz kutatókról viszont gyakorlatilag minden információt bedolgozott, amit igen eklektikus forrásanyagában fellelt, így a szócikkek terjedelme, adatainak minősége meglehetősen egyenetlen. Nem értek azzal sem egyet, hogy a bibliográfiákban csak az orosz és a mongol címeket fordítják le magyarra,⁷ míg minden más idegen nyelvet ismertnek tekintenek.

A névmutató enciklopédikus célkitűzését figyelembe véve alig magyarázható az, hogy nem közölnek olyan bibliográfiát, mely Diószegi Vilmos napjainkig megjelent műveit foglalná magában. A jegyzetek és a tanulmányok közt is csak néhány hivatkozást találunk ezekre, holott indokolt lett volna szerepeltetésük.⁸

A kötet utolsó negyedében négy tanulmányt olvashatunk. Ezek egyike Diószegi Vilmos óriási hagyatékának, a Sámánarchívumnak a sorsát követi végig, és a gyűjtemény egyes tételeinek mai fellelhetőségét veszi górcső alá (411–420. p.). A szerkesztő-szerző itt rendkívül alapos, sokoldalú munkát végzett, megkönnyítve ezzel mindenkinek a feladatát, aki ezentúl Diószegi anyagát használni kívánja. Emellett ez a fejezet felhívja a figyelmet arra is, hogy hogyan lehet teljes gyűjteményeket szétosztani, szétzilálni, és a Diószegi Vilmost követő generációk felelősségére mutat rá.

Az utolsó három tanulmányban, melyek – szellemesen – a *Diószegi nyomában Szibéria földjén* együttes címet kapták (vö. Diószegi 1998) arra vállalkoznak a szerzők, hogy részben Diószegi útját bejárva hasonló kérdéseket tegyenek fel közel negyven év elmúltával. Sántha István a nyugati burjátokról (423–439. p.), valamint a tofákról (441–453. p.) ír tanulmányt, Somfai-Kara Dávid pedig dél-szibériai törökökről értekezik (455–466. p.). A szerzők ezzel egyrészt tisztelni kívánnak elődjük előtt, másrészt teljessé kívánják tenni a Diószegi-életmű utóéletének bemutatását. Azonban az egyes művek szerkezete, tartalma, sőt műfaja egymással sajnos nem kompatibilis, az összeállítás esetleges. A tanulmányok, bár egységes cél hozta őket létre, nem azonos mértékben felelnek a feltett, a feltehető/felteendő kérdésekre: milyen a Diószegi által kiemelten vizsgált népek mai helyzete, mi lett Diószegi adatközlőinek, gyűjtőhelyeinek, valamint a samanizmusnak a sorsa, hogyan alakult Diószegi kutatásainak „kinti” megítélése? A szerzők nem tudják eldönteni, hogy írásaik elsősorban Diószegi Vilmosról, saját kutatásaikról vagy pedig a mai helyzetről szóljanak. Öröndetes azonban, hogy Sántha István tényleges tudományos problémákat is felvet a mai nyugati burját samanizmus kapcsán; valamint az, hogy – igaz, egymással párhuzamosan – tisztáznak olyan etnikai kérdéseket, melyek megkönnyítik Diószegi Vilmos műveinek értelmezését. Azt viszont csak sajnálni tudjuk, hogy a nyugati burjátokról írva az elemzett 19 darab Šarakšino-fénykép közül, melyek a Diószegivel közös expedíciók készültek, csak hármat láthatunk a fejezetben.

Ezek a fejezetek olyan kérdést vetnek fel, mely a magyar finnugrisztika, szibirisztika történetében folyamatosan és kényszerűen előkerül, előkerült: mi az egymást követő generációk feladata, felelőssége? Eddig minden nemzedék az előtte gyűjtött anyagok feldolgozásának szentelte életét. Példának okáért nézzük meg a már említett Reguly vogul hagyatékát, melyet először Hunfalvy Pál próbált feldolgozni még Reguly segítségével, majd a kéziratok megfejtése végett utazott Szibériába Munkácsi Bernát, akinek munká-

ját csak Kálmán Béla fejezte be. De ugyanígy osztják anyagát is generációk egymásba érő láncolata dolgozta fel. Sőt a szóban forgó műben Diószegi is több alkalommal Baráthosi Balogh Benedek szövegeit igyekszik megfejteni. Maga a kezünkben levő könyv is hasonló vállalkozás: egy újabb generáció felvállalta Diószegi hagyatékának – legalábbis egy részének – a gondozását.

Mi ennek az alapvető oka? Senki sem tudja befejezni saját gyűjtésének feldolgozását. Még Diószegi sem, akit szintén nem került el a „finnugrászsors”, bár megpróbált mindent megtenni ellene. Ahogy ő maga mondja: „...mi a fenének ez a rohanás? Válaszom hülyeségnek hat, de igaz: Reguly, Pápai Károly, Jankó János Szibériából hazatérve 2-3 évet élt. És én is megjártam Szibériát!” (139. p.) Éppen e sorsszerűség miatt külön örvendetes, hogy a hagyatékot közlétezők saját gyűjtéseikről is beszámolnak, hiszen felelősségük nem merül ki az előttük járók anyagainak publikálásában. Kötelességük abban is példáját követni, hogy új, saját anyagot teremtenek, és azt megpróbálják feldolgozni, publikálni. Diószegi szavaival: „A gyűjtés utáni íróasztali munka nélkül az expedíció befejezetlen, sőt: szinte olyan, mintha a terepgyűjtés meg sem történt volna. Jankó, Pápay gyűjtése – a tárgyakat és fényképeket kivéve – olyan, mintha nem is lenne. De a rendszerezett, feldolgozott anyag is akkor válik igazán »létezővé«, ha belekerül a tudomány vérkeringésébe, vagyis publikálódik.”

Az újabb és újabb generációk felelőssége tehát az, hogy saját anyagukat is feldolgozva próbálják tényleges értelmezését adni elődjeik témáinak, úgy hogy helyenként gyökeresen más módszereket választanak. Érvényes ez Diószegi Vilmos hagyatékára is, ugyanis mint fentebb olvasható, szimbolikus alakja volt egy sajátos metodikának, sajátos terepmunka-technikának (és kényszernek), mely nem tudta eldönteni, hogy a múzeumok anyagának másolása vagy a saját terep-e a fontosabb (155–156. p.). Saját munkájával és befejezetlenségével is csaknem olyan mozdulatlan anyagot teremtett, mint amilyenek az általa a múzeumokban megismert és összegyűjtött, gyakran kontextus nélküli tárgyak, fotók, sámánénekek. Ezen azzal lehet túllépni, ha tudományosan és részleteiben értékeljük Diószegi munkásságát, és a dokumentációban, leírásokban a korábban nagyobb szerepet kapó kulturális kontextus, illetve ha az egyes népek megismerésében nem rövid expedíciókat, hanem hosszú idejű, állomásos terepmunkákat végzünk. Ez az, ami mélyebben értelmezhetővé teszi Diószegi munkásságát is, és ez az, amit – mint lehetőséget – felcsillantanak írásaikban a szerzők.

A mű részletes bemutatása, értékelése után újra feltehető a kérdés, hogy mi is lehet e kötet rendeltetése. Erre most azt kell mondanunk, amellet hogy Diószegi Vilmos emlékének állított monumentális emlékművet tarthatunk kezünkben, a kötet remélhetőleg elengedhetetlen kézikönyvvé is válik majd – részben a hozzá csatlakozó jegyzékek köszönhetően – a Szibéria-kutatásnak. Azt pedig csak reméljük, hogy a könyvben egyszer óvatosan megemlített (412. p.) második kötet is (Diószegi Vilmos 1960-as és 1964-es expedíciójának anyagával) meg fog jelenni.

JEGYZETEK

1. Az utak leírása is olvasható a naplóhoz készített szerkesztői utószóban (411–412. p.). 1957: nyugati burjátok és abakáni törökök (hakaszok); 1958: tofák, tuvák; 1960: észak-mongóliai török nyelvű népek, burjátok, darhatok, kamnigálok; 1964: altáji törökök.
2. „Nincs a világon olyan sámán, akit én egy-két hét alatt magnetofononnal végleg fel ne tudnék gyűjteni.” (123. p.)
3. Csak egyet kiemelve közülük: a samanizmus anyagát etnikus kérdések megválaszolására használta fel (Diószegi 1963).
4. Erre példa az a kötet is, melynek tervezetéséről, szervezéséről oly sokat olvashatunk leveleiben, naplójában is (Diószegi Vilmos, szerk. 1963).
5. Lásd például a 'jurta' szó magyarázatát (106. p., 57. jegyzet).
6. Ehhez hasonló vállalkozás volt Domokos – H. Laborcz 2000.
7. Arról nem is szólva, hogy az orosz címek fordításában is maradtak pontatlanságok, félreértések (például Petri bibliográfiájában kettő is).
8. Korábban ilyen már jelent meg Varga Mária összeállításában (például Diószegi 1998:481–486), ám ez korántsem teljes.

IRODALOM

DIÓSZEGI VILMOS

- 1954 A honfoglaló magyar nép hitvilága („ősvallásunk”) kutatásának módszertani kérdései. *Ethnographia* 65(1–2):20–68.
- 1998 [1960] Sámánok nyomában Szibéria földjén: egy néprajzi kutatóút története. Budapest: Terebess.
- 1963 A szamojéd kultúra emlékei a kelet-szajáni népek samanizmusában. *Ethnographia* 74(3):435–465.
- 1967 A pogány magyarok hitvilága. Budapest: Akadémiai Kiadó.

DIÓSZEGI VILMOS, SZERK.

- 1968 *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

DOMOKOS PÉTER – H. LABORCZ JÚLIA

- 2000 Jelentősebb finnugor kutatók. *In* *Nyelvrokonaink*. Nanovfszky György, szerk. 453–494. Budapest: Teleki László Alapítvány.

Antropológia és gyarmatosítás

Borsányi László: *Hontalanok a hazájukban. Az első amerikaiak történelme Észak-Amerika történetében (XVII–XIX. század)*. Budapest: Helikon Kiadó. 2001. 223 p.

Az antropológia és gyarmatosítás cím nem a jelen szerző saját találmánya: Adam Kuper (1973) könyvének egyik fejezetcíme, melyben a szerző az angol szociálintropológiai iskola 1922-t követő fél évszázadának történetét vázolja, és – tiszteletre méltó őszinteséggel – azt a morálisan kényelmetlen kérdést járja körül, hogy az angol antropológia virágzása miként függött össze a brit gyarmatbirodalomával; egészen pontosan azt, hogy az antropológusok milyen szerepet játszottak az angol gyarmatosítás történetében. Borsányi László voltaképpen hasonló kérdést feszeget a *Hontalanok a hazájukban* című könyvében az amerikai antropológia és az Újvilág őslakóinak kolonizációja vonatkozásában. A két vállalkozás között azonban mégis figyelemre méltó különbségek vannak: Adam Kuper nemcsak hogy angol, de édesanyja, Hilda B. Kuper (Leo Kuper felesége) maga is tekintélyes antropológus; noha a művet szakirodalomnak szánta, s a célba vett hallgatóság a kortárs és a leendő antropológusok köre, mégis könnyen érthető volt az érdeklődő laikusok számára is, mert az angol gyarmatbirodalom 19–20. századi történelme soha nem volt „titkos” történelem az angolok és a világ számára. Ezzel szemben Borsányi nemcsak hogy nem amerikai, de antropológusként egy olyan tudományterület művelője, amelynek hazánkban – finoman fogalmazva – soha nem volt virágkora, másrészt az amerikai őslakosok gyarmatosításának története máig tabu témának számít az amerikai közgondolkodásban, a hazai laikusok pedig jobbára kénytelenek a képzeletükre hagyatkozni, hogyha be akarják tölteni a *Vadölő*¹ és a *Wounded Knee*² között eltelt több mint két évszázadnyi űrt.

A szerző láthatóan tisztában volt sajátos helyzetével, mert mindjárt a mű előszavában világossá teszi, hogy a kínálkozó szempontok közül – a gyarmatosítók, az „indiánok” és az antropológusok (kívülállók?) – az őslakók szempontját teszi magáévá, ezzel meglehetősen radikalizálva a „kívülálló” helyzetéből fakadó kritikai pozíciót. Az is világos számára, hogy ha nem a magyar antropológusok egyelőre nem létező tudományos közösségének írja a könyvet, akkor először is az amerikai sikersztori másik oldalának hiteles ábrázolásával kell kezdenie, vagyis az Egyesült Államok létrejöttének és 17–19. századi történetének „indián” szempontból való bemutatásával.

A fentiekben nem véletlenül szerepelt az indián mindannyiszor idézőjelben: „indiánok” márpedig nincsenek. Vannak apacsok, apölesik, arapahók, arikarák, aszinbojнок, atakapák, atapaszkák és megannyi más őslakos nép, de „indiánok” eredetileg csak a fehér ember képzeletében léteztek. Az „indián” megjelölés egy tökéletes félreértés és ugyan-

akkor egy önbeteljesítő jóslat. Tökéletes félreértés, tekintve, hogy Kolumbusz nem India földjén ért partot. Másrészt az „indiánok” nagyon sok, különféle kultúrájú őslakos nép közös gyűjtőneve lett, amely a hódítók tudatlanságának és vágyak által fűtött képzeletének olvasztókemencéjében kiforrott képzetek keretévé vált: sablonná, sztereotípiává, amely elfedi, eltünteti a különböző népek különböző kultúrájának sokféleségét – ezzel tagadja és megsemmisíti az identitásukat. Az „indián” önbeteljesítő jóslat is, mivel a gyarmatosításuk folyamán a korábban elszigetelt, autonómiájukat és kulturális különbözőségeiket őrző népek egységesültek, s a nemkívánatos, létükben tagadni való másság hordozóivá váltak. Amíg az Egyesült Államok történelme a *mi* fokozatos kiterjesztéséről szól, s ebbe a kategóriába ma már mindenféle etnikumú és kultúrájú ember belefér, addig az „indiánok” mind a mai napig az *ők* kategóriájába tartoznak, olyannyira, hogy az amerikaiak már pusztán létüket is vonakodnak elismerni. „Freud az egyén emlékezetkihagyásait az embernek azzal az öntudatlan kívánságával magyarázta, hogy el akar rejtőzni minden elől, ami szégyenletes, félelmetes, társadalmilag elfogadhatatlan. Elképzelhető, hogy valamiféle társadalmi, nemzedékről nemzedékre erősödő emlékezetkihagyás teszi lehetővé az amerikaiak számára a gyarmatosítás folyamán megtörténtek eltussolását. Valószínű, hogy az őslakossággal szembeni rettenetes bánásmód elismerése és tudatosítása éppolyan szégyenletes és elfogadhatatlan, mint a megmagyarázása” (11. p.) – jegyzi meg találóan a szerző.

A mű első fejezetében (*Ősi kultúrák az Újvilágban*) Borsányi vázlatos képet fest az Újvilág felfedezése előtt létező őslakoskultúrákról. Véleményem szerint e kép talán túlságosan is vázlatosra sikeredett, s a szerző nagyobb teret szentelhetett volna e témának a könyv egészén belül, hiszen egyik fontos célja, hogy szétörje az „indián” fogalmához tapadó sztereotípiákat. További problémának látom, hogy még e vázlatos képben is aránytalanul kevés figyelmet fordít a különböző társadalmak politikai szervezetének, vallási eszméinek, illetve a normatív kultúra elemeinek bemutatására az anyagi kultúrával szemben. Talán szerencsés lett volna – mintegy esettanulmányként – a fontosabb népcsoportok³ közül egy-egy népet kiválasztani, s kultúrájukat részletesebben leírni. Ezzel az elnagyoltsággal magyarázható az is, hogy az őslakos népeknek a földhöz való viszonyát a közösségi tulajdon fogalmával jellemzi (22. p.). Ez azért félrevezető, mivel azt sugallja, hogy e viszonylatban a föld a tulajdon tárgya. Ezzel szemben a hagyományos társadalmak túlnyomó része a földet nem tárgynak vagy dolognak, hanem szellemi entitásnak tekinti, amelyet nem lehet sem „használni”, sem „birtokolni”, sem pedig „rendelkezni” felette; az egyén legfeljebb megfelelő beavatási szertartások révén e szellemi entitás részévé válhatott. Valószínűleg ez a szemlélet volt az oka, hogy a gyarmatosítók miért tudták sokáig könnyűszerrel becsapni az őslakos népeket különféle szerződésekkel: az „indiánok” egyszerűen nem értették a szerződés lényegét. Jól érzékeltetik ezt a híres sauni főnök, Tecumseh szavai: „Egyetlen törzsnek sincs joga eladni [földjét], még egymásnak sem, legkevésbé idegeneknek. [...] Miért nem adjuk el a levegőt vagy a tengert ugyanúgy, ahogy a földet? Nem minden gyermeke számára egyformán teremtette ezeket a Nagy Szellem?” (144. p.)

A következő négy fejezetben (*Észak-Amerika meghódítása és gyarmatosításának kezdetei; 1763–1815: Az Amerikai Egyesült Államok megalakulása; 1834: Az indián territórium létrehozása; 1848–1871: A rezervátumrendszer kialakulása*) mutatja be a szerző az „indián” történelem első három évszázadának fontosabb eseményeit: megnyert csa-

ták és elvesztett háborúk monotonon ismétlődő szekvenciáit, amelyeket erőszakkal, csalással és korrupcióval kierőszakolt és újból meg újból megszegett „szerződés” kísérik. Az elemzés nagy erénye, hogy a szerző nem csupán az eseményeket írja le, hanem nagyon pontosan ábrázolja a gyarmatosítás politikai-filozófiai és általános eszmétörténeti hátterét is. Rendre beszámol az amerikai történelem kiemelkedő politikusa-iról is – Thomas Jeffersontól Abraham Lincolnig –, akik igyekeztek rávenni kortársaikat az őslakosokkal való emberségesebb bánásmódra, az „indiánok” jogainak tiszteletben tartására –, és rendre kudarcot vallottak. A társadalmi szerződésről, a szabadságról és a republikánus erényekről szóló szónoklatok közepette a kolonizáció gyakorlata, úgy tűnik, mindvégig ugyanazt az elvet követte: „A legjobb indián a halott indián.”

Számomra a legbeszédesebb példa a délkeleti törzsek esete, akik tökéletesen megfeleltek a gyarmatosítók asszimilációra vonatkozó elvi feltételeinek, illetve a Jefferson által megfogalmazott „felvilágosult” és „civilizált” elképzelésnek, miszerint az őslakók beolvadhattak volna az amerikai társadalomba (vö. 57–58., 69. p.), és – elvileg – amerikai állampolgárságot kaphattak volna. „Az eredetileg is faluközösségekben élő földműves déli cserokik, kríkek, csaktauk és szeminolok az amerikaiak mintájára fejlett gazdaságokat hoztak létre a századforduló körüli időkben. Úthálózatot és gabonaörlő malmokat építettek, és erősen centralizált, a korabeli viszonyokhoz igazodó törzsi kormányzatokat szerveztek, de nemzeti közösségeiket változatlanul fenntartották. Kiválóan felszerelt iskoláik voltak, s az 1820-as évek második felére a cserokik például még saját ábécéjükkel nyomtatott újságot is kiadtak [...]” (73–75. p.) Ennek ellenére két évtizeden belül gyakorlatilag – leszámítva a floridai szeminolokat, akik 1858-ig folytatták utóvédharcukat – mind az öt délkeleti „civilizált törzset” kiforgatták földjeikből, s mintegy 70 ezer embert telepítettek a Mississippi nyugati oldalára. A háromezer mérföldes vándorlás embertelen körülményei között, a „könnyek ösvényén” közel egyharmaduk elpusztult (88–89. p.).

Mégis, mintha a szerző megfedkezni látszana Bibó István intelméről: „Az európai hatalomgyakorlás szörnyűségével szemben való szemrehányásainkban ezt sokszor el szoktuk felejteni, hogy azért hányjuk szemre az európai hatalomgyakorlásnak a maga szörnyűségeit, mert pontosan ennek az európai hatalomgyakorlásnak aránylag magas erkölcsi mércéit szoktuk meg, és egyáltalán el tudjuk képzelni, hogy a hatalomgyakorlással szemben magas erkölcsi mércét lehet alkalmazni [...]” (Bibó 1986:24). Látnunk kell ugyanis, hogy bármilyen fájdalmas is, de ha az európai erkölcsi értékrend fékezőereje egyáltalán nem érvényesült volna, akkor az őslakosok még rosszabbul járhattak volna: a 19. század közepére a totális népirtás technikai feltételei adottak voltak,⁴ s még csak a kollektív lelkiismeret-furdalásnak sem kellene gyötörnie az amerikaiakat. Meglehet, hogy a 19. században a „könnyek ösvényére” kényszerülő őslakosok és mai leszármazottjaik szempontjából azonban ez a megfontolás aligha érvényteleníthette volna a népörszi Chief Joseph megállapítását: „Hosszú életpályám során egyetlen igazságos cselekedettel sem vádolhatom a kormányt.” (139. p.)

A *Határtalan határvidék* című fejezetben (e cím utalás Frederick Jackson Turnernek, az amerikai történetírás meghatározó alakjának „váltakozó határvidék” elméletére⁵) a szerző összefoglalja az előző négy fejezet történeti anyagát, s elsősorban azokra a társadalmi, politikai és ideológiai tényezőkre igyekszik rávilágítani, amelyek akadályozták, korlátozták és időnként teljességgel meghiúsították azoknak az „aránylag magas erköl-

csi mércéknek” az érvényesülését, amelyeket joggal várhatnánk el egy zömmel európai emberek által létrehozott társadalomtól, s amelyeknek letéteményeseként pont az Egyesült Államok határozta meg magát a 20. század második felében. Borsányi szerint, ha a gyarmatosítás gyakorlatáról lefosztjuk a 16. század teológiai magyarázatait (a spanyolok a pápai felhatalmazásra hivatkoztak, míg a protestáns angolok a Teremtő akaratára, illetve az eleve elrendelésre [144. p.]), a 17–18. század felvilágosult politikai filozófiai eszméit – a szabadságról, a magántulajdon szabadságáról és a magántulajdon felsőbbrendűségéről, ami egyenesen vezetett a 19. század szociális evolucionizmusához –, akkor az „indiánkérdés” 1776-tól 1871-ig tartó korszaka voltaképpen az amerikai agrárkérdés történetére egyszerűsíthető.

A mű utolsó fejezete egy váratlan váltással az „indiánkérdés” története 1871 utáni szakaszának vizsgálatát a társadalmi folyamatok dimenziójából az eszmetörténet, illetve az antropológia elmélettörténetének síkjára helyezi át (*Az indiánkérdés az antropológiai gondolkodás kibontakozásában*). Bevezetesként a szerző vázolja a nyugati gondolkodás történetében a *mi* és *ők* megkülönböztetésének változásait, amelyeket a gyarmatosítás tapasztalatai és a felvilágosodás eszméinek egymásra hatása idéztek elő a 16–18. század folyamán: azt a folyamatot, hogy miként lettek az őslakók a 16. században „vadak”, majd a 17–18. században „vademberek” – helyenként és időnként nemes vademberek –, hogy aztán a 19. században, a kibontakozó antropológiai gondolkodás evolucionista szemléletében a „primitívek” példájává váljanak.⁶ Borsányi plasztikusan mutatja be azt a paradox jelenséget, hogy miközben az „indiánok” a társadalmi térből fokozatosan kiszorultak, ezzel párhuzamosan, „szinte észrevétlenül lábjegyzetek lettek a történelem- és antropológiai könyvek lapjain”.⁷ A kulturális antropológia amerikai irányzatainak bemutatása kapcsán a szerző hangsúlyozza, hogy az evolucionizmus, a kulturális relativizmus és az uni-, illetve multilineáris kulturális evolúció egymásra következő és részben egymással is vitában álló paradigmái mögött az „indiánokhoz” való viszonyukban lényeges közös mozzanatok mutathatók ki: nevezetesen egyfajta „dehumanizáló” szemlélet, amely az őslakosok kultúráit csupán mint a múlt élettelen relikviáit vizsgálta, az amerikai társadalom egészének társadalmi és politikai viszonyaitól elszigetelten. „Mi még itt vagyunk!” – idézi a szerző Leonard Crow Dog lakota vallási vezető 1973-ban, *Wounded Knee*-nél elhangzott szavait, aki hozzáfűzte, hogy népét „nem a természettudományi múzeumok poros tárlóiban kell keresni” (188–189. p.).

Úgy vélem, hogy ez a – talán szándékosan is provokatívnak szánt – kritika részben megalapozatlan, részben pedig igazságtalan. Megalapozatlan abban a tekintetben, hogy hiányzik az antropológiai gondolkodás kibontakozása korának, a 19–20. század „indián” történelmének leírása, hiszen a történeti áttekintés a rezervátumrendszer létrejöttével zárul. (Ezt a hiányt Borsányi – reményeim szerint – egy következő, hasonlóan színvonalas művel pótolja majd.) Másrészt túlzó a bírálóat abban az értelemben, hogy *a kulturális antropológia eszméinek értékét nem bírálhatjuk el kizárólag az „indiánok” ügyére tekintettel*. Különösen igazságtalannak érzem ezt a Franz Boas munkássága nyomán kialakult „történeti iskola” vonatkozásában.⁸ Az általuk az evolucionizmus ellenében megfogalmazott kulturális relativizmus eszméje, amely a kultúrák egyenrangúságának gondolatára épül, messze túlmutat az „indiánkérdés” horizontján, s egy megújult humanizmus alapja lehet. Egy olyan szemléleté, amelyben a kultúrák közötti különbségek nem „fejlődési rendellenességekként” tűnnek fel, a kulturális különbségeket tehát nem

megszüntetni, hanem vállalni kell, s arra kell törekedni, hogy a kultúrák közötti érintkezés alapja ne az erőszak, hanem a kölcsönös tisztelet, a tanulás és a példamutatás legyen. Más kérdés, hogy az eszmék – sajnos vagy szerencsére – nem válnak valósággá automatikusan, pusztán igazságuk vagy szépségük okán. Ez viszont semmiképpen sem róható fel kizárólag az őket megfogalmazó tudósok vagy művészek hibájaként.

A „kritika kritikája” azonban nem sokat vonhat le Borsányi László szellemi vállalkozásának erényeiből: a mű új ismereteket közöl – méghozzá a „laikusok” számára is érdekesítő témáról –, és izgalmas, új értékelési szempontokat vet fel. A könyv talán legnagyobb érdeme mégis az, hogy a szerző kiváló érzékkel talál egyensúlyt a tudományos alaposág és az ismeretterjesztés igénye között. Ami a tudományos megalapozottságot illeti, az aligha vitatható, lévén hogy a könyv Borsányi László kandidátusi értekezésének „könnyített” változata. Az ismeretterjesztést szolgálja az írás remek, gördülékeny stílusa, a több mint két tucat térkép és ábra, valamint a közel kétszáz, eredeti festményeket, rajzokat és fényképeket bemutató képanyag; ez utóbbi önmagában is figyelemre méltó válogatás eredménye, amely a szerző esztétikai érzékét is dicséri. A képaláírások pedig mintegy a lábjegyzeteket pótolják, sőt, a történet elmesélésének egy másik, a hétköznapi élet világához közelebbi szintjét alkotó szüzsévé állnak össze. (Érdekes, hogy míg a „hivatalos” főszövegben az „indiánkérdés” történetének bemutatása a 19. századdal zárul, addig a képaláírások szintjén a történet *Wounded Knee*-vel ér véget.) A könyvet a jegyzetek, a név- és tárgymutató mellett a szövegben előforduló népvnevek és nyelvek magyar átírásának jegyzéke teszi teljessé – ez utóbbit a jövőben magyar antropológusok is haszonnal forgathatják majd.

JEGYZETEK

1. „Történetünk az 1740-es év táján kezdődik ...” – írja James Fenimore Cooper a *Vadölő* első mondatában (Cooper 1964:5).
2. Település Dél-Dakota államban (USA). 1973-ban a lakota polgárjogi mozgalom résztvevői itt, az USA Hetedik Lovasrezidenciájának legrészletesebb vérengzéseinek színhelyén tartottak megemlékező és tiltakozó demonstrációt. A tüntetőket 73 napi ostrom után tudták meghátrálásra kényszeríteni az FBI ügynökei. Lásd 188. p.
3. A szerző hét ilyen különít el: délnyugat, délkelet, északkelet, Kalifornia és a Sziklás-hegység fennsíkjai, a síkságok és a prérividék, az északnyugati peremvidék, valamint a sarköv alatti vidék népei; vö. 20. p.
4. Jól mutatja ezt, hogy az amerikaiak – részben azért, hogy az indiánokat létalapjuktól megfossszák – 1830 és 1875 között 39 millió bolyont irtottak ki, lásd 124. p.
5. Turner egyik 1893-ban tartott előadásában azt fejtegette, hogy az amerikai fejlődés magyarázatát egy „szabad földterület” létében és az amerikai telepesek nyugat felé nyomulásában kell keresnünk. „Turner az indián népek katonai leigázásában és a hollandok, franciák, spanyolok meg mexikóiak ellen folytatott hódító háborúban mindössze „egy szabad földterület visszahúzódását” látja. Azt mellékes vagy nem létező körülménynek tekinti, hogy ezek a földterületek az eredeti tulajdonosok, az őslakosok szemszögéből *nem visszahúzódtak, hanem összezsugorították őket kényszerrel, s a gyarmatosítók számára így, jogos tulajdonosaiktól, az indiánoktól „megszabadítván terjedtek ki”* – állapítja meg Borsányi (10. p.).

6. E történet elemzését a jogantropológia fejlődése szempontjából lásd H. Szilágyi 2000:18–35.
7. Borsányi a kortárs amerikai történész, Frederick Hoxie (1994:35) gondolatait idézi.
8. Franz Boasról lásd 180–183. p.; H. Szilágyi 2000:13, 9. jegyzet; Bohannan–Glazer 1997:131–155.

IRODALOM

BIBÓ ISTVÁN

1986 Az európai társadalomfejlődés értelme. *In* Válogatott tanulmányok. 3. Budapest: Magvető.

BOHANNAN, PAUL – GLAZER, MARK, SZERK.

1997 Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Budapest: Panem–McGraw-Hill.

COOPER, JAMES FENIMORE

1964 Vadölő. 2. kiad. Budapest: Móra.

HOXIE, FREDERICK

1994 The Problems of Indian History. *In* Major Problems in American History: Documents and Essays. Albert L. Hurtado – Peter Iverson, eds. Lexington, Mass.: D. C. Heath and Co.

KUPER, ADAM

1972 Anthropologists and Anthropology The British School 1922–1972. Hammonds worth: Penguin Book.

H. SZILÁGYI ISTVÁN

2000 A jogi antropológia főbb irányai. Budapest.

Sziget és identitás kaleidoszkópon keresztül

Milena Sunnus: *Öland. Lebenswelt und Konstruktion kultureller Identität auf einer schwedischen Ostseeinsel.*
Frankfurt am Main: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der J. W. Goethe-Universität.
1998. 176 p. /Notizen, 61./

Milena Sunnus könyvének bevezetőjéből megtudjuk, hogy az etnológus szerző a frankfurti J. W. Goethe Egyetemen tanít, és 1994-ben fél évet töltött el Svédország déli részén, Lund városában (az ottani egyetem kötelékében végezte vizsgálódásait), illetve Öland szigetén. A könyvben megismertetett kutatás a szerzőnek a fenti szigeten végzett féléves terepmunkáján alapul. Milena Sunnus számára azonban Svédország e déli, part mellett hosszan elnyúló szigete nem volt ismeretlen, mivel gyermekkorra nyarait jórészt ezen a vidéken töltötte. Amint munkájából kiderül, német anyanyelvűként kitűnően beszél a svéd nyelvet.

Kutatására nagy hatással voltak Ina-Maria Greverus vizsgálatai és publikációi. A kötet előszavát is a német kutató írta *Elképzelések egy sziget-hazáról* címmel, amelyben röviden ismerteti Sunnus vizsgálódásának módszertani szempontjait, azok magyarázatát, illetve a kutatás eredményeit méltatja.

A mű a svéd világ periferikus, a külvilágtól és a szárazföldi résztől egészen a 20. század második feléig elzárt, gazdasági nehézségekkel küzdő szeletével foglalkozik, amely a jóléti társadalom kiteljesedésével, legújabbban pedig az Európai Unió beköszöntével új helyzetbe került. A munka alapvető kérdése, hogy lehet-e Ölandon, a Balti-tengeri szigeten önálló identitásról, méghozzá kulturális értelemben vett identitásról beszélni, miközben a szigetet fizikai és kulturális egységként kezeljük. Sunnus a kérdést tágabb összefüggéskörben vizsgálja: a központban továbbra is Öland és az ölandi identitás áll, azonban ennek eredményei a sziget mint közösség, valamint a svéd sziget mint kulturális egység fogalmakon ugyancsak értelmezhetők. Ez azért is különösen érdekes, mivel a svédországi vizsgálatot német kutató végezte. Ez a kutatás azoknak a műveknek a sorába is beilleszthető, amelyek a kultúrát úgy értelmezik, mint a környezet, az élettér által meghatározott fogalmat, azaz a kultúrokológiai vizsgálatoknak a sorába tartozik. A kulturális identitásnak mint közösségképző erőnek az elemzését a sziget, az élettér általi „meghatározódás” szemszögéből végzi.

Különösen magával ragadó a kutatás módszere: ennek alapja a *Kaleidoskop Insel*, vagyis a kaleidoszkópsziget. A kaleidoszkóp olyan eszköz, talán mindannyiunk számára

ismert játékszer, amely a benne levő töredékekből határozott, mégis folytonosan változó képet tár fel a belé tekintő előtt. A szerző tehát a szigetet olyan kaleidoszkópnak tekinti, amely mögött saját maga áll: ő az, aki belenéz, és ugyancsak ő az, aki elforgatja.

A könyv öt fejezetből áll. Az első részben a szerző az etnológiai nézőpont, az etnológiai megértési folyamat sajátosságait tárja az olvasó elé. A másodikban a szigetnek mint kutatási területnek a lehetőségeit boncolgatja, míg a harmadik fejezetben a sziget egyes lakóit, például festőket szólaltat meg saját lakóhelyükről, Ölanddal kapcsolatos elképzeléseikről. A negyedik fejezetben olyan egymástól elkülönülő fogalmakon keresztül rekonstruálja az identitás különböző formáit, mint a család, a nemzet és a biológiai nem. Az identitás vizsgálatához kapcsolja a haza fogalmát, mellyel az ötödik fejezetben részletesen is foglalkozik. Kinek a számára jelent Öland hazát? – teszi fel a kérdést.

Az öt fejezet a leírt módon a kaleidoszkopikus módszer segítségével egymásból következik és összefügg: egyik kép a másikba fordul, melyek azonos alkotórészekkel mégis mindig mást mutatnak meg önmaguk valóságából. Újat alkotnak, miközben óhatatlanul összetörik a régit, egyszóval kiválóan érzékeltetik a vizsgált fogalmak folyamatjellegét.

Sunnus munkájában a következő négy jellemző kérdéscsoportot veszi nagytitkos alá: 1. Hogyan illeszkedett be Öland az európai, a svéd és a regionális környezetbe? Hogyan vélekednek a kívülállók Ölandról? 2. Milyen hatással van a környezetet és életteret jelentő sziget a benne élőkre, azonosságtudatuk kialakítására? Ha különbözik, mennyiben különbözik a szárazföld és a sziget társadalma? 3. A szigeten élő művészek hogyan illeszkednek bele ennek kaleidoszkopikus valóságába, lehet-e az ő tapasztalataik alapján következtetéseket levonni a sziget többi lakójára nézve? 4. Kinek jelenti a hazát a sziget? Ezenkívül a mű állandóan visszatérő kérdése, vajon létezik-e egyáltalán olyan fogalom, hogy *ölandi identitás*. Sunnus könyve céljával a kérdésfeltevő, *sűrű leírást* tűzte ki, Geertz célkitűzését szem előtt tartva, miszerint az etnológiai kutatás célja nem a megfelelő válaszok megglelése, hanem a megfelelő kérdések feltevése.

Sunnus kutatási módszerét három perspektíva határozza meg: a vizualitás, tehát az észlelés és megfigyelés, az információgyűjtés az írott források alapján, továbbá a személyes interjú, amely a tapasztalatok együttes megélését is magában foglalja. A „kaleidoszkópsziget” metaforát azért érezte alkalmasnak a kulturális identitás vizsgálatához, mert maga a kultúra is a mindennapokhoz köthető folyamat, és ennek a folyamatnak a megragadására olyan módszer a legalkalmasabb, amely maga is folyamatot tükröz.

A bevezetésben a szigetről mint helyről beszél. A sziget szerinte kétértelmű. Egyrészt oltalmat és biztonságot nyújt a benne élőknek, másrészt az elválasztottság és – sarkítva – az izoláltság érzését jelenti. A sziget környezetként is felfogható, amely egyrészt az érintetlen természetet, másrészt az ember alkotta létesítményeket jelenti. Ha az ember és a környezete, azaz az élőhelye kapcsolatát vizsgáljuk, vagyis a sziget életteré alakítását, észre kell vennünk, hogy ez egyúttal identitásképző erő is. Amennyiben pedig a szigetet életteréként definiáljuk, a kulturális vonásokat is meg kell figyelünk. Ezekben az összefüggésekben elemzi a szerző a kulturális önazonosság kérdését.

Sunnus, mint említettük, vizsgálódásában magából a kutatási helyből, tehát a szigetből indul ki. Az, hogy Öland tekinthető-e régiónak, attól függ, hogy a régió fogalmát milyen értelemben használjuk. A kérdést az Európai Unióba való betagozódás teszi időszzerűvé. Az unióbeli politika szintén régiókban gondolkodik. Azonban az átlátható, a mindennapi cselekvések és kapcsolatok révén összetartozó egységek, vagyis a kulturális

antropológia régiói aligha illeszthetők bele az Európai Unió rendszerébe. Öland természetesen ökológiai régióként létezik, hogy kulturális és közigazgatási régióként is értékelhető-e, az a kutatás kérdése marad. Azonban ha egységnek tekintjük a szigetet, akkor annak egyik meghatározó eleme az önazonosság-tudat.

Továbbtekerve a kaleidoszkópot, a szerző az *identitás szerkezeti és ideológiai meghatározóit* vázolja fel. Ehhez Ina-Maria Greverus *célirányos helyhez kötöttséget leíró modelljét* használja. Greverus tétele a helyhez kötöttséget három tényezőcsoport által határozza meg: az instrumentális, a szociokulturális és a szimbolikus helyhez kötöttség alapján. Az első az emberi szükségletek meglétének vagy hiányának a következménye (munka, lakóhely, infrastruktúra, eszközök, terület stb.), a második a társadalmi interakcióké, míg a harmadik a szokások-élmények-elképzelések ismerete alapján formálódik ki. Hogy Ölandon melyik helyhez kötöttségi modell dominál, ahhoz a sziget gazdasági, települési, népesedési és társadalmi szerkezetét kell nagyító alá vennünk. Eszerint a sziget urbanizációs foka meglehetősen alacsony. Északon inkább a nyaralók, délen az egész évben lakott települések jellemzők. A munkanélküliség az országos átlagnál magasabb, a jövedelmek alacsonyabbak. Az iskolázottság is elmarad az országos átlagtól. A gazdasági helyzet következtében a 19. század második felében nagyarányú kivándorlás indult meg Észak-Amerikába. A szigeten 1880-ban volt legmagasabb a lakosság lélekszáma, magasabb, mint a kutatás idején (majdnem kétszer akkora). Az 1970-es években megépült a híd Kalmar, a tengerparti város és Öland között, ami a gazdaság enyhe fellendülését indította meg. Majd az 1995-ös európai uniós csatlakozás ébresztett új reményeket Ölandon; egy úgynevezett Balti-régió kialakításába és az ennek következtében létrejövő gazdasági felvirágzás gondolatába vetett hit révén. (Egyesek szerint azonban ennek ellentmond az egyébként igen erős skandináv identitás, amely megnehezítheti a balti régió létrejöttét.) Az új, uniós regionális szempontok (több pénz a szegényebb régiók támogatására), főképpen pedig a hídépítés meggyorsította a kulturális és egyéb, változásokat eredményező folyamatokat. A közösség válasza erre hagyományörző egyesületek és egy skanzen megalapítása volt. Ekkor kezdték a helybeliek az itt élő művészek munkáját is megismerni és támogatni. Mindebből látható, hogy a helyhez kötöttségi modellek közül Ölandon az instrumentális modell tényezői igen nagy hatással voltak, ez pedig a szimbolikus helyhez kötöttségi modell tényezőinek erősödését eredményezte. Az egyesületek megalapítóinak célja a *regionális identitás* kialakítása volt, illetve az ma is. Ebben igen nagy szerepet kapott a *belső* (sziget) és a *külső világ* (szárazföld) jellemzőinek elkülönítése.

A szerző itt ismét teker egyet a kaleidoszkópon, és a szigetlakóknak önmagukról, valamint az idegenekről kialakított képét elemzi. Ebben rendkívül nagy szerepet tulajdonít a *helyi média* tevékenységének. Megvizsgálja két helyi újság egy-egy évfolyamát. Ugyanis ezek a médiák töltik be szerinte a külső világ és a sziget belső világa között a legfontosabb közvetítőcsatorna szerepét. Egyrésztől támogatják a turizmust, amelyből a sziget nyáron a megélhetését nyeri, ezzel ellensúlyozva a hiányos gazdasági lehetőségeket, másrészt ők közvetítik a változatlan és megváltoztathatatlan Öland képét, amely mind az ott lakóknak, mind pedig az oda látogatóknak tetszetős. A turizmus révén két dolog jut el az ölandiakhoz: egyrészt az anyagi javak, a jobb megélhetés, a fejlődés, másrészt pedig új kulturális elemek. Nyáron viszont nagy az embertömeg, és a helyi házakat tömegesen vásárolják fel az ide érkezők. Ezek az elemek azonban nem csupán a

turizmus hozományai, hanem minden „nyitás”, így a híd megépítéséé is, ez ugyanis lehetőséget teremtett az ölandiaknak arra, hogy Kalmarba járjanak dolgozni, bevásárolni, iskolába. E tényezők mind az önmeghatározás és az idegenekről alkotott kép elkülönülését segítik elő: „Mi nem olyanok vagyunk, mint ők.” Az eltérés, amely az idegenekről és az önmagukról alkotott kép meghatározása között érzékelhető, egyébként nem új keletű: Ölandot természeti adottságai miatt már a 19. századtól kezdve mindenki másnak látta, mint Svédország többi vidékét, és ez az ott lakóknak a szigetet mindenképpen *identitási régióvá* alakította. Ugyanebben a problémakörben gyökerezik a szerző szerint a haza és a kulturális régió kérdése is.

A sziget mint kulturális egység meghatározásában a külső világról és a belső világról alkotott képek döntőnek bizonyultak, azért a szerző interjúalanyainak kiválasztásában arra törekedett, hogy a megkérdezettek a legtökéletesebben tudják értelmezni e különbséget. Ezért *négy művészpárost* szólaltatott meg a szigetre vonatkozó elképzeléseikről, identitásukról, mert az itt élő művészek legtöbbje összekötő lehet Öland és a külvilág között, mégpedig életútjuk miatt. Ennek a négy párosnak a tagjai részben ölandiak, részben máshol születtek, de végül Ölandot választották lakóhelyüknek, azonban mindegyikük élt valamennyi időt más helyen is. Így vagy betelepülőknek, vagy visszatelepülőknek tekinthetjük őket. Mindezekon kívül a szerző szerint a kaleidoszkóp által alkotott kép vizuális tapasztalás, a festészet ugyanígy, ezért kiválóan alkalmasak a festők, a művészek e módszer alkalmazására. Az interjú előtt rövid összefoglalót ad közre Sunnus a svéd tájfestészetről, annak nemzeti-romantikus meghatározottságáról. Utána közli a beszélgetéseket. Minden interjúleírás a találkozásról és a személyekről szóló háttér-információkkal indul, illetve a szerző beszélgetésről kialakított tapasztalatainak leírásával, majd ezt követően jutnak szóhoz a művészek. Sunnus csupán lejegyző ezekben a beszélgetésekben. Minden esetben egy úgynevezett „mentális térkép” megrajzolását is kéri a művésztől, vagyis annak az élménynek a közreadását, amely a beszélgetőtársnak Ölandot jelenti.

A „belső világ” illetően ábrázolásain keresztül bontakozik ki előttünk, olvasók előtt a sziget képe, illetve megismerjük azokat a jellemzőket, amelyek megalkotják az ott lakók képzeletében Ölandot, és a fent említett „identitásrégióvá” avatják. Ilyen jegyek a tenger kékje, a szigeten uralkodó állandó napsütés, a sík táj látképe és a közeli Jungfrau-sziget viszonyítási pontja. Mellettük saját otthonaik képe sorakozik fel. Az interjúkat a szerző svédül (német fordítással), illetve angolul is közli. A megkérdezett festők mindegyike a tájat, a természetet választotta központi témájául. Egymással egyrészt egyesületek, másrészt egymás munkáinak ismerete révén állnak kapcsolatban. Az utóbbit a szerző bizonyos értelemben vett szomszédsági viszonyoknak nevezi, szociális térbeli szomszédságnak. Mindezek alapján a beszélgetések segítségével próbálja meg Sunnus a különböző *identitástípusokat* elkülöníteni. Az identitást meghatározó tényezők közül a családnak, a nemzetnek és a biológiai nemnek az identitásalakító szerepét vizsgálja. Ezek szerint a család az „én-identitás” megformálását segíti elő, míg a nemzet a „mi-azonosság-tudatét”. Az illető neme érdekes módon a svéd társadalomban nem játszik olyan nagy szerepet, mint más közösségekben: a svédek az „egyenlősítés hívei” voltak már jóval az Európai Unió ilyen irányú politikája előtt, ez a nézet ma is érezteti a hatását. Ha ezt a részt közelebről nézzük meg, észrevesszük, hogy a szerző nem csupán Öland, hanem a svéd nép identitásának vizsgálatával is foglalkozik. Előveszi a magányosság szimbólú-

mát is, amely szerinte a svéd nép jellemzőinek vizsgálatában igen hangsúlyos szerepet kap. Számukra a magány nem a szomorúságot jelenti, hanem csupán realitást. Ez mutatkozik meg Öland példáján is: a betelepülők, illetve az ide látogatók a csend és a nyugalom miatt jönnek ide. A személyes identitás kialakításában nagy szerepet játszik a *haza fogalma*. Megvizsgálja a különböző hazaelképzeléseket, -meghatározásokat, szintén a festők vallomásai alapján. Felfedezi, hogy a regionális identitás kialakulásában is, amely egy meghatározott helyhez köthető, a hazaelképzelések fontos szerepet játszanak. Számára ez paradox, mivel a német hazafogalom személyes jelleget hordoz magában (a privát szférához tartozik), míg a regionális identitás ezzel ellentétes.

Végül az utolsó fejezetben Ölandnak mint hazának a kérdését elemzi. Azt határozza meg, hogy Öland kinek jelentheti a hazát. Ekkor derül ki, hogy Ölandon a történelmi tényezők vajmi kevés szerephez jutnak: a viking múlt emlegetése néhány turistalátványosságban merül ki csupán. Nincsenek történelmileg jelentős eseményekről tanúskodó épületek sem, mint az ellentétként sokat emlegetett Gotland szigetén. A halász-paraszt önmeghatározás kezd eltűnni, átalakulni. Ölandot jelenlegi törekvése, az úgynevezett ölandi *kultúrtáj* kialakítása határozza meg döntően, ezt támogatják a sajtóorgánumok és a különböző kulturális események. Ezzel függ össze a festészet propagálása és a művészkolónia támogatása is. A belső világ homogenitása és a külső világ egyenetlensége, a vele való konfrontáció mind a szigethez tartozás érzését erősítik. A haza érzésének is egyik alkotóeleme az odatartozás, amelyben stabilitást talál az egyén. Ez a hely, az idő és az életlehetőségek által meghatározott csoporthoz tartozás tudatának az érzése, amely büszkeséget ad az ott élőknek, mindannak ellenére, amit Öland gazdasági jellemzőiről elmondtunk. Kérdéses, hogy ez az összetartozás-érzés és a másik területektől, a külső világtól való elhatárolódási képesség elegendő-e arra, hogy ölandi identitásról beszéljünk. Ami bizonyos, hogy *ölandi identitás* az, amit néhányan *vissza kívánnak kapni*, ahogyan az egyik hagyományőrző egyesület tagja kifejezte.

A vizsgálat sok szempontúsága, szemléletbeli gazdagsága és sokrétű kérdésfeltevése mindenképpen figyelmet érdemlő a magyar kutatás számára is. Sunnus szép példát nyújt az olvasónak arra, hogyan lehet a néprajzi-antropológiai kutatás mai szempontjait, elveit érvényesítve képet alkotni egy történelmileg zárt, azonban állandóan változó terület és társadalom bizonyos jellemzőiről, nevezetesen annak kulturális identitásáról. Eközben a társadalomképző és közösségteremtő erők is a figyelem látókörébe kerülnek. Ugyanakkor Sunnus módszertani bravúrja, a „kaleidoszkópkutatás” szintén tanulságokkal szolgálhat.

KRISTON VÍZI JÓZSEF

Közhely és játék

Bana József – Perger Gyula, szerk.: *Homo Ludens I.* Győr: Városi Levéltár. 2002. 171 p. /Győri tanulmányok, 26./

A játékot és a játszást járja körül immár évek óta különböző aspektusok középpontba állításával a *Mediauawe fesztiválok* idején Győr városának két jelentős szellemi műhelye: a Városi Levéltár és a Xantus János Múzeum. A *hedonizmus* (2000), *A bűn és bűnhődés* (1999) vagy a *Piroslámpás évszázadok* (1998) című konferenciákat az elmúlt év májusában *A játékos ember* elnevezésű követte. Mind az átfogó rendezvény, mind a konferenciasorozat hagyománnyá vált tehát, s az előadók nagy része is összeszokott gárda ma már. Főként a Dunántúlon működő levéltárosok adják az előadók és egyúttal a résztvevők derékhadát; más céhbeli, szakmai „gyüttment” ritkábban fordul meg, de ha igen, maga is hamar belekóstol e közösség szellemi játékszabályaiba, sajátos nyelvezetébe. Ez tükröződik végső soron abban a szellemi kavalkádban, amit Bana József levéltáros és Perger Gyula néprajzos muzeológus szerkesztett egybe *Homo Ludens I.* kötet-címmel. Itt jegyzem meg, hogy a második kötet – legalábbis jelenleg – nem anyagiak, hanem a többször is felszólított-kéretett szerzők elfoglaltsága miatt nem jelenhetett meg.

Jól tudjuk, hogy a játékok egy jelentős részéről a különböző intézményi (egyházi, iskolai) tiltások és rendszabályok mellett vagy éppen azok következményeképpen a levéltárak föltárt vagy éppen alig kutatott fondjaiban találhatunk szép számmal adatot. Néha a mozaikdarabok összerakásával töltött fáradságos és izgalmas időtöltés vezet eredményre, máskor pedig egy-egy korábban már fellelt és „jobb napokra” félretett cédulaköteg alapján bontakozik ki a tanulmányozott kor, majd avval együtt óhatatlanul a szerzők sajátos játékvilága.

Aradi Gábor (Szekszárd) a Tolna megyei iratok 1850-es évekbeli vonatkozó anyagát csoportosította népszerű játékok és szenvedélyes, híres-hírhedt „játékosok” mai megidézésével *Népszerű játékok és szenvedélyes játékosok Tolna megyében a 19. század ötvenes éveiben* című tanulmányában (7–16. p.). A következő cikkben – *Sorshúzás, furfang, csel, csalás* – Csekő Ernő (Sopron) a politikai játszmák terminológiáját – nem minden aktualizált áthallás nélkül – vetíti rá jobb sorsra érdemes és valójában a pozitív kimenetet alapvetően magában hordozó, ám többértelműsége miatt oly sérülékeny játék szavunk képzetkörére (17–34. p.). A címben szereplő fogalmak közötti kapcsolatot tudatosan fűzi, s hoz ily módon számos új és meghökkentő példát a magyar törvényhatósági bizottsági manipulációkra 1877-től 1910-ig. Szerzőnk Klein Ödönt, Széll Kálmán miniszter sajtóosztályának korabeli vezetőjét idézi: „...Európa többi országához képest a választási korrupció Magyarországon nem a kormányok saját párt- és hatalmi céljait, hanem ennél felsőbb állami célt szolgált: a kiegyezést.” (32. p.)

E tematikus csoportba tartozik Kósa László (Kaposvár) írása is – *Törekvések játéka-*

színő létrehozására Budapesten –, aki a budapesti játékkaszinók létrehozására tett, ám minduntalan elvetélt kísérleteket követi nyomon a két világháború között (61–66. p.). A történeti búvárlás iránt meglehetősen fogékony belügyi főmunkatárs kutatásaiból világlik ki, hogy alapjában véve egy idegenforgalmi célú marketingfogás bevezetése, illetve annak egy – a Monarchia más területein már bevált – lehetséges módja lebegett az úgynevezett „Margit-szigeti játékbank” felállítóinak pártolói szeme előtt. A játékot és játszást (főleg a felnőttek körét esetleg érintőt) körülvevő moralizáló és a schilleri „érdek nélküli valóságot” nem értő és éppen ezért félreértő pejoratív értelmezés ellen érvelő szószólók egyike így írt: „Előttünk a kérdés egyszerűen áll: Lehet-e a Bécsnél megrekedő idegenforgalmat a játék attrakciója nélkül ideszívunk, igen vagy nem? Ha lehet, akkor a világért nem nyugodnánk bele a játékbárángokba... A belga világfürdők példája megmutatja, hogy a kevésbé kockázatos, szigorúan limitált, kisebb játékok is óriási idegen tömegeket tudnak magukhoz vonzani.” (63. p.)

Mindhárom szerző forráshasználata egyaránt kissé hiányos: csoportosításaik során figyelmen kívül hagyták a Berend Mihály (1995) szerkesztette korrekt kártyalexikont, Kertész Manó (1985) gyűjteményét vagy Veér András és Erőss László (2000) e tárgyban írott kötetét a magyarországi szerencsejáték-kultúráról.

A konferencia és a kötet második csoportját a játékos szellem, elme és a kedélyes társasági emberre ráakasztott „játékos” jelző képzetkörének egy-egy jellemző példája alkotja. Katona Csaba (Budapest) – *A „nemzet bárója”, aki már életében legenda lett* – egyik kedvenc főhősét, a már életében is legendaként számon tartott, jó néhány korabeli szépírónk által is (Eötvös Károly, Ágai Adolf, Jókai, Krúdy) megörökített társas(ági) lényt: „a nemzet bárójának” titulált Bizay Mihályt emeli ki a magyar úri-polgári társadalom sajátos világából (35–46. p.). Egyúttal sejteti, hogy – kutatói buzgalma ellenére is – számos fontos és talán már meg sem tudható adat hiányzik Bizay uram életútjából.

Récsei Balázs (Kaposvár) a következő mottóval indít *A mindenkor nevető „Vadászcius”* című tanulmányában (125–132. p.): „Ha a vadász elejt egy medvét, akkor az másként jelenik meg a Vadászok Lapjában, és egész másként a Medvék Lapjában.” Szerzőnk ezen írását egy kényszerű iratrendezés véletlen felfedezésének köszönhetjük: 2000 nyarán a Somogy megyei Levéltár régi anyagának „kazlázása” közben bukkant rá egy magát (feltehetőleg álnéven) Fürjessy Rókusként aposztrofált, középosztálybeli szerző hatoldalas „Codex”-ére (sic!), amelynek alcíme a csaknem őskori vadász mindenkori rituális szituációs játékát rögzíti: „*Azon mentségek és kifogásokról, melyeket a vadászok hibázás után használni szoknak*. Diana istennő újkori magyarországi papjai által előadott komoly beszély ez 7 kis fejezetben, 270 paragrafusba szedett mentegetőzési móddal, s tele a ma újra vagy továbbra is (?) olya annyira kedvelt szórakozás kevésbé avatott művelőinek is alkalmas védelmi eszközeivel.”

Egy harmadik nagyobb egységbe sorolhatók a szórakoztatás és a játék, valamint az illúzióteremtés ősi mesterségeinek egyre intézményesültebb formát kereső és alakító közösségeit (a színházat és a cirkuszt) megidéző tanulmányok. Márfi Attila (Pécs) a dél-dunántúli vándorszínészetéről értekezik *Vándorszínészet Dunántúlon, különös tekintettel Pécsre* című cikkében (75–86. p.), s a Habsburg Birodalomban megteremtődött „hazai ludensek” családját III. Károly és Mária Terézia uralkodása alatt leli fel. Az 1700-as évektől számított magyar nyelvű előadói törekvésekhez sajátos és majd másfél évszázadon át, nagyjából 1948-ig (az államosításig) hagyományozódó „színi utak, útvonalak” kap-

csolódtak, illetve azok szolgálták a szellemi és fizikai érintkezés, töltekezés alternatíváit. Magyar és idegen ajkú (jobbára német) színitársulatok, pártoló önkormányzat és mágánások, arisztokraták és kitartott női vagy férfi auktorok, majd a színi- s a mozgóképi, vetített előadások zajos, viharos egymásmellettisége jellemezte a pécsi teátrumi világot. Azt, amely valami oknál fogva mindig a társasági és közélet központi, de legalábbis állandó szereplője, játékos alakítója volt.

A konferencia és a kötet legfajsúlyosabb és legerjedelmesebb darabja H. Orlóczy Edit valójában monografikus értekezése *Utazócirkuszok Magyarországon a 20. század elején* címmel (87–132. p.). A magyar cirkusz- és artistaművészet mint a közösségi szórakoztatás bizonyíthatóan középkori forrásokból táplálkozó, de a 19. század közepén számos sajátos és egyedi vonással rendelkező előadó-művészeti ága megjelenik a falusi szokás-cselekményekben. Orlóczy Edit tanulmányából az is kiviláglik, hogy a mindenkor befogadóközeg maga is mennyire inspiráló volt a magányos vagy kis- és nagycsaládi, egy-egy esetben dinasztikus manézsvilág szereplői számára. Mind a vándorszíntársulatok, mind a cirkuszo(so)k esetében számos rivalizálás, intrika, a 19. század második felétől pedig a rohamosan terjedő kinematográfia kihívása terhelte a „jókedvű mindennapokat”.

A negyedik – képzeletbeli – fejezetbe sorolhatjuk a játék és a játszás csaknem kizárólag a gyermekvilággal egyenlősített szemléletkörébe tartozó írásokat. Kárpáthy Magdolna pécsi pszichológus a valóban kifejező és tartalmi szempontból is találóan jellemezett *A játékról ad-hoc szemlélettel* cím alatt nyújt igen érdekes, de szellemi kacskaringóktól s nehezen követhető bakugrásoktól sem mentes eszme-futtatást (47–60. p.). Az igazi probléma az, hogy a játékkal kapcsolatos szakmai és mindennapi közhelyszótár olyan nagy mértékű zuhataga alá kerülünk az olvasás első percei után – például „Az őskorban már játszottak növényi, állati természetű dolgokkal. Az osztálytársadalmak korában nagyon fejlett kultúrájuk volt a keleti társadalmaknak...” –, hogy alig várjuk, hogy túljussunk a „szaktudományos” oldalakon. Kultúrtörténeti, etikai, egyház- és pedagógia-történeti frázisok, meghaladott tézisek követik egymást Fröbelen át a ma divatos Waldorfig, s „természetesen” Karl Groos és Sigmund Freud is kap egy-egy említést. A dolgozat további része a szerző játékterápiás elveiről és gyakorlati eljárásairól szól igen részletesen, a hozzájuk rendelt eszközök s tárgyak (egyébiránt alapvetően játékszerek) sajátos felhasználásáról. Az írás utolsó kis fejezetében pedig irigylésre méltóan tömör és sommás áttekintését kapjuk a magyar népi játékok, játékszerek és játszási módok pedagógiai aspektusának. Szerzőnk számára okulásul szolgált volna, ha Kiss Áron alapművét, de legalábbis Lázár Katalin korszerű és minden szempontból jól használható (népi) közösségi játéktipológiáját s az ahhoz rendelt oktató játéksaládjait tanulmányozta volna. Bár meglehet, hogy a terápia kis alanyai vagy szülei azóta beszerezték e fontos és élvezetes, valóban játékos és gátlásoldó, örömszerző kiadványokat...

Mindehhez képest igazi felüdülés Sáry István (Győr) áttekintése – *A Győr város óvodái a 19. században* – a nagy hírű város 1841. évi, első óvodaalapításától az 1891-es úgynevezett óvodai törvényig (133–156. p.). A felekezeti és állami kisdédvók működtetésének mindennapjai és a harc az életben maradásért, a felszerelések bővítése, (le)cserélése gyermekszabásúra, az óvodapedagógiai irányzatok heves helyi küzdelme az 1860–1880-as évek között, a korábban csaknem kizárólag férfiakat foglalkoztató kisdédvók elnőiesedése mint bemutatandó témák követik egymást. A gyermekfolklor kutatói ma már csak következtethetnek arra az ismeretbázisra, amely az iskolai, illetve az Eötvös-

féle népiskolai törvényt megelőzően hatott a vidéki kis- és nagyvárosok, de sok helyütt már közvetlenül a volt mezővárosok, iparkodó közösségek szellemi átalakulására.

Ennek az ismertetőnek a szerzője *A magyarországi játékkultúra állami támogatása a 19. század második felében* címmel közölt tanulmányt a kötetben. Az 1870-es években az elemi népoktatás mellett több tárca közös összefogásával a szakképzés egyik eleme lett – legalábbis másfél-két évtizeden át – a játékkészítő tanműhely-hálózat kiépítése. Ez elsősorban s érthető módon a fában gazdag, szabad munkaerővel (és utánpótlással), valamint egyszerűbb alapismeretekkel bővelkedő Felvidék-Kárpátok karéjában lévő régió(k) népességére alapult. Az állami szerepvállalás az oktatás, továbbképzés, iparfejlesztés, a piacbővítés és támogatás területén együttesen eredményezett egy időleges felfutást, amely megmutatta, hogy a játék mint téma társadalmi-gazdasági szereplővé is válhat.

Szentiványi Tibor mérnök, kultúrtörténész (egyébiránt Közép-Kelet-Európa legjelentősebb logikaijáték-gyűjteményének tulajdonosa) jegyzi azt a tekintélyes terjedelmű és átfogó elemzést, amely a *Játékok és játszás a 20. században* címet viseli, és a 19. század második felében kialakuló fővárosi és monarchiabeli magyar városok polgári játékkultúráját, annak sajátosságait vázolja föl (157–171. p.).

A kötet egyaránt jelzi azt a – folyamatosan jelenlevő – érdeklődést, mely a különböző tudományterületeken dolgozó szakembereket összefogja, valamint azokat az egyenetlenségeket, olykor bizonytalanságokat is, melyek pillanatnyilag még elkerülhetetlenül részét képezik az ilyen jellegű vizsgálatoknak.

IRODALOM

BEREND MIHÁLY, FŐSZERK.

1993 Magyar Kártyalexikon. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KERTÉSZ MANÓ

1985 Szokásmondások: Nyelvünk művelődéstörténeti emlékei. Budapest: Helikon.

VEÉR ANDRÁS – ERŐSS LÁSZLÓ

2000 Fortuna szekerén...: szerencsejáték kultúra a magyar társadalomban és a játékszenvedélybetegség. Budapest: Animula.

A muzeográfia és a fotográfia szerepe a néprajzi múzeumokban

Interjú Jean-Claude Duclos-val

A Musée Dauphinois¹ és a Musée de la Résistance² igazgatójaként két tisztelet is betölt egyszerre. Hogy fér össze egymással ez a látszólag egymástól távol álló két feladat?

Röviden azt mondhatnám, mindkét múzeum ahhoz a kategóriához tartozik, amelyet egy ideje Franciaországban „társadalmi múzeumnak” neveznek. Hogy ez mit is jelent valójában, azt nehéz megmondani, mert nem létezik általánosan elfogadott definíció. Én úgy foglalnám össze, hogy valójában a néprajzi múzeumok egy újabb generációjáról van szó, az „écomusée” egy egyenes ági leszármazottjáról. Az 1970–1980-as években a hagyományos néprajzi múzeumok mély válságon mentek keresztül, ez a válság egyébként még ma is tart, és igen súlyos következményei vannak. Válaszképpen a válságra egyszer csak az 1970-es években feltűnt az *écomusée*, a múzeum egy új koncepciója, mely nem teljesen idegen ’68 szellemétől, és amely az intézményeket – beleértve a múzeumot – éppen úgy újraértékeli, mint az emberek más világokhoz való viszonyát. Mivel a múzeum egyre inkább egyfajta elitnek fenntartott kultúrpalotává alakult, szükségesnek látszott egy újfajta megközelítés, mely figyelembe veszi az emberek szempontját, előbb a vidéki régiókban, majd elég gyorsan a városiasodott, iparosított területeken élő embereket. A cél az volt, hogy ez a népszerűség a kezébe vehesse a sorsát a saját történelmén keresztül, amit ebben az időben kezdtek kulturális örökségnek hívni. Ez az útkeresés lehetővé tette egy újfajta muzeográfiai nyelvezet kialakulását, úgy mondanám, megszületett a tér és idő muzeográfiája. Ennek az a sajátossága, hogy megpróbál a helyi fejlesztésről szóló gondolkodás szolgálatába állni. Még hozzá úgy teszi ezt, hogy bevonja az érintett lakosságot. És ezeknek a céloknak az eléréséhez az interdiszciplinaritásra támaszkodik, vagyis a néprajz és az etnológia határain jócskán túllépve kérdőre vonja a történelmet, földrajzot, gazdaságtudományt, nyelvészetet és még sorolhatnám. Ha mára az *écomusée* veszített is népszerűségéből és eredetiségéből, számomra mindezek a sajátosságok továbbra is érvényesek, amikor meg akarom határozni, mi tesz egy múzeumot „társadalmi múzeummá”. Ezeket az elveket mi is követjük itt Grenoble-ban, úgy a Musée Dauphinois-ban, mint az Ellenállás Múzeumában.

Ahogy említette, az écomusée fogalma ma már csaknem elavultnak számít. Az első lelkesedés sokat veszített lendületéből, és rá kellett döbbsen, hogy mint a múzeum megmentésére szolgáló csodafegyver nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket.

Igaz, hogy az *écomusée*-t sokan és sokszor kritizálták, amiért részt vett egyfajta forradalmi utópia megteremtésében, ennek minden ideológiai felhangjával. Én nem értek egyet ezzel a kritikával. Elismerem, hogy az utópia valóban része volt ennek a mozgalomnak, de végtére is utópiára szükség van minden időben és mindenhol. Egy kicsit benne van

abban is, amit ma itt csinálunk. Ettől még igaz, hogy vannak területek, ahol az *écomusée* csúfosan megbukott. Többek között beleütközött a saját határaiba, átvitt és konkrét értelemben is, a terület zárt, behatárolt fogalmával. A nehézségek olykor valóságos eltévelyedéshez vezettek. A hatalom megpróbálta erősíteni a kötődést egy zárt területhez, bátorítani a mikronacionalista fellépést, ami igen sok kárt okozott. Azonban kár lenne egészében elítélni és mindenestől kidobni az *écomusée* koncepcióját. Meg vagyok róla győződve, hogy sok területen az *écomusée* ma is helytáll.

Hogy egy közeli példánál maradjak, mindaz, amiről az előbb beszéltem, igaz az Ellenállás Múzeumára nézve is. Itt megpróbáltuk elmélyíteni a II. világháború történetének tudását, de annak csakis egy kis metszetében, arra figyelve, hogy ezt a történetet itt, az Isere vidékén hogyan élte meg a lakosság, a lehető leginkább bevonva azokat, akik valójában részesei voltak ennek a történelemnek, és akik ma egyedüli élő tanúi annak, vagyis az ellenállókat. Ha úgy tetszik, a helyi fejlődéshez is hozzájárulunk, ha mással nem, azoknak az értékeknek a megmutatásával, amelyekre az ellenállás támaszkodott: az adott helyzet kritikus elemzésének a képességére, az emberi élet fontosságának mindenekfeletti tiszteletben tartására. Az interdiszciplinaritás szintén meghatározó, hiszen ebben a múzeumban a filozófus, a szociológus és a pedagógus szorosan együttműködik a történéssel. Egyrészt a muzeográfia kialakításában, másrészt mindazokban a tevékenységekben, melyek a kiállításokat kísérik: konferenciák, viták, vetítések és iskolásoknak szóló szakkörök. Ezek nagyban hozzájárulnak ahhoz, hogy hosszú távon meg tudjuk tartani a kapcsolatot a közönséggel. Mindezt persze el lehetne mondani a Musée Dauphinois-ról is.

Mindabból, amit mond, kiderül, milyen óriási szerepe van a muzeográfiának.

A muzeográfiára való odafigyelés nem egyszerűen formai kérdés. A hagyományos nagy néprajzi múzeumok válságának egyik oka pontosan az, hogy nem tudtak kilépni a gyűjtemény bűvöletéből, és ez a rögzülés fokozatosan aláásta a közönséggel való kapcsolatukat, lassan el is felejtették, hogy kihez is szólnak. Ez volt az a pillanat, amikor hanyatlani kezdtek. A probléma ma is égető sok múzeum számára, mint amilyen a párizsi ATP³. Ez a múzeum valószínűleg átadja majd a helyét egy, az Európa és a Mediterráneum civilizációinak szentelt új múzeumnak, amely minden bizonnyal Marseille-ben lesz. A Musée de l'Homme sorsa szintén megpecsételődött azzal, hogy tervek szerint a gyűjteményeit szétosztják az új marseille-i múzeum és a Quai Branly Múzeum között, amelynek egyébként jellemző módon sohasem sikerült más nevet találni. Valaha a „primitív művészetek” (*arts premiers*) múzeumának hívták, de ezzel kapcsolatban is olyan nagy volt a felzúdulás, hogy végül mindenki beéri a hely nevével. Mindez elég jól mutatja, mennyire képtelen a társadalmunk mit kezdeni ezekkel a nagy néprajzi múzeumokkal. Ezzel együtt a Quai Branly által választott megközelítés önmagában érdekes. Miért ne közelíthetnénk meg az idegen kultúrákat a művészi alkotásaikon keresztül, ha egyszer a társadalom, amelyben élünk, ezt az utat választja?

Nem egy mélyebb, a létformák kiürülését jelző társadalmi válság jele ez, amely arról tanúskodik, hogy az egyetlen forma, amelyben a kultúra még tiszteletet parancsol, a művészi kifejezés marad, vagy akár annak legkisebb gyanúja? Ezt tapasztaljuk az úgynevezett művészkollektívák lakásfoglaló mozgalma körüli vitákban is.

A társadalmi múzeumok legalábbis nem ezt az utat választották. Ellenkezőleg: ezek éppen arra törekszenek, hogy az emberi totalitást a lehető legtöbb oldalról mutassák be az erre alkalmas tudományok bevonásával.

Itt mintha egy sarkalatos ponthoz érkeztünk volna, ahhoz hogy mi is a múzeum szerepe a társadalmunkban. Van-e ebben különbség a művészeti múzeumok és az Ön által társadalmilag nevezett múzeumok között?

Úgy gondolom, ez a fajta kettős felosztás mindig is létezett. A múzeumok történetére, legalábbis Franciaországban, erősen rányomták bélyegüket a szépművészeti múzeumok, amelyek elsősorban – ez nem minden országban van így – műveket mutatnak be. Hogy ez az uralkodó pozíció milyen erős, egy nemrég kiadott minisztériumi rendelet mutatja, amely elrendeli, hogy az új múzeumi beszerzéseket egy erre kijelölt bizottságnak kell felülbírálnia. Ebben a rendeletben szó szerint az áll, hogy a műveknek fizikailag kell jelen lenniük az elbírálásnál. Ez a nyelvezet nemigen felel meg egy olyan múzeum esetében, mint a miénk, amely egyáltalán nem őriz műveket, csakis tárgyakat, képeket, fotókat, dokumentumokat. Valójában úgy is fel lehetne osztani a múzeumokat, hogy megkülönböztetjük azokat, amelyek műveket és azokat, amelyek tárgyakat gyűjtenek.

Azt akarja mondani, hogy a muzeográfia nagyobb szerepet kap az utóbbiak esetében?

A társadalmi múzeumok esetében az idővel és a térrel – ez utóbbi jelölhet területet, országot vagy kontinenst – való játék állandó és meghatározó elem. Elég, ha megnézzük a jelenlegi időszakos kiállítást a sangatte-i⁴ menekülttáborról. Ez a fotókiállítás természetesen utal egy helyre, Sangatte városára, de ezenfelül mindarra, amit ez a hely felidéz a 21. század elején: az Európán átvonuló nemzetközi migrációs hullámra, mely az összes kontinens felől áramlik hozzánk. A kérdés az, hogy hogyan tudjuk ezt kifejezni egy olyan intézményben, amely eredetileg háromdimenziós tárgyak gyűjtésére és bemutatására jött létre, nem tévesztve szem elől azt, hogy a múzeumnak eközben képesnek kell lennie arra, hogy válaszoljon azokra a kérdésekre, amelyek a társadalmat foglalkoztatják. Sok néprajzi múzeum járt be olyan utat, amelynek a végén rá kellett ébrednie, hogy sokszor a tárgyak egyáltalán nem kifejezőek. Egy egész sor téma létezik, amelyek koherens és hatékony szöveggé való lefordítására a tárgyak tökéletesen alkalmatlanok. Más stratégiához kellett tehát folyamodni: az írott és a beszélt szöveghez, a hanghoz, a filmhez, a fotóhoz fordulni, és mindezek mellett, de egyáltalán nem utolsósorban aktívan használni a scenográfiát, amely nem más, mint ezeknek az eszközöknek a színrevitelére irányuló technika, ugyanakkor egy diskurzus hordozója. Ugyanis egy kiállítás számunkra mindenekelőtt diskurzus, üzenet hordozó szöveg, a szónak nem abban az értelmében, hogy valamit sugallni szeretnénk a látogatónak, hanem inkább úgy érteve, hogy egyfajta könnyen érthető összefüggésben megmutatjuk neki a valóság bizonyos elemeit, amelyek segítségével maga alakíthatja ki a véleményét. Minden esetben erre törekszünk. Kicsit nagyvonalúan úgy is fogalmazhatnánk, hogy a kiállítás látogatása egy ösvény bejárására hasonlít a forma és az érzékek világában. Ez az a két eszköz, amelynek segítségével megmutatunk egy, a tények mögött megbúvó valóságot, amely hozzásegíti a látogatót ahhoz, hogy kialakítsa a véleményét a világról, a történelemről.

Akkor tehát a scenográfia feladata az, hogy ezt az üzenetet didaktikusabbá, vonzóbbá, könnyebben felfoghatóvá tegye?

A scenográfia mindenesetre számunkra nélkülözhetetlen eszköz. Amikor nem áll a rendelkezésünkre elég erős jelentéssel bíró tárgy egy üzenet megfogalmazásához, akkor a scenográfia segíthet a dokumentumok vagy – mert ez is előfordul – a művek színpadra állításával. Azért mert társadalmi múzeumként határozzuk meg magunkat, még nem kell lemondanunk a művészi alkotások bemutatásáról. Igaz, hogy erre vannak specializált múzeumok, de ez még nem jelenti azt, hogy teljesen át kellene engednünk nekik a terepet. Mivel a művészeti alkotás maga is egy diskurzus hordozója, miért ne használhatnánk fel? Ezt tettük például Sangatte esetében, mivel egy fotóművész műveiben találtuk meg azt az eszközt, amelynek segítségével elmondhattuk a látogatónak, amit szerettünk volna.

Mi történik ebben az esetben, amikor egy társadalmi múzeum áthágja a múzeumok közötti láthatatlan választóvonalat? Van-e valójában határ a tárgy és az alkotás között, és ha igen, hol húzódik? Az, hogy ezeket a fotókat ebben a múzeumban mutatták be és nem egy művészeti múzeumban, különleges jelentéssel ruházza fel őket?

Először is egy társadalmi múzeumban – a művészeti múzeumokkal ellentétben – mindenekelőtt a téma kiválasztása számít, és csak azután merül fel a kérdés, mi a legmegfelelőbb módja a bemutatásának. Ezzel egy időben persze fel kell tennünk a kérdést, milyen eszközök állnak rendelkezésünkre. Hogy inkább a tárgyak vagy esetleg a művészet alkalmasabb a téma megragadására. Ennél a pontnál mégis csak kénytelenek vagyunk különbséget tenni. A művészeti alkotásoknak, úgy érzem, tisztelettel, bizonyos semlegességgel – idézőjelben, mivel valódi semlegesség nem létezik, de mégis egyfajta távolságtartó szemlélődéssel – tartozunk, amelyet a tárgyak és a dokumentumok nem követelnek meg. Például Sangatte esetében igyekeztünk tiszteletben tartani azt, ahogy a művész kívánta bemutatni a témát, az ő általa választott anyagokon, és a scenográfiát szándékosan a háttérbe szorítva. Ez utóbbi a minimumra, jószérével csakis a megvilágításra korlátozódott. Mindazonáltal megengedtünk magunknak valamennyi szabadságot – a művész beleegyezésével – azzal, hogy egy filmet rendeltünk a kiállításához. Ügyeltünk azonban arra, hogy a film, amelyet folyamatosan vetítünk a teremben, lehetőség szerint maga is hozzájáruljon egy egységes hangulat megteremtéséhez. A filmen különböző hangok hallatszanak, futkározó gyerekek kiáltásai a táborban, és mindez összhangban van a fotókkal (amelyeken, ezzel ellentétben, emberi alak nem jelenik meg). Ha úgy tetszik, ez egyfajta scenográfiai hatás. Azt akarom mondani, hogy nem keverjük a műfajokat. Ha műalkotásról van szó, azt annak megfelelően kell kezelni.

A fotográfia mindig is különleges helyet foglalt el az Ön által vezetett kiállításokban. Miközben az Ellenállás Múzeumában áll a Sangatte-kiállítás, a Musée Dauphinois-ban többek között egy nagyszabású fotókiállítás látható, amely egy grenoble-i fotóművész-dinasztia munkáját mutatja be. Szinte nincs olyan kiállítás, amelyben a fotó ne szerepelne, akár mint dokumentum, akár mint mű.

A fotográfia központi helyet tölt be attól kezdve, hogy nyilvánvalóvá vált: a tárgyat szituációba kell helyoznunk. Vagyis valamilyen módon kapcsolatot kell teremtenünk közte és a társadalom között, amelyből a jelentését meríti. Ez is az 1970-es évekre vezethető vissza, amikortól a fényképet általánosan kezdik használni erre a célra. És ez az az időpont, amikortól kezdve mint a tárgyval egyenértékű kifejezési forma a gyűjtemény részévé válik. Ennyit a fotográfiáról mint eszközzől. Legtöbbször így is használják. Előfordul azonban, hogy megjelenik mint önálló művészeti kifejezési forma. Ez történt a Sangatte-kiállítással is. Ez történt azzal a kiállítással, amelyet ennek a grenoble-i fotográfus-dinasztiának szenteltünk, amelynek a tagjai emberöltőkön keresztül örökítették meg keresztelőköt, házasságokat, gyárat, műhelyeket, olykor valódi művészi tehetségről téve tanúbizonyságot. Az volt a célunk, hogy bemutassuk ezeknek a fényképészeknek a teljes munkásságát, tiszteletben tartva a fényképek eredeti funkcióját, de ennél továbbmenve megmutatva azt is, milyen szerepet játszottak a helyi társadalmi életben.

De ez csak egy példa a sok közül. A fénykép meghatározó szerepet tölt be abban a kiállítássorozatban is, amelyet körülbelül tizenöt éve indítottunk a Musée Dauphinoisban az idegen eredetű lakosság bemutatására. A lakosságnak ez a része, bár ma teljes mértékben francia, mégsem vesztette el kötődését az anyaországhoz, legyen az Görögország, Olaszország, Örményország vagy Észak-Afrika. Az igazság az, hogy ezekre a kiállításokra készülve ritkán találtunk olyan tárgyat, amely fontos lett volna az érintett csoport számára. Az első kiállításnál, bevallom, először arra gondoltam, ez talán az iszlám kultúra hatása. De amikor az Algériából hazatelepített franciákról, a *pied-noir*okról rendeztünk kiállítást, rá kellett döbbernünk, hogy ugyanarról van szó: nincsenek tárgyaik. De ez nem is annyira meglepő, ha belegondolunk, milyen körülmények között hagyták el az országot. Ezért úgy döntöttünk, hogy átengedjük a fényképnek a vezető szerepet, olyannyira, hogy ezek a kiállítások szinte teljes egészében a fotókra építenek. A dokumentumértékű fotókon kívül felkértünk egy hivatásos fotóművészt is az együttműködésre. Megkértük, mutassa be, hogyan jelenik meg az észak-afrikai (marokkói, tunéziai és elsősorban algériai) identitás a városban, a boltok kirakatában, az utcákon, a köztereken. A bevándorlókról szóló kiállítás ezzel a képpel fejeződött be.

Úgy érzem, itt meg kell említenünk egy olyan kiállítást, amely magában foglalja mindezeket az elemeket. Felhasználja a fotográfiát mint a közösségi emlékezet lenyomatát, de úgy is, ahogy egy hivatásos művész látásmódját rögzíti. Ez lesz a Musée Dauphinois következő kiállítása. Ráadásul egy olyan tervről van szó, amely kapcsolatot teremt a múzeum és egy magyar kutatócsoport között. Mi készítette arra, hogy részt vegyen ebben a munkacsoportban?

Ez a terv – hogy néhány szóban bemutassam, egy grenoble-i és egy budapesti belvárosi kerület újkori történelmének és jelenének összevetését célozza – logikus folytatása annak a különböző kulturális-etnikai közösségek bemutatását célzó hagyománynak, amelyről az imént beszéltem. Hiszen a két érintett kerület jellegzetessége – valószínűleg a világ legtöbb városának sok kerületéhez hasonlóan –, hogy lakosságuk összetétele rendkívül vegyes. Érdekesnek tűnt megnézni, hogy ezek a különböző csoportok, különböző kultúrák hogyan keverednek, vagy hogyan élnek egymás mellett; ez voltaképpen a kutatás alapkérdése, amire még nincs egyértelmű válasz, különösen nem általános, elvont

értelemben. Azt hiszem, hogy itt kézzelfoghatóan tapintjuk egy társadalmi múzeum valódi jelentőségét: jelen esetben a kiállítás eszközeivel, a kerületet mint tárgyat felhasználva próbál meg válaszolni a jelen kihívására. A másik dolog, amely érdekelt ebben a kiállításban, az az etnológia. Az etnológia mindenekelőtt az összehasonlítás iránti érzék. És ezt rendkívül érdekesnek tartom, különösen egy olyan múzeumban, mint amilyen a miénk, amely elhivatottságánál fogva nyugodtan megelégedhetne a szigorúan vett helyi történelem bemutatásával. Márpedig azzal, hogy kapcsolatot teremt két város, két ország, két kultúra között, rákényszerül arra, hogy kilépjen a saját köreiből.

Hogyan látja a holnap múzeumát?

Nehéz erre általánosságban válaszolni. Hadd maradjak annál, amit a legjobban ismerek, a társadalmi múzeumoknál. Úgy érzem, legalábbis azokban a múzeumokban, ahol dolgozom, egyre erősebb az igény azoknak a történeteknek az elismerésére, amelyek eddig nem vagy nem eléggé voltak elismerve. Egyre egyértelműbben az a feladatunk, hogy megpróbáljuk betölni az ismeretek hézagait, amelyek valójában az elismerés hiányosságairól árulkodnak. Ez a minket körülvevő világban az egyik legerősebb igény. És azt hiszem, a múzeum alkalmas erre a feladatra. Képes kapcsolatot teremteni az elismerés és az identitás között, miközben megőrzi a köteléket egy nagyobb közösséggel, amely valójában a társadalomban élés kulcsa. Azt gondolom, ennek a tudatosítása ma különösen fontos, és ebben a múzeum nagyon sokat tehet. A múlt elismerése alapvető ahhoz, hogy a jelenben a jövőnek tudjunk építkezni. Ez ma Magyarország számára talán azért is fontos, mert holnap, amikor belép az Európai Unióba, meg kell tanulnia osztozni egy közös történelmi örökségen, és ehhez mindkét részről nagy utat kell még bejárni. El kell ismerni, hogy Franciaországban nagyon keveset tudunk erről az országról, kultúrájáról, történelméről. És talán ez, bár másképp, fordítva is igaz. A múzeum módot találhat arra, hogy segítsen a kölcsönös megismerésben.

Készítette Szántó Diana

JEGYZETEK

1. A Musée Dauphinois, mint a „Dauphiné” néven ismert tájegységre utaló elnevezés is mutatja, regionális múzeum, célja a helyi kultúrák bemutatása. (www.musee-dauphinois.fr)
2. A múzeum teljes neve: Musée de la Résistance et de la Déportation de l'Isère (Ellenállás és deportáció Isère-ben). Isère egy megyei szintű adminisztratív egység. Ebben az esetben is egy olyan múzeumról van szó, mely nagyban kötődik a lokális történelemhez, közösségi reprezentációkhoz és kollektív emlékezethez. Nem tartja feladatának a 2. világháború eseményeinek kimerítő bemutatását, ehelyett azt mutatja meg, hogyan élte meg ezt az időszakot a helyi lakosság. Az állandó kiállítás ugyanakkor tükrözi azt a képet is, amit erről a helyi történelemről a túlélők és az újabb generációk őriznek. (www.musee-resistance-en-isere.fr)
3. Musée de l'Art et Tradition Populaire, a francia néprajznak szentelt múzeum.
4. Utalás az időszaki kiállításra, amely a fotó eszközével beszél el a sangatte-i menekülttábor történetét, és melyet különös véletlen folytán a kormány éppen a kiállítás megnyitója előtt záratott be.

Az „eleddig észrevétlenül maradt tények” és a „szembeötlő apróságok”

A kastély, a falu és az erdő – a lokalitás képei
Belső-Somogyban című kiállítás

„ – [...] az ön hálószobájának ablaka jobb kézre esik.
– De hát honnét az ördögből...!
– Kedves barátom, túlságosan is jól ismerem önt. Tudom, hogy az életében milyen katonás rend és precizitás uralkodik. Minden reggel megborotválkozik, és ebben az évszakban napfénynél szokott borotválkozni; de mivel arcának bal oldalán nem borotválkozott meg olyan tökéletesen, mint a jobb felén, kézenfekvőnek tűnik az a feltetelezés, hogy borotválkozás közben arcának jobb oldala erősebb megvilágítás alá esik, mint a bal. El sem tudnám képzelni, hogy egy olyan ember, mint ön, egyenletes megvilágítás mellett elégedett lenne borotválkozásának illetően eredményével. De ne törődjön vele, csak a *megfigyelés* és a *következtetés* triviális példjaként hoztam fel a dolgot. Ebben rejlik *módszerem lényege*, és épp ezért tartom lehetségesnek, hogy a nyomozás során *eleddig észrevétlenül maradt tények* is előkerülhetnek. Máris találkoztam egy-két olyan *szembeötlő aprósággal*, melyeken érdemes elgondolkodni.
– Nevezetesen?”
(Doyle 2002:113–114; kiemelés – F. Zs.)

A fenti részlet Sherlock Holmes és James Watson párbeszéde Sir Arthur Conan Doyle egyik zseniális novellájából, amelyben az angol úriemberek egy nyugat-angliai gyilkossági ügy szálait bogozzák. Holmes nemcsak az alapos megfigyelésen alapuló következtetést illusztrálja a borotválkozás példájával hű barátjának, Watsonnak, hanem elsősorban a saját módszerének a hivatalos szervek nyomozati eljárásaitól való különbözőségére hívja fel a figyelmet.

Talán nem véletlen, hogy *A kastély, a falu és az erdő* című kiállítás¹ kapcsán pont ebbe a novellába botlottam, illetve hogy a novella olvasása közben eszembe jutott, hogy ez akár segíthet is abban, hogy bemutassam, melyek azok a pontok, ahol véleményem szerint alapvető különbségek mutatkoznak egy „szokványos” helytörténeti kiállítás és a somogyfajsi terepmunka anyagát bemutató kiállítás között. Az alábbiakban erről a kiállításról és a kapcsolódó kiadványokról lesz szó, de előtte még szeretnék egy kicsit visszatérni Sherlock Holmes nyomozási módszeréhez.

A nyomozás és a kutatás

Az éles szemű Holmes több alkalommal fejt ki Watsonnak, hogy a nyomozás során általában az apró részletek alapos megfigyelése a legfontosabb: egy letaposott cipősarok, egy fennragadt tollpihe, a cylinder peremén megülő porréteg, egy otffelejtt szivarvég, a levélpapír vízjegye és a tinta illata – ezek mind beszédes jelek, amelyek kis történeteket *húznak* magukkal. Ha erre lehetőség nyílik, akkor ezeket a részleteket nagyítólencsével is érdemes megvizsgálni, hiszen nincs olyan nézőpont, amelyet ne lehetne tovább tágítani. De legalább ekkora figyelemmel kell végighallgatni az emberek beszámolóit és történeteit, még akkor is, ha sokszor fölöslegesnek tűnő részletekkel tarkított, hiszen szinte minden esetben sokkal többről van szó, mint azt első hallgatásra gondolnánk. A precízen összeszedett apró részletek és a minél teljesebb elbeszélések adják a nyomozó helyes következtetéseinek alapját, és vezetnek a legbonyolultabb ügy esetében is a helyes megoldáshoz. Így nem *egy történet* köré, hanem egymás mellett levő *történetek halmazába* rendeződnek az események.

Ugyanez történhet egy empirikus terepkutatás során is, ha a figyelem nemcsak egy nagy narratívára, hanem sok kicsi történet egymásmellettségére, egymásutániségára, egymásra rétegződésére helyezi a hangsúlyt: így válik indokolttá a *helytörténet* fogalom helyett a *hely-történet(ek)* (Szijártó 2003²) terminus alkalmazása is. De ez az adott esetben már nemcsak terminológiai, hanem szemléletbeli és ezzel együtt módszertani megközelítéssé is vált. A kérdés tehát az, hogy néhány kiválasztott földrajzi pont (egy kastély, egy falu, egy erdő) és a hozzájuk kapcsolódó történetek halmaza hogyan képes egy földrajzi teret társadalmi szempontból megragadni, érdekessé, figyelemre méltóvá tenni, egy láthatatlannak gondolt *teret* kiemelni az észrevétlenségből, és látható *helyé* változtatni. A pécsi Kommunikációs Tanszék belső-somogyi terepkutatással és az empirikus anyag (álló-, mozgóképek és szövegek: egy kiállítás, katalógus, CD, tervezett elemző írások) bemutatásával többek között ennek a feladatnak próbált eleget tenni.

A tér, a hely és a kiállítás

A galériában az alkotók három kisebb termen keresztül képek, szövegek, tárgyak és hangok segítségével mesélnek el néhány történetet helyekről és egy kutatásról. A kiállításon elsősorban (álló- és mozgó-) képek, szövegek és „tereptárgyak” veszik *körül* a látogatót, de hallhatunk *elhozott* hangokat, járhatunk az erdő hangulatát idéző *behozott* avarban (a „szerencséseket” még valódi darázscsípés is érheti), és érezhetjük a nedves avarból és a galéria falaiból áradó „erdőszagot”. De ezek a hatások nem egyszerre érnek minket, hanem kíváncsiságunk sodor(hat) bele fokozatosan a tereknek és a történeteknek ebbe a rétegzett világába. Ezt a lemerülést a galéria kedvező adottsága is erősíti, hiszen három kisebb teremről van szó, három különböző mélységben, így a felszín és a mélyebb rétegek közötti különbség *valóságosan* is megtapasztalható.

A címben szereplő három *hely* (a kastély, a falu és az erdő) a kiállítás három szintjét, egyben a történetek, a szereplők és a tárgyak három sűrűsödési pontját is jelenti. Az első terem, a *falu* ugyan a pécsi utcához képest *lent* van, mégis a kiállítás (és a galéria) legfelső szintje, továbbá egy adott hely (Somogyfajsz) terepként való megismerésének

is felületi, felszíni rétege. Amikor egy idegen becsöppen egy addig ismeretlen faluba, egy falunapra, egy focimeccsre, a falu nappali és nyilvános tereire, ahol megjelennek a mai kor szereplői, mackónadrágban, edzőcipőben, sortban, sildes sapkában és biciklivel: csak lazán, mint otthon. Amikor még a kutató(k) és az adatközlők is csak lődörögnek, méregetik egymást, ismerkednek, esetleg egy kicsit zavarban is vannak, ami egy ilyen helyzetben egyáltalán nem elképzelhetetlen. Készülhet néhány kép a falu nevezetességéről, az ott lakókról, és elkezdődhetnek beszélgetések a faluról, a máról, majd az emlékekről és a múlttól. Az első terem ezekből a helyekből és helyzetekből mutat be néhányat, azt a teret, ahol aztán a későbbiekben időben és térben mozoghatunk, és azok közül a szereplők közül, akik a kutatás előrehaladtával elkezdik mesélni a falu, a környék és saját életük történeteit.

Az első teremből egy sötét, szűk, ottani hangokkal berendezett átjárón keresztül mehetünk tovább le, a következő terembe, a kastélyba. A falu geográfiájában a kastély a



faluközpontjában, de a falu felett helyezkedik el.³ A valóságos földrajzi/térbeli viszonyokat így a kiállítás elrendezése felülírja, de a kastélyterem faluteremhez képesti mélyebb helyzetét (a galéria adottságain túl) az időben vissza- és a történetek mélye felé való haladás indokolja. A kastélyteremben elsősorban a múlt és a kastély, a kastélyhasználat múltja jelenik meg, egykori családi fotókon és a termelészövetkezeti időszakot megidéző képeken. Az államosításig a Kund család birtokában levő kastély hétköznapijaiba tekinthetünk be, az 1930–1940-es évek időszakából, a kertbe, a teraszra, a szalonba: azokra a helyekre, ahol a családtagok jöttek-mentek, éltek mindennapjaikat, napoztak, beszélgettek, vadászni indultak, vagy kilovagoltak. A képek az uradalom életét mutatják be, ami a falu többi

Fallon-Kund Alfréd, ifj. Fallon-Kund Béla és Bunkó kutya a somogyfajsi kastély udvarában az 1930-as években.



A somogyfajsi focicsapat. Sárvári Zita felvétele, 2002. június



A somogyfajsi kastélyban az 1980-as években működött zoknigár.

pét tovább erősíti az az 1968-ban forgatott német film (Maximilian Schell: *Az első szerelem*), amely egy 19. századi orosz regény alapján készült, és amelyben a somogyfajsi lakosok statisztaként szerepeltek. Egy kastély, amelynek a falu lakói valóságos életükben és a filmvászonon is csak statisztái lehettek. A terem végében, egy filmszalagból készült függönnyel leválasztott boltív mögött egy kis mozi található, amely egyrészt a kastély egykori funkcióját hangsúlyozza, másrészt a kastély, a falu és az erdő lakóiról és történeteiről készült mozgófilmek bemutatásának is keretet kínál.⁴

Végül a harmadik, legmélyebb és egyben legsűrűbb terem, az erdő, a tragikus sorsok és történetek helyszíne, az átmenetiség és a titokzatosság tere, a valóságos és misztikus történetek keverékével. Itt a legtöbb a beemelt tereptárgy: nedves őszi avar (megbúvó darázs), ágak és rönkök, emberszerű képződmények⁵ és egy, a fantáziának is teret engedő műalkotás: a kis tér közepén egy öreg fa textilinstallációja. A természeti környezetet is megidézõ keretben viszont újra a történeteké a főszerep. A jelen és a múlt, az élet és a halál egyszerre van jelen ebben a térben és ezen a helyen. Az erdő mint egy idős asszonynak, Teri néninek, a Somogyfajstól három kilométerre fekvő Kakpuszta utolsó lakójának élettere és Kund Béla, somogyfajsi földbirtokos 1894-es titokzatos meggyilkolásának helyszíne. Egy történet a jelenből és egy történet



A kastély, a falu és az erdő című kiállítás 2. kiállítóterme: *Az erdő*. Sárvári Zita felvétele, 2002. november

a múltból, történetek a helyhez való ragaszkodásról és kötődésről, szomorú, megrázó és egyben tiszteletet ébresztő, *sűrű* történetek.

A kiállított képeken és a bemutatott filmen⁶ Teri néni (Kakpuszta jelenlegi egyetlen) és Irénke néni (Kakpuszta egykori lakója) nyári találkozásának epizódjai jelennek meg, a háttérben az elnéptelenedett falu fűvel benőtt romos házaival. Nők, akiknek magányos jelenléte ebben a lassan az erdő részévé váló faluban szokatlan és egyben döbbenetes, a makacsság, a kitartás példája. Az ottlét viszont az idős asszony és az elnéptelenedő falu számára is a túlélés egyetlen lehetősége. Kakpuszta, az „amazonok, magányos remete-matrónák” (Szijártó 2002:7) által védett és otthonossá tett hely, a „már nem falu”, „még nem erdő” határvidéke, a hozzá tartozó bizonytalansággal és titokzatossággal.

Ezt a sűrűséget és rejtelmességet szövi tovább Kund Béla meggyilkolásának *összerakott* története is. A bárót, akinek a nevéhez már életében is egzotikus és misztikus részletekben gazdag történetek kötődtek (indiai vadászat, egzotikus vadásztroféák, nálunk ismeretlen, misztikusnak tűnő elejtett vadak sora és „egy fiatal, eleven tigris”⁷), az erdőben érte a halál, vélhetően orvvadászok végeztek vele. Az erőszakos haláleset következtében viszont nemcsak Kund Béla alakja válik még titokzatosabbá, hanem maga az erdő is a „nyomasztó titkok, sűrű rejtélyek birodalma” (Szijártó 2002:5) lesz, és ez hozzájárult az erdőterem rengeteggé válásához is. A báró figuráját képekkel, az eseményeket pedig korabeli újságcikkek segítségével elevenítik meg az alkotók ebben a képzeletbeli erdőben, és talán túlzás nélkül mondható, hogy itt érezhető leginkább a foucault-i értelemben használt *archeológiai módszerű* bemutatás. A módszer lényege, hogy egy történet *újraírásakor* nagyobb hangsúlyt kap az eseményt körbevevő dokumentumok egymás mellé helyezése és közszemlére tétele, mint például a statisztikákat vagy a nagy ívű társadalomtudományos konstrukciókat felvonultató értelmezés.⁸ Ez a módszer – adott esetben – lehetővé teszi, hogy a gyilkossági történet fokozatosan épüljön fel, mint az egykori nyomozás „nyomolvasás” eljárása során. Ez a megközelítés nagyon meghatározóvá és nyilvánvalóvá válik a kiállításnak ebben a legelső termében, ahol nem az *eredetiség* hangsúlyozása, nem az esetleges *ellentmondások* feloldása, nem az egyes tények *összehasonlíthatóvá* tétele és még csak nem is a *változás* és az *átalakulás* bemutatása kapja a fő hangsúlyt (vö. Foucault 2001:179–226), hanem az „egymásra rétegződött esemény-avar” (Szijártó 2002:5) rétegeinek és történeteinek feltárhatósága, *láthatóvá* tétele.



Ilonka néni és Teri néni találkozósa Kakpusztán. Sárvári Zita felvétele, 2002. augusztus

A katalógus és a CD

A kiállításához szöveges katalógus, továbbá a kiállítás és az empirikus adatok egészét dokumentáló CD is készült. A két mű tulajdonképpen együtt tölti be a kiállítás bemutatásának és teljes dokumentálásának funkcióját.

A katalógus (Szijártó 2002) a kommunikációs tanszék Janus folyóiratának képes-szöveges füzeté.⁹ Műfaját tekintve esszé, nyelvezete erősen metaforikus, hangulatok, benyomások, érzések és személyes tapasztalatok felhasználásával járja körül az érintett földrajzi és tematikus területeket. A szöveg olvasásakor fordított irányból (erdő-kastély-falu) közelíthetjük meg a kiállítás termeiben is *kijelölt* helyeket (falu-kastély-erdő). A szerző kevésbé az egyének történetei, mint inkább a „lokálitás” fogalma felől járja körül a témákat, elsősorban viszonyrendszereket mutat be, és a kiállítás történeteire ad egy tágabb idő-tér kontextust. És így tulajdonképpen a fordított megközelítés is érthetővé válik, hiszen a fekete-fehér képekkel illusztrált katalógus végén pontosan abba a térbe és időbe (itt és most) érünk, amely a falu, a kutatás és a kiállítás szempontjából is a *láthatóvá válás* pillanata.

A kutatáshoz kapcsolódó dokumentumok összességét és a kiállításról készült fotók egy részét mutatja be a kiállítással azonos című CD,¹⁰ amely a teremszövegeken túl a katalógus teljes kép- és szöveganyagát is tartalmazza. A címszavakhoz kapcsolódva jelennek meg a kiállítás egyes termei, míg egy másik, függőleges tengelyen haladva a történeti/levéltári kutatás dokumentumai (a *múlt*) és a terepmunkaadatok (*jelen*) hívhatók elő. Somogyfajsz múltja levéltári iratokon, térképeken, fotókon, újságcikkekben és helytörténeti munkák részleteiben, tematikus bontásban. Majd Somogyfajsz jelene, a terepkutatás dokumentumai: a tágabb környezetről, emberekről, eseményekről készített fekete-fehér és színes képek, filmek, szintén témák szerint csoportosítva. Végül a *jövő*, a táj és a természet védelme: a Somogy Természetvédelmi Egyesület internetes oldalai segítségével ismerhetjük meg a táj természeti kincseit, állat- és növényvilágát és az egyesület tevékenységét. A CD elrendezésében nagyon erősen érvényesül a tér-idő koordinátatengely, viszont (műfajából is adódóan) ez nem egyenlő a merev elválasztással, lehetőség van az idő és a tér, a helyek és a korok közötti folyamatos átjárásra.

De az idő-tér tengelyen túl talán érdekesebbnek tűnik az objektív és szubjektív tapasztalatok következetes egymásmellettsége: egyrészt a történeti adatoknak tulajdonított objektivitás, másrészt a kiválasztott történetek és interpretációk elismert szubjektivitása, illetve a két megközelítés folyamatos egymásra vetítése. És ebben a kontextusban (és nem oppozícióban!) válik érthetővé a kiállítás-katalógus első olvasásra talán kissé szubjektív beszédmódja és megközelítése, és így lesz a katalógus szövege a számtalan lehetséges olvasat közül az *egyik lehetséges olvasat*. Az objektív és szubjektív megközelítések és magyarázatok egymásmellettsége már a kiállítás képaláírásaiban is megjelent, hiszen a katalógusból kiemelt szubjektívebb részletek *dőlt*, míg az objektívebb adatokat és történeteket elmondó szövegrészek álló szedésű részletei (mint a megdönthetetlen valóság?) három termen keresztül kísérték a történeteket. A különböző szövegrészek (elsősorban hangulat tekintetében) a látogatók számára is elválhattak egymástól, de a különbségtétel számomra csak a katalógus és a teljes dokumentáció átbogarászása után vált világossá.

A tér, az idő és a „lokalitás”

A belső-somogyi kutatás legfontosabb kérdésköre az (időhöz és térhez kötött) életvilágba írt társadalmi és kulturális változások vizsgálata, illetőleg ezek empirikus és történetyszerű megragadhatósága, interpretálása volt. Egy viszonylag pontosan meghatározható földrajzi területhez kapcsolódó emberi kapcsolat- és viszonyrendszerek bemutatása, tágabb társadalmi kontextusukkal, a tér történelme és a helyek története: a „lokalitás” képei.

A társadalom tér-idő változásaira koncentráló (elsősorban történeti) vizsgálatok a teret egyfajta archívumnak tekintették/tekintik, ahol a tér tulajdonképpen közvetítő a múlt és a kutató között. Ez a megközelítés viszont elsősorban és leginkább passzív, egyoldalú kapcsolatot mutat a társadalom és tere között, a formák és struktúrák számbavételére törekszik, és nem számol a tér *termelődésével* és *termelésével*, továbbá ennek a produktív folyamatnak az *egyediségével*.¹¹ A „lokalitás” fogalom használata viszont a társadalom és tere közötti dinamikusabb kapcsolat meglétére enged következtetni; és itt egészen pontosan a „lokalitás” fogalomnak arra az összetett fenomenológiai minőségére gondolok, amelyet Arjun Appadurai fogalmazott meg. Megközelítésében a *lokalitás* mint a társadalmi élet egyik aspektusa, az érzelmek struktúrája és egy pozicionált közösség ideológiája „mindenekelőtt *kapcsolatokat* és *kontextusokat*, és nem fokozatokat vagy térbeliséget jelent [...] melyet a társadalmi közvetlenség érzete, az interaktivitás technológiái, és a viszonylagossá vált kontextusok közötti kapcsolatsor hoz létre” (Appadurai 2001:3; kiemelés – F. Zs.). A *lokalitás* mint a társadalmi élet dimenziója nem egy transzcendens állandó, amitől társadalmaknak le lehet maradni vagy el lehet térni, hanem minden esetben (a megragadható) mindennapi gyakorlatban kialakuló (vagy tudatosan és kialakítható) entitás, amelynek történeti előzményei vannak, változó és lezáratlan (Appadurai 2001:27). Appadurai elmélete szerint a *lokalitás*teremtésben az etnográfiai kutatásnak is fontos szerepe volt/van, hiszen amit leírt/leír, egyben körül is határol, és kellő reflexivitás híján a „dokumentálni kívánt lokalizáció bűvkörében” a *lokalitást* mint területileg kötöttet és nem mint változó alakzatot jeleníti meg. Ennek a szempontnak a figyelembevételével az etnográfia újraértelmezése mellett érvel, a modernitás etnográfiája nevében. Ez egyrészt a fogalmak és a kategóriák újragondolását, a történelem helyett a praxis vizsgálatát jelenti, másrészt ezeknek a megváltozott helyzetre (modernitás) való alkalmazását.¹²

Talán túlzás nélkül mondható, hogy *A kastély, a falu és az erdő* című kiállítás alkotói egyrészt a *lokalitást* a fent vázolt társadalmi dimenzióban tekintik, másrésztől fogalmilag, módszertanilag és a praxis szintjén is újragondolják a *helytörténet* és a *helytörténeti kiállítás* kereteit. A megközelítés nem elsősorban (és kizárólagosan) kritikai, hanem leginkább kísérleti és formateremtő, amihez bizonyos fogalmak újragondolására, bevezetésére is szükség volt. Az elméleti megközelítés továbbgondolásához viszont elmaradhatatlan lesz a kutatás módszertani, elméleti eredményeit bemutató, társadalomtudományi megközelítésű elemző tanulmányok elkészítése és publikálása is.

A kutatási projekt viszont nem ért véget. A folytatásban (lásd Szijártó 2003) az empirikus adatgyűjtés mellett elsősorban a bemutatás keretei, formái és helyszíne változnak meg. Míg a 2002-es téli kiállítás egy pécsi galériában volt látható, addig a 2003 nyarára tervezett következő kiállításon a kutatás helyszíne(i) és a bemutatás helyszíne(i)

szervesen összekapcsolódnának.¹³ Ez a kis túlzással „helyszínre való kiállítás” viszont nem a *helyreállítással* és nem egy skanzennel egyenlő. Egy olyan időleges kiemelésről, dokumentálásról és bekeretezésről lenne szó, amelynek saját élete lehetne, vagy vissza-simulna, vagy *nyomot hagyva* maga után újra a földrajzi és társadalmi tér részévé válna. A tervezett folytatás még inkább mutatja azt a keretet, amelyben a *helytörténet* már mint új és más fogalom jelenik meg, ahol a *tér-történelem* és a *hely-történet(ek)* reflexívebbé teszik a társadalomtudományi kutatás és prezentáció határait, ami létrehozza a táj sajátos és újfajta olvasatát.

Vissza Holmeshoz

És mi köze ennek az egésznek Sherlock Holmeshoz? Egyrészt azért tűnt jó irodalmi példának Holmes nyomozati módszerének felidézése, mert a regénybeli angol úriember nemcsak a praxis, hanem az elméleti megfogalmazás tekintetében is törekszik arra, hogy folyamatosan meghatározza módszerének lényeges elemeit, és szemléletesen mutassa be az egészen apró történetekben és mozaikokban rejlő, nehezen észrevehető összefüggéseket. A nyomozás végeztével Holmes megtalálja a vizsgált eset megoldását, a szerző pedig (aki Doyle szerint Watson, Holmes hű barátja, segítője és krónikása) ugyanezeknek a részleteknek és mozaikoknak a kontextualizálásával megalkot egy, az olvasó számára lenyűgöző, izgalmas, érdekesítő és nem utolsósorban szellemes történetrendszert. Másrészt elgondolkodtatott Holmes *láthatatlan és észrevétlen* közötti különbségtétele is, ami mind a nyomozás, mind a kutatás során (hacsak ez a kettő nem ugyanaz?) az egyik legfontosabb distinkció. Amennyiben nemcsak a végső megoldás, hanem az *eleddig észrevétlenül maradt tények* és a *szembeötlő apróságok* láthatóvá tétele a legfontosabb szemléleti megfontolás, akkor ami addig láthatatlannak teteleződött, egyszerre észrevehetővé, felszínre hozhatóvá és megmutathatóvá is válik.

JEGYZETEK

1. A kiállítás 2002. november 26.–december 9. között a pécsi Közelítés Galériában volt megtekinthető, a PTE BTK Kommunikációs Tanszék szervezésében. Konceptió: Németh Annamária, Somlyódi Nóra és Szijártó Zsolt; látványterv és desing: Nagy Róbert; képaláírások és szövegek: Bódi Jenő, Egyed Zsuzsanna, Sárvári Zita, Tucsek Nikolett; zene: Kádár Anna; installáció: Kucsanda Edit; világitástervező: Hegedűs Róbert; web: Bódi Jenő. A kiállítást rendezte: Szijártó Zsolt.
2. A kézirat a kutatás folytatásához ad fogódzókat *Tér-történelem – hely-történet(ek)* címen.
3. „Ott van a kastély is, rögtön a falu központjában, a templom és az egykori kocsmá mellett, földrajzilag a falu felett, mintegy uralva a lenti világot. Aki a kastélyt birtokolja, az ellenőrzi a vidéket, szemmel tartja az utakon közlekedőket, a munkába igyekvő vagy éppen otthon unatkozó helybelieket. A kastélyban lakni – a horizontot kémlelni, a faluban lakni – a kastélyt figyelni.” (Szijártó 2002:10.)
4. A *Kakpuszta* című filmet Németh Annamária fényképezte, vágó Berta János és Kádár Anna. A *Kastély* című film Kádár Anna munkája.
5. A kiállítás Pinocchioja.

6. *Kakpuszta* című film (az adatokat lásd az 5. jegyzetben).
7. „Néhány évvel ezelőtt Afrikában és Indiában járt, hol oroszlánokra és tigrisekre vadászott; ebből a vadászati utazásából sok zsákmányt hozott haza, több tigris és oroszlánbőrt, bivaly és gazella szarvakat, és egy fiatal eleven tigrist is, mely a fajszi kastélyban szabadon járt. Később ez a tigris veszedelmessé kezdett válni, mire elküldötték a budapesti állatkertbe.” (Agyonlőtték Kund Bélát. Kaposvár 1894. április 8. 2–3. A teljes cikk megtalálható a kiállítás anyagát bemutató CD-n.)
8. Foucault megfogalmazásában: „Az archeológia számára a *mű nem jelentős* kategória [...] az archeológia nem kívánja rekonstruálni azt, amit az emberek *talán* gondoltak, akartak, megvalósítani kívántak, éreztek, vagy amire vágytak [...] Nem több és nem más, mint *újrírás*: más szóval a külsőlegesség fenntartott formájában szabályozott átalakítása annak, ami már megíratott. Ez nem az eredet titkához való visszatérés; ez a beszéd-tárgy módszeres leírása.” (Foucault 2001:179; kiemelés – F. Zs.) A módszer bemutatására Foucault két esettanulmányt készített (Foucault 1997; 1999), de a két könyv egyikénél sem mint *szerző*, hanem mint *bemutató* és mint *közvételevő* pozicionálja önmagát.
9. A folyóirat 2002-ben indult újra. A tematikus számok kötetenként három különböző füzetből állnak, az elsőben tanulmányok, a másodikban recenziók vagy rövidebb ismertetések jelennek meg, a harmadik pedig egy, a választott témához kapcsolódó képes-szöveges összeállítás.
10. A CD webes formában megtekinthető a kommunikációs tanszék honlapján: www.maya.btk.pte.hu/sfajszt/.
11. Ehhez: „A tér tán termelődik? Bizony, és egyben termelő is: a térben olvasható egyidejű jelenségek olyan variációkat mutatnak fel, amelyek sem kronológiailag, sem földrajzilag nem esnek egybe. Éppen a jelenségek térbeli és időbeli kombinációjában kell megtalálni a rendszer azon képességét, hogy mindig olyan új tulajdonságokkal gazdagodik, amelyek azért váratlanok, mert a helyi kombinációs értékek eltérnek.” (Lepetit 2002:73.)
12. „Ez az újraértelmezés megóvhat bennünket attól, hogy könnyelműen alkalmazzunk egymással szembeállított trópusokat (akkor és most, előtte és utána, kicsi és nagy, körülhatárolt és körülhatárolhatatlan, szilárd és folyékony, forró és hideg), amelyek hallgatólagosan szembeállítják a *jelenlegi* és a *jelenről szóló* etnográfia a *múltbélivel* és a *múltról szólóval*.” (Appadurai 2001:8; kiemelés – F. Zs.). Vö. Appadurai (1998) *ethnoscape* fogalmával, amit a társadalom és a tér közötti kapcsolat 20. század végére jellemző felbomlási tendenciáira, új jellemzőire és leírására használ.
13. „[...] az időben végbement változásokat, átalakulásokat nem egy semleges kiállítási térben (egy klasszikus 'nem-helyen'), hanem magán a helyszínen, a vizsgált és – a szereplők, valamint a kutatók által – különböző jelentésekkel, értelmezésekkel ellátott téren mutatná be.” (Szijártó 2003:1.)

IRODALOM

APPADURAI, ARJUN

1998 Globale ethnische Räume. Bemerkungen und Fragen zur Entwicklung einer transnationale Anthropologie. In *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Ulrich Beck, Hrsg. 11–40. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

2001 A lokalitás teremtése. *Regio: Kisebbség, Politika, Társadalom* 12(3):3–31.

DOYLE, SIR ARTHUR CONAN

2002 A boscombe-völgyi rejtély. In *Sherlock Holmes kalandjai*. 110–133. Budapest: Teuro.

FOUCAULT, MICHEL

1997 (Michel Foucault bemutatásában) Herculine Barbin, más néven Alexina B. Budapest: Józseveg Műhely.

1999 (Michel Foucault közzétételében) Én, Pierre Rivière, aki lemészároltam anyámat, húgomat és öcsémet. Egy XIX. századi szülőgyilkosság. Budapest: Józseveg Műhely.

2001 A tudás archeológiája. Budapest: Atlantisz.

LEPETIT, BERNARD

2002 Tér és történelem. *In* Tér és történelem. Előadások az Atelier-ben. Benda Gyula – Szekeres András, szerk. 65–75. Budapest: L'Harmattan. /Atelier füzetek, 4./

SZIJÁRTÓ ZSOLT

2002 A kastély, a falu és az erdő. A lokalitás képei Belső-Somogyban. Janus 9(3).

2003 Tér-történelem – hely-történet(ek). (Kézirat.)

www.maya.btk.pte.hu/sfajsz/

Szerzők

FRAZON ZSÓFIA néprajzkutató, Pécsi Tudományegyetem (Pécs)

HELTAI GYÖNGYI kulturális antropológus (Budapest)

KŐRÖSI KATALIN néprajzkutató, PhD-hallgató, ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszék (Budapest)

KRISTON VÍZI JÓZSEF néprajzkutató (Budapest)

LAJTAI LÁSZLÓ pszichiáter, antropológus, Semmelweis Orvostudományi Egyetem (Budapest)

MOHAY TAMÁS néprajzkutató, ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszék (Budapest)

NAGY ZOLTÁN néprajzkutató, Pécsi Tudományegyetem (Pécs)

PAPP RICHÁRD kulturális antropológus, MTA Szociológiai Kutatóintézet,
Kisebbségkutató Műhely (Budapest)

SONNEVEND ANNA néprajzkutató, PhD-hallgató, ELTE BTK Folklore Tanszék (Budapest)

SZABÓ MÁTYÁS néprajzkutató (Budapest)

SZABÓ ZOLTÁN fotográfus (Budapest)

SZÁNTÓ DIANA kulturális antropológus (Grenoble)

H. SZILÁGYI ISTVÁN jogász, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jogbölcseleti Intézet (Piliscsaba)

Tabula 2003 6(1)

Főszerkesztő
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők
FÖLDESSY EDINA
LACKNER MÓNIKA
WILHELM GÁBOR

Megjelenik évente kétszer.
Éves előfizetési díj: 800 Ft. Példányonkénti ára: 400 Ft.
Megrendelhető a kiadó címén.

Lapterv
KAPITÁNY ÁGNES

A szövegeket gondozta
KRASZNAI KATALIN

Nyomdai munkálatok
ETO-Print Kft.

Kapható a nagyobb könyvesboltokban.

Szerkesztőség és kiadó
Néprajzi Múzeum
1055 Budapest, Kossuth Lajos tér 12.
Telefon: 473–2459 • Fax: 473–2401
E-mail: tabula@neprajz.hu • Honlap: <http://www.neprajz.hu/tabula>

Felelős kiadó
FEJŐS ZOLTÁN főigazgató

ISSN 1419–3310

© Néprajzi Múzeum, 2003

A Néprajzi Múzeum fenntartója a



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTERIUMA

Támogatta

