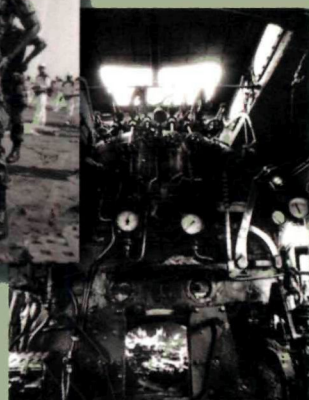


# A NEMZET ANTROPOLÓGIÁJA

*(HOFER TAMÁS KÖSZÖNTÉSE)*



Szerkesztette  
A. Gergely András

ÚJ MANDÁTUM





# A NEMZET ANTROPOLÓGIÁJA

A kötet megjelenését az OTKA RP 036191 számú  
pályázati támogatása tette lehetővé.

© A. Gergely András editor, 2002

© Albert Réka, Andrásfalvy Bertalan, Anna-Maria Aström,  
Báli János, Bindorffer Györgyi, Boglár Lajos, Csillag Gábor,  
Fehér László, Feischmidt Margit, Fejős Zoltán, Féner Tamás,  
Fried István, Lina Fruzzetti, Susan Gal, Galla Ágnes,  
A. Gergely András, Hajdú Gabriella, Hajnal László Endre,  
Heltai Gyöngyi, Éva V. Huseby-Darvas, Kapitány Ágnes,  
Kapitány Gábor, Keserű Katalin, Kezdi Nagy Géza, Konrád Köstlin,  
Krasztev Péter, Lackner Mónika, Niedermüller Péter, Ostor Ákos,  
Pálinkás János, Papp Richárd, Prónai Csaba, Herbert Schwedt,  
Sinkó Katalin, Sütő Levente L., Tari János, Tóth Zoltán,  
Zempléni András, Wilhelm Gábor, 2002

## **ÚJ MANDÁTUM KÖNYVKIADÓ**

Felelős kiadó Németh István  
Felelős szerkesztő Szügyi Zoltán  
Borítóterv Zátonyi Tibor

Készült a Kánai nyomdában  
Felelős vezető Kánai József

ISBN 963 9336 91 2



A NEMZET  
ANTROPOLÓGIÁJA  
(*HOFER TAMÁS KÖSZÖNTÉSE*)

Szerkesztette A. Gergely András

UJ MANDÁTUM KÖNYVKIADÓ  
Budapest, 2002



Fotó: Hoter Tamás András

# TARTALOM

## BEVEZETŐ-(BE)KOSZÖNTŐ

### I. FOGALMAK, FOLYAMATOK TÖRTÉNELMI ERŐTÉR BEN

*Peter Niedermüller*

Der Mythos der Nationalkultur: die symbolischen Dimensionen des Nationalen....

*Fried István*

Vörösmarty Mihály "nemzet"-fogalmához

*Tóth Zoltán*

Határok és normák - A Kárpát-medence etnikus mozaikjáról

*A. Gergely András*

A "hamis nemzet" mint irodalomantropológiai tematika

*Gyöngyi Heltai*

Le réalisme socialiste et la propagande socialiste comme sujets possibles pour les études culturelles

*Galla Ágnes*

Indonézia (fotók)

### II. HAZA ÉS SZÜLŐFÖLD

*András Zempléni*

Sepulchral Land and Territory of the Nation: Reburial rituals in Contemporary Hungary

*Réka Albert*

Le paysage national: de l'émotion á la "pensée" nationale et inversement

*Andrásfalvy Bertalan*

Leányvásárok a Délkelet-Dunántúlon

*Anna-Maria Aström*

The capital as a symbol of the country and its meaning for the inhabitants

*Feischmidt Margit*

Szimbolikus konfliktusok és párhuzamos nemzetépítés

*Wilhelm Gábor*

Egy európai ház

*Féner Tamás*

Osváth mozdonyvezető nyugdíjba megy (fotók)

### III. KISEBBSÉGEK, EMIGRÁNSOK, MENEKÜLŐK

*Fejős Zoltán*

Az etnicitás változatai

*Éva V. Huseby-Darvas*

Between Rolling Pin and Microwave: American-Hungarians in Michigan

*Bindorffer Györgyi*

Történelmi tudat, hazakép és nemzeti szocializáció

## *Tartalom*

*Fehér László*

A pilisi szlovákok identitásrétegei

*Papp Richárd*

Szépirodalom és antropológia

*Prónai Csaba*

A cigány kultúra kutatásának etikai problémája

*Herbert Schwedt*

Die ungarisch-deutsche Partnerschaft Hajós-Hirrlingen

- angewandte Ethnologie?

*Hajdú Gabriella*

Helyzetek és szimbólumok (fotók)

## IV. NEMZETI ÉS ETNIKUS SZIMBÓLUMOK

*Kapitány Ágnes-Kapitány Gábor*

Magyarságszimbólumok - egy értelmiségi minta tükrében

*Sütő Levente L. (Báli János közreműködésével)*

Sírléletről magyarságszimbólum

*Sinkó Katalin*

Tudománytörténeti megjegyzések a nemzeti "forma-nyelv" kérdéséhez  
1873-1906

*Báli János*

Helyünk Európában

*Péter Krasztev*

Back to the Torn Out Roots

*Hajnal László Endre*

Vásár Körösfeketetón (Negreni) (fotók)

## V. NÉPEK, NEMZETEK, KULTÚRÁK - KITEKINTÉS A NAGYVILÁGBA

*Boglár Lajos*

Az adaptáció művészete

*Lina Fruzzetti-Östör Ákos*

Osszeomolhatnak-e kultúrák? Töprengések a jelenkori Afrikáról

*Kezdi Nagy Géza*

Vándorló népek kultúrák közvetítő szerepe Dél-Amerikában

*Pálinkás János*

Az ajándék problémája a francia strukturalista etnológiában

*Tari János*

Néprajzi tematikájú filmezés Magyarországon

*Csillag Gábor*

Gellner és a skinheadek

*Konrád Köstlin*

Die Lektüre der Sachen als Lektüre der Welt

*Keserű Katalin*

Vivan Sundaram múzeuma

*Susan Gal*

Politics of Tradition and the Tradition of Politics in East Central Europe

*Lachier Mónika*

Alföldi romantika - installáció és nemzeti önkifejezés a bécsi világkiállításon

HOFER TAMÁS VÁLOGATOTT BIBLIOGRÁFIÁJA

# BEVEZETŐ – (BE)KÖSZÖNTŐ

**E**kötet, melyet Hofer Tamásnak 70. születésnapja alkalmából átnyújtunk, szándékát tekintve baráti-kollegiális és hallgatói-tisztelői üdvözlés kíván lenni. Mint már címében hordozva is mutatja, a tisztelő írások nem törnek az ünnepektől életműve ellen – sőt, inkább megsüvegelik azt, továbbgondolják, kiegészítik és opponálják is részben, ám mindenképp lenyomatként hordozzák Hofer Tamás kutatói-oktatói hatását. Az írásokból kiolvasható tartalmi elemek egyik csoportja a definíciókat (olykor helyettesítő) folyamatok történelmi erőterét, a mítoszok, az emlékezet és a nemzetépítések tárgykörét járja körül. A második fejezet mindezt európai hagyományterbe helyezi, egyúttal számos esetelemzéssel árnyalja. A harmadik blokk az itt- és ottlét, a kisebbségiség és migráció, a mozgásban is állandósult identitás-rétegek felől közelít, amit a negyedik fejezet a szimbolikus szférák áttekintésével pontosít számos (jellegzetesen etnikus) térben. Az utolsó tematikus egység a tárgykultúra felől a mentális és etnikus szférák felé indul el, Tamástól úgyszintén nem túl távoli területre... Az egyes írások – ha éppen nem is tudtak a „hoferi” életműhöz közvetlenül kapcsolódni – legalább szellemi erőfeszítésük gesztusával erősítik meg a születésnapra üdvözés ünnepélyes voltát, továbbvitték a Tamástól sokszor látott rákérdés módszerét a reflexió szintje felé, jelezve mindezzel az életmű intellektuális kísértéseire adható válaszok széles pástját, vagy akceptálva Tamás sokszor pajkos-ironikus interpretációit a létünket körülvevő jelenségekről.

Egyszerűbben szólva: hol a társadalmi nagyforma (*Magyar népművészet*, nemzeti múzeumügy képviselete, *átányi* falumonografikus gyűjtőmunka stb.), hol pedig a köznapi lét apró jeleinek (*tárgyak és mértékek*, értelmiségi szerepek, reprezentatív jelentések, szimbólumhordozók stb.) más közegben megvilágított funkcionálitása tér vissza a kortársi gondolkodásban... Megint másutt az európai etnológia hagyományainak, a történelmi és kulturális antropológia nagyobb témaköreinek felbukkanása jelzi a kortárs kutatók munkáiban Hofer Tamás hatását, magatartását, tudósi attitűdjét, példájának követését.

Köszöntő alkalmával nem illik szárnyas szavakkal szóló méltatást írni a tisztelő szerzők dolgozatairól. Többen is részt vettek volna a kötet megformálásában, sokan adakoztak volna szellemi termésükből, ha ez a kiadvány több időt, több támogatást és több szerkesztői figyelmet kap, s ha nem hisszük el hosszú időn át, hogy másutt és mások is üdvözlő kötet kiadásán gondolkodnak... Nem derült fény mindmáig e titkos tisztelők köreiről – mi pedig akkor is elkészítettük volna a magunk üdvözlő kötetét, ha a készülődők több másikat adnak az ünnepektől kezébe. A magunk gesztusa nekünk fontos volt, Hofer Tamás a mi körünkben is az, ami másutt is szokott lenni, de mások születésnapra szokásait nem kívántuk befolyásolni... Akik ígérték, hogy írásokkal szerepelnek, többnyire megtették, akik szintúgy szerettek volna csatlakozni, bizonyosan meg fogják tenni a megfelelő módon és időben. Nekünk annyi adatott, hogy megtegyük a legkevesebbet, amit baráti-szakmai gesztusként tehetünk. Nekem pedig annyi adatott, hogy a szerkesztői gyűjtőmunka mellett az üdvözlés szavait is beiktassam az írások elé.

Isten éltesse, kedves Tamás!

A. Gergely András

I.  
*Fogalmak, folyamatok  
történelmi erőterben*

PETER NIEDERMÜLLER

# DER MYTHOS DER NATIONALKULTUR: DIE SYMBOLISCHEN DIMENSIONEN DES NATIONALEN

In den letzten Jahrzehnten haben wesentliche Veränderungen und Akzentverschiebungen in der ethnologischen Nationalismusforschung stattgefunden. Benedict Anderson, Ernest Gellner und Eric Hobsbawm folgten rücken die kulturellen Formen und Faktoren des Nationalismus immer mehr in den Vordergrund. Parallel damit hat sich das ethnologische Interesse immer stärker mit den symbolischen Formen und Manifestationen des Nationalismus beschäftigt und im Zuge dieser Veränderungen wurde immer mehr vom „Diskurs des Nationalen“ gesprochen. Dieser Begriff weist auf einen umfassenden öffentlichen Diskurs hin, in dem Fragen, Probleme und Konflikte der Nationalkultur und der nationalen Identität diskutiert werden.<sup>1</sup>

Im historischen Entstehungsprozess des Diskurses des Nationalen kann man verschiedene Perioden feststellen. Seit dem Beginn des 19. Jahrhundert wurde in Osteuropa der Diskurs des Nationalen sukzessive errichtet, angelegt und konstruiert; während das gesamte Gerüst des Diskurses aber erst während des letzten Drittels des 19. Jahrhundert vollendet wurde. Durch die zeitlichen Dimensionen des Entstehungsprozesses, durch die immer stärker gewordene Verflechtung der politischen, ideologischen und kulturellen Ebenen wird auch sichtbar, dass im Diskurs des Nationalen vor allem die sozialphilosophische Idee der nationalen Vergangenheit, bzw. die kulturelle Repräsentation dieser Idee thematisiert wurde.<sup>2</sup>

Die inhaltlichen Veränderungen des nationalen Diskurses, die Tatsache, dass die Nationalkultur bzw. die kulturelle Repräsentation der nationalen Vergangenheit zum zentralen Topos dieses Diskurses geworden war, hat auch die Denkstruktur des Diskurses, d. h. die in-

---

<sup>1</sup> Vgl. Fox, Richard (ed.): *Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures*. American Ethnological Monography Series, No. 2. Washington, D. C.: American Anthropological Association, 1990:4.

<sup>2</sup> Der Diskurs des Nationalen ist überall in Europa in dem Zusammenhang der nationalen Ideologie, der nationalen Vergangenheit, bzw. derer kulturellen Darstellbarkeit zustande gekommen. Die Unterschiede der nationalen Diskurse lassen sich auf dieser strukturellen Ebene nicht erklären, es müssen vielmehr die inhaltlichen und semantischen Differenzen beachtet werden. Vgl. dazu einige Beispiele Bleicher, Josep: Die kulturelle Konstruktion sozialer Identität am Beispiel Schottlands. In: Haferkamp, Hans (Hg.): *Sozialstruktur und Kultur*. Frankfurt/M., 1990:328–346., Verdery, Katherine: *National Ideology under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania*. Berkeley, 1990, Verdery, Katherine: *The Production and Defense of „the Romanian Nation“, 1900 to World War II*. In: Fox, Richard (ed.): *Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures*. Washington, 1990: 81–111. Colls, Robert/Philipp Dodd (eds.): *Englishness. Politics and Culture 1880–1920*. London, 1986. Hofer Tamás: *Construction of the 'Folk Cultural Heritage' in Hungary and Rival Versions of National Identity*. *Ethnologia Europaea*, 21. 1991:145–170., und ein nicht-europäisches Beispiel: Chatterjee, P.: *Nationalist Thought and the Colonial Word – A Derivative Discourse?* London, 1986, besonders 76–95.

nerhalb dieses Diskurses bestehenden fundamentalen Denkkategorien, Denk- und Formulierungsregeln sowie die Basispostulate<sup>3</sup> über die Welt, über die soziale Wirklichkeit verändert und transformiert. Um die Jahrhundertwende wurde dann in Osteuropa jener Diskurs „fertiggestellt“, der bis zum Ende des Ersten Weltkrieges das Denken über die Nation, über nationale Zugehörigkeit stark beeinflusste, in der Zwischenkriegszeit in eine herrschende, hegemonale Position gelangte und damit zum bestimmenden Faktor des politischen und sozialen, aber auch des Alltagslebens geworden war. Es wäre jedoch ein klarer Irrtum zu behaupten, dass vom letzten Drittel des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges, also fast ein ganzes Jahrhundert lang in ganz Osteuropa ein und dieselbe Konzeption von Nationalkultur geherrscht hätte. Ganz offensichtlich veränderten sich während dieses Zeitalters die Auffassungen, die politischen, ideologischen und sozialen Funktionen der Nationalkultur. Diese Veränderungen, Modifikationen und Varianten der Nationalkultur stehen einerseits mit den sozialen, wirtschaftlichen und politischen Wandlungen dieser Gesellschaften in Verbindung. Andererseits muss man aber auch betonen, dass die Nationalkultur keine statische, unveränderliche Struktur, kein „Ding“ ist,<sup>4</sup> sondern ein Prozess, innerhalb dessen die verschiedenen sozialen Gruppen und/oder Klassen ihren eigenen politischen und sozialen bzw. kognitiven und mentalen Erfahrungen kulturelle Formen verliehen und gleichzeitig miteinander in Konfrontation gerieten. Anders gesagt: die Konzeption der Nationalkultur ist mit der politischen Vorstellung von Nation untrennbar verbunden, in den verschiedenen Konzeptionen von Nationalkultur spiegeln sich die differenten politischen und sozialen Auffassungen der Nation wider. Nation und Nationalkultur sind Kategorien, die sich gegenseitig bedingen. Die Gesellschaft, als eine soziale Ansammlung zusammenlebender Menschen wird durch die Nationalkultur mit symbolischen Inhalten und kulturellen Bedeutungen gefüllt. Eine Gesellschaft wird durch ein bestimmtes kulturelles Substrat zur Nation und die Nationalkultur ist das Mittel mit dessen Hilfe sich eine Gesellschaft mit „nationalem Sinn“ anreichert. Durch die Nationalkultur entsteht eine nationale Wirklichkeit, jenes symbolische Medium, das die Erfahrung und das Kennenlernen eines nationalen Daseins ermöglicht. D. h. die Bildung einer Nation ereignet und ereignet sich in der Moderne immer durch die Nationalkultur, als symbolischem Katalysator. Anders ausgedrückt: wenn die Idee und die Ideologie des Nationalen sich in verschiedenen historischen Perioden und in verschiedenen sozialhistorischen Kontexten herausbildete und die Nation, als ein imaginäres Produkt dieser Ideologie Form nahm, dann war die kulturelle Objektivation dieser Idee und dieser Ideologie unvermeidlich geworden. Die Nationalkultur sollte die abstrakte Kategorie der Nation verkörpern, „sichtbar“ machen und als objektiven Gegenstand der Welt darstellen.<sup>5</sup> Dementsprechend verstehe ich ‘Nationalkultur’ nicht als ein Ding oder eine Struktur, sondern als einen sozialen Prozess, innerhalb dessen „der soziale Sinn des Lebens“ definiert wird.<sup>6</sup>

Die Bildung einer Nation ist aber keineswegs ein harmonischer oder idyllischer Vorgang, sondern das Resultat binnengesellschaftlicher Machtkämpfe und wechselnder Machtverhältnisse.<sup>7</sup> Dementsprechend bezieht sich die Kategorie der Nationalkultur, das „*culture building*“ auf den nachgeholten Prozess moderner soziokultureller Differenzierung, innerhalb dessen unterschiedliche politischen und ideologischen Absichten und Bestrebungen, verschiedene kulturelle und soziale Akzente konzipiert worden sind. Damit wird die Natio-

3 Zu diesen Kategorien und derer Bedeutung siehe Titzmann, Michael: Kulturelles Wissen – Diskurs – Denksystem. Zu einigen Grundbegriffen der Literaturgeschichtsschreibung. Zeitschrift für französische Sprache und Literatur, 99. 1989:47–61. hier 55.

4 Fox Nationalist Ideologies, S. 2.

5 vgl. Handler, Richard: On Sociocultural Discontinuity: Nationalism and Cultural Objectification in Quebec. Current Anthropology, 25. 1984:55–71. Hier 55–56; zum Begriff ‘cultural objectification’ Whorf, Benjamin Lee: Language, Thought, and Reality. New York, 1956, S. 241.

6 vgl. Therborn, Goran: The Ideology of Power and the Power of Ideology. London, 1980, S. 1–2.

7 Fox, S. 4



nalkultur als Resultat von Wechselwirkungen zwischen kontinuierlichem binnengesellschaftlichem Wandel und den soziokulturellen Veränderungen innerhalb eines breiteren Umfelds gedeutet.<sup>8</sup> Obwohl die Nationalkultur nur als ein sich ständig verändernder Prozess kultureller Produktion betrachtet werden kann, trotz der wechselnden politischen und ideologischen Betrachtungsweisen von Nationalkultur und der veränderbaren Akzentuierungen innerhalb des nationalen Diskurses und trotz der gleichzeitig existierenden unterschiedlichen Strategien und Modelle von Nationalkultur, kann man eine historische Konstante, eine klare Dauerhaftigkeit nicht ignorieren, die in dieser Region Europas während einer langen Zeitperiode bei den politischen, ideologischen und sozialen Ansichten über Nationalkultur zu beobachten waren. Es lässt sich klar sehen, dass in Osteuropa die hegemonialen Kategorien, Regeln und Grundprinzipien des Diskurses um das Nationale während einer längeren historischen Periode fundamentale Ähnlichkeiten zeigten oder sogar miteinander identisch waren.

## Die Kategorie der Nationalkultur

Um diese Ähnlichkeiten, diese Gleichheit des nationalen Diskurses zu erklären, müssen zuvor einige weitere Dimensionen der Nationalkultur erörtert werden. Wie bereits gesagt, ist die Nationalkultur eine Konzept, das einerseits die Idee der Zusammengehörigkeit auf kultureller Basis beinhaltet, andererseits aber alle kulturellen Formen umfasst, die der Darstellung dieser Zusammengehörigkeit dienen bzw. die diese Zusammengehörigkeit symbolisieren konnten. Die Logik der Nationalkultur gründete sich auf jene politische, ideologische, aber auch sozialphilosophische Voraussetzung, wonach die Nation ein alle gesellschaftlichen Klassen und soziale Zugehörigkeiten beinhaltendes Gebilde sei, dessen, den ganzen sozialen Raum umfassender Charakter in einem gemeinsamen, historisch zustand gekommenen, und dementsprechend natürlichem kulturellen Erbe verankert sei. Diese Auffassung, die eine Nation durch den Kollektivbesitz eines gemeinsamen kulturellen Feldes, durch gemeinsame kulturelle Traditionen und gemeinsames kulturelles Vermögen zu fassen versucht ist aber kein ostmitteleuropäisches Spezifikum, sondern verwurzelte sich tief in der europäischen Moderne. Es lässt sich klar beobachten, dass sich während der Moderne überall in Europa, aber auch außerhalb Europas eine sozialphilosophische These und eine allgemeine Überzeugung ausformte und durchsetzte, nach der gemeinsame Kultur, kulturelle Traditionen, Normen und Werte den integrativen Bereich sozialer Interaktionen erzeugen, wonach die kulturellen (und in diesem Sinne symbolischen) Strukturen die kategorialen Voraussetzungen für die sozialen Strukturen und für das soziale, ja sogar für das politische Handeln seien.

In diesem Zusammenhang muss darauf hingewiesen werden, dass die Nationalkultur eine Kategorie ist, die in sich selbst keine besondere Bedeutung hat. Die Kategorie und das Konzept der Nationalkultur sowie deren semantische Bereiche und soziale und politische Funktionen werden durch jenen Kontext bestimmt, in dem die Nationalkultur oder deren Erscheinungen verwendet werden. Anders gesagt: Die Nationalkultur ist insofern Teil des Diskurses des Nationalen als sie – in verschiedenen Formen – verwendet werden kann. Die Nationalkultur existiert nicht ohne die auf sie gerichteten gesellschaftlichen, politischen, usw. Interpretationen. Oder um es ganz pointiert zu formulieren: die Nationalkultur wird gebraucht um sie politisch, ideologisch, sozial benutzen zu können. Wenn zusammenfassend festgestellt wird, dass die Nationalkultur in sich selbst nicht definiert werden kann und dass das Wesen der Nationalkultur ihre politische, ideologische und gesellschaftliche Anwendbarkeit ist, dann heißt das auch, dass die Nationalkultur keine *emic*, sondern eine

<sup>8</sup> vgl. Foster, Robert: *The Making of National Cultures in the Global Ecumene*. *Annual Review of Anthropology*, 20, 1991:235–260. Hier S. 252.

etic Kategorie ist. D. h. sie ist eine Kategorie, die nicht die innere Sichtweise einer Kultur enthält, sie ist keine Terminologie der Träger, der Handelnden einer Kultur, sondern sie ist eine Kategorie, die in großem Maße von „außerhalb“, von der Politik und der Ideologie her definiert wird.

Es geht hier um einen sehr wichtigen und komplexen Prozess. Im 19. Jahrhundert wurde die Idee der Nationalkultur in Osteuropa als Beleg nationaler Zusammengehörigkeit und Einheit „erfunden“. Es wurde vermutet, dass jede Nation *eine* Kultur habe, in der sich das „Wesen“ dieser Nation widerspiegle. Die Modernisierung brachte aber neben der Idee des Nationalen auch eine immer größer gewordene soziale Differenzierung mit sich. Soziale Differenzierung bedeutete selbstverständlich Interessensgegensätze in vielen Bereichen des sozialen und politischen Lebens. Die rivalisierenden politischen und sozialen Interessen führten notwendigerweise zu Machtkämpfen, die teilweise auf politischer, teilweise aber auf kultureller Ebene stattfanden. Spätestens seit der Jahrhundertwende wurde auch die Vorstellung und der Inhalt der Nationalkultur zu einem wichtigen Gegenstand bzw. zu einem wichtigen Mittel dieser Kämpfe. Durch die scheinbar harmlosen Fragen nach der historischen Vergangenheit, der Literatur, der Volkskunst oder der Volkskultur, wurde der Bereich der Politik „kulturalisiert“ und umgekehrt der Bereich der Kultur „politisiert“. Diese Fragen und Diskussionen bezogen sich nicht nur auf konkrete Probleme, Erscheinungen und Objekte, sondern auch auf das ganze Konstrukt der Nationalkultur. Es wurde immer offensichtlicher, dass die Nationalkultur diskussionswürdig war und dass durch diese Diskussion ein symbolischer Raum entstand, innerhalb dessen politische und/oder soziale Ziele gesetzt und eben realisiert werden konnten. Der Diskurs des Nationalen entstand eigentlich aufgrund dieser Diskussionen und aufgrund der Erkenntnis der politischen Anwendbarkeit der Nationalkultur. In diesem Sinne war die politische und soziale Anwendbarkeit der Nationalkultur wichtiger als deren Inhalt selbst. Gleichzeitig war (und ist) die Nationalkultur derjenige Topos des Diskurses um das Nationale, dessen Inhalt nicht mit endgültiger Exaktheit definiert werden kann, der aber einer genauen Definition auch nicht bedarf, da diese Kategorie durch ihre Verwendung, durch ihre politische, ideologische und soziale Anwendbarkeit definiert wird. Die Nationalkultur besteht aus vielen verschiedenen Objekten, Ideen und Vorstellungen, die auf sehr verschiedene Art und in sehr unterschiedlichen Kontexten verwendet werden können. Dementsprechend überrascht nicht, dass für die Angehörigen einer Nation nicht ganz klar und eindeutig ist, was als Teil der Nationalkultur angesehen werden könne und wie das Repertoire der Nationalkultur zu umschreiben sei.

Allerdings müsste man hier etwas vorsichtiger formulieren. In einem Aufsatz hat Orvar Löfgren eine strukturelle Analyse vorgeschlagen und von einer internationalen kulturellen Grammatik der Nationalkultur gesprochen, also von einer allgemeinen Idee des Nationalen und von einem nationalen Lexikon, was die spezifischen Formen kultureller Manifestation und möglichen sozialen Dialekte innerhalb einer Nationalkultur meint.<sup>9</sup> Ich denke, dass dieses Schema nicht nur im internationalen Vergleich anwendbar ist, sondern damit auch die sozial unterschiedlichen Auffassungen und Konzeptionen der Nationalkultur beschrieben werden können. Einerseits ist festzustellen, dass gewisse Elemente, Bestandteile, Symbole, usw. der Nationalkultur immer allgemein bekannt und akzeptiert sind, wodurch ein Kernbereich der Nationalkultur entsteht. In diesem Sinne könnte die Nationalkultur als eine additive Sammlung von historischen Ereignissen, sozialen und politischen Ideen und kulturellen Symbolen definiert werden. Andererseits ist zu beobachten, dass alle Bestandteile, Symbole und Interpretationen dieses Kernbereichs, in dem sich das hegemoniale Konzept der Nation spiegelt, von verschiedenen sozialen Gruppen, die dieses herrschende Konzept der Nation ablehnen in Frage gestellt werden können. Das kulturelle Repertoire, der kulturelle Inhalt der Nationalkultur ist politisch, ideologisch und gesellschaftlich also immer

<sup>9</sup> Löfgren, Orvar: The Nationalization of Culture. *Ethnologia Europaea*, XIX. 1989:5–24.

umstritten, es gibt keine alleinige Nationalkultur, sondern es existiert eine Nationalkultur aufgrund verschiedener sozialer Lexika, was eine eindeutige inhaltliche Definition der Nationalkultur unmöglich macht. Schließlich muss man auch darauf hinweisen, dass eben diese Lexika nicht homogen sind, da es auch – wie Orvar Löfgren angedeutet hat – sozial bestimmte Dialekte der Konzeption einer Nationalkultur gibt.

Die Kategorie der Nationalkultur besteht seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus drei Ebenen: sie beinhaltet (a) die konkreten, sichtbaren und beobachtbaren kulturellen Formen und Erscheinungen (b) die Geschichte und nationale Vergangenheit, als historischen und sozialen Kontext der kulturellen Formen, und (c) den sich in diesem Zusammenhang konstituierenden nationalen Charakter. Die kulturellen Formen, die nationale Vergangenheit und der nationale Charakter sind voneinander untrennbare Dimensionen der Nationalkultur, die miteinander in ständiger Wechselwirkung stehen und auf Grund derer die Herausbildung eines umfassenden Modells für das kulturelle Repertoire und für die nationale Denkweise vermutet wird. Die Herausbildung dieses Repertoires und dieser Denkweise ist aber kein metaphysischer Vorgang, sondern vielmehr eine Kette historischer, politischer und gesellschaftlicher Ereignisse. Wie ich es bereits angedeutet habe, sind die Struktur, der Inhalt, die Semantik und die Funktionen der Nationalkultur mit der sozialen Hegemonie und Dominanz politischer Macht untrennbar verbunden. In diesem Zusammenhang ist es wichtig, gewisse Besonderheiten der Nationalkultur nochmals zu betonen. Die Nationalkultur ist einerseits eine potentielle Ansammlung, welche die politische Macht durch die symbolische Anwendung gewisser Elemente, durch symbolische Hinweise, durch politische und ideologische Interpretationen reduziert, einengt und konkretisiert. Gleichzeitig können die verschiedenen sozialen Gruppen ihre eigenen Varianten der Nationalkultur erzeugen, die mit der herrschenden Konzeption der Nationalkultur nicht unbedingt übereinstimmen müssen. Dies bedeutet aber nicht, dass jede soziale Gruppe ein eigenes Konzept oder überhaupt ein Konzept der Nationalkultur besitzen muss. Es lässt sich eindeutig feststellen, dass um die Jahrhundertwende jene sozialen Gruppen und Klassen der osteuropäischen Gesellschaften ein Konzept der Nationalkultur entwickelten, die um die politische Macht „kämpfen“. Anders gesagt: Die Nationalkultur kann nur innerhalb der Machtverhältnisse und im Kontext sozialer Ungleichheit und Subordination interpretiert werden, da die Nationalkultur eben die symbolische Darstellung und die kulturelle Manifestation gesellschaftlicher Unterordnung sowie politischer und sozialer Hegemonie bezeichnet. Es handelt sich hier um jene symbolische Darstellung und kulturelle Manifestation, die dann als natürliche, gegebene, unveränderliche und unantastbare historische, soziale und politische Tatsache funktioniert. Die Nationalkultur markiert also ein wichtiges Feld der Funktion, Wirksamkeit und der Betätigung politischer und sozialer Macht.<sup>10</sup>

Die Nationalkultur wurde bislang als ein Prozess definiert, der (a) aus kulturellen Formen und Verhaltensmustern (b) gemeinsamem historischen Wissen, und (c) dem Nationalcharakter besteht und im Kontext binnengesellschaftlicher Machtverhältnisse funktioniert. Diese „Definition“ oder besser Betrachtungsweise macht aber weitere Probleme der Interpretation sichtbar, die im Kontext der Kulturwissenschaften von besonderer Bedeutung sind. Bisher wurden einerseits die strukturellen Bedingungen, andererseits die politischen Funktionen der Nationalkultur kurz angedeutet. Daneben ist aber eine weitere Frage aufzuwerfen, nämlich wie die gemeinsamen Verhaltensformen, das gemeinsame Wissen oder der gemeinsame Nationalcharakter entstanden sind, was die Soziogenese der gemeinsamen Nationalkultur war und ganz allgemein, wie Nationalkultur konzipiert und interpretiert werden kann. Welche Bereiche der soziokulturellen Wirklichkeit werden „nationalisiert“ und insofern als die Nationalkultur betrachtet? Hinter dieser Frage versteckt sich ein weiteres, sehr wesentliches Problem: Kann bei der Analyse der Nationalkultur eine

10 Fox, *Nationalist Ideologies*, S. 12. , Foster, *The Making of National Cultures* S. 237.

klare Unterscheidung zwischen ihrer ideologischen Produktion und ihrer gesellschaftlichen und/oder alltäglichen Anwendung gemacht werden?

Für die Kultur- und Sozialanthropologie gibt es zwei Interpretationsmöglichkeiten, die eng mit zwei möglichen Kulturbegriffen verknüpft sind. Es gibt Erklärungen, die dahingehend argumentieren, dass die Gemeinsamkeiten des Verhaltens, des Wissens und des Charakters im Alltagsleben, in der alltäglichen Kommunikation und Praxis, in der, in einem „stillen Sozialisationsprozess“ angeeigneten, kulturellen Routine wurzeln.<sup>11</sup> Diese Erklärungsmodelle betonen auch, dass in jeder Gesellschaft spezifische Wissensformen, soziokulturelle Erfahrungen, dominante Lebensweisen, Verhaltens- und Wissensformen des Alltagslebens entstehen, die sich durch die institutionalisierten Sozialisationsprozesse ausbreiten und sich mit einem normativen kulturellen Kapital, mit einer normativen kulturellen Erbschaft verknüpfen.<sup>12</sup> Die herrschende Lebensweise und die dominanten Wissensformen erzeugen auch soziale Institutionen und Gewohnheiten, die als Manifestationen der gemeinsamen Nationalkultur wahrgenommen und verstanden werden.<sup>13</sup> Die Kultur wird also hier als gemeinsame soziale Praxis verstanden und die Nationalkultur bezeichnet die im Alltagsleben beobachtbaren Verhaltensformen und kulturellen Praxen, die als Manifestationen eines gemeinsamen Wissens konzipiert werden. Durch diese Kultur wird einerseits der kulturelle Raum einer Nation homogenisiert, andererseits entsteht ein kultureller Stil, der mit einer Nation identifiziert wird. Dies ist der Grund für jene Auffassung, die die Nation als eine Kommunikationsgemeinschaft ansieht. Diese Auslegung mag zutreffen, wirft aber weitere Probleme auf. Vor allem fehlt hierbei ein Übergangsmoment, das erklären könnte, wie diese Gemeinsamkeiten erkannt und innerhalb einer Gesellschaft bewusst werden, wie die alltäglichen Verhaltensformen, die alltäglichen Muster gesellschaftlicher Kommunikation als Manifestation der Nationalkultur wahrgenommen und verstanden werden? Man darf nicht vergessen, dass die alltäglichen kulturellen Verhaltensformen, die alltäglichen Kommunikationsmuster, usw. unbewusst und routinemäßig vollzogen werden, oder dies zumindest können. Genauer formuliert: es geht hier um einen zweifachen Prozess der Wahrnehmung und des Verständnisses. Einerseits müssen die kulturellen Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten selbst von der Gesellschaft als Manifestation, als Zeichen der Nationalkultur aufgefasst werden. Dementsprechend können die alltäglichen Routine, die kulturellen Praxen oder die Trivialitäten des Alltags nur in jenem Fall als Erscheinungen der Nationalkultur funktionieren und verstanden werden, wenn die Gemeinsamkeit der alltäglichen Lebensformen bewusst gemacht wird, wenn also die alltäglichen Verhaltensformen im Diskurs als Symbole nationaler Zugehörigkeit interpretiert werden. Wird der Alltag als Schauplatz der Nationalkultur wahrgenommen, werden die kulturellen Formen des Alltags als Manifestationen der Nationalkultur betrachtet, dann stellt sich das Alltagsleben als symbolisches Kapital dar, dann definiert sich der Alltag als symbolischer Raum einer Nation. Dies bedeutet gleichzeitig auch, dass ein „nationaler Alltag“, eine nationale Form des Alltagslebens von selbst nicht existiert. Diese wird erzeugt, indem eine soziale Klasse ihre eigenen Verhaltensformen und ihr kulturelles Wissen als Nationalkultur durchsetzt und verbreitet. Es gibt aus sozialer Hinsicht

11 In diesem Zusammenhang hat Richard Fox die Bedeutsamkeit der kulturanthropologischen Nationalcharakterstudien und der „Culture and Personality Studies“ hervorgehoben, weil diese Forschungen die kulturellen und psychologischen Eigenartigkeiten der einzelnen Nationen in dem Kontext des Alltagslebens und des „silent socialization“ versuchten zu erklären, vgl. Fox *Nationalist Ideologies*, S. 2. Zu der „Culture and Personality Studies“ siehe als Beispiel Mead, Margaret: *National Character*. In: Tax, Sol (ed.): *Anthropology Today*. Chicago: University of Chicago Press, 1962:396–421.

12 vgl. Löfgren, *The Nationalization of Culture*, S. 13, Hirsch, E.D.: *Cultural Literacy. What Every American Needs to Know*. New York, 1988.

13 Hier liefern die englische Gewohnheiten des Alltagslebens, der englische Lebensstil das beste Beispiel, vgl. Colls, Robert/Philipp Dodd (eds.): *Englishness. Politics and Culture 1880–1920*. London, 1986:7, Raphael, Samuel: *Introduction: Exciting to be English*. In: Raphael, Samuel (ed.): *Patriotism: The Making and Unmaking of British National Identity*. Vol. 1. *History and Politics*. London, 1989. XVIII–LXVII. Hier S. XXIV–XXV.

keinen neutralen Alltag, die Struktur des Alltagslebens ist immer klassenspezifisch und sozial bestimmt. Dementsprechend funktioniert auch der „nationalisierte“ Alltag, als ein Paradigma kultureller Normalität, als ein „public spirit“, der all diejenigen sozial und kulturell stigmatisieren kann, die Grenzen und Regeln dieses Alltags überschreiten.<sup>14</sup> Andererseits können aber der Alltag und das Alltagsleben nur dann als Erscheinungsformen der Nationalkultur funktionieren, wenn diese kulturellen Formen auch außerhalb, von anderen Gesellschaften als Zeichen nationaler Zugehörigkeit betrachtet werden. Die nötige Voraussetzung hierfür ist ein kulturelles Modell, ein Bild „nationalen Alltagslebens“. Was typisch englisch, deutsch oder schwedisch ist wird durch diese Bilder signalisiert und symbolisiert. Um eine symbolische Gemeinschaft konstruieren zu können, müssen die kulturellen Zeichen und Symbole der Zugehörigkeit produziert und gleichzeitig für die Außenwelt präsentiert werden. Damit wird aber auch zur Entstehung von Stereotypen beigetragen, so dass man sagen könnte, diese Bilder seien die gewünschten Stereotypen, welche die Nationen von sich selbst produzieren. Es lässt sich hier eine klare Logik von Wechselwirkungen beobachten. Einerseits gibt es unterschiedliche kulturelle Erscheinungen und Charakterzüge innerhalb einer Gesellschaft, die im Diskurs des Nationalen als nationale Eigenarten, ja sogar als nationale Symbole thematisiert werden, wodurch wiederum Bilder des Typischen entstehen. Die „home-loving“ Engländer, die ihren Rasen mähen und die „kindest people in the world“ sind<sup>15</sup> oder die in der Natur lebenden Schweden<sup>16</sup> sind solche diesem Diskurs entstammenden Selbstzuschreibungen, die durch Kunst, Literatur, soziale Rituale, politische Ideologien und später über die Medien verbreitet und „verkauft“ worden sind. Diese Selbstzuschreibungen werden dann von einer breiteren sozialen Umwelt, von den „Anderen“ unterschiedlich rezipiert und wahrgenommen und spiegeln sich dementsprechend in den Stereotypen, also in den Fremdzuschreibungen wider, die sich auf Grund kultureller und historischer Erfahrungen und Vorurteile formulieren. Insofern sind Selbstbilder und Fremdbilder untrennbar miteinander verbunden.

In dieser Auffassung wird die Nationalkultur durch den Alltag gebildet und dadurch erscheint sie als etwas natürliches, während ihr symbolischer Charakter gleichzeitig in den Hintergrund gedrängt wird. Es lässt sich aber klar sehen, dass der Alltag, die alltäglichen Lebensformen, das alltägliche Wissen nur dann als Erscheinungsformen der Nationalkultur verstanden und interpretiert werden können, wenn diese Sphären, diese Terrains des gesellschaftlichen Lebens im Diskurs des Nationalen als Schauplatz, als symbolischer Raum der Nationalkultur thematisiert, dargestellt und perzipiert werden. Anders gesagt: der Alltag muss als Symbol der Nationalkultur, der nationalen Zugehörigkeit verstanden werden, damit die nationalen Eigenarten innerhalb des Alltagslebens gesucht und gefunden werden können. Und genau hier, an diesem Punkt spielt der Diskurs des Nationalen eine besondere Rolle. Wie bereits erwähnt, können die kulturellen Formen des Alltags, der alltäglichen Kommunikation nur dann als Erscheinungen, als Manifestation der Nationalkultur funktionieren, wenn sie der Gesellschaft bewusst gemacht und symbolisiert werden, wenn die Alltagskultur mit der symbolischen Funktion des Nationalen ausgestattet ist. Dieser ganze Prozess – also die Ausstattung der Alltagskultur mit symbolischen Bedeutungen und Funktionen – findet im Raum des nationalen Diskurses statt. Die Bilder der nationalen Gemeinsamkeiten, das visualisierte Modell des Nationalen werden im Diskurs des Nationalen produziert und verbreitet. Der Diskurs des Nationalen macht gewisse gesellschaftliche Institutionen und Einrichtungen, gewisse Gewohnheiten, soziale und kulturelle Verhaltens- und Konsumformen zur nationalen Eigenart. Im Raum des Diskurses spricht man vom „nationalen Alltag“ und dessen Erscheinungsformen. Der „nationale Alltag“ wird symbolisiert und in rituellen Formen dargestellt. In diesem Raum entstehen kulturell kodierte Bilder, wodurch der „nationalisierte“, in nationalen Farben gezeichnete Alltag zur Wirklichkeit, zur Nationalkultur wurde. Es ist eben jener Prozess, der in einem anderen Zusammenhang von Friedrich Tenbruck derart charakterisiert wurde: „Alles, was wir beobachten können, sind zahllose

konkrete und individuelle Handlungen und deren Produkte, die als solche weder 'sozial' noch 'kulturell' sind. Erst indem wir die Erscheinungen unter gewissen Gesichtspunkten auswählen und ordnen, bilden wir uns die beiden Begriffe, die keine erfahrbaren Gegenstände benennen, sondern vermutete Zusammenhänge konstruieren. So die logische Bildung, anders der faktische Gebrauch der Begriffe. Sind sie erst im Umlauf, steuern sie als dann unsere Wahrnehmung der Erscheinungen."<sup>17</sup> Selektion und Ordnung sind aber symbolische Verfahren und Handlungen, die selbstverständlich ideologisch, politisch und sozial bestimmt sind. Die Logik dieses Prozesses lässt sich mit den Kategorien 'model of' und 'model for' treffend beschreiben. Clifford Geertz hat darauf hingewiesen,<sup>18</sup> dass der Begriff 'Modell' zwei Bedeutungen hat, nämlich 'Modell von etwas' und 'Modell für etwas' zu sein. Im ersten Fall werden die Symbolstrukturen so konstruiert, „dass sie das vorgegebene nicht-symbolische System möglichst genau abbilden. Es sind Modelle von Wirklichkeit.“ Im anderen Fall „liegt die Betonung auf der Manipulation nicht-symbolischer Systeme nach Maßgabe der Beziehungen, die in den symbolischen zum Ausdruck kommen.“ Es sind Modelle für die Wirklichkeit. Wenn wir diese Kategorien auf das nationalisierte Alltagsleben anwenden, lässt sich feststellen, dass auf Grund der zu beobachtenden und zu vermutenden kulturellen Ähnlichkeiten und Gleichheiten ein Modell *von* Nationalem entsteht, das dann als leuchtendes Vorbild eines Modells *für* Nationales fungiert. Und gerade diese Wechselwirkung, diese gegenseitige Übertragbarkeit hat im hier beschriebenen Zusammenhang eine besondere Bedeutung.

Das andere Erklärungsmodell geht vom ursprünglichen symbolischen Charakter der Nationalkultur aus, wobei das Symbolische gleichbedeutend mit Alltagsferne ist. Die Verhaltensformen, das kulturelle Wissen, der Nationalcharakter werden hier nicht als Erscheinungen des Alltagslebens interpretiert, sondern als mit symbolischen Inhalten und symbolischen Bedeutungen ausgestattete Objekte der Nationalkultur aufgefasst. Die Nationalkultur als eine Sammlung nationaler Eigenarten konstituiert sich nicht im Alltag, sondern tritt als das Erbe, als Erinnerung, als Monument der nationalen Vergangenheit hervor. Die Nationalkultur besteht nicht aus alltäglichen Verhaltensformen und Kommunikationsmustern, aus kulturellem Wissen und dergleichen, sondern konstituiert sich über kollektive Riten, über Schlüsselsymbole, über soziale Mythen und historisches Wissen. In den ostmitteleuropäischen Gesellschaften wurde (und wird teilweise noch) die Nationalkultur als derartige symbolische Konstruktion begriffen.

Um eventuelle Missverständnisse während der weiteren Analyse zu vermeiden, muss zuvor noch der symbolische Charakter der Nationalkultur und die Bedeutung dieses Ausdrucks geklärt werden. Geht es um soziale, kulturelle, symbolische Konstruktionen muss man gewisse Unterschiede im theoretischen Hintergrund beachten. Einerseits kann man von gesellschaftlichen und kulturellen Konstruktionen in einem phänomenologischen Sinne sprechen. In diesem theoretischen Rahmen wird betont, dass die soziale Wirklichkeit, die Lebenswelten immer soziokulturelle Konstruktionen sind; dass die soziale Wirklichkeit durch soziale Handlungen und gesellschaftliche Kommunikation produziert und konstruiert wird und es in diesem Sinne keine vorgegebene, objektive gesellschaftliche Realität gibt. Menschliche Handlungen und soziale Wirklichkeit sind immer eine Konstruktion: „...die Wirklichkeit für uns immer schon ein Zusammenhang von Objekten und Situationen, den wir bereits unvermerkt durch die Auswahl und Verarbeitung von Wahrnehmungen zu unseren Vorstellungen von der Wirklichkeit formiert haben, an denen sich unser Handeln orientieren kann.“<sup>19</sup> Dementsprechend konstruieren wir unsere alltägliche Lebenswelt.

17 Tenbruck, Friedrich: Repräsentative Kultur. In: Haferkamp, Hans (Hg.): Sozialstruktur und Kultur. Frankfurt/M., 1990:20–53. Hier S. 26.

18 Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/M., 1993. S. 52–54.

19 Tenbruck, Repräsentative Kultur, S. 31.



<sup>20</sup> Diese im phänomenologischen Sinn konstruierte Wirklichkeit bezieht sich auf das Selbstverständnis einer Gruppe; kann aber – unter gewissen sozialhistorischen und politischen Umständen – mit symbolischen Bedeutungen ausgestattet werden und dann als eine „andere“ Wirklichkeit existieren und fungieren. In diesem Fall muss die vorreflexive Haltung des Alltagslebens in die Sphäre des „sozialen Bewusstseins“ gehoben werden.<sup>21</sup> Es gibt aber noch eine andere Erklärung bei der die Konstruktion als Innovation, als Selektion oder eben als Erfindung aufgefasst wird. In diesem Zusammenhang heißt Konstruktion einerseits, dass neue Traditionen produziert und erfunden werden,<sup>22</sup> andererseits, dass die Elemente einer sozialen Wirklichkeit, ihre Zusammenhänge und darüber hinaus die Struktur der sozialen Wirklichkeit umgebaut und neu geordnet wird. Durch Innovation, Selektion und Erfindung, durch die Herstellung neuer semantischer Akzente und Zusammenhänge wird aus den Elementen einer sozialen Wirklichkeit eine andere Wirklichkeit konstruiert, die aber in dieser Form historisch nie existierte, die jedoch als historisch existierende soziale und kulturelle Realität zur Erlangung politischer, sozialer und kultureller Ziele dargestellt werden kann. In diesem Fall handelt es sich um eine symbolische Wirklichkeit, d. h. um eine Wirklichkeit deren Bestandteile in der historischen Vergangenheit, in der sozialen Vorwelt vorhanden waren oder in der Gegenwart vorhanden sind. Doch gab es in der Vergangenheit zwischen diesen Bestandteile keine Verknüpfung und dementsprechend wurden symbolisch konstruierte Zusammenhänge hergestellt. Auf diese Art und Weise entsteht eine Wirklichkeitsstruktur, ein sozialer und kultureller Raum, der keine eigene Geschichte, sondern nur eine symbolisch konstruierte hat. Allerdings wird immer versucht diese „Wirklichkeit“ als objektive, vorgegebene, natürliche Realität darzustellen.<sup>23</sup>

Ebenso wie die Konstruktion kann auch der Begriff ‘symbolisch’ unterschiedlich interpretiert werden. Einerseits kann ‘symbolisch’ in einem konventionellen semiotischen Sinn verstanden werden. So kann irgendeine Verbindung, irgendeine Verknüpfung oder Beziehung dann als ‘symbolisch’ bezeichnet werden, wenn sich die zwischen verschiedenen Objekten existierenden Zusammenhänge auf kulturellen Konventionen, auf kulturellen Zuordnungen gründen. Andererseits kann der Begriff ‘symbolisch’ jene Prozesse bezeichnen, in denen eine soziokulturelle Realität mithilfe symbolischer Mittel erzeugt, repräsentiert und dargestellt wird. In diesem Fall breitet sich der semantische Bereich dieses Begriffs aus, der auch die Vorstellbarkeit einer Welt beinhaltet. Als ‘symbolisch’ wird in diesem Fall jener Zusammenhang bezeichnet, der zwischen einer „geglaubten“ Welt, einer imaginären Wirklichkeit und dem Realitätsanspruch dieser symbolischen Konstruktion besteht. Ist der Begriff ‘symbolisch’ auf diesen beiden Ebenen erklärbar, so bedeutet dies, dass die Nationalkultur immer als eine „symbolische Ordnung“ zu verstehen ist. Anders gesagt: die Nationalkultur ist immer als repräsentative Kultur zu verstehen, welche politische, gesellschaftliche Ideen, Bedeutungen, Werte und Ideologien erzeugt und dadurch jene Überzeugungen, Verstehensweisen und Weltbilder mit einschließt, die das soziale und politische Handeln beeinflussen.

An beiden skizzierten Perspektiven der Nationalkultur – Nationalkultur als Alltag bzw. Nationalkultur als imaginäre Konstruktion – lässt sich klar ablesen, dass diese repräsentative Kultur für gemeinsame Deutungen der Wirklichkeit sorgt und dadurch soziales und politisches Handeln Kraft und Bestand gewinnen kann. Im einen Fall wird die Nationalkultur durch den Alltag, durch das Alltagsleben symbolisiert. Dies meint, der Diskurs des Nationalen stellt eine kulturelle Konvention und soziales, politisches und kulturelles Einvernehmen her, wonach der Alltag, die alltäglichen Verhaltens- und Kommunikationsformen und die Nationalkultur einander zugeordnet werden können, dass der Alltag und die Nationalkultur einander gegenseitig symbolisieren können. Bei dieser Vorstellung von Nationalkultur re-

20 Giddens, Anthony: *Interpretative Soziologie. Eine Einführung.* Frankfurt/M.–New York, 1984.

21 vgl. Bleicher, *Die kulturelle Konstruktion*, S. 328.

22 Hobsbawm, Eric/T. Ranger (eds.): *The Invention of Tradition.* Cambridge, 1983.

23 vgl. Foster, *The Making of National Cultures*, S. 237.

präsentieren und symbolisieren die im Alltagsleben bestehenden und die historisch existierenden kulturellen Formen eine Idee, die Idee der Nationalkultur. Im anderen Fall müssen auch selbst jene kulturellen Formen konstruiert werden, welche die Idee der Nationalkultur repräsentieren und symbolisieren könnten. Im ersten Fall gibt es eine Wirklichkeit, mit der die Idee der Nationalkultur repräsentiert und symbolisiert werden kann, im zweiten Fall muss diese zuerst erzeugt werden. Ich denke, dass vor allem dieser zweite Fall die Situation in Osteuropa charakterisiert, und dementsprechend versuche ich im folgenden diese Konstruktion zu erklären. Es ist offensichtlich, dass das Ziel jener Konstruktion von Nationalkultur die Definition eines allgemeinen Konzepts des Deutschtums, des Ungarntums, usw. ist. Jede Nationalkultur versucht „nationale Bürger“ zu produzieren, also ein besonderes gesellschaftliches und politisches Subjekt mit klarem historischen Bewusstsein, mit gemeinsamen kulturellen Verhaltensformen, mit eindeutigem Zugehörigkeitsgefühl und mit einer speziellen Persönlichkeitsstruktur.<sup>24</sup> Dazu sind gewisse Topoi nötig, die als inhaltliche Bestandteile dieser Konzeption und Konstruktion fungieren. Diese Topoi sind als Schlüsselsymbole<sup>25</sup> zu verstehen, die einen besonderen Status innerhalb einer Gesellschaft oder einer Nation haben, die gleichermaßen im Mittelpunkt anderer Symbole stehen und die in unterschiedlichen Kontexten erscheinen können aber auch die Fähigkeit haben andere semantische Bereiche der Nationalkultur zu rekapitulieren und zu synthetisieren. Ein besonders wichtiger Topos der osteuropäischen Nationalkulturen ist die schon erwähnte Nationalisierung der Volkskultur.

## Die Konstruktion der Nationalkultur und die Nationalisierung der Volkskultur

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begannen in Osteuropa jene kulturellen und gesellschaftlichen Prozesse, in denen die Erzeugung einer historischen, nationalen Wirklichkeit angestrebt wurde. Es gab keine eindeutige und klare Grenze zwischen den verschiedenen historischen Perioden, es war vielmehr ein allmählicher Übergang zu beobachten. In einer kurzen Periode Mitte des 19. Jahrhunderts setzte sich eine Idee durch, die das Bild einer unveränderten Vergangenheit zum Ausgangspunkt einer neuen Zukunft erklärte, womit gleichzeitig die Produktion dieses Bildes begann. Die Nationalkultur als Manifestation einer unveränderten Vergangenheit wurde in Osteuropa auf drei Ebenen konstruiert. Einerseits waren *kulturelle Erscheinungen* nötig, die eine vergangene, ursprüngliche Welt repräsentieren sollten. Dieses Ziel visierte jener Prozess an, den ich die ‘Nationalisierung der Volkskultur’ nenne. Andererseits musste eine geglaubte gemeinsame *historische Wirklichkeit* dargestellt und präsentiert, sowie ein kollektives Gedächtnis konstruiert werden, um die mythische Geschichte der Nation aufbewahren zu können. Und schließlich musste das *Bild*, bzw. die *Idee* einer unveränderten Vergangenheit ständig in der und für die Gesellschaft anwesend sein. Hierbei spielten die Rituale, Symbole und kulturellen Metaphern eine besonders wichtige Rolle. Diese drei Ebenen der Konstruktion standen miteinander in enger Verbindung und Wechselwirkung und strukturierten die wichtigsten Felder, die zentralen Themen und Regeln des nationalen Diskurs um. Im Konstruktionsprozess spielte die historische Idee, die soziale Auffassung und das imaginäre Bild der Volkskultur weiterhin eine wichtige, aber keineswegs alleinige Rolle. In erster Linie modifizierte sich das Bild der Volkskultur. Während die Idee der nationalen Vergangenheit immer mehr zu einem zentralen Thema des Diskurses geworden war, wurde auch die Volkskultur immer stärker „nationalisiert“ und der nationale Charakter der Volkskultur immer stärker hervorgehoben. D. h. dass

<sup>24</sup> Foster, *The Making of National Cultures*, S. 238.

<sup>25</sup> vgl. Ortner, Sherry: *On Key Symbols*. *American Anthropologist*, 1973:1338–1346.



die Volkskultur immer mehr als ungarische Volkskultur begriffen wurde, wobei das Attribut „ungarisch“ – im politischen Sinne – eine auf einem bestimmten kulturellen Erbe gründende nationale Zugehörigkeit bedeutete.<sup>26</sup> Nun wurde aber bereits in dieser frühen Entfaltungsphase des nationalen Diskurses offensichtlich, – und diese Erkenntnis bereitete in späteren historischen Perioden noch größere Schwierigkeiten – dass in dieser Region Europas die Präsentation eines solch einheitlichen Bildes nationaler Vergangenheit, das den Prozess der Nationwerdung historisch begründen, politisch rechtfertigen und ideologisch interpretieren konnte, eine fast unerfüllbare soziale und politische Aufgabe war. Eine nationale Vergangenheit wie etwa in England oder in Frankreich existierte in dieser Region Europas nicht, weil einerseits die gesellschaftliche Klasse oder Schicht fehlte, die sich als die historische und soziale Verkörperung dieser gemeinsamen nationalen Vergangenheit hätte darstellen können, andererseits die nationale Geschichte sehr fragwürdig und problematisch war, da eben die Unabhängigkeit und die unabhängige Staatlichkeit fehlte. Um deren Erlangung bemühten sich die Staaten im 19. Jahrhundert – ganz zu schweigen von der oft ganz unterschiedlichen Geschichte und den grundsätzlich divergierenden historischen Erfahrungen dieser verschiedenen Regionen der osteuropäischen Länder.

Die Geschichte im frühen 19. Jahrhundert konnte kaum solche Anhaltspunkte z. B. für die in Galizien oder in Groß-Polen lebenden Polen, für die in Siebenbürgen oder in Moldawien lebenden Rumänen, für die in den Karpaten oder um Kiew lebenden Ukrainer, oder für die in Transdanubien oder im damaligen Oberungarn lebenden Ungarn, usw. liefern, die dazu geeignet waren oder geeignet gewesen wären, die Schaffung eines einheitlichen Nationalstaates historisch zu rechtfertigen und zu legitimieren. Die Geschichte war einfach zu divergent, eine homogene Nationalgeschichte existierte nicht. Dementsprechend musste die Nationalgeschichte und dadurch die nationale Vergangenheit in Osteuropa „erzeugt“ werden, was bedeutete, dass die historische Kontinuität konstruiert und dargestellt werden musste. Die historischen Figuren und Helden, die Schwerpunkte und die Wendepunkte der Geschichte mussten ausgewählt, die verlorenen Kriege und Schlachten und gleichzeitig die gewaltsamen Eroberungen mussten gerechtfertigt, die Feinde mussten genannt und die Erinnerung an eine archaische, ursprüngliche Lebensweise musste aufgezeigt werden. Anders gesagt: die Nationalgeschichte, das kollektive Gedächtnis, die gesamte Mythologie einer nationalen Vergangenheit musste geschaffen werden. Die Volkskultur war eine der substantiellsten Komponenten dieser Mythologie.<sup>27</sup> Die Literatur, die Kunst, aber auch die Presse und die „nationalen“ Wissenschaften (neben der Volkskunde, auch die Sprach-, Literatur-, Geschichts- und Kunstwissenschaft) spielten in diesem Prozess eine wichtige Rolle und gestalteten den kognitiven und mentalen Raum des Diskurses um das Nationale wesentlich mit. Im 19. Jahrhundert, besonders in dessen letzten Drittel und darüber hinaus bis zum Ersten Weltkrieg war die Erzeugung, das „Basteln“ dieser Mythologie für die osteuropäische Intelligenz – für Wissenschaftler, Historiker, Schriftsteller und Literaten, für die Künstler aber auch für Geistliche und Lehrer – eine Aufgabe und Beschäftigung von grundlegender Bedeutung.

In der Konstruktion der Nationalkultur hatte die Volkskultur nicht nur in Osteuropa wichtige Funktionen, sondern Volkskultur und Nationalkultur haben sich überall in Europa miteinander verknüpft. In diesem Zusammenhang ist ein weiteres Moment zu erwähnen. Es ist zu beobachten, dass sich in Europa grundsätzlich zwei Mechanismen bei der Integration der Volkskultur in die Nationalkultur herauskristallisiert haben. Einerseits sind gewisse geographische und kulturelle Regionen auserwählt worden, die die Volkskultur oder eine gemeinsame kulturelle Erbschaft repräsentieren und symbolisieren sollten. So z. B. in England, wo um die Jahrhundertwende die „South Country“ als die Quelle englischer Kultur

<sup>26</sup> vgl. Greenfield, Liah: *Nationalism. Five Roads to Modernity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.

<sup>27</sup> vgl. Kaschuba, Wolfgang: *Volkskultur zwischen feudaler und bürgerlicher Gesellschaft. Zur Geschichte eines Begriffs und seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit*. Frankfurt/M.: Campus, 1988, S. 9.

betrachtet wurde,<sup>28</sup> in Schottland, wo während des 19. Jahrhunderts die „Highland-Culture“ zur „Scottishness“, zum kulturellen Fundament schottischer Identität stilisiert wurde,<sup>29</sup> in der Schweiz, wo die Alpenlandschaft, die mittelalterliche Hirtenkultur und die Hirtenbauern die schweizerische Kultur bedeuteten,<sup>30</sup> oder in Schweden, wo Dalecarlia bis heute die schwedische Kultur symbolisiert.<sup>31</sup> Obwohl diese Beispiele unterschiedlich sind und aus oft sehr differenten sozialhistorischen Kontexten stammen, haben sie eine sehr wichtige Gemeinsamkeit. Die archaischen Kulturformen waren nicht unbedingt mit der Volkskultur identisch, sondern sie haben auch andere kulturelle Erscheinungen aufgenommen und sind dementsprechend vor allem als Relikte eines früheren kulturellen Zustandes zu verstehen, dessen sozialer Hintergrund keine genauere Erklärung braucht, die sich aber mit dem heutigen Zustand der gegebenen Gesellschaft nur symbolisch oder eventuell historisch verknüpfen. Auf Grund dieses kulturellen Erbes hätte das Schwedische, das Schottische, das Englische, usw. definiert werden können,<sup>32</sup> doch die gesellschaftlichen Institutionen und die sozialpolitischen Strukturen,<sup>33</sup> die globale historische und kulturelle Entwicklung in Westeuropa machten solche Definitionen unmöglich und unnötig. Symbolisch wichtig blieb allein die Tatsache, dass es eine archaische, und in sozialer Hinsicht unartikulierte Tradition in der Geschichte gab, die allerdings keine direkten sozialen oder politischen Funktionen zu haben brauchte. Andererseits wurde – vor allem in Osteuropa – die „domestizierte“ Volkskultur in die Nationalkultur integriert. Oder anders gesagt: die „domestizierte“ Volkskultur wurde weiter nationalisiert, wurde in ein erweitertes Konzept der Nationalkultur integriert. In diesem Fall ging es nicht einfach darum, eine Region, eine regionale Kultur auszuwählen und dadurch die historischen und kulturellen Traditionen einer ganzen Nation zu repräsentieren, sondern vielmehr darum, eine Tradition herzustellen und dadurch politische Ziele zu setzen und zu erreichen. Das Wesen dieses Mechanismus war die Wiederaneignung der Vergangenheit durch die Neu- oder Umkonstruierung der Tradition. Es wurden entsprechende Traditionselemente ausgewählt, uminterpretiert und neu zusammengesetzt, um ein erwünschtes Konzept der Nationalkultur zu legitimieren.<sup>34</sup> Die historische und konzeptionelle Progression dieses Prozesses ist hier klar sichtbar. Im frühen 19. Jahrhundert wurde die Volkskultur entdeckt und dadurch konnte – allerdings unbewusst – auch eine wichtige politische Funktion erfüllt werden. Die osteuropäischen Völker und Länder versuchten nämlich auf Grund ihrer eigenen Volkskultur die politischen Unabhängigkeitsbestrebungen zu bekräftigen und zu legitimieren. In Osteuropa, wo das Fehlen der in Westeuropa üblichen politischen Strukturen und Traditionen mit einer ganz anderen historischen Situation und Vergangenheit verbunden war, ist es unvermeidlich gewesen, sich in einer kulturellen Terminologie neu zu definieren um sich von anderen, vor allem von den fremden Eroberern abgrenzen zu können.

Die Volkskultur hatte von Anfang an eine politische Funktion. Mitte des 19. Jahrhundert – nach den allseits bekannten Freiheitskämpfen und der politischen Neuformierung dieser Region und während einer immer intensiveren Modernisierung – kristallisierte sich das Konzept der Nationalkultur heraus, und damit war die Abgrenzungsfunktion der

28 vgl. Howkins, Alan: *The Discovery of Rural England*. In: Colls, Robert/Philipp Dodd (eds.): *Englishness. Politics and Culture 1880–1920*. London, 1986:62–88. Hier S. 71–74.

29 vgl. Bleicher, Die kulturelle Konstruktion, S. 332–336.

30 vgl. Sablonier, Roger u. a.: *Die alte Schweiz als „Bauernstaat“*. Nationale Forschungsprogramm 21, Kulturelle Vielfalt und nationale Identität. Reihe: Kurzfassungen der Projekte. Basel 1991. S. 13–15.

31 vgl. Rosander, Göran, *The „Nationalisation“ of Dalecarlia. How a Special Province Became a National Symbol for Sweden*, *Arv* 42, 1986, S. 93–142.

32 vgl. Foster, *The Making of National Cultures*, S. 241.

33 vgl. Greenfeld, *Nationalism*, S. 27–188.

34 Schindler, Norbert: *Spuren in die Geschichte der 'anderen' Zivilisation*. In: Dülmen, Richard van/Norbert Schindler (hg.): *Volkskultur. Zur Widerentdeckung des vergessenen Alltags (16. bis 20. Jahrhundert)*. Frankfurt, 1984:13–77. Hier S. 28–29.

Volkskultur nach außen, gegen fremde Eroberer gewendet worden, so dass die Nationalkultur immer mehr diese Funktion übernahm. In der zweiten Hälfte, und besonders im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts ging es aber nicht mehr nur um nationale Unabhängigkeit im Sinne einer kulturellen Abgrenzung. Parallel dazu war die Erschaffung eines politischen Raumes der Nation immer wichtiger geworden, in dem die sozialen Problemen der Modernisierung, die Formen der politischen Instrumentalisierung der Kultur, die Fragen der politischen und symbolischen Macht, die Prozesse der inneren Kolonialisierung formuliert wurden oder formuliert werden konnten. In diesem sich verändernden historischen Zustand blieb das Bild der Volkskultur, die domestizierte Volkskultur als wichtiger symbolischer Anhaltspunkt übrig, doch musste diese weiter „nationalisiert“ werden. Die Domestizierung der Volkskultur bedeutete soziale Neutralisierung, politische Idealisierung und kulturelle Romantisierung der Volkskultur. Nationalisierung heißt, dass diese neutralisierte Volkskultur mit neuen politischen und ideologischen Bedeutungen und Funktionen ausgestattet sein musste, um den früher erwähnten binnengesellschaftlichen politischen Raum der Nationen strukturieren, anordnen und einrichten und in diesem Raum politische und symbolische Grenzen festlegen zu können. Dementsprechend kann man feststellen, dass seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts der Diskurs des Nationalen in Osteuropa nicht nur nach außen richtete, sondern in immer größerem Maße im Kontext der binnengesellschaftliche Machtverhältnisse gestaltete.

Um die Nationalisierung der Volkskultur verständlich und begreifbar zu machen, muss auf zwei Ebenen dieses Vorgangs hingewiesen werden. Einerseits sind die kulturellen Formen, Erscheinungen und Aktionen zu unterscheiden, die die in der Gesellschaft vorhandenen politischen und ideologischen Gedanken repräsentieren und darstellen. Die kulturellen Formen und Handlungen der Konstruktion haben sich besonders mit zwei großen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens verknüpft, mit der Kunst (Literatur, Theater, bildende Künste) und mit dem gesellschaftlichen und politischen Ritual (Feste, Zeremonien, usw.). Inhaltlich richteten sich die Konstruktionsprozesse auf die Wiederbelebung gewisser kultureller Erscheinungen und historischer Vorstellungen und/oder auf den Folklorismus, auf die Anwendung gewisser kultureller Formen in einem anderen Kontext, auf die Rückkehr zur Volkskultur, auf deren Einbettung in die Konstruktion der Nationalkultur und die „Re-kodierung“ kulturelle Formen.<sup>35</sup> Alle diese Prozesse hatten aber das gleiche Ziel, kulturelle Formen und Erscheinungen mit anderen, neuen Bedeutungen auszustatten. Andererseits muss man auch jene ideologischen Gedanken und politischen Ideen unterscheiden, die durch die kulturellen Formen und Handlungen repräsentiert und dargestellt werden, die aber gleichzeitig die sichtbaren Formen und die beobachtbaren Erscheinungen der Konstruktion erklären, interpretieren und verständlich machen. In diesem Bereich spielten die Wissenschaften, die Politik und die Ideologie eine besondere Rolle. Die Eigenart dieser Vorgänge hat ihre Wurzeln darin, dass in Osteuropa bis zur Jahrhundertwende die historischen Formen der Volkskultur hinter dem Bild der Volkskultur, hinter einer imaginären Volkskultur endgültig verschwunden waren und dementsprechend die Rückkehr zur Volkskultur Zuwendung zu dieser „domestizierten“ Volkskultur bedeutete. Andererseits ist aber darauf hinzuweisen, dass man die Einbettung der Volkskultur in die Nationalkultur in Osteuropa anders verstehen muss als in Westeuropa. Vor allem deswegen, weil in dieser Region Europas keine Konstruktion der Nationalkultur existierte, in die die Volkskultur hätte eingebettet werden können. Denn seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts haben in Osteuropa zwei parallele Prozesse stattgefunden. Einerseits vollzog sich die Domestizierung der Volkskultur, andererseits wurde die Idee der Nationalkultur und das Wissen über deren politische Notwendigkeit immer stärker und größer. Dementsprechend ist in den osteuropäischen Ländern ein Modell der Nationalkultur entstanden, dessen Wesen nicht die Integration der

35 vgl. Rosander, *The „Nationalisation“ of Dalecarlia*, S. 99.

Volkskultur in die Nationalkultur war. Es ging nicht darum auf welche Weise die Nationalkultur die Volkskultur zu integrieren versuchte oder wie die Volkskultur Teil der Nationalkultur geworden ist. Es ging viel mehr um die Umwandlung, um die „Umstilisierung“ der Volkskultur zur Nationalkultur mit dem Zweck die sich modernisierenden Gesellschaften neu zu strukturieren, um die politische Macht zu unterstützen und zu legitimieren.<sup>36</sup> Für diese Zielsetzung war aber selbst die domestizierte Volkskultur zu „wenig“ und deswegen musste dieses Bild der Volkskultur weiter „nationalisiert“ werden.

Die Nationalisierung der Volkskultur war auf der ersten Ebene kein abstrakter oder metaphysischer Vorgang, sondern vielmehr eine vielfältige Bewegung von „kulturellen Produzenten“, jenen Schichten, die ihre soziale Identität und ihren politischen Handlungsbereich in diesem Prozess fanden. Die Nationalisierung richtete sich ausschließlich auf die expressive Ebene der Volkskultur, vor allem auf die Volkskunst, auf die Tracht, auf die Bräuche, usw. also auf diejenigen Gebiete der Volkskultur, die während der schon erörterten Entdeckung und Domestizierung der Volkskultur auch im Mittelpunkt standen. Es ging hier um einen erweiterten Folklorebegriff, der einerseits die praktische Anwendung einzelner kultureller Erscheinungen ermöglichte, andererseits auch die theoretischen Grundlagen für die nationale Ideologie enthielt. Volkskultur hieß in diesem Zusammenhang ausschließlich eine ästhetische Qualität, die als die Verkörperung, als Abdruck einer natürlichen volkstümlich-nationalen Gesinnung und Geistigkeit verstanden wurde.

„Gott hat keine andere Nation mit solchen schönen und nützlichen künstlerischen Gaben begnadet, als unseres Volk. Der ungarische Bauer macht mit künstlerischer Begabung von seinem Stichel und Kneif Gebrauch, und seine Frau ist eine Meisterin der Nähnadel. Sie schafft die schönsten Muster, weil die Kultur ihren naturgeborenen Geschmack nicht beeinträchtigt, nicht verdirbt. Seit Jahren werden die Hausgewerbe, die schönen Tischleinen, Bettdecken, Vorhänge unseres Volkes benutzt, in den letzten Jahren sind aber die mit den volkstümlichen Stickereien bestickten Kleidungen immer mehr in Mode gekommen, weil die viel wertvoller sind, als die industrielle Massenarbeit“<sup>37</sup> – schrieb ein ungarisches Modeblatt 1914. Dieses Zitat beschreibt und charakterisiert einen kulturellen Prozess und eine Haltung, die seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts überall im Osteuropa immer stärker geworden war. Es erscheint so, als ob breite bürgerliche Schichten Volkstrachten oder moderne Kleidung mit volkstümlichen Motiven und Besätzen – nicht nur im Osteuropa, sondern überall in Europa – anzogen,<sup>38</sup> aber die genauere Untersuchung lässt solche kaum bemerkbaren Momente entdecken, die für die Nationalisierung der Volkskultur bezeichnend sind. Vor allem soll darauf hingewiesen werden, dass die Volkstracht, die volkstümlichen Kleidungsstücke und Motive, die für die bürgerliche Mode benutzt wurden, nicht aus irgendeinem Gebiet oder irgendeiner Region Ungarns (oder anderer Länder Osteuropas) stammten, sondern das Ergebnis einer Kombination waren. So kann man unterschiedliche Verfahren beobachten. In einigen Fällen wurde die regionale Tracht umgeändert, umstilisiert, in anderen Fällen wurden zeitlich und regional unterschiedliche Motive und Kleidungsstücke miteinander kombiniert und in weiteren Fällen wurden die volkstümlichen Motive immer weiter stilisiert oder imitiert, nachgebildet oder eben frei erfunden. Die in der bürgerlichen

36 Es lässt sich hier keinen eindeutigen Zeitpunkt nennen, aber um die Jahrhundertwende kann man diese Umwandlung überall im Osteuropa beobachten, vgl. Hofer, Construction of the 'Folk Cultural Heritage', S. 157.

37 Divatsalon, 1914:15.

38 Zu der volkskundlichen Analyse dieses Prozesses siehe Arnö-Berg, Inga/Gunnel Hazalius-Berg: Folk Costumes of Sweden. A Living Tradition. Västerås, 1976, Brückner, Wolfgang: Trachtenfolklorismus. In: Jeggle, Utz/ Gottfried Kroff/Martin Scharfe/Bernd Jürgen Warneken (Hg.): Volkskultur in der Moderne. Probleme und Perspektiven der empirischer Kulturforschung. Hamburg 1986:363–382. , Beitz, Klaus: Großstädtische Trachtenvereine des 19. und 20. Jahrhundert. In: Wiegmann, Günter (Hg.): Kultureller Wandel im 19. Jahrhundert. Göttingen, 1973:174–183., Halasy Márta: Népviseletek úri és polgári használatban. *Ethnographia*, 100. 1989:303–311., F. Dózsza Katalin: A *Muskátli* című kézimunkájának és a magyaros öltözködési mozgalom az 1930-as években. *Ethnographia*, 100. 1989:329–341.

Mode benutzte Volkstracht – und hierin liegt genau das Wesen dieses ganzen Ablaufs – existierte in der historischen Wirklichkeit nie und nirgendwo, doch sie wurde als die *ungarische Tracht* dargestellt. Dieses Verfahren weist nicht nur darauf hin, dass diese volkstümlich-nationale Tracht eine kulturelle Erfindung oder Innovation des städtischen Bürgertums war, sondern es macht auch sichtbar, dass die natürlichen, ästhetischen Qualitäten mit der Volkskultur nichts zu tun hatten, sondern die Ästhetik und die Schönheitsideale des osteuropäischen bürgerlichen Schichten verkörperten und darstellten. Es muss auch eine weitere Eigenart des Nationalisierungsprozesses betont werden. Es ging nämlich nicht einfach darum, gewisse Teile irgendeiner regionalen Tracht zu übernehmen, und in einem anderen kulturellen Kontext zu nutzen, sondern vielmehr darum einen „echt ungarischen Kleidungsstil“ herzustellen. Was aber ein echter ungarischer Kleidungsstil ist oder wie die echte ungarische Baukunst aussehen sollte, lässt sich nur schwer definieren, schon allein deswegen, weil diese kulturellen Erscheinungen und Formen als der Abdruck der ungarischen (nationalen) Seele verstanden werden sollten. Kern des ganzen Prozesses ist jedoch die Durchsetzung der Idee, dass ein nationaler Kleidungsstil, eine nationale Baukunst, usw. bestehe und dass nur dieser Kleidungsstil oder diese Baukunst typisch für die Nation sei.<sup>39</sup> Im Diskurs des Nationalen wird dann die Genese oder die historische Wirklichkeit der kulturellen Formen und Erscheinungen nicht mehr bestritten. Für den Diskurs des Nationalen hat die Frage nach der Soziogenese oder nach der historischen Wirklichkeit gewisser kultureller Elemente keine Bedeutung, wichtig ist, dass die kulturellen Formen und Erscheinungen als Embleme nationaler Zugehörigkeit benutzt werden konnten. Dementsprechend ist auch einleuchtend, dass – obwohl die Volkskultur auf die expressive Ebene der Kultur reduziert wurde – die Nationalisierung nicht einfach gleichbedeutend ist mit der Nachbildung, mit der Imitation, mit der Umstilisierung oder mit der Erfindung gewisser Elemente und Motive einer imaginären Volkskultur im Sinne einer bürgerlichen Ästhetik. Der ganze Prozess hat eine weitere sehr wichtige pragmatische Dimension. Um bei der Tracht zu bleiben, ist darauf hinzuweisen, dass diese volkstümlichen Kleidungsstücke im täglichen Leben nicht getragen wurden, sondern lediglich zu den unterschiedlichen Feiertagen, zu festlichen Gelegenheiten.<sup>40</sup> Anders und etwas allgemeiner formuliert, standen die „volkstümlichen“ Elemente und Momente der Kultur, die nationalisierte Volkskultur mit der feierlichen Sphäre des gesellschaftlichen Lebens in engster Verbindung, was für den Diskurs des Nationalen weitere Konsequenzen hatte. Um diese Zusammenhänge darstellen und analysieren zu können, muss eine weitere Dimension des Nationalisierungsprozesses erwähnt werden. In den 80er, 90er Jahren des 19. Jahrhunderts und besonders um die Jahrhundertwende verbreitete sich eine neue Form der Nationalisierung der Volkskultur in vielen osteuropäischen Ländern. Zu verschiedenen Gelegenheiten und Festen wurden regelmäßig Volksbräuche inszeniert und in den Großstädten oft als Theaterstück aufgeführt. Besonders beliebt war die Aufführung regionaler Hochzeiten und Hochzeitsbräuche. Für diese Vorführungen waren die Buntheit der Ereignisse, die farbigen Trachten, die Musik, die Tänze, die Emotionen, der herrliche Anblick und die sehenswerte Präsentation der Bräuche besonders wichtig. Auf diesem Feld der Nationalisie-

<sup>39</sup> Dazu gehörten auch die an das Volk gerichteten Aufforderungen die ursprüngliche ungarische Kultur zu bewahren. Als charakteristisches Beispiel kann man hier einen Aufsatz des ungarischen Volkskundlers, Antal Hermann erwähnen, in dem er darüber geschrieben hat, dass das Volk die ursprüngliche Tracht bewahren soll, weil diese das Produkt „des eigenen Fleißes des Volkes“ ist, und die weitere „Produzierung der alten Tracht zwingt und regt das Volk an die eigene Zeit und die eigene Arbeit nützlich zu verwerten und gleichzeitig entfaltet und fördert dessen Geschmack und Geschicklichkeit. Die Verbreitung der städtischen Mode dagegen verführt das Volk zur Faulenzerei, zur Prachtliebe, zur Verschwendung. „Hermann Antal: A turistaság és a népviselet. Erdély, 1896:88–89. Hier S. 89.

<sup>40</sup> Es geht hier selbstverständlich nicht nur um die nationalen oder politischen Feiertagen – obwohl die ungarische Tracht bei dieser Gelegenheiten eine besondere Bedeutung hatte –sonder auch um die Familienfeste oder geselligen Zusammenkünfte, vgl. F. Dózsa Katalin: A *Muskátli* című kézimunkaújság és a magyaros öltözködési mozgalom az 1930-as években. *Ethnographia*, 100. 1989:329–341.

nung lässt sich eine sukzessive „Entwicklung“ besonders gut dokumentieren. Nehmen wir als Beispiel die Hochzeitsbräuche einer nordungarischen Region und die verschiedenen Formen ihrer Aufführungen.<sup>41</sup> Zum ersten mal wurde so eine Hochzeit 1896 anlässlich der Millenniumsausstellung, im sog. „volkskundlichen Dorf“ vorgeführt. Hierbei handelte es sich um eine tatsächliche Hochzeit. Mit einem Sonderzug kamen das Brautpaar, die Familienangehörigen, die Freunde und Bekannten, die Musikanten – etwa 150 Personen – frühmorgens in Budapest an. Sie zogen ihre feierliche Tracht an, marschierten mit eigenen Fuhrwerken durch die Innenstadt Budapests, und das Brautpaar wurde in einer Kirche getraut. Danach ging der ganze Aufzug zurück ins „volkskundliche Dorf“ wo mit dem Publikum bis zum Abend gefeiert wurde. Anschließend fuhr das Volk wieder mit dem Sonderzug ins eigene Dorf zurück.<sup>42</sup> Ein zweites Mal wurde dieselbe Hochzeit 1911 während des sog. Opernballs, in der Budapester Oper vorgeführt. Diesmal kamen aber nur einige aus dem Dorf nach Budapest, die den aristokratischen und hochadeligen Darstellern die Bräuche, die Tänze, usw. einübten. Das Ereignis selbst wurde aber als ein Theaterstück betrachtet, denn die Aufführung hatte eine eigene Dramaturgie und sogar einen Regisseur.<sup>43</sup> Solche Aufführungen fanden dann auch in der Zwischenkriegszeit mehrmals statt, wobei immer öfter sogenannte Genrebilder des Volkslebens dargestellt und vorgeführt wurden. Die damaligen Zeitungen betrachteten und bewerteten diese Ereignisse als „zur Aufführung gebrachte Geschichte des unverdorbenen ursprünglichen ungarischen Lebens“, als ein „wunderschönes Bild über die Träume und Tänze des ungarischen Volkes.“<sup>44</sup> Bei den hier kurz analysierten Beispielen wird eine wesentliche Eigenart des Nationalisierungsprozesses deutlich. Im Mittelpunkt der Nationalisierung stand die expressive Ebene der Volkskultur, während anderen Feldern der Volkskultur keine Beachtung geschenkt wurde. In diesem Prozess war die Volkskultur ausschließlich gleichbedeutend mit schönen, bunten Trachten, mit Musik, Volkskunst, mit den romantisch vorgeführten Bräuchen und mit den in kulturellen Formen dargestellten Emotionen. Diese kulturelle Praxis verbreitete ein Bild vom Volksleben innerhalb der Gesellschaft und sie definierte dieses Bild der Volkskultur als ein natürliches Band, einerseits zwischen dem Volk und dem Land, andererseits zwischen der gegenwärtigen Gesellschaft und der zeitlosen, ursprünglichen Vergangenheit des Volkes. Der Gesellschaft wurde diese imaginäre, frei erfundene, „nationalisierte“ Volkskultur als die eigene kulturelle Vergangenheit dargestellt und gleichzeitig wurde das Volk ermuntert diese Kultur zu bewahren und zu pflegen. Es entstand ein „folk cultural heritage“, ein spezieller Satz von Symbolen und symbolischen Aktionen, welche die nationale Zugehörigkeit darstellten.<sup>45</sup> Dadurch wurde die nationalisierte Volkskultur das wichtigste Medium bei der Definition einer nationalen Gemeinschaft, deren Wurzeln in der Vergangenheit und in „der Seele“ eines Volkes zu finden waren. Die Funktion des Diskurses des Nationalen bestand nun darin, die kulturellen Formen eines seelischen, geistigen „Urzustandes“ zu objektivieren und gleichzeitig als natürliche Bestandteile und Identifikationsmerkmale der gegenwärtigen Gesellschaft zu präsentieren und somit die Vergangenheit in die Gegenwart zu integrieren. Die nationalisierte Volkskultur skizzierte jenen kulturellen Rahmen einer Gesellschaft, innerhalb dessen sich diese Gesellschaft als Nation zu definieren suchte. Selbstverständlich war die nationalisierte Volkskultur kein Teil des Alltagslebens, sondern sie funktionierte als sichtbares Emblem der Gemeinschaft, der Nation und symbolisierte deren Grenzen.<sup>46</sup> Auf Grund dieser Sichtweise

41 vgl. Fügedi Márta: A matyó lakodalom néprajzi látványosságá válassza. *Ethnographia*, 100. 1989:313–327.

42 In den zeitgenössischen Zeitungen gab es besonders viele und ausführliche Nachrichten über diese Ereignisse. Meine kurze Zusammenfassung beruht sich an den Berichten einer damals sehr populären Zeitung, vgl. *Vasárnap* *Újság*, 43. 1896. Nr. 37.

43 Zu dieser kurzen Beschreibung siehe *Budapesti Hírlap*, 12. o. 2. 1911. S. 13–15.

44 vgl. Fügedi A matyó lakodalom, S. 324.

45 vgl. Hofer, Construction of the 'Folk Cultural Heritage' S. 148.

46 vgl. Giesen, Bernhard: Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993. S. 61.



von Volkskultur und auf Grund dieser kulturellen Praxis entfernte sich die Nationalkultur in den osteuropäischen Ländern schnell und unwiderruflich vom Alltag. Allmählich bildete sich eine kulturelle, aber auch ideologische und politische Ansicht heraus, welche die Ästhetik der Volkskultur, Traditionen, „Volksseele“ und Feierlichkeiten mit der nationalen Zugehörigkeit so verband, als ob dieser Konnex ein ursprünglicher und ontologischer gewesen wäre. Dadurch entstand in den osteuropäischen Ländern eine „heilige Sphäre“<sup>47</sup> der Nationalkultur, die mit dem Alltagsleben nichts zu tun hatte und demzufolge die Nationalkultur nur in speziellen, besonderen und feierlichen Situationen zelebriert werden konnte.

Die Nationalisierung der Volkskultur hat selbstverständlich nicht nur die kulturellen Erscheinungen, die Kultur des Volkes sichtbar gemacht und dargestellt, sondern sie hat die gesellschaftliche, aber auch die politische und ideologische Aufmerksamkeit auf die Träger dieser Kultur, auf das Volk und auf dessen Lebenswelt gerichtet. Dadurch entstanden als ein Derivat des Nationalisierungsprozesses zwei Diskurs-Topoi von grundlegender Bedeutung. Einerseits tauchte „das Volk“ als „das Bauerntum“, andererseits aber die Landschaften und die Dörfer in denen das Volk lebte auf. Das Bauerntum als zentrales Thema verstärkte den politischen und sozialen Inhalt des Diskurses, während Dörfer und die geographischen Regionen die symbolischen Dimensionen des Diskurses ausbreiteten und ausdehnten. Man könnte annehmen, dass die Landschaft deshalb zu einem wichtigen Gegenstand dieses Diskurses geworden waren, weil sie die geographischen Orte bezeichnete und symbolisierte, in denen die Volkskultur lebte. Aber parallel zur Entdeckung der Volkskultur vollzog sich auch die Entdeckung des Dorfes oder gewisser Landschaften.

Es ist allgemein bekannt, dass seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts die Orte des Volkslebens und der Volkskultur nicht nur das wissenschaftliche, sondern auch das künstlerische Interesse und die gesellschaftliche Aufmerksamkeit auf sich lenkten. Hinter dieser scheinbar trivialen Feststellung versteckt sich aber ein komplexer Wahrnehmungs-, und gegenseitiger Symbolisierungsprozess von Volkskultur und den „Orten“ dieser Volkskultur. Frühere Forschungen haben mit Recht darauf hingewiesen, dass das Bild des dörflichen Lebens „aus bürgerlichen Stereotypen und Zuschreibungen“ bestand.<sup>48</sup> Die bürgerlichen Stereotypen und Zuschreibungen bedeuteten aber nicht nur einen romantischen und idyllischen Darstellungsstil des dörflichen Lebens, sondern hatten auch eine tiefere Semantik, die sich innerhalb des Diskurses des Nationalen allmählich herausbildete. Im 19. Jahrhundert war das Dorf vor allem der Ort von dem geglaubt wurde, dort sei eine „natürliche kulturelle Primitivität“, eine exotische aber gleichzeitig ursprüngliche Lebensweise aufzufinden. Seit der Jahrhundertwende veränderte sich dieses Bild des Dorfes dann langsam, aber eindeutig. Der kulturelle Primitivismus des dörflichen Lebens wurde nicht mehr nur als Zeichen, als Relikt der Vergangenheit, eines ursprünglichen kulturellen Zustandes verstanden, sondern das Dorf verkörperte immer mehr die natürliche, „organische“, „wirkliche“ Lebensweise einer Nation, einen imaginären Raum, aber auch einen geographisch existierenden Ort, in dem man sich auskannte und zu Hause fühlte.<sup>49</sup> Diese Wechselwirkung zwischen dem Dorf als imaginärem Raum und dem Dorf als geographischem Ort soll hier betont werden. Die Harmonie und die Ursprünglichkeit, die Tradition und die Natürlichkeit, diese wichtigsten aller Werte einer domestizierten und nationalisierten Volkskultur, die ganze bürgerliche Vorstellung und Imagination vom Volksleben konnte man in den Dörfern selbst beobachten. Hiermit war nun ein Wendepunkt von grundlegender Bedeutung im osteuropäischen Diskurs des

47 vgl. Giesen, Bernhard: Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993, S. 60–61.

48 Kaschuba, Wolfgang: Lebenswelt und Kultur der unterbürgerlichen Schichten im 19. und 20. Jahrhundert, München 1990, S. 194–195.

49 Alan Howkins hat darauf Aufmerksam gemacht, dass in dem 19. Jahrhundert sehr ähnliche Vorstellungen auch in England vorhanden waren, die besonders die Reinheit, die Ehrlichkeit, die Ehre und die Artigkeit betont wurde, vgl. Howkins, *The Discovery of Rural England*, S. 63.

Nationalen erreicht. Durch die nationalisierte Volkskultur schufen die osteuropäischen bürgerlichen Schichten jene Orte, in denen sich die natürliche nationale Lebensweise lokalisieren ließ. Während dieses Vorgangs wurde das Dorf einerseits zum Symbol dieser Lebensweise, andererseits aber „existierte“ dieses Symbol auch in der Wirklichkeit. Die Existenz, die Beobachtbarkeit einer ursprünglichen und nationalen Lebensweise zeigt an, dass in den Dörfern das Gesehene wurde, was die „Konstrukteure“ dieses Symbols, die „kulturellen Produzenten“ der Nationalkultur sehen wollten.<sup>50</sup> Zusammenfassend kann man feststellen, dass hier die ersten Schritte vollzogen wurden, kulturelle Unterschiede durch „geographische“ Strukturen zu objektivieren und die soziokulturellen Imaginationen gewisser sozialer Gruppierungen auf die Landkarte zu projizieren. Das Dorf war nicht mehr einfach der Ort der Volkskultur, sondern es wurde zu einem Raum, innerhalb dessen gewisse Gruppen der Gesellschaft ein „nationales“ Leben geschaffen und lokalisiert, und somit den sozialen, kulturellen und politischen Raum der osteuropäischen Gesellschaften in zwei Teile gerissen hatten.

Im selben Prozess spielten neben den Dörfern auch gewisse Landschaften eine herausragende Rolle. Es ist allseits bekannt, dass die Konstruktion der nationalen Landschaften keine osteuropäische Eigenart ist. Die „Kulturalisierung“, die kulturelle Perzeption und Wahrnehmung der Natur und der Landschaft ist ein wichtiger und bemerkenswerter Vorgang in der Mentalitätsgeschichte der europäischen Moderne.<sup>51</sup> In Osteuropa lässt sich auch beobachten, dass seit dem späten 18. Jahrhundert die Wahrnehmung der Landschaft und der Natur auch in einer kulturellen Terminologie in Gang kam. Im 19. Jahrhundert verstärkte die nationale Ideologie diesen Prozess dann besonders innerhalb der Kunst und der Literatur. Ein Bild der nationalen Landschaft zu konstruieren war eine wesentliche Aufgabe des nationalen Diskurses geworden.<sup>52</sup> Die Konstruktion einer nationalen Landschaft kann unterschiedliche symbolische Verfahren bedeuten. Vor allem muss man hervorheben, dass die nationale Landschaft nicht unbedingt die Auswahl einer geographischen Gegend bedeutete, obwohl auch unübersehbar ist, dass in jedem Land gewisse Gegenden und Landschaften eine besondere Bedeutung haben, dass in jedem Land eine symbolische Hierarchie geographischer Gegenden und Landschaften zu beobachten ist. Moldau oder Siebenbürgen für die Rumänen, die Berge um Zakopane oder die Mazowien für die Polen, die Berge in der Ostslowakei für die Slowaken, Dalmatien für die Kroaten, usw. sind *die* nationalen Landschaften. Es ist auch manifest, dass sich diese Gegenden durch historische Ereignisse und kulturelle Bedeutungen in nationale Landschaften verwandelten, und die entscheidende Frage ist, mit welchen historischen und kulturellen Bedeutungen gewisse geographische Gegenden ausgestattet wurden? Zur Erklärung kann wieder Ungarn als Beispiel dienen. Grob formuliert, gibt es in Ungarn drei größere geographische Gegenden, die mindestens seit dem Ende des 18. Jahrhundert als ungarische Landschaften betrachtet worden sind. Transdanubien ist die Landschaft Ungarns, die sich mit sanften Abhängen und Wäldern, mit den archäologischen Spuren des römischen Reiches, mit bürgerlichen Kleinstädten und Dörfern, mit der katholischen Religion charakterisieren lässt. Siebenbürgen hingegen ist eine ungarische Landschaft, eine Grenzregion mit riesigen Bergen, eine mythologische Landschaft, die in der Geschichte ständig gefährdet und bedroht wurde, in der verschiedene Ethnien miteinander lebten und häufig miteinander kämpften, die aber der ungarischen Kultur in der Geschichte oft die letzte und einzige Zuflucht gewährte. Schließlich die ungarische Tiefebene als das Symbol der echten ungarischen Kultur. In diesem letzten Fall lässt sich besonders gut jener Prozess der

50 In diesem Sinne wurde zB. die dörfliche Armut als einfaches, natürliches Leben verstanden, die ganztägige harte Arbeit als Zeichen der Fleißigkeit des Volkes betrachtet, oder die schwere Situation der Frauen als natürliche Folge des ursprünglichen patriarchalischen Familienmodells – und solche Beispiele könnte man noch lange vorzählen.

51 Zu dem Problem der nationalen Landschaften siehe Barrell, John: *The Idea of Landscapes and the Sense of the Place, 1730–1840*. Cambridge, 1972., Hoskins, William: *The Making of English Landscape*. Harmondsworth, 1960., Charlton, D. G.: *New Images of the Natural in France: A Study in European Cultural History, 1750–1800*. Cambridge, 1984.

52 vgl. Hofer, *Construction of the 'Folk Cultural Heritage'* S. 155.



Erzeugung einer nationalen Landschaft verfolgen. Man kann in der kulturellen Perzeption der ungarischen Tiefebene zwei unterschiedliche Perioden erkennen. Die erste Periode vollzog sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, während der die Tiefebene, die dort lebenden Pferde- und Rinderhirten und ihre Kultur als Relikte oder Zeichen einer exotischen, romantischen und orientalischen Welt betrachtet wurden. Hinter diesem Topos stand in Ungarn nicht nur das, in diesem Zeitalter in ganz Europa vorherrschende, Interesse an orientalischen Kulturen und dem Morgenland, sondern die immer stärkere und breitere Debatte über die historische Herkunft, über die Urgeschichte des Ungarntums. In dieser Diskussion spielte der orientalische Ursprung eine besondere Rolle, allerdings nicht auf Grund historischer Fakten und Tatsachen, sondern vielmehr auf Grund symbolischer Transformationsprozesse. Ab der Mitte des 19. Jahrhunderts verwandelte sich die orientalische Welt der Tiefebene allmählich in eine ursprüngliche, archaische ungarische Volkskultur, wobei die Hirten und die Hirtenkultur nicht mehr das Morgenland, sondern in immer größerem Maße das ursprüngliche Leben der Ungarn, das Wesen und die Volksseele des Ungarntums repräsentierten. In jener Zeit entstand das wohlbekannte Bild der ungarischen Pußta mit kleinen und einsamen Einödhöfen, in der populäre Figuren wie der Tschikosch im nationalen Diskurs auftauchten, in der gewisse Charakterzüge der dort lebenden Hirten wie Tapferkeit, Temperament, Hochherzigkeit, Gastfreundschaft und Freiheitswille – durch die Kunst, Literatur, die Reiseberichte und etwas später durch die Wissenschaft – konstruiert wurden. Parallel zu diesem Prozess fand die Kulturalisierung und Nationalisierung der Natur statt. Die Topoi hierbei sind wohlbekannt: das Gewitter und ein großes Gestüt in der Pußta oder ein endloses Fachland, das Ruhe und Frieden ausströmt. Mitte des 19. Jahrhunderts waren schon alle wichtigen Elemente einer nationalen Landschaft vorhanden, die dann in den 50er, 60er Jahren zu einer ungarischen Nationallandschaft umgewandelt wurden. Im Diskurs des Nationalen gab es keinen Unterschied mehr zwischen einer Landschaft und den dort lebenden Menschen. Die Landschaft war ein Abbild der Seele und der Persönlichkeit der dort lebenden Menschen und umgekehrt stellte die Seele der dort lebenden Menschen ebenso ein Abbild der Landschaft dar. Anders gesagt: Zwischen einer Landschaft und der kulturellen Persönlichkeit der dort lebenden Menschen bestand ein emblematisches Verhältnis. Diese Wechselwirkung verdeutlicht gerade, dass das Wesen der nationalen Landschaften – besonders in Osteuropa – nicht eine gewisse geographische Eigenart einzelner Gegenden, nicht spezifische Formen oder Erscheinungen der Natur an sich waren. Nationale Landschaften existierten deswegen, weil sie im Diskurs des Nationalen mit einer entsprechenden soziokulturellen Semantik ausgestattet wurden.

Es geht hier selbstverständlich abermals nicht ausschließlich um geographische Regionen, sondern um jene geographischen und kulturellen Regionen, die einerseits die alte traditionelle Kultur einer Nation und andererseits „die ursprüngliche nationale Persönlichkeit“ repräsentieren.<sup>53</sup> Es ist evident, dass die historisch existierende Volkskultur alles andere als homogen und die Volkskultur regional stark gegliedert war. Diese regionalen (und auch sozialen) Unterschiede verschwanden während der Nationalisierung der Volkskultur, im Diskurs des Nationalen entstand vielmehr eine einheitliche und homogene Volkskultur. An dieser Stelle muss aber auch darauf hingewiesen werden, dass neben der Homogenisierung auch andere Verläufe stattgefunden haben, wie z. B. die hier erwähnte Repräsentation der traditionellen Volkskultur durch bestimmte Regionen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war für ganz Osteuropa signifikant, dass auf Grund ihrer „archaischen“, exotischen, bunten, eigenartigen Volkskultur, Kunst oder Bräuche gewisse Gegenden oder Regionen in den Mittelpunkt des Interesses rückten und nicht mehr als regionale Formen der Volkskultur, sondern als die „polnische“, „slowakische“, oder „ungarische“, usw. Volkskul-

---

53 Hofer, Construction of the 'Folk Cultural Heritage' S. 147.

tur betrachtet wurden. Diese kulturellen Regionen stellten einerseits „Reliktgebiete“<sup>54</sup> dar, also solche Gebiete, wo vermutete „Urformen“ der archaischen Volkskultur zurückgeblieben waren. Andererseits zeigten diese Regionen das Bild einer bunten und reichen Volkskultur und dadurch kolonialisierten sie das imaginäre Terrain der ungarischen Volkskultur. In diesem Zusammenhang darf man allerdings nicht vergessen, dass die „Entdeckung“ der kulturellen Regionen nicht einfach eine Erfindung der bürgerlichen Schichten war. Es gab bäuerliche Schichten und Gruppen, welche die Bewahrung, die Pflege und die Darstellung der eigenen archaischen Volkskultur und der ursprünglichen Traditionen als Garant für eine soziale Positionen innerhalb des sozialen Raumes nutzten und auch finanzielle Sicherheit daraus schöpften. Die repräsentativen Regionen der nationalisierten Volkskultur gründeten sich also auf einen symbolischen Tausch – die Bewahrung und die Pflege der erwünschten kulturellen Traditionen wurden mit gewissen sozialen Positionen vertauscht.

---

54 Köstlin, Konrad: Relikte: die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Kieler Blätter zur Volkskunde, 5. 1973:135–157.

## VÖRÖSMARTY MIHÁLY „NEMZET”-FOGALMÁHOZ

A kár közismertnek is tételezhetném föl, hogy Vörösmarty finom különbséget tett *nemzet* és *haza* között. Alig volna valaki, aki ennek dokumentálására ne a *Szózat* megfelelő sorait idézné. Ugyanakkor sem a számottévőnek mondható Vörösmarty-értekezések, sem a számottévőnek nemigen mondható monografikus feldolgozások nem vetnek számot a haza és a nemzet jelentéstartalmával; azzal nevezetesen, miként formálódott ez Vörösmarty költészetében, és elsősorban azután, hogy az 1820-as esztendő költészetében fokozatosan kihátrált az úgynevezett hazafias tematikából a hazai történelmet szinte csak díszletként használó tragikus létfelfogás vagy a (romantikus) szimbolizálás felé. Emellé lehetne tenni azt a megfigyelést, miszerint a sokat emlegetett „nagy” gondolati költemények emberiségi távlatba helyezik a létszemléletet, és még a *Gondolatok a könyvtárban* záró képei is oly történelemfelfogást közvetítenek, amely a helytállás értelmességét és jelentőségét ugyan egyáltalában nem vonja kétségbe, ám a történelemben lépés tragikus; költőnk az ismétlődésnek alárendelt vonásaira erőteljesen hívja föl a figyelmet. Arról is érdemes volna szólni, miként hatották át egymást a reform-országgyűlések szónoklatai meg Vörösmarty lírája: a romantikus tiráda, a körmondat miféle változatokat hozott létre a politikai beszédben meg a Vörösmarty-lírában; s hogyan írható ez le a quintilianusi rendszert szem előtt tartva.

Ezúttal azonban azt a kérdést teszem föl: minek ellenében és miféle kapcsolatrendszerben beszélt Vörösmarty a nemzetről, illetőleg a haza meg a nemzet különféle kontextusban használt fogalmai miként differenciálódtak életműve egy jelentős szakaszában. S ha a *Zalán futásában* még viszonylag problémátlanul teremt mitológiát, formál korai történelmet, s a Horváth János konstataciója „egyetemes lírai részvét” ellenére alkot nemzeti hősokeket (akik közül nem mindegyik lesz köztéri szoborhoz hasonlatossá), már a *Széplakban* meg *A két szomszédvárban* megkérdőjeleződik a hazai történelmi hagyomány egyértelműen lelkesítő volta, a történelemből nem kizárólag a nemzettudattá szerkeszthető elemek, alakok, jelenségek „üzenete” ér a jelenkorba. Ennek következtében a honfoglalási eposz, az *Eger*, a *Cserhalom* győzelmesen megvívott, hősokat igénylő küzdelmei mellé Vörösmarty fölmutatja (ugyanannak?) a történelem(nek) árnyképeit is; mint ahogy a shakespeare-i „királydrámák” mintájára írott színművei, de nem kevésbé a *Vérnász* vagy a *Marót bán* a történelemben rejlő tragikus fordulatok okairól, uralkodói és emberi esendőségekről tudósítanak. S ha az *Eger* hős védői Gárdonyi Gézáig és Székely Bertalanig előlegezik a török idők „nemzeti látószögű” szemléletét, a *Marót bán* a féltékenységi drámát azonos szinten tartja a török ellenes küzdelemmel.

Anélkül, hogy a mélyen a reformkori nemzetszemléletben gyökerező Vörösmarty-életműtől elvitatnám a nemzeti/hazafias gondolat szüntelen jelenlétét, annyit megkockáztatnék, hogy nemzetszemlélete jóval differenciáltabb volt, mint költő kortársaié. Nemcsak követte az eseményeket, hanem közvetve formálta is. Nem pusztán reagált, hanem kifejezett egy olyan terminológiát, amelyet a „politika” a maga céljainak megfelelően használt, és amelyet

a Vörösmarty-életművet megmerevítő és egyoldalúan interpretáló kutatás elfedni igyekezett. Mert igaz az, hogy 1837-ben Vörösmarty visszatért a *Zalán futása* honfoglalójának ébresztéséhez. Az is igaz, hogy az *Árpád ébredése* a szó legszorosabb értelemben vett ünnepi alkalomra megrendelt színmű. De az legalább olyan igaz, hogy a jelenkor képe messze nem problémátlan. A jelen allegorikus alakjaitól Árpádnak (egy más típusú allegóriának) kell megmentenie a színésznt; s a színházépítésre saját munkáját felajánló kézműves szerepeltetésével Vörösmarty egyfelől az érdekegyesítés programját hirdeti, másfelől azonban túllép a pusztá érdekegyesítésen, s a nemcsak a dicsőké a haza példázatával is szolgál. Az egységre ösztönzés jelszóból, távoli célból a színpadon, a színházban átértelmezett nemzet hazafogalom-má lesz. Már régen nem arról van szó, hogy egy kiváltságos osztály beenged egy, eddig a kiváltságokból kirekesztett, sőt: emberszámba is alig vett osztályt az alkotmány sáncai mögé. Hanem mindenekelőtt ott érzékelhető a hazába/nemzetbe tartozás ismérveinek átíródása, hogy a kultúraépítésnek az lehet a részese, aki átérzi/fölismeri a nemzeti kultúra jelentőségét, amelynek ezúttal egy, a nyelvi művelődést szolgáló, ám a demokratikusabb együttlétet is megtestesítő intézmény a megszemélyesedése. A színházépítő kézműves azért, általában dolgozik a „hon derületén”, mivel a nemzet részévé kíván válni: a tett „romantikája” a közös kulturális élményben részesítő színház létesülésekor lehet napi gyakorlattá. Ennek következtében a kézműves nemcsak egy színházépületet emel, hanem kultúrát épít, és e kultúra révén járul hozzá a nyelvi nemzetiesedéshez. A színházban olyképpen szűnnek meg (bizonyos mértékig) a különbségek, hogy a jegyet (vagy bérletet) mindenkinek meg kell venni, és minden néző (ülőhelyének előkelőségétől függetlenül) „létrehozója” az előadásnak, mivel nélküle nincsen előadás. Az *Árpád ébredése* akként zárja le a „honfoglalási” tematikát Vörösmarty drámáirásában, hogy a történelmi figurát a jelenkori helyzetekben mozgatja, fölismerteti vele a jelen kétségeit, reményeit, lehetőségeit, hogy ezáltal e kétségek, remények és lehetőségek a történelembe ágyazódva fogalmazódjanak újra. Árpád történelmi emlékezete csak szövegekői utalásként idézi meg a *Zalán futását*, ellenben az 1837-es színházszerveződés epizódjainak színre vitele egyfelől az „élet iskolájá”-nak elgondolt színház nemzeti/morális intézményként való megjelenítését szolgálja, másfelől viszont az érdekegyesítés fogalmi körét tágítja, újragondolja. S amit a színmű az ünnepi alkalomhoz illően a szimbolizálással szólatalt meg, azt a *Honszeretet* ódába foglaltan írja körül. Valójában a nemzetfogalomra rakódott idegen elem megtisztítását végzi a költő: erősen retorizált modalitásával a kiüresedő retorizálást állítja szembe, a dicsők mellé rendeli a munkás pórt, akit ugyanúgy megillet a hely a hazában. A *Szeresd hazádat és ne mondá...* mintegy meghatározza azt a lehetséges magatartást, amely ország- és megyegyűlések hangzatos és szónokias kinyilvánításaitól jólesően különbözhet, egyben az addig érvényes öndefiníciókkal szemben a nemzetet, „közös ihlet”-ként, a hallgatás egyetemesebb poézisibe vonja. Ugyanebben a versben, a *Honszeretet*ben találkozunk a már említett oppozícióval: a dicsők meg a munkás pórok, a gazdagok és a szegények eddig inkább szembenállásként elgondolt viszonyát strukturálja át a vers, amidőn az önmagukat nemzetalkotóknak és a nemzetből kizártaknak egységét tételezi (nem téve különbséget a megszólítottak között). A „dicsők” jelentéstartalmába, a múltban szerzett érdemek mellett, az önmeghatározás kétséges értékűvé válása foglalódik bele, hiszen a munkás pórok, a szegények számára adatik meg, hogy, bár *észrevétlen*, dolgozzanak a hon derületén (volt róla szó). Vörösmartynak akár elméletileg is hasznosítható nemzetfelfogása félreérthetetlen szakítás a megyegyűlések hazafias pátoszával dörgő nemesi elkötelezettséggel, és a korszerű magatartásnak a nemzetbe tartozás ismérvei közé emelése mindenképpen összhangban van a demokratizálódás európai trendjével.

Előzményként két, az 1830-as esztendőkből írt epigrammáról szeretnék megemlékezni. Az epigramma szintén rendelkezik a retorizáltságnak magasan szervezett versszervező erejével, ám terjedelménél fogva mellőzi az ódában helyet kapható szónokiasság számos megkülönböztető tulajdonságát. Míg az óda modalitásában, retorikus jellemzőivel versbéli megfelelője lehet a nemesi/hivatalos intézmények pátoszának, a „görögös” epigramma nemcsak

szűkebb térre szorítja az ódai megszólalás lehetőségeit, hanem a tézis-antitézis dichotómiát eleve a csattanóig viszi el, hogy aztán ebben a csattanóban olyan *sententia* fogalmazódjék meg, amely lehet az egymást kizárni látszó tézisek szintézise, de önmagában új, az eddigieket töröltsjel alá helyező tézissé is válhat, nem kevésbé új fogalmi kört határozottan leírandó. Az epigramma (Vörösmartynál nem egyszer négy soros) antikizálása mindenekelőtt a külső formában érzékelhető, a disztichonok egymásnak felelgetése kiválóan jelezheti a megvitandó, tehát többféleképpen értelmezhető gondolat rövid alakulástörténetét. Mind a *Magyarország címere*, mind pedig a *Pázmán* záró pentameterre bízott csattanója a szólásmondás „közérthetőség”-re számít, egyben a nemzeti lét újfajta felfogásának összegzésére vállalkozik. Az antikizálás éppen nem hőroszi tettek bemutatásában gyümölcsozik, hanem a korszerűségbe beleérti mindazt, amit a versforma emlékezete sugall. Ilyen módon a „forma” meg a „tartalom” nem két, egymástól elváló világ üzenetét hozza, hanem – éppen ellenkezőleg – a jelenben megvalósítható/megvalósítandó magatartás és szemlélet egységét, amely méltónak bizonyulhat arra, hogy görögös epigrammában (szatirikus vonásoktól, iróniától, csúfolódástól és pajzanságtól mentesen) kapjon alakot. Ami esetünkben azt jelenti, hogy a terméketlen historizálással szemben a korszerűbb időbeliség/időiség felé irányít a költő, miként előtte Kölcsey Ferenc „széchenyiánus”, azaz Széchenyinek a *Hitelben* axiomatikus tömörséggel jelzett „korparancsával” egybehangzó *Huszt* című versében olvasható; visszafelé haladva a sorban Kisfaludy Károlynak tanító célzatú (szintén antik versformában kijelentett) mondása a múlt *csak* példavoltáról jelzi, miként készül elő a költészetben nemzet- és múltszemlélet átértékelődése. Ennek a gondolati történésnek minden bizonyval Vörösmarty Mihály a szintetizálója, említett két epigrammájával. A *Magyarország címere* leszámol egy közhellyel, amelynek formálódása ugyan a hungarus értelmiség cselekvése volt a XVIII. században („Extra Hungariam non est vita...”), de amely az önelégültségbe, az értéknek önmagával való magyarázatába fűlt. Hiszen a természeti szépség és bőség nem bizonyulhat elegendőnek a nemzetteremtődéshez. Itt, ezen a ponton vált át a költő: „Naggyá csak fiaid szent akarata tehet” – csattantja el. Ami egyben olyan kijelentés, amely felszólításként is értelmezhető. Egyrészt azért, hogy a beszélő nem differenciál, a „fiaid” eléggé általános ahhoz, hogy a nemzethez tartozás ne a XVIII. századi kritériumok szerint történjék, az una eademeque nobilitas „nyelvsemleges” tétele visszavonódjék. Ugyanakkor a *szent akarat* részint a *Szózatra* mutat, megteremtve az életművön belül az utalásrendszert, részint az *Árpád ébredése* felé. Körvonalzatlanágában viszont a Széchenyi kezdeményezte átalakulás tételét erősíti, oly módon, hogy a *Szózat* alternatíváiból az egyiket kiemelve, a naggyá lét eshetőségére figyelmeztet. Nem kevésbé céloz erre felé a „megtért térítő”-nek, Pázmány Péternek szentelt epigramma. Már az figyelemre méltó, hogy a Vörösmartytól sem teljesen idegen „kurucos”, azaz II. Rákóczi Ferenc rejtetni kényszerülő emlékezete mellett fölfedezi az ellenreformációs, Habsburg-párti hazafiságot. Ami mindenképpen az erőszakolt és megosztó dichotómiákon felül emelkedő nemzetszemléleten túl, a nemzeti meg az európai egymást feltételező szempontjait látszik az előtérbe helyezni. Annál is inkább, mivel majd a *Fóti dal*, és még hangsúlyosabban az 1840-es esztendőktől megfogalmazódó gondolati költemények csak egy emberiségi-történelmi perspektívába helyezett magyarságot tudnak teremteni és teremtődő nemzetként elfogadni. A *Pázmán* ilyenformán megalapozza azt a szemléletet, amely a népek hazáját, a nagyvilágot egyrészt szintén hazaként érzi, másrészt ebbe a hazába helyezi el a magyar nemzetet is, mint a nagyvilág rész(es)ét. S hogy a *Pázmán*ban vallásról (új tudományról) van szó, annak legalább két okát lehetne adni. A közvetlenebb: egyházi személyiség a vers „kultúrherosza”, aki hitében egyesítette az általánost és a különöst, az összbirodalmi-európaiat meg a hazait-személyeset, a szó szoros értelmében vett vallását meg a (mondjuk így, anakronisztikusan) nemzetpolitikait, Vörösmarty versére vonatkoztatva: egy antik versforma emlékeztét és a reformkori nemzeti célkitűzést. Ugyanakkor a közvetlenebb magyarázat a vallani ige-névvel hozhatja kapcsolatba, a vallomás főnévvel, a hit (nem feltétlenül teológiai jellegű) ki-, be-, megvallásával. Mindenképpen vitaszöveggként, egy a Vörösmartyénál kevesebbet idézett

szentenciával, Kazinczy Ferencével. Kazinczynál ez olvasható: *Nékem az emberiség s Pest-Buda tája hazám*. Vörösmartynál pedig: *Legszentebb vallás a haza s emberiség*. Látszólag Kazinczy a személyesebb: verssor-indításában önnön személyét nevezi meg instanciául, tájékozdási/tájékoztatósi pontként. Talán kontrasztként innen lép át a másik dimenzióba, az emberiségébe, majd vissza a látható, belátható területre, Pest-Buda tájára, és csak a verssor végén tetszik ki, hogy a maga szituáltságának érzékeltetésére fogja egybe a másoktól ellentetesen vélt tüneményeket. Kazinczynál a sorrend nem lényegtelen (mint ahogy Vörösmartynál sem a megfordított sorrend); mintha Montesquieu bon mot-ját visszhangozná arról, hogy nem véletlenül ember, de véletlenül francia. Kazinczy felvilágosodása azonban részint (az itt nem részletezhető) historista álláspont felé közeledik, annak apokaliptikus romantikája nélkül, részint egy „hazugságtól” megtisztított nemzetiség felé, amely nem felejtí Magyarországot multikulturalitását, ennek következtében többnyelvűségét. Így számára a patriotizmus meg a kozmopolitizmus nem zárják ki egymást (és ezt éppen egy szerb költőhöz küldött levelében állítja), a nyelvi nemzet(iség)ek létét korántsem tagadja. Vörösmarty szinte átírja Kazinczy Ferenc sorát: azzal, hogy a szakralitásba (az új tudományba) emeli a hazát, elutasítani látszik Kazinczy konkrétabb jelölését (Pest-Buda tája), ám változatlanul hagyja az emberiséget, mint amely a szentségek sorában mindjárt a haza után következik. Ennek a tételnek, *sententiának* természetesen egyáltalában nem visszavonása, hanem újragondolása érzékelhető a *Fóti dalban*: *Minden ember legyen ember és magyar...* Itt nem pusztán a sorrend beszédes, hanem a néven nevezés, az ember-lét és a magyarrá-lét kerül egy magasságba. Aztán értelmezés kérdése, hogy a magyarosodásnak/ magyarosításnak az 1840-es esztendőkre időszzerű, éppen ezért sokat vitatott (vö. : Széchenyi István 1842-es akadémiai beszédével) programja szól-e meg, vagy pedig az előbb (törvényszerűen, nem véletlenül) emberként önmagát meghatározó személyiség utóbb magyarként (a véletlenszerűséget) jelezve hangsúlyozza léte összetevőit. Csakhogy a versforma és a versbéli hangsúly-elosztás némileg irányítja a gondolkodást. A vers- és költészetegész vörösmartys kontextusában a magyar nyelv alapvetően fontos nemzetalkotó tényező lesz, amely magyar anyanyelvűek és nem magyar anyanyelvűek körének ekkorra már meglehetősen hangos, röpiratok és satirikus művek révén vitatárgyává válik, és az 1820-as esztendőktől kezdve igényli a nemzet-meghatározás újrafogalmazását. Vörösmarty ezeknek a küzdelmeknek részese volt, a *Tudományos Gyűjtemény*, majd az *Athenaeum* szerkesztőjeként, Széchenyi olvasójaként alapos ismeretekkel rendelkezhetett. Rummy Károly Györgyre és Pyrker érsekre írott epigrammái a hungarus tudat korszerűtlenségére céloztak, akadémiai nyelvészeti munkálkodásai pedig a nyelvnek státusát, nemzeti jellegű megalkotottságát világították meg. Ilyeténképpen a magyarországiságnak a XVIII. században még elfogadható, érvényesként funkcionáló alakzatait Vörösmarty Mihály és kora kétségbe vonja, elavultnak és időszzerűtlennek minősíti. S miként a romantikus személyiség byroni változata szétrombolja a klasszicitásból örökölt harmonikus embereszményt, a görög mintára képzett tökéletességet, helyet adva az én végtelenbe növesztésének, akként a romantikus korszak kelet-közép-európai nemzetképzetében a nyelvi tényező hangsúlyos szerephez jut, csak az azonos nyelvet beszélők közösségéből szerveződhet nemzet. Amely devianciaképpen tartja számon ez ideálisan kialakult nemzet-egyeniségtől eltérő nemzet/nemzetsemélyiség igényt a maga nyelvi jogainak feltétlen elismerésére. A *Fóti dalnak* éppen az adhatja meg különlegességét, hogy a jelzett sorban egyiként munkál mindkét felfogás: a vers szószereinti olvasata lehetőséget kínál egy korábbi nézet továbbélésének tudomásul vételére (jöllehet a nem jelentékeny módosulás számon tartandó), a tágabb kontextus azonban kevésbé teszi lehetővé a megengedő szemlélet szerinti értelmezést, és a nyelvi nemzet ideáljához közelíti a verset.

A *Szózat* nemzetfogalmába a földrajzi terület, a közösen átélt történelem, valamint a különféle indítékú, ám egy célra irányított cselekvési formák foglaltatnak bele, és legfőlőbb modalitásában és szövegköziségében, azaz magyar irodalmi utalásaiban érzékelhető, hogy elmozdulás történt a felvilágosodás (magyar és általában: közép-európai) nemzetszemlélettől.

A *Fóti dal*ban szintén jelen van (allegorikusan) a földrajzi terület, a századok alakította szó-kásvilág („ivási kultúra”), valamint az az antropologikus meghatározottság, amely a nemzeti (nyelvű és tartalmú) művelődéshez vezethet, és amelyet ebben az esetben maga a vers, a geselliges Lied később sokat utánzott magyar változata, a *Fóti dal*, maga helyettesít. S bár aligha teljesen elfedetten, mégis, inkább önnön szövegekörnyezetét tekintve, tartalmazza ez a Vörösmarty-vers a reformkori átalakulásnak más, nyersebben jelentkező (Széchenyi István által is bírált) alakzatát. Dramaturgiaiilag megakasztó és mérséklő tényezőként az ember(iségi)-, és magyar(sági) viszonylatok összetettsége és rétegzettsége sem epizodikus itt meg az életmű más szegmenseiben sem. A *Liszt Ferenczhez* Árpád nemzetével csengeti ki a verset, hogy annakelőtte az „ut musica poësis” romantikus retorikáját szólaltassa meg, a gondolati meg a nemzeti-küldetéses líra egyensúlyát megteremtve. Mint ahogy a *Gondolatok a könyvtárban* nem a fokozás stilisztikája szerint tagolja a verset, a talán rousseau-i eredetű civilizációs látomás és a nemzeti sors sem egymástól függetlenül szemlélendő; a nemzeti értékszerkezetét az emberiségi történelemben való beágyazódása segít átvilágítani.

Vörösmarty költészetének befogadástörténete (a leginkább a XIX. században) nem kevés egyoldalúsággal eltekintett az európai magyarság (részben széchenyis) képzetének elemzésétől, és ehelyett ahistorikussá merevítette és patétizálta a Vörösmartynál még jóval differenciáltabb nemzetfelfogást. Babits Mihály Vörösmarty-tanulmányai jelentik a fordulópontot a XX. század elején. Sajnálatos, hogy problémafölvetéseire monografikus válasz azóta sem érkezett.



TÓTH ZOLTÁN

# HATÁROK ÉS NORMÁK – A KÁRPÁT-MEDENCE ETNIKUS MOZAIKJÁRÓL<sup>1</sup>

«*La frontière n'est pas une réalité spatiale avec des conséquences sociologiques, mais une réalité sociologique qui prend des formes spatiales.*»

„A határ nem térbeli realitás társadalmi következményekkel,  
hanem egy társadalmi realitás térbeli formája.”

Georg Simmel

„Volt egy lovag, kinek nem volt hazája,  
Mert rajtütének ellenséges népek,

(...)

Ő megmaradt, és honja véget ére.

(...)

Midőn a felhő ott szállott fölötte,  
Ahol volt a ledöntött hon határa,  
Megállott és letérdepelt hantjára,  
Hogy könnyeit végső cseppig kisírja;  
A földre, mely holt nemzetének sírja;  
Mert könnye volt egyetlen kincse, melyet  
Elvesztett mindenéből még megtarta:  
S ezt tékoznai másra nem akarta”

PETÓFI Sándor (1845) 1974., 380–381.

„Kifejezhetlen érzelem-vihar dulta lelkemet, midőn a világosi  
fegyverletétel hontalanná tett. Nincs szó, mely arról fogalmat  
adhatna. Leborultam hazám földjére, mielőtt határán  
átlépnék; – zokogva nyomtam reá a hazafiui szeretet  
búcsucsókját; – egy csipetnyi port vettem belőle magamhoz;  
– még egy lépés, és úgy valék, mint a tört hajó roncsa,  
melyet a szélvész kidob a homokra a sivatagon.

(KOSSUTH Lajos, 1880. Első kötet. V. oldal.)

---

<sup>1</sup> A Collegium Budapest-ben 1997. május 20–24-i „Frontières, espaces et identités en Europe” témában megrendezett műhelykonferencián „Espace et normes – Le mosaïque ethnique du bassin carpatique” címmel megtartott előadás javított szövege. A beköszöntő Simmel idézet a konferencia mottója volt.



A határnak, mint legtöbb közbeszédben is gyakran használt fogalmunknak igen gazdag jelentéstartalma van. Legtöbbször talán mégis abban az értelmében van jelen beszédünkben, mint a térben egy elkülöníthető terület, állam, táj, község érintkezési vonala egy másikkal, amely feltételezi azt is, hogy ezt a vonalat valamikor meghúzták. Miközben jó ideje már, hogy bármely határ technikai megvonása kultúrmérnöki rutinmunka, a legkurtább szántóföldi parcella-határnak is különös, közvetlen hasznánál lényegesen nagyobb jelentőséget tulajdonítanak. A határ, vagy a község-határ érdekek ütközési tere, hiedelmek évszázadokat túlélő gyűjtőhelye (Takács Lajos, 1980; 1985., Tóth Péter, 1996.), míg az államhatár, egy korona felségterülete szent. E szentséget örökölte a népfelleg jogán a „haza” határa, amellyel kapcsolatban a beköszöntőben két romantikus szöveget idéztünk. A nyugat-európai nyelvekben a határ francia nevéhez, „frontière” (angol írásban: frontier) egy másik témakör is kapcsolódik, amely közvetve a mi kérdéseinket is érinti: az észak-amerikai kontinentális nyugati irányban meghódító, betelepítő társadalmi folyamat, amit az Egyesült Államok modern társadalomtörténetének atyja, Frederick Jackson Turner 1893-ban „frontiér”-nek nevezett. Ezt egyesek nálunk, a török utáni újratelepüléssel hozták párhuzamba.

Újkori történelmünkben a politikai határok változása sokszor befolyásolta nagy tömegek helyzetét. A határ megvonása, változtatása politikai aktus, amelyet politikai reakciók követnek s a politikátörténetnek is gyakori tárgyát képezi. *Társadalomtörténeti szempontból minden megvont politikai határ a határral elválasztott emberek és csoportok közti különbségtétel intézményes formájának tekinthető. A határok megváltoztatása társadalmi szervezeti reakciót vált ki: kikerülhetetlenül kollektív alkalmazkodási folyamatokat indít el.*

Az alkalmazkodási jelenségek egyik része hétköznapi, adminisztratív és gazdasági természetű. Sosem volt teljesen közömbös milyen személyi papírokkal, milyen útlevéllel jár az ember. Az egyes térségek változó presztízisének megfelelően az úti okmány a határral megkülönböztetett egyénnek lehet nemeslevele, de szegénységi bizonyítványa is. Attól függően, hogy melyik oldalról, melyik oldalra került, mindjárt kézzelfogható jeleit tapasztalhatja a polgár a határvonással járó megkülönböztetésnek: a győztes oldalán rövidéletű előnyöket élvezhet, ha mást nem, a meghódítottaknak kijáró büntetéseket közvetlen nem kellett elszenvednie. Új vagy megváltozott adóhatóságokkal került kapcsolatba. Gyakran kicserélődtek körülötte a helyi hivatalnokok, amely Közép-Európában a jóindulat megnyerésének újabb terheit rója a közemberre. A határ egyik oldalán ki kell várnia, hogy konszolidálódjék a megváltoztatott piachálózat. Rokonsága, birtokának részei kerülhetnek a határon túlra, amelyek együtt – rokonság és birtoklás – évszázados viszonyokhoz illeszkedtek. Valójában ezek esetében a kiszerkezeti, háztartás- és létfenntartás-közeli, valamint az ezen túlterjeszkedő, nagyszerkezeti (másként mikro- és makrostrukturális) társadalmi kapcsolatok új helyzetnek megfelelő korrigálása történik.

Az alkalmazkodási jelenségek másik része – az előbb felsoroltaktól nem függetlenül – hosszabb távon, legalább egy nemzedékváltásnyi idővel zajlik le: a megkülönböztetés törvényesítésének (legitimációjának), a személyes és a csoport-azonosságtudatokat (identitástudatokat) is érintő feldolgozása. A gyenge vagy bizonytalan azonosságtudatú csoportok hamar disszimilálódnak, érdekeikkel összhangban átbillennek az új hatalom oldalára. Rövid távon – tíz-tizenöt év – nem mutatható ki az újra írt történelem, az új legendáriumok hatása. Annál inkább feltűnő az államok által szervezett iparosodás és városodás, az ipari urbanizáció, az életmód asszimiláló hatása az iskoláztatással. Az asszimiláció nemcsak a szokott értelmében véve, egy másik csoporthoz hasonulás – „elmagyarosodás”, „elszlovákosodás”, „elrománosodás” – értelmében történhetik meg, hanem a határ megvonása és a korábbi állapot hatásának együttes eredményeképp: a határral elválasztott csoportok megfelelő válasza a helyzetre: az érintettek politikai, gazdasági érdekn nyilvánítása, és ugyanezen formák mentén formális és informális csoportokká, „közösségekké” szerveződése, néhány évtized alatt. Ha van

értelmiségük, önálló „magasműveltségű”, polgári középosztályi műveltségi karakterrel, a csoportformálódás tagolt lesz. A városi, falusi fizikai munkájukból élők, a munkás és paraszti rétegek, hasonlóképp, mint az iparosodás előtt, a második világháború után is eltérő műveltségi utakat jártak be. A valamikori „plebs” (köznép) hagyományos azonosságtudata lényegesen ellenállóbb volt a változásokban, mint a hatalomnak egzisztenciálisan is kiszolgáltatottabb, de egyben előnyösebb helyzetben alkalmazkodó középosztályoké – s ezt még a háború előtti nemzetiségi politikusok jól tudták. A korábbi állapottal azonosuló csoportok, miközben létfeltételeikkel az új helyzethez voltak kötve, többségükben nem olvadtak oda be, hanem önállósultak, mindkét oldalról – az anyanemzet és az államnemzet oldaláról is – lefűződő csoportokat alkotnak, mint Trianon után az erdélyi románok a Román királyságban vagy ugyanitt a „romániai magyarok”, a jelentést változtatott „erdélyi magyarok”, vagy másutt a felvidékiek „csehszlovákiai” majd „szlovákiai magyarok” lesznek. Bármennyire ideiglenesnek tekintették az új helyzetet a régi Magyar királyságban fölnőtt idősebb nemzedékek, tartós nyomot hagytak a nemzetről és a nemzetiségről, a kisebbségről és a többségről szerzett új tapasztalatok; mozgásba jöttek a „mi” és a „mások”, a „mi” és az „ők” csoportfogalmi is. Ennek talán legjellegzetesebb tüneténe a közép-kelet-európai kiadásában a szépirodalomra alapított nyelvi nacionalizmusokon belül, és határokon kívül, az erőteljes „kisebbségi” – mivel a magyaroknak maradt jelentős értelmiségi középosztálya a határokon kívül – elsősorban magyar: „csehszlovákiai magyar”, „romániai magyar”, „jugoszláviai magyar” irodalmak kifejlődése.

Hosszabb időtávot figyelembe véve alig van olyan rövid életű határváltozás, amely ne hagyott volna maradandó nyomokat az érintettek szélesebb értelemben vett műveltségén és csoportviszonyain. A mindenkori nagyszerkezeti viszonyokhoz való alkalmazkodás a változás során bekövetkező csoportképződésben két irányba hathat: egyfelől a mikrostruktúrára is kiható kiegyenlítődés, a beolvadás irányába, másfelől a korábbi keretek között egységesült nagycsoportokról az új határok mögött meginduló etnikus jellegű lefűződés irányába. Ezekre mindenkori történelmünk, utóbb a trianoni békekötés következményei gazdag példatárrel szolgálhatnak. Az alkalmazkodás sohasem kezdődik tiszta lappal. Az egyén megváltozott helyzetét saját műveltségének értékrendje szerint értelmezi. Az új határokon belül, ennek következtében évszázadok egymásra rétegződő határai húzódnak meg a népesség különböző előtörténetű, nemzeti, etnikus, etnikus és felekezeti csoportjainak s mindezen nagycsoportok belső tagoltságának megfelelően rendi, osztály- és rétegműveltségek közvetítésével.

A történelmi folyamat természetesen sehol sem metszhető el időben úgy, hogy evvel egy történetileg homogén alapállapothoz juthatnánk. Elkerülhetetlen mégis földéznem, hogy a történeti Magyarország újkori történelmében gyökeres módosító tényező volt az oszmán-török hódítás. A mohácsi vész, 1526 és Budának, a középkorvégi fővárosnak 1686. évi visszafoglalása között, az ország középső területébe a „150 éves török hódoltság” kerek 160 éven keresztül beékelődött, s folyvást terjeszkedett a török birodalom területe.

Itt kellene elmondani, hogy a Magyar királyság valójában nem „három részre szakadt”, hanem többre, valamivel többre, mint ahány társadalmi arculatára nézve jellegzetesen különböző tájunk született a visszahódított országban. Mégis, a szokásos három: a mindenkori török hódoltsági terület, mellette Erdély, török patronátus alatt Európa legkeletibb protestáns fejedelemsége, meg a Habsburg királyi Magyarország a XVI–XVII. században, amikor kontinensünk alapvető regionális képe kialakult, három, egymástól eltérő feudális rendi fejlődési utat járt be. A középkori magyar királyság szétesése, majd a felszabadító vagy inkább visszahódító háborúk, az osztrák gyarmatosításként induló XVII–XVIII. századforduló újratelepülése és a Rákóczi szabadságharc után társadalmunk rendi konszolidációját az új feltételek, tájhasználati, népességi, műveltségi, etnikus és felekezeti, népességi viszonyok között vitték végbe.

A Kárpát-medence modern etnikus nagyszerkezetét az eredeti felekezeti megosztottság alakította ki. De lehet, hogy inkább úgy kéne fogalmazni, hogy *Európa s benne a Kárpát-*

medence koraújkori, reformáció korát követő etnikus szerkezete a felekezeti különbségekben nyilvánult meg. A „feudális nemzetiséget”, mint mindenhol, a magyar királyság határai között is a rendi pluralizmus rendszerének megfelelően kétfelől, világi és egyházi rendi állásával, „állapotával” (kondíciójával) azonosították. Világi tekintetben a tulajdonképpeni népet (populus) és nemzetet (natio), a nemességet, aki a „magyarokkal” a keresztény hitre tért szabadokkal volt azonos.

(Werbőczy egyik, XIX. századvégi fordítása szerint „... a magyarok a szentlélek kegyelmének ihletéből, szent királyunk közremunkálása által az igazságnak felismeréséhez és a katolikus hitnek vallásához (*Catholicaeque fidei professionem*) jutottak...” (Werbőczy I. 3. 6. §. Kolosvári Sándor–Óvári Kelemen. Révai K. 1897. 58–59.). Más, az előbbivel egykorú fordítás szerint: „...a magyarok a Szent Lélek kegyelmének sugallatából, magának a szent királynak buzgólkodása folytán, az igazság megismerésére és a közönséges keresztény hit vallására (*catholicaeque fidei professionem*) jutottak.” (Werbőczy: Csiky Kálmán, 1894./1990:66. kiemelés mindkét helyen: T. Z.)

Alattuk, újfent Werbőczyt idézve, a világi rendiségben „*falusiaknak, akiket jobbágyoknak nevezünk*”, akiknek „...*sokféle az állapotuk. Mert némelyek magyarok, mások szászok és németek, mások pedig csehek és tótók, a kik keresztény hitet vallanak. Azonkívül némelyek oláhok és ruthének, mások pedig rácok vagy szerbek és bolgárok, akik a görögök tévelygő hitét követik. Vannak azonfölül: jászok és kunok, akik királyi földeken ülnek és laknak, hasonló képen keresztény hitet vallók*” (WERBŐCZY: Csiky Kálmán, III. 24. 1. §.).

Ez a felekezet nem egyéni (individuális) hitvallás egy vallási hagyományok egyike mellett, mint ahogy a modern nacionalizmus ilyen keretek közé igyekezett visszaszorítani, hanem személyek született társadalmi státusából intézményesült, rendi és osztályszerkezetében világosan tagolt nagycsoport. Nép, vagy etnikum; ebben a nézetében felekezeti etnikum. A reformáció következtében minden, eredetileg római katolikus, későközépkori, teljes rendi társadalmi szerkezetű „náción” belül létrejöttek a felekezeti etnikus változatok. A teljes rendi társadalomszerkezet, egyszerűsítve, az uralkodó rétegek, elsősorban a nemesség meglétét jelentette, amely alapján katolikus és protestáns rendek alakulhattak. A három országrészben azonban ezeknek a létfeltételei merőben különböztek. A Habsburg királyság területén a XVII. század második felében, az európai minta szerint, a rendi abszolutizmus fölöldotta a vallási türelmet, és lényegében véve a tridentini zsinat és a vesztfáliai béke szellemében végrehajtotta az ellenreformációt. A török kiűzése után a megosztottságot a magyar nemesi közjogi autonómia felfogás tartósította. A modern nemzetek kialakulása így rendi felekezeti, majd etnikus felekezeti alapokon indult meg. A magyar katolikus és protestáns rendi nemzetfelfogás a térségnek szinte minden nemzetiségénél mintául szolgált, ott is, ahol a saját nemesség alig létezett, vagy már korábban elmagyarosodott. Ilyenkor a nemzetiségi mozgalom, mint a rendi emancipációs mozgalom az egyházakból indult ki. A szlovák nemzeti értelmiség támasza az evangélikus egyház, a nacionalizmus úttörő képviselője Pesten evangélikus lelkész volt, Jan Kollár, s később mozdult meg a katolikus szlovákság (Arató Endre, 1975). Az erdélyi románság nemzeti ébredése a görögkatolikus egyház kereteiben érett politikummá, sok tekintetben megelőzve az erdélyi ortodox és a fejedelemségek-beli ébredést (I. Tóth Zoltán, 1948; 1998). A nagy tömegekben a fejedelemségekből az elpusztult megyékbe felvándorló románság és a Galíciából levándorolt rutének esetében nem a határ mozdult el, hanem az emberekkel a viszonyok költöztek át, aminek lehubb nyomjelzője a vallási összetétel. A keleti ortodoxia Habsburg támogatással terjedő reformációja, a görögkatolicizmus, Galíciától a történeti Magyarország török után újratelepült Dél vidékéig a szláv nyelvű népek, elsősorban a rutének és szlovákok önálló arculatú, mentalitásukban elkülönülő modern nemzetiségeit segítette világra. Közülük a rutén görögkatolikus egyház odahaza, Galíciában, a lengyel római katolikussal – „földesúri párttal” – szemben a ruténség (köznépi) nemzeti egyháza lett. Magyarország észak-keleti részén eredetileg egyházi szláv rituális nyelvű magyar görögkatolikus felekezeti, etnikum is keletkezett (Botlik József, 1997, különösen a 162-től). Mindezek a

nagyon is közép-európai viszonyok, mint valamely tükörkép, hasonló színességben jelennek meg a XIX. század második felének kivándorlása nyomán, amikor a műveltségekben örökölt határok mégegyeszer átlépték a határt s az Újvilág etnikus színskáláján jelentek meg (Fejős Zoltán, 1993:128–130.).

Azoknak a viszonyoknak a nyomaival, amelyeket a valamikori határokhoz való alkalmazkodás eredményezett, nem a távoli évszázadok kutatása során, hanem a Nyugathoz képest későn kibontakozó magyarországi ipari korszak kisvárosi (Szekszárd, Nagykőrös), nagyvárosi (Budapest, Bécs), valamint egy észak-kelet magyarországi, bodrogi falucsoport vizsgálata során találkoztam.

Ezekből a kutatásokból mutatok be néhány példát.



A második világháború utáni, korszerűbb kutatási módszerek felé forduló történész nemzedék, majd ennek elnyomása után az 1960-as évek végén indult történészek is, akik közé én is tartozom, bizonyos türelmetlenséggel viszonyultak a magyar társadalom fejlettségi jelenségeire egyetemes magyarázatul szolgáló török hódoltsági koncepciókhoz, az új tanulságokat nem hozó Mohács-vitákhoz. A köztörténeti vagy a makroökonómiai magyarázatoktól való idegenkedést, ami akkor nem csak a magyar történetírást jellemezte, utólag visszatekintve, ma is indokoltnak találom, annak ellenére, hogy azóta sem születtek új szemléletű feldolgozások. Türelmetlenségünk oka az volt, hogy úgy láttuk, az átfogó magyarázatok a társadalomkutatás alapvető területein olyan kirívó hiányosságok mellett születtek, mint a népesedés kérdésének korszerű feldolgozása. A gazdasági konstrukciók mögött szinte ismeretlen volt a nagybirtok, az uradalmak és parasztfalvak háztartásainak sejtrendszere. A határ-problematika szempontjából fogalmazva meg: senki sem volt olyan helyzetben, hogy a politikai és műveltségi regionális határokat korszerű tapasztalati úton nyert társadalmi jellemzőkkel össze tudta volna kapcsolni.

Az első jelentősebb empirikus vizsgálatok mégis visszavezettek a régi magyarázatok problémáihoz. Az újabb kutatások a hivatalos történettudományi műhelyeken kívül folytak. A felfutó magyar szociológia mellett, amely akkor „atyafiságos” kapcsolatokat tartott a modern társadalomtörténi törekvésekkel. Nagy hatása volt a társadalmi kérdések iránt hagyományosan nyílt magyar etnográfának. Műhelyként működött a Központi Statisztikai Hivatal könyvtára mellett az 1970-es években Fügedi Erik vezette Történeti Statisztikai Kutatócsoport. A történeti statisztikusok vállalkoztak a magyarországi XVIII. századi tömeges összeírási anyagok átszámolására. A népesedés általános adatai mellett a társadalomtörténet a kisszerkezetek (mikrostruktúrák) olyan jellemzőire tettek fel kérdéseket, mint a család és a háztartások viszonya. Abban az időben a néprajztudományban vitatott volt a paraszti archaikus „nagy család” kérdése, ahol a romantikus és a társadalomtudományos álláspontok álltak egymással szemben (Morvay Judit, 1965). Az „ősi magyar” nagy család, másutt a délszláv „zadruga” kérdése a Kárpát-medence „parasztnépeinek” egyik romantikus nemzetkarakterológiai eleme volt. A „zadruga” kifejezést, tudjuk, hogy Vuk KARADŽIĆ használta először, mondhatjuk, hogy költötte a szót 1818-ban (ČAPO, Jasna, 1994:1). A történeti statisztikai vizsgálatok nyomán jelentek meg azok a térképek, amelyek egyértelműen kimutatták az országon belül az 1787-es és az 1828-as népszámlálások idején a volt török hódoltsági területek népesedési és családszervezeti különösségét

(lásd a 3–4. térképet)!!!!.

Dányi Dezső és Faragó Tamás kutatásai egyfelől valóban megerősíteni látszottak a török határ társadalomszervezeti továbbélését, másfelől a nagy család romantikus felfogásával szemben a regionális különbség történeti összefüggésébe is került. A szerzők bizonyították a

jobbágyháztartások általánosan vegyes, nagy- és kiscsaládi összetételét, aminek magyarázatát a családi életciklusban és a birtok-, ill. a tulajdonviszonyokban lehet keresni, mindenesetre a XVIII–XIX. század fordulóján arányuk változóban volt. A változás kétféle irányt követett: a volt hódoltsági területeken – egyszerűen fogalmazva – a bővített, ún. „nagycsaládos” szerkezetek aránya nőtt, míg ezen a területen kívül, és különösen a régi királyság legfejlettebb, nyugati területein csökkent ezek aránya.

A kétféle tendenciának találtak a szerzők meggyőző gazdaságtörténeti magyarázatot is. Az árutermelő földesúri birtoknak a napóleoni háborúkban az agrárkonjunktúrába való kapcsolódása Nyugaton belterjesebb gazdálkodásra kényszerítette a parasztgazdaságokat, míg Keleten, a lengyelországi példához hasonlóan, a robotmunka időtartamának növelése volt a termelés növelésének útja. Keleten a gazdaságokra kirótt robotteher ellen szervezeti eszközökkel, az elvonható munkaerő számának növelésével, a rokonszaládok együtt-tartásával védekeztek (Dányi Dezső, 1977:31; Faragó Tamás, 1977:144–147). Bár itt csupán a regionális különbségek nagyvonalú statisztikai felmutatása történt meg, igen mély, a társadalmi kisserkezetekig és a társadalom normatív viszonyaiig ható jellemző került a néprajz és a gazdaságföldrajz által régen ismert jelenség, a magyar mezőgazdaság „kettősségének” tapasztalata mellé (Takács Lajos, 1964:23–27).

Tudjuk azonban, hogy hasonló szervezeti változások, mint amilyenre a kiscsaládos szerkezetek arányának növekedéséből következtethetünk a hagyományos kötöttségek között élő paraszttársadalmakban, fél évszázaddal a napóleoni kor után, a jobbágyfelszabadítás után is nagy belső megrázkódtatások közepette zajlottak le. A megrázkódtatások természete nem is elsősorban technikai vagy közvetlen munkaszervezeti jellegű. Több helyen is tapasztalták, hogy a technikai újítások iránt a szervezeten belül konzervatívabb csoportok viszonyultak a legnagyobb affinitással. Emellett a romantikus elképzelésekkel ellentétben az újabb vizsgálatokból az is kitűnt, hogy a hagyományos jobbágygazdálkodásnak is a kiscsalád háztartás volt az uralkodó kisserkezeti kerete. Ez a kiscsalád azonban, szemben a modern kiscsaláddal, rokoni kapcsolatait és tulajdonformáit tekintve is másként megszerkesztett, hagyományos (rendi, ill. rendies) szabályokra felépülő közösségekbe illeszkedett. A megrázkódtatások a közösségi normák átalakulásával voltak kapcsolatosak. Ezekhez inkább a néprajztudomány eszközeivel értek közelebb az 1970-es években a társadalomtörténeti kutatásokkal egyidőben, vagy inkább azt megelőzően, többek között Bálint Sándor szegedi vallási néprajzi munkáiban.

Szeged város népe az alföldi török hódoltsági terület egyik folyamatos katolikus szigete volt. Bálint Sándor itt vizsgálta a katolikus liturgikus hagyományok és a szegedi alsóvárosi parasztság életének összefüggéseit. A huszadik század közepén is úgy találta, hogy az ország északi és nyugati területeihez képest itt egy archaikusabb hagyomány élt tovább. Ennek kerete gyökereit. Az országgrész török hódoltságának idején a nyugati katolicizmusban fordulatot jelentett az 1545 és 1563 közt lezajlott tridentin (v. trentói) zsinat, amely a későközépkori gyakorlattal szemben merevebben határozta meg az egyház reformációellenes tanításait. A tridentin zsinaton alakították ki az újkori katolikus ünneprendet – s bár ezt az egyet ő nem vizsgálta, megjegyzem, hogy –, az utóbbi időig érvényes katolikus, ún. tridentin házassági formulát is. Ennek a két kánoni újításnak nagy jelentősége lett a különböző felekezetek helyi társadalomban való együtélésében.

A határok kérdése a tridentin határozatokkal úgy került kapcsolatba, hogy életbeléptetésük kihirdetésükkel történt volna meg. Míg azonban az „impérium néven emlegetett” habsburg királyi Magyarországon a határozatokat általában kihirdették, s az ottani egyházmegyékben „majdnem teljes egészében” életbe is lépett, a nyugatitól elválasztott török megszállta területen, ahogy Bálint Sándor írja: „...a középkori liturgia egészen a hódoltság végéig élt, de mint szakrális hagyomány utána is, szinte napjainkig megmaradt.” (Bálint Sándor, 1974:87–88., ehhez még: Fazekas István 1998). A sok hadvezéri nagyvonalúsággal Közép- és Kelet-Európa térképére rajzolt politikátörténeti és gazdaságtörténeti fejlődési „vonal” mellé, a népi liturgia

hagyományai alapján Bálint Sándor újabb, lényegesen finomabb választóvonalat javasolt: a „tridentí vonalat” (Bálint Sándor, 1974:88., lásd a 2. térképet!).

Ha Bálint Sándor javaslatát elfogadjuk, a Kárpát-medence etnikus viszonyainak alakulására, a nyelvi különbségeknél lényegesen mélyebb történelmi értelmezési lehetőséghez jutunk. Mindenhol különbözik egymástól az egyházi és a laikus vallásosság, a török megszállta terület elzártságában és paphiánya mellett a magukra maradt laikus közösségekben a középkori gyökerű szokásrend őrződött meg, mégpedig nemcsak a katolikusoknál. A középkori, a reformáció előtti liturgikus hagyomány számos eleme éppen a protestáns kegyességben őrződött meg. Ehhez hozzátehetjük, hogy a magyar református egyházi jog is több tekintetben hagyományörző a katolikkal szemben. Erdélyben a hódoltságig hoz képest lényegesen jobb volt a helyzet: mindig volt protestáns papképzés, sőt az ortodox pópák kiváltságait is képzéshez kötik a XVII. századtól (Endes Miklós, 1935:215; 248). Mivel az egyházak a polgári korban, az 1894-es valláspolitikai reform után is megőrizték uralkodó befolyásukat a házasságra és a családi viszonyokra, működési feltételeik a valamikori határok mögött az itt élő népek, magyarok, székelyek, szászok, románok és mások életében tartós nyomokat hagytak.

A vallásszakadás és a török hódoltság azonban Magyarországon nem kínál föl a későbbi etnikus viszonyok magyarázatára világos értelmezési lehetőségeket. A jellemző kép ugyanis éppen nem a regionális, a vallás és az uralom viszonyának a „*cuius regio, eius religio*” augsburgi elvén alapuló elhatárolódás volt, s maradt mind a mai napig, hanem a szélsőséges, településeket is aprólékosan megosztó szétaprózottság. Jól ismert, hogy a megvont határokon belül egy alkalmazkodási típus, amely etnikus jellemzővé válik, nem csak a határok megváltozásával változtatható helyzetet, hanem úgy is, hogy az emberek változtatnak helyet. A török kiszorítása és a Rákóczi-felkelés, illetve szabadságharc után azok a különbségek, amelyek az újkor első másfél évszázadában a magyar rendi társadalom különútjain létrejöttek, mintegy belső vákuum vonzására robbantak be a háborúk pusztításai során lakatlanná vált középső országrészekbe. A „berobbanás” egyrészt a középkori magyar királyságnak nem csak szűkebb történelmi határain belüli, viszonylag épebben maradt széleiről történt, hanem a magyar királyság szélesebb, hagyományos vonzásköréből is (ahonnan a magyar szent koronára igényt szoktak benyújtani, illetve a szent koronának vannak a királyi címben fel is sorolt aspirációi): nyugati irányból, az osztrák–német és cseh–morva vidékekről, északról nagymértékben a rendi válságát folyamatosan élő Lengyelországból, „Galíciából” (Halicsból), keletről a török hűbéres román fejedelemségekből, délről Szerbiából. Szervezett telepítések a távolabbi nyugati tartományokból is történtek. A statisztika nagy területekre nézve még a XIX. században is érzékeli az eredeti, török hódítás nyomán keletkezett különbségeket, de ezek a gyakorlatban nagy szétszórtságban érvényesültek.

Egy régi magyar katonadal szövegével lehet érzékeltetni a felekezeti szétválasztott nyugati típusú európai régiók és a mi térségünk különbségét. A dal első versszaka így szól:

*Sej, Nagyabonyban csak két torony látszik,*

*De Majlandban harminckettő látszik.*

*Inkább nézem az abonyi kettőt,*

*Mint Majlandban azt a harminckettőt.*

Az osztrák hadseregben Milánóban szolgáló katona hazavágyik a csallóközi nagy faluba, a kéttornyos Nagyabonyba (ma Szlovákiában „Vel’ké Blahovo”. Lásd Lelkes György, 1998:432). Míg azonban Milánóban mind a harminckét templomtornyó római katolikus volt, az a két nagyabonyi, kétféle felekezeté: Róma katolikusoké és reformátusoké.

## 1. Szekszárd mezőváros

A Duna menti Szekszárd városában, ahol a XIX–XX. század fordulóján a társadalmi mobilitás mikrostrukturális feltételeit kutattam, eredetileg szintén két torony állt, a református



többségű Fölsővárosban a kálvinistáké, az 1061-ben alapított bencés apátsági székhely körül pedig, az Alsóvárosban a katolikusoké.

Bár a XIX. században a katolikusok vették körül az ősi apátság várdombját, a török után a város protestáns volt, ortodox szerb kisebbséggel. A szerbek a Rákóczi-szabadságharc után elmenekültek, hátrahagyva állítólag vörösbortemelői kultúrájukat, ami mind a mai napig nevezetessé teszi a várost. A háborús pusztítás után a város földesurai, a római katolikus apátok, többségükben katolikus magyarokkal telepítették újra a községet, a királyi Magyarországból. A telepesek magukkal hozták Szekszárdra az utóbbi időkhöz hallható, fölső-magyarországi tájszólásukat, s azokat a családi életet szabályozó szokásokat, normákat, amelyeket a Faragó Tamásék által leírt családszerkezeti különbségek mögött feltételezhetünk. A XVIII. század eleje óta vizsgálatom időpontjáig, a XIX–XX. század fordulójáig, jó kétszáz éve lett volna a két magyar népek, a magukat több-kevesebb joggal őshonos lakosnak tekintő protestánsoknak és a bevándorolt katolikusoknak, hogy összeolvadjanak, a herderi anyanyelvi nemzetben egyesüljenek s szokásaikban is egységesüljenek. Evvel szemben az 1848-as forradalom és a jobbágyfelszabadítás utáni polgári korszakok, különösen a kiegyezés és az 1880-as évek vége közti időszak volt a szülő- és bortemelésből kispolgárosodó paraszti felekezeti etnikumok virágkora. Az 1890-es évekig mindegyik felépítette a régi, szűkös egyházi iskolák helyébe az újat, külön könyvtárakkal, egylettel, dalárdával, színjátszókörrel s a partikuláris egyletek nagy részének helyet adó vendéglőkkel (Tóth Zoltán, 1989/b:327–332).

A XIX. század végén két olyan kihívás érte a várost, amely nem tett különbséget népek és felekezetek között: az egyik a tőkés polgári átalakulás, a másik a várost az ország bortermelő vidékeivel együtt sújtó válság, a nyugat-európai borvidégekről behurcolt filoxera-vész. Mégis, mindkettőre merőben másként válaszolt a katolikus és református városrész népe.

A polgári átalakulásban, iparosodásban mindkettő mozgékony volt. A katolikus sokgyermekes családok a társadalmi emelkedésnek szolid, lépcsőzetes útját járták be. Az ipar felé tájékozódtak első nemzedékben. „Egyszerű”, iparos szülők küldenek egy-két gyermeket középiskolába, ahonnan volt még visszaút az iparba is, a hivatalnoki pályák felé is. Ritkán, s általában megalapozott háttérrel indultak el a magas képzettség, a hivatások, a diplomás foglalkozások felé. Viselkedésükben bizonyítható a városban élő, eredetileg szintén telepes német családokkal a szokások cseréje is, akikkel rendszeresen házasodtak is. A többségükben a bádeni katolikus szőlővidégekről a szekszárdi egyházi uradalom iparosaiként betelepített németek – a mi szempontunkból nézve – csupán egy jóval távolabbi határ mögött kialakult szokásrendet képviseltek. Ezek a németek Szekszárdon parasztosodtak el – vagy vissza. A városias csoportot a szabad királyi városokból ide költözött német és flamand eredetű polgárcsaládok alkottak, akik a város kisnemességével a kiegyezésig még hangadó szerepet játszottak, például a gimnázium-alapításban, azután mindketten továbbköltöztek a nagyobb városok felé, helyüket új polgárság töltötte be. Az alsóvárosi katolikus magyarok a református magyarokkal nem házasodtak, a katolikus németekkel viszont rendszeresen. A vegyes-házasságok normacseréje a helyi polgárosodásnak nagyon hatékony modelljét eredményezte. Ezek a katolikus magyar családok megtartották a németeknél hagyományosan magasabb termékenységüket, a magyar minoritási öröklési rendet, miközben számukra, s erre a nagy családokban szükség is volt, az ipari pályák választása is elfogadható volt (Tóth Zoltán, 1989/a:91).

A paraszti háztartások folytonosságát, itt a volt mezővárosban is (Szekszárd 1905-ig nagyközség, azután rendezett tanácsú város) a birtok felaprózódásának nemzedékenként fellépő veszélye fenyegette. Míg a római katolikus modell ezt a szerkezeti nyíltsággal tudta sikeresen kivédeni, a fölsővárosi református a születéskorlátozást választotta, illetve alkalmazta hagyományosan, s idegenkedett az ipari szakmáktól. Tudjuk azonban, hogy ez az idegenkedés nem volt műveltségének eredeti alkati sajátossága; a Mária Terézia kori, 1765-ben kiadott céhszabályzat reakciója volt, amely a protestáns kézműveseket is kényszerítette a katolikus szertartásokon való részvételre (Eperjessy Géza, 1967:110–111). A nemes iparosok között,

akikre a vallási megszorítások nem voltak érvényesek, korábban a katolikusokkal azonos arányban voltak iparosok. Ők voltak azok, akik a városi polgársággal együtt, a kiegyezés táján elhagyták a várost. Az ittmaradt reformátusok viszont mobilitásukkal a tehetséges pórfiúk legendáját valószínűsítették meg az életben: a többség által bejárt mobilitási lépcsőfokokat átugorva, a tehetősebb gazdagyerekek mentek legalább latin gimnáziumba, de igen gyakran főiskolákra, egyetemre (Tóth Zoltán, 1989/a:54.)

A bevándorlással széttöredezett etnikai mozaikon belül a hagyományos, tehát nem modern etnicitást a felekezeti vegyesházasságok minden egyházban fennálló tilalma tartotta fenn. A XIX. század végén is érzékelhető, hogy az összeolvadás még mindig a rendi, illetve a polgári rendszer rendies jellegű közösségein belül gyakoribb: világi téren a falvak igen szigorú plebejus belső közösségében, egyházi téren az azonos felekezetűek között. A felekezetiileg elkülönülő városrészek úgy viselkedtek a XIX–XX. század fordulóján is, mint a falvak.

## 2. Luka község Zemlénben

A bevándorlást követően a nyelvváltás egy-két nemzedéken belül lezajlik, általában a többségi érintkezési nyelv irányában. A modern népszámlálási statisztika számára ezután a vallási megoszlás marad meg, amely az eredeti különbségekre utal. Szekszárdon, a tízezer főnél nagyobb városban a hagyatéki iratokból vettem mintát, hogy a statisztikából kiolvashatónál részletesebben szemügyre vehessem az egyéni esetekből összegződő kisserkezeti változásokat. Kisebb községekben, ahol a régi összeírások és az anyakönyvek alapján az egyének, családok alkalmazkodási pályája is nyomon követhető, a nyelvváltás mögött plasztikusan kidomborodnak az eredeti különbségek.

A múlt század '60-as éveiben 800 lakosú kisközség, Luka (mai hivatalos neve Bodrog-halom), ahonnan másik példámot be fogom mutatni, az észak-kelet-magyarországi Bodrogközben, a Kárpát-medencének szintén kéttornyos vidékei közé tartozik. A kiserégió a régi Zemlén vármegyében ma három állam területén fekszik: Magyarországon, Szlovákiában és Ukrajnában. A Bodrogköz nem számított a török hódoltság területéhez. „Ősi lápvilága” is a XVIII. századi hanyatlás eredménye. Európa fő észak–déli kereskedelmi útvonala mellett feküdt, nagyúri fejedelmi udvarok közelében, s ennek megfelelően, késő-középkori európai szinten művelt vidék volt. Szorosan hozzátartozik történeti karakteréhez, hogy a „tizenhárom vármegye” (1. Szabolcs, 2. Szatmár, 3. Ugocsa, 4. Bereg, 5. Ung, 6. Zemlén, 7. Sáros, 8. Szepes, 9. Torna, 10. Abaúj, 11. Borsod, 12. Gömör, 13. Heves) Magyarország egyik elfelejtett történeti régiójának területén fekszik, amely a királyi Magyarország, Erdély és a hódoltság találkozásánál a hadak felvonulási útvonalan is feküdt, majd a Tököly és a Rákócziak felkeléseinek bázissterülete volt, amely a magyar protestáns vidékekkel együtt száz éven keresztül szenvedte még a Habsburg uralom politikai és gazdasági büntetéseit (Makkai László, 1956:5).

A Bodrogköz a Lengyelország felőli levándorlásnak állandó célterülete volt. Etnikai képét is ez, a Kárpátokon hagyományosan átnyúló kapcsolat alakította ki. A XVIII. század közepéig az eredetileg ortodox, majd egyesült görögkatolikus levándorlókat beolvasztotta a helyi magyar református népesség és a jobbágyfalvak városinál szigorúbb belső rendje. A XVIII. század közepétől, végétől a bevándorlók szociálisan is elválnak a régi községtől, nincsenek szabad telkek többé, szorosabb függésbe kerülnek az uradalmakkal, nyelvet váltanak, de nem olvadnak be a protestánsokba (Tóth Zoltán, 1996:11).

Luka magyar anyanyelvű volt, felekezetiileg két községre oszlott: a többségi reformátusra és a görögkatolikusra. A görögkatolikus „felvég”, a módos gazdák lakhelye, a falu északi végén álló Jósika báróék tulajdonát képező gazdasági lakhoz húzódik, amely telken Stark szatócs boltja is állt (Lásd a 6. térképen az 1-el jelölt telket!). Ettől nem messze, Dél felé volt a negyed görögkatolikus kocsmája. (Megjegyzem, hogy a falunak volt még egy, az Észak felé



kimenő úton található nyúlványa, amelyben, a falu eredeti telekrendjén kívül, a település homokháta alatt, vizes mezőn uradalmi béresek laktak s itt voltak a cigányok putrijai, egyikben a falu kovácsa lakott). A reformátusok kocsmája, jellegzetes módon, nem a templom környéki református felvégen, hanem a régi faluvégen, a volt árendátor házban – ami az 1860-as években már a falu közepébe esett (a 6. térképen 2-es számmal jelölve!).

A határokon átvándorló társadalmi viszonyok tanúja önmagában a falu egyházi rendi tagoltsága is. Ezt azonban tekinthetjük külső beavatkozás eredményének is, az előző abszolutista korszakok ellenreformációs hatásai nyomán létrejött helyzetnek. Ha azonban a falu kataszteri térképére tekintünk (lásd a 6. térképet!), belső kisszerkezeti normáik különbségei rajzolódni ki. Nemcsak vallásuk, öröklési rendjük is különbözött. A déli, református falurész realörökösödésben felszabdalt telekrendjével szemben, a görögkatolikus gazdák egész jobbágyteleknek megfelelő beltelkeket hagytak örökösöikre – a XX. század elejéig a majorátusi örökösödési rendet követték. A házassági anyakönyvekből az is kitűnik, hogy ezektől a szép, egész telkeken álló görögkatolikus gazdaházaktól házassági, komasági szájak ritkán vezetnek a szűk református porták felé. Míg a református falu egyetlen vér- és műrokonsággal összefonódott közösség, a görögkatolikus gazdákat csak a szegényebb családokból választják házassági tanúnak vagy keresztszülőnek.

Az ország többi jobbágy falvaihoz hasonlóan, a Bodroghözben, s Lukán is megváltozott a világ a XIX. században, különösen 1848 után. A reformkortól lassanként a parasztság polgári tulajdonába került a jobbágytelek, 48-ban, az úriszék eltörlésével a paraszt személyileg is felszabadult a világi rendi kényszerből. A Tisza és a Bodrog folyamok szabályozása jelentősen megnövelte a szántóföldek területét, a tagosítás átszabta a régi határt, bár a háromnyomásos rendszer, ahogy a XX. századi kataszterekből, az ugarterület arányos meglétéből kikövetkeztethető, sokáig megmaradt. A gazdaságok, az új vaskorszak nyomán kicserélték eszközeiket, a falvak lakóházai átépültek, a szegényebb országrészek számára is követhető tornácot jelképező hosszú, ún. újtípusú „parasztházzal”.

Nagyobb kisszerkezeti példatár segítségével bizonyára megválaszolható lenne a kérdés, hogy az osztálykülönbségek alatt húzódó társadalomszerkezeti szövedék változásában, vagy inkább szívós fennmaradásában milyen szerepe volt a világi rendi kényszer felszámolása után is, a második világháborúig fennállott egyházi jogi kényszernek. Ez, egyszerűsítve azt jelentette, hogy mindenkinek kellett tartoznia egy bevett, vagy elismert vallásfelekezethez (1895:XLIII. tc.). A hagyományos értékrendek kiegyenlítődése a birtokos parasztság körében, akár Szekszárdon s az ország más részein, Lukán sem történt meg. Ahol rendszeressé váltak a felekezeti vegyesházasságok, amelyek a hagyományos értékrend bomlásának legbiztosabb jelzői, ott elvesztették már a vallási előírások az örökösödést szabályozó és a gazdálkodás közösségi szervezeti együttartó funkciójukat. Ezek a vegyesházasságok a falu közösségből vagyonukkal, gazdálkodásukkal kiváló nagygazdáknál fordulnak elő, valamint a szegényes „alvégeken” a béreseknél, uradalmi cselédeknel. Lukán is előtűnik a mobilitási lépcsőket átlépő református alkalmazkodási modell: Szabó Andrásnak, a református falu leggazdagabb birtokosának, 1869-ben a falu bírójának egyetlen fia már a sárospataki református főiskola diákja volt.



A külső és belső határok között az etnikai mozaik széttöredezettsége tehát nem jelenti a hagyományos különbségek társadalomszerkezeti feloldódását. A valamikori határok évszázadok múltán is ott húzódtak egy-egy terület népének kis- és nagyszerkezeti viszonyaiban. Egy kivétel van, amelyben ezeket a határokat sikerül hosszútávon, bár nem örökre lehorgonyozni térben is, ha a terület különös viszonyait sikerül idejében kiváltságokkal körülbástyázni, rendi állapotokká, „kondíciókká” alakítani, mint a jászoknál, kunoknál, kevesebb sikerrel a hajdúknál, Erdélyben a székelyeknél és a szászoknál. Általánosabbnak tűnik

azonban, a valamikori határok, mint makrostrukturális különbségek által teremtett alkalmazkodási típusok mikrostrukturákban való továbbélése.

## IRODALOM

- ARATÓ Endre: *A feudális nemzetiségtől a polgári nemzetig. A magyarországi nemmagyar népek nemzeti ideológiájának előzményei*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1975.
- BÁLINT Sándor: *Középkori liturgikus hagyomány a népkultúrában*. In: *Paraszti társadalom és műveltség a 18–20. században*. A Magyar Néprajzi Társaság Vándorgyűlése Szolnokon. IV. köt. Hozzászólások. Szolnok, Damjanich János Múzeum, 1974. 87–91.
- BOTLIK József: *Hármas kereszt alatt*. Görög katolikusok Kárpátalján az ungvári uniótól napjainkig (1646–1997). Budapest: Hatodik Síp Alapítvány–Új Mandátum Könyvkiadó 1997.
- ČAPO, Jasna: New evidence and old theories. The example of Croatia. International Congress of Family-Research. Budapest, 1994. 14.
- DÁNYI Dezső: A háztartás és család nagysága és struktúrája az iparosodás előtti Magyarországon. *Történeti Statisztikai Tanulmányok*, 1977. No. 3:5–104.
- ENDES Miklós: *Erdély három nemzete és négy vallása autonómiájának története*. Budapest. A szerző kiadása, 1935. 553.
- EPERJESSY Géza: *Mezővárosi és falusi céhek az Alföldön és a Dunántúlon, 1686–1848*. Budapest, 1967.
- FARAGÓ Tamás: Háztartásszerkezet és falusi társadalomfejlődés Magyarországon 1787–1828. *Történeti Statisztikai Tanulmányok*, 1977. 3:105–214.
- FAZEKAS István: Kísérlet a trentói zsinat határozatainak kihirdetésére Magyarországon 1564-ben. In: Tusor Péter (szerk.): *R. Várkonyi Ágnes Emlékkönyv*. Budapest, ELTE, BTK, 1998. 154–164.
- FEJŐS Zoltán: *A chicagói magyarok két nemzedéke, 1890–1940*. Budapest: Közép-Európa Intézet 1993.
- KOSSUTH Lajos: *Irataim az emigrációból*. Első kötet. Budapest, 1880.
- LELKES György: *Magyar helységazonosító szótár*. Baja: Talma K. 2. bővített kiadás, 1998.
- MORVAY Judit: *The Joint Family in Hungary*. In *Europa et Hungaria*. Budapest, 1965.
- MAKKAI László: *A kuruc nemzeti összefogás előzményei*. (Népi felkelések Felső-Magyarországon, 1630–32-ben. Budapest: Akadémiai Könyvkiadó, 1956.
- PETŐFI Sándor: Három szív története. *Petőfi Sándor összes költeményei*. Budapest: Szépirodalmi Kiadó, 380–383.
- TAKÁCS Lajos: A magyar mezőgazdaság kettősségének kérdéséhez. A Magyar Néprajzi Kongresszus anyagából (1963. október 16–20.). *Az MTA Nyelv és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei*, XXI. kötet, 1964. 1–4. sz. 23–27.
- TAKÁCS Lajos: Egy határmonda háttéréhez. *Ethnographia*, 3–4. /XCI. évf. 1980. 398–402.
- TAKÁCS Lajos: Megcsapatás emlékezet okáért. *Ethnographia*, XCVI. /1. 1985. 30–40.
- TÓTH Péter: A pogánykori őskultusz emlékei Magyarországon. In: Pócs Éva, Voigt Vilmos (szerk.) *Ősök, táltosok, szentek*. Tanulmányok a honfoglaláskor és az Árpád-kor folklórijából. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Intézet, 1996. 29–52.
- I. TÓTH Zoltán: *Az erdélyi román nacionalizmus első százada 1697–1792*. Budapest: Teleki Pál Tudományos Intézet–Athenaeum Könyvkiadó, 1946.
- TÓTH Zoltán (1989/a.): Szekszárd társadalma a századfordulón. Történelmi rétegződés és társadalmi átrétegződés a polgári átalakulásban. Budapest: Akadémiai Könyvkiadó.
- TÓTH Zoltán (1989/b.): Szekszárd a dualizmus korában (1867–1918). In: *Szekszárd város történeti monográfiája*. I. kötet. Szekszárd, 253–348, 391–402.

- TÓTH Zoltán 1996. Rendek, osztályok, rétegek Lukán a jobbágyfelszabadulás után. In: *A társadalom néprajzi vizsgálatának eredményei és lehetőségei az Alföldön*. (Tanácskozás Csongrádon I. 1993. július 3–4.) Csongrád, 9–22.
- TURNER, Frederick Jackson: *Frontier and Section*. Selected Essays. London: Englewood Cliffs, 1961.
- WERBŐCZY István (1990): *Tripartitum*. A dicsőséges magyar királyság szokásjogának hármaskönyve. Latin-magyar kényelvű kiadás. Csiky Kálmán 1894-ben kiadott fordításának új kiadása. Budapest: Téka Könyvkiadó.
- WERBŐCZY István *Hármaskönyve*. Az eredetinek 1517-iki első kiadása után fordították, bevezetéssel és utalásokkal ellátták: Dr. Kolosvári Sándor és Dr. Óvári Kelemen. Magyar törvénytár. Budapest: Franklin–Révai, 1897.

A. GERGELY ANDRÁS

## A „HAMIS NEMZET” MINT IRODALOMANTROPOLÓGIA TEMATIKA

**H**a az ember elmereng a kortárs magyar néprajzi-antropológiai gondolkodásmódok peremvidékéről szemlélődve, azt láthatja be innen nézve, hogy a lassan intézményesülő antropológiai műhelyek (főként egyetemi keretben, de olykor kutatócsoportok, tématervek, vezéregyéniségek körül is) jószerivel egy nemzeti-tudományos térben tagoltan, karakteres profilt kezdenek öltetni. A három egyetem (Miskolc, Pécs és Budapest) antropológiai oktatásában – miként ezt Boglár Lajos lakonikusan érzékeltette az egyes műhelyek hallgatóinak közszereplése, és az egyes tanszékek publikációinak karaktere alapján az 1999-es Társadalomtudományi OTDK alkalmából – lényegében a diszciplína egyes iskolái, irányzatai köszönnek vissza, nem utolsósorban pedig módszertani és szemléletmódbeli formát öltenek. Így – itt egy megengedhetetlenül leegyszerűsített formába erőltetve a jellemzést – a pécsi műhely erős németes iskolázottságot, témakijelölést, interpretációs módot és módszerbeli arculatot vállal, a miskolci antropológiai képzésben egy amerikai szemléleti alaptónus és módszertani karakter izmosodik, az ELTE antropológusai pedig igen vegyes, de főként latinamerikanista, afrikanista és gyakorta keleti irányokban témát kereső kutatói területek felé mozognak, ide véve azt is, hogy a kelet- és közép-európai (etnikai-kisebbségi) témaválasztás is ez utóbbi helyszínen a leggyakoribb.

Éppen az európai kisebbségiség, a nemzet, az etnicitás, a nacionalizmus, és általában a mikrotörténeti-lokáliszociológiai tematika adja talán, hogy az ELTE Kulturális Antropológia Tanszéke szerves közege lett Hofer Tamásnak, akinek nemzetközi tekintélye, idézettsége, ismertsége nemcsak az átányi kutatás jelentős hatásával, s még kevésbé korszakos múzeumigazgatói státusától függő kapcsolathálózattal magyarázható, hanem jóval régebből és mélyebben értelmezhető abban a kontextusban, amely Hofer Tamás állandósult érdeklődésének: a nemzetfogalom, a nemzetépítés, az országimázs, a történelmi léptékű identitás-rekonstrukció kérdéseinek következetes felvetésével körvonalazható.

Több olyan kísérlet ismeretes, amely a történeti antropológia, a szimbolikus politika, a nemzeti kulturális örökség által megszabott keretben Hofer Tamástól napvilágot látott, s ezek egyikében, a nemzeti kultúrákat antropológiai nézetben bemutató, korszakteremtő válalásban (1988) látom azt az engem is foglalkoztató kérdést: mi van a nemzet „mögött”, miképpen áll össze a hiányzó nemzeti tudástartalom a győzelemittas korszakokat követő ideológiai hétköznapokban...? S mi történik akkor, ha a nemzet formálásának igénye nem valódi, hanem fals (mondjuk István királyunk hatalomközpontosító korszakában), nem lehetséges belső erőkből, hanem például külsőleg kényszerített (mint mondjuk a magyar felvilágosodástól a második világháborúig terjedő időszakban), vagy ha egyáltalán nincs is az a tartalom, amelyet a hatalmi masinéria a társadalmi viszonylatokra ráerőltet (teszem azt az 1945 márciusától 1989 októberéig tartó periódusban). Hofer Tamás e tárgyú érdeklődését és

elemző rálátását örömmel szemlélve is úgy látom, hogy talán volna lehetőség egy igen sziszifuszi többletmunkával pontosítani olyan kérdéseket (és néhány lehetséges választ is), amelyek segítségével fontolóra vehető volna egy eddig kevésbé alkalmazott eszköztár használata. (Körülményeskedve fogalmazok és nem is vélem úgy, hogy az egyetlen lehetséges interpretációs síkot letem meg – mehetségemre szóljon: csupán hangosan beszélek, fennhangon megengek egy lehetséges *irodalomantropológia* kialakíthatóságáról, tematikus beilleszthetőségéről). Minthogy pedig ez így igen általánosan hangzik, az alábbi monológomban arra törekszem, hogy a geertzi „*ideológia mint kulturális rendszer*” mellé odacsempésszem „*a kultúra mint aktuálideológiai rendszer*” elképzelésemet.

## Körülírás

Olykor az a benyomásom támad némely témakör kulturális antropológiai interpretációja során, hogy a rendszeres és vehemens szakmai viták hiánya visszahat a fogalmak definícióira: az értelmezések kísérletei egyfelől megrekednek a lexikális tartományokban, másfelől viszont parttalanra szélesednek a hétköznapi fogalomhasználatban. Ezért – kissé iskolásan bár, de vállalva a jószerivel magánérdekű interpretáció „bűnét” – röviden rögzítem nézőpontom koordinátáit.

Fogódzóim: képzelt ideológiai kulturális egység (Geertz), liminális állapot (Turner), elmosódott műfajok (Geertz), szimbolikus konfliktus (Harrison), mítosz és identitás (Edelman), az egzisztencia esztétikája (Foucault). E felsorolásban a fogalmak és nevek önmagukban talán keveset jelentenek, de a kontextus könnyebb értése kedvéért ezekkel kívánom jelezni okfejtésem irányait megszabó főbb forrásaimat.

Az *irodalomantropológia* az a sajátos műfaj, amely az irodalommal kapcsolatos antropológiai megközelítésnek ad terepet. Jelzős antropológia lenne tehát, körvonalazva a témát és a szemléletmódot, de nem vélem úgy, hogy merev elhatárolhatósága lenne a szimbolikus, a politikai vagy a művészet-antropológiától. A nyolcvanas évtized végén megjelent testes irodalomantropológiai kötet szolidan arra hivatkozik, hogy „az irodalmiság minden alkotóeleme emberi közreműködéssel jön létre történeti és befogadásesztétikai tapasztalatba ágyazódik”, s meghaladva „az organikus-szimbolikus poétikai kódok” romantika utáni duális emberfogalmát (homo naturalis / homo individualis), alapelvei történeti tapasztalatként válnak le az esztétikai tapasztalatról, mivel az ember antropológiai állandósága (természeti fundamentalizmusa) mint egyedüli örök létező léttörvényeinek alávetését egy „haladó” időbeliséggel egészíti ki a horizont mikéntje szerinti adottságokkal (vö.: Kulcsár Szabó–Szegedy Maszák, 2000:10–11). Az irodalmi szövegek antropológiai horizontján a szöveg az a motívum vagy jelentés, amelyben mindig temporális/történeti tényezők is jelen vannak, de ezek antropológiai érdekként jelennek meg, mivel a szubjektum mindig történeti konstrukció, a nyelvhez való viszonya maga is temporális kölcsönösség mikéntjeitől függ, vagyis az irodalomértés hagyományos eljárásait szükségképpen kiegészítik azok az irodalomhermeneutikai utak és interpretációk, amelyek nem zárják ki az antropológiai olvasatú szövegek retorikai olvasásmódját. Másként megfogalmazva: az olvasó számára kirajzolódó retorikai alakzatok közös műveleti területei a nyelv és a szövegek föltáró értelmezései, ezért hozzájuk tartozik a jelentés kontrollálhatatlanságának tapasztalata és az irodalom humanista funkciójának ideológija is (uo. 11–13.).

Ahonnán ezúttal én közelítek az irodalmi funkció és a retorikai olvasat felé, az a politikai antropológia által tematizált néhány szempont vagy sajátos jelenség, így: a szimbolikus konfliktusok kezelésében hangsúlyos szerepet kapott „értékelési verseny”, az elkülönítő ritu-sok, a birtoklási verseny, a sajátos szimbólumellenőrzés, a szimbolikus reprezentációk és a hatalomkiterjesztési versenyek (Harrison nyomán), valamint az önmegfejtés eseménye (Foucault). Vizsgálандó területnek azért tekintem az irodalmat, pontosabban az irodalmi-

politikai közélet ama részét, amely e *szimbolikus harcban* érintetté válik, mert mind a kultúra komplexitása, mind az egyén és a környező csoportok viszonya, mind pedig a kultúraátélő személyiség és a fölérendelődő kulturális politika kapcsolatában olyan emberléptékű dimenziókra van rálátás az antropológia felől nézve, amely például a gazdaság, a vallás, az átmenet-rítusok vagy a politikai intézmények komplexumát tekintve igen sokrétűen feldolgozott, szemben „a művészet mint kulturális rendszer” (Geertz) vagy az írásművészet mint kulturális innovációs verseny kérdéseivel, s mindezt nem tematizálja az esztétikai, az irodalomtörténeti, s az irodalomszociológiai diszciplínák egyike sem.

Az irodalomantropológia – bár elnevezése erre az asszociációra utalhatna – nem alkalmazott antropológia, vagyis nem célja a kultúra megismerése révén az abban résztvevő személyek céltudatos megváltoztatása (Foster, 1969:55); nem is tart igényt a monografikus indíttatású szociálandropológiával való összevetésre, „amely a kultúra egészének aprólékos és végső soron deskriptív-elemző összefoglalása” (Boglár–Ecsedy, 1971:1). Amennyiben igaz az a vélekedés, hogy a társadalomantropológia inkább a társadalom működés közbevető vizsgálatára összpontosít, a konfliktusok, változások jelenségeire, a kulturális antropológia pedig sajátlagosan a létrehozott, kialakított jelenségek és kulturális kódok (vallás, mítoszok, rítusok, osztályozások, ideológiák) dimenzióira koncentrál – bár Lévi-Strauss e két megközelítésmód és téma-tartomány közötti határokat maga is áthágva a társadalmi szokások (értékteremtési gyakorlatok, rokonsági rendszerbeli formációk) és szimbolikus ujratermelésük felé fordult, azóta többen mások is e két partvonal között nevezik meg tudástartományukat –, nos, ha érvényes e felosztás, akkor az irodalomantropológia inkább a kulturális antropológiához áll közelebb.

Az *irodalom* fogalmát itt éppoly széles értelemben veszem, ahogy az *antropológiáét*. Amennyiben egyik is, másik is összegyűjti a tanítás, hallás, olvasás, cselekvés, megfigyelés és értelmezés által feltárható jelenségek egy-egy speciális tartományát, hogy arról „a ki nem mondott kimondását megkísérelve” (Foucault, 1999:334) valamiféle „átíratot”, interpretációt adjon, annyiban nem „önmagunkról szóló elbeszélések” keletkeznek így, hanem az önmagunk és mások kormányzásának művészetét valósítják meg. A kormányzás és az önmagunkhoz való viszony esetében fölmerül a kérdés, hogy miféle gondolati csúsztatás áll fenn itten...? Egyáltalán, kérdés már az is, hogy a kulturális antropológia vizsgálhatja-e a társadalom kulturális miliójét abban a tükörben, amelyet a literatúra kínál róla.

Úgy gondolom, a válasz egyértelműen: igen. Mégpedig többszörösen összetett kontextusban – melyet az alábbiakban megpróbálok részleteiben kibontani. De először is annyit rögzítenem kell itt, hogy az irodalomantropológia egyfajta *literatúra* talán maga is, egyúttal az irodalmi *értékhasználat módja*, amely lehetővé teszi egy sajátos *kulturális univerzum* mélyebb megismerését, a szimbolikus közlésmódok és befogadás-tartományok szimbiózisának belátását, továbbá a kulturális *információátadás* működését mechanizmusaiban és szerkezetében áttekintő empirikus *tudástartomány* kialakulását; végül olykor talán mindezek keveréke, összessége is...

Mint a társadalom szimbolikus (irodalmi, esztétikai, szóművészeti stb.) tartománya, az irodalomantropológia sem független persze korszakos ideológiáktól, hiszen a művészeti jelenségekre reflektáló jellege miatt, s a *szimbolikus cselekvések* terén történő változások résztvevő megfigyelőjeként maga is a *kulturális univerzum*-függő helyzetben van. Szűkebben véve a nyelvi antropológia része, társterülete, kapcsolt szférája is lehetne. Ennek előnye lehet az, hogy az *émikus* szemléletmód kínálja magát, a résztvevő megfigyelő saját kultúrájában előforduló jelenségek szemtanúja, deskriptora, interpretálója lehet. Más kérdés, hogy a régi kultúra (kultúrák) és az új megütközését vizsgálva, például a szocializmus irodalomtörténeti korszakának és hatalmi-kultúrpolitikai diskurzusának értelmezőjeként nem lehet intakt a „végképp eltörlés” programját meghirdető „kultur-acídium” folyamataitól sem, vagyis nyomon követője lehet a kultúraátalakítás, átkulturálódás tendenciáinak is. És ha kellőképpen szűkre szabja a sűrű leírás programját, aligha kerülhet messze a mítoszi súlyú közéleti folyamatok közepette átélethető önfelfogástól.

Merthogy – ideje talán a lényegre térnem – a szocializmuskori irodalmi élet éppoly gazdagon tele van antropológiai szempontból figyelemre érdemes kulturális tartalmakkal, mint bármely esőerdő-lakta törzs mindennapi élete. A szocializmus jellegzetesen misztikus születésekkel teli korszak: eposzi figurák, mintahordozó össznépi hősök, nemzeti hőeszokok mellé emelt új ideálok, átértelmezett hősi szerepek kísérik rövid időszakokban a szellemi élet reformjának („megtisztításának”) többször is nekilendülő kulturális légkörét. Átértelmezésre kerülnek jelentéstartalmak, a rendszerideológia a hagyományozott logosz-törödékek átmosására, átírására vetemedik, megváltoznak a mentális tradícióban és a kollektív emlékezetben rögzült szerepű hősalakok értékelései is. Például a nemzeti kultúra és honi történelem nemzeteszmet szolgáló, törökellenes, önállóságvédő vagy vallászvédő harcainak figurái (Hunyadi, Rákóczi, Petőfi stb.) mint szocialista forradalmárok elődei tűnnek fel, mint aktivistái az osztályharcos, ellenállási, proletárpárti literatúrának, más szóval a kommunizmus előfutárai lesznek tetteik alapján.

E tendenciára érdemes még egy pillantást vetni (anélkül is, hogy a hazai irodalomtörténetben jellegadó proletárkultusz egyes időszakait részletes leírásban rögzítenénk). Arról van szó ugyanis, hogy a nemzeti (hőskultuszt, állameszme-védő hőeszokokat kitermelő nemzeteszmet, majd a szocialista társadalomépítést és rendszer-konstruálást résztvevőként megvalósító) paraszt- és munkáskultuszt nemcsak a hatalom egyes berkeiben igénylik és irányozzák elő az „irodalmi termelők” számára, hanem magukat az írástudókat is megveszi, megfenyegeti, szolgáló szerepüket meghálálja a politikai ideológiák és mítoszok központi irányítója. Ráadásul az „olvasó nép” részvételét is megkívánja mindez, vagyis tömegeket rendel a proletárkorszak szépirodalmának fogyasztójául. „Nem csupán a társadalom modellezi magát idealizált mítoszok által, hanem öntudatlan módon az egyén is, aki képes saját belső identitás-rendszerét az uralkodó mítosz kategóriáiban felépíteni. Az élet így mítoszt teremt és végül utánozza azt” (Bruner, 1960:282–283. – utalja Edelman 1997:1. lábjegyzet). Nem csupán a forradalmi romantika, antifasiszta, ellenállási regényesség modellezi magát a proletárhősök által, hanem öntudatlan módon maguk az olvasók is hozzájárulnak a termelési regények hőstípusainak elfogadásához, ideálképük követéséhez, az átkulirálódási folyamat visszaigazolásához, a hatalmi osztályérdek művészeti megjelenítésének jóváhagyásához.

Az antropológia szemüvegén át vizsgálható irodalmi tartomány a következő jelenségek szintjén kínál elemzési felületeket: első szinten ott van maga a nyelv, az írásos közléskultúra hordozója, a művészeti eszmekepzetek egyik legfőbb közvetítője; ott van azután a *beszéd*, a korszak néplekésítő varázslatainak nyílt, és érvényét tekintve „totálisnak tekintett” eszköze, amely a megnyitott (és tömegesre formált) társadalmi tereken, *kommunikációs aktusok* során, olykor plakát-szükszavúságú tézisekben, máskor programos kiáltványokban testesíti meg a mítoszteremtés kulturális légkörét. Mint minden gyakorlatiasan használt hétköznapi mítosz esetében, ott található a társadalmi jelenségek, folyamatok, érdekek és értékek *interpretációjára* vállalkozó hatalmi beszédmód, gyakorta magával a nyílt *manipulációval* együtt. Ugyanitt és ugyanebben a vizsgált közegben találjuk azt a mintaszolgáltató és mintakövető *funkciót* is, amely a szóbeli és írásos (pártutasításos, rendeleti) irodalomépítés számára a legfőbb eszközt jelenti a „szocialista *életmód*” közvetítésére. Kiegészíti mindezt a pártirányításos irodalomigazgatás *értékrendje*, amely a szocializmust megelőző korszakból itt maradt, „megrekedt”, „polgári szennybe” hulladt irodalmi élet megreformálását, a közléstartalom és a közlési cél gyökeres átalakítását, s minden korábbi értékrend hagyományfosztását forszírozza. Az erőltetés módja az irányított *kultúraváltás*, akár az új értéknormák követésével, akár az *önkéntes akkulturációval* – mindenesetre a kritikai műfajok ösztüze elé bocsátott alkotókkal, az őket megkövetésre kényszerítő megbánáshullámokkal, a nyilvános megszégyenítés, pártból való kizárás, „burzsoá osztályidegennek” bélyegzés révén elősegített megtérésük szorgalmazásával. Mindez egy újfajta hatalmi *integrációs politika* eszköztáráként működött, s célja a „polgári” értékpluralizmus helyett kialakítandó *egydimenziós* keret megformálása volt, amelyet egyértelműen a kortársi, modern szocialista humanizmus igényével formáltak



meg. A fejlődés követelése ürügyén kinyilatkoztatták az „elavult polgári kultúra” végnapjait, híveinek átnevelését, képviselőinek nyilvános meghurcolását szorgalmazták (elég itt pusztán Déry Tibor, Karinthy Frigyes, Hamvas Béla, Kosztolányi Dezső, Szép Ernő, Babits Mihály és más százak „elmarasztalására”, perbefogására, betiltására, kiadói szilenciumra ítéelésére utalni). S a kinyilatkoztatás, mint a kommunista párt által főszerepként vállalt iránymeghatározás megszabta a cselekvési, mentális, esztétikai és morális orientáció új irányát: arccal a szovjet irodalom felé, a proletárfigurák új eszménye felé, a termelési feladatokat túlteljesítő embereszmény felé, a marxista irodalomelmélet új kultuszának beiktatása felé...

## A proletárkorszak nemzeti literatúrája

A korszakról, néhány kivételes képességű alkotó (mint József Attila, Kassák Lajos stb.) és alig egy-két lánglelkű proletárköltő (a hajdani szocdem-lelkület fűzfapoétái, a Munkásírók-csoport virtigli proletárjai) kivételével a korábbi korszakok minden poétikai fejleményét törölni vagy átértelmezni kívánó akcionalista kezdeményezések árulnak el a legtöbbet. Az 1945 márciusában megindított ellentámadás (még hadiállapot dúlt, máris ideológiai frontvonal alakult ki az értelmiségi-irodalmi hátországban!) olyan mértékű, totális *elkülönítő rítust* vezetett be, olyan sajátlagos *szimbólum-ellenőrzést* és témafelügyeletet rendelt el, hogy egészen leplezetlen *birtoklási verseny* alakult ki, s jószerivel csak azok gazdagodtak rajta, akik a kultúraváltás mozgósítható tartományaiban többféle szimbolikus eszköztárral rendelkeztek. E korszakot – s még jó ideig, egészen a nyolcvanas évek második harmadáig az egész „létező szocializmus” irodalomirányítását – a kultúraátvétel módjának, lehetőségeinek és irányíthatóságának egészen sajátos szintje jellemezte. Abban az értelemben, hogy „a mítosz egy nagy embercsoport által közösen osztott megkérdőjelezhetetlen hit, amely speciális jelentést ad az eseményeknek és cselekedeteknek” (Edelman, 1997:1–2), nyugodtan lehet mondani, hogy a politikai tömegmozgalomban törvényszerűen kialakuló szimbólum-forma funkcionálásának lehetőünk tanúi, beleértve egyéni és csoportos mintakövetést, avatási rituálékat, példás ősoket és leküzdhetetlen ellenségeket is. Magát a társadalmi tömegekre a „lélek mérnökei” által méretezett *kollektív cselekvési ideált*, az életmód intimitását és a kultúrában alapfunkcióként szolgáló „én-fenntartási” igény eltörlésének programját, illetve az egyén kollektív felelősségének ébresztésére appelláló tömegirányítási projektet egy új uralkodó mítosz, a „proletárkultúra” identitásrendszerében kívánták elhelyezni. Ennek a tartalomváltásnak háttere, sőt nyíltan megnevezett felülete volt a „hagyományos paraszti kultúra” elavultságának harcos képviselete, az „árulóvá vált értelmiség” funkciófosztásának akcióterve, és végül az identitását állami szintről visszkapó munkásosztálynak nyílt ütköztetése nemcsak a társadalmi struktúrában, nemcsak a munkahelyek kialakításában, hanem a *politikai mítosz elfogadását* az engedelmes állampolgári szabadságjogként deklaráló szélesebb társadalmi mezőben is.

Ez az átkulturálási folyamat sajátos képződmény volt:

- először is feltételezett egy meglévő, többé-kevésbé egységes kulturális komplexumot, amelynek funkcionálását „érvénytelennek”, emberideálját „reakciónak”, „polgári dekadensnek” minősítette;

- másrészt feltételezett egy irányítható (átadó/átvevő/befolyásoló-közvetítő) kultúraátvételi folyamatot, amelyben a közvetítő eszközöket (írók karrierjét, állami kiadói megrendeléseket, osztályharcos szemléletű irodalmi tolvajnyelvet stb.), s magát a közvetítés célzott párbeszéd-partnerét (magyarán az olvasót) egyaránt a befolyásolás és felvilágosítás érzékeny „vevőjeként” próbálta definiálni, nyíltan nem számítva oppozícióra;

- harmadrészt feltette, hogy létezik egy folytonos és egy időleges (vö.: állandó/változó), valamint egy keretszerű/tartalomszerű, továbbá egy szétszűrő/befogadó kultúra, amely politikai hatás- és értékrendszerbe állítva a változás, a „korszerű eszmei tartalom” hordozása, illetve a befogadó egyirányú nyitottsága mentén érhet el befolyást;



– feltette továbbá a két (alárendelt/fölérendelődő) kulturális szféra konfliktusos/harmonikus, de kiegyenlíthető/összebékíthető viszonyát, s ebben elvitathatatlanul definiálta a maga irányítói/közbeavatkozási szerepkörét; számolt ezenfelül egy „dekulturálódással”, a befogadó közeg őszintén vállalt „kivetkőzésével”, sőt „kiábrándultságának” harcos kifejezésével is, valamint egy önkéntes mintaátvétellel (avagy nevezzük inkább ezt manipuláló hatásnak, ideológiai erőnek, a mintaszolgáltató „igazságok” cáfolhatatlanságának?), illetve egyértelműen feltételezte, hogy a társadalom Horthy-korszakbeli dezintegráltsága össznépi kínlódság eredményezett, s ráadásul megterhelt volt a háború, illetve a szovjet felszabadítás alapján kitermelődött integráció-igénnyel, mely éppen a fölülről jövő iránymutatás és integrálási törekvés áldásos céljaival találkozhat össze;

– deklarált ezenfelül egy állandósult egyenlőtlenséget, amelyet a *múltra* mutogatva „bűnösök”, „néparulók” és „népnúzó” időszakának termékeként minősített, s kinyilatkoztatta egyben azt is, hogy immár más következik most, mert ugyan léteznek egy domináns és egy alávetett kultúra (vagynis megkülönböztethető a megtévedt, félrevezetett, illetve az uralkodni képes, elkötelezetten „néppárti” kulturális attitűd), de e megosztottság szükségképpen csak történelmi leszámolás, illetve türelem kérdése, az „osztálybéke” vagy a „proletárhatalom megvalósítása”, egyeduralkodóvá válása eliminálja majd e rút különbségeket... ;

– ugyanez a szemléletmód a kulturalitás fokát elvont „nemzeti” (osztályállami, pártállami, államideológiai) normához viszonyította és hiányosságait „leküzdeni” törekedett, „adva” egy értelmezési (interpretációs) keretet a saját és a más kultúra átértelmezéséhez, függetlenül attól, hogy erre kinek van szüksége, hogy egyeduralkodó tónusa mely más szubkulturákat nyom el, s hogy a feltételezett „tömegigény” miként vélekedik erről az értelmezésről vagy tartalmairól;

– a kultúra szükségképpen fogyasztásban és a kulturális mintaátvételi gyakorlatban „osztályidegennek” minősítette a nyugati szellemi áramlatokat, helyette egyenirányúsította az irodalmi termelés, elosztás és befogadás folyamatának kommunikatív szféráját, egymintájúvá tette a követendő irodalmi produkciót (nevezetesen szovjet mintájúvá), s a hiánygazdálkodás mintájára állította be az irodalmi kommunikáció és az érdek-érintettség aktuális masinériáját;

– mindezzel a politikai mítoszalkotás központi irányítása révén bevezetett egy olyan kulturális mezőt, amelyen a kultúra virágait maga az állami főkertész ülteti, gondolzza, gyomlálja, nemesíti, s csupán a kiválasztott néhány „idegen” hajtásnak kegyelmez (az idegen itt osztályidegen, fejlődéslógika-idegen, evolúcióellenes, „vadhajtás”, vérszívó élőkódóje a saját nemzeti irodalomnak, s így nemcsak partner, versenytárs nem lehet, hanem egyértelműen ellenfél vagy nyílt ellenség lesz belőle, hacsak le nem számolnak vele). A „virágozzék minden virág!”-szemlélet leginkább azoknak a flóráknak létét tiltotta be, amelyek egyáltalán megjelentek a színen, s amelyek rejtőzködve maradtak, azokat is kiszáritani próbálta...

– az irodalom pártirányítása az ideológiailag megtévedt és a „potyautas” haszonélvezők, a pártosan elkötelezett és elvhűen vonalas típusok elkülönítésében vállalt iránymutató szerepet, s anélkül, hogy egy újfajta „nemzetkreálás”, társadalom-rekonstrukció konzervatív programja egyáltalán felmerült volna, deklarálta végül az „osztályidegen elemek” kiűzetését az irodalom paradicsomi állapotának kialakítási folyamatából.

A politikai antropológia hagyományos fogalmaival élve a folyamat úgy is leírható, mint a „kiegészítő szembenállás” rendszerének (a nuereknél feltárt) szabályozottsága helyébe lépő totalitárius hatalomátvétel, amelynek alapja az ország (és vele a kulturális, művészeti, irodalmi élet) *gyarmati megszállása* volt. Az illetén mód létrejött *központosított* politikai rendszerben a hatalom és a tekintély egyazon központból irányított, egyazon személyiség által uralt, egyazon mítosz által felülregett egésze lehetetlenné tette az irodalmi élet ágazatainak, eszmei rokonsági csoportjainak, helyi-területi szerveződésének és specifikusan politikai tartalom nélküli megformálásának működését. S miként a harmadik világ politikatörténete azt

fényesen bizonyítja a huszadik században, az így létrejött *gyarmati irodalom* a preindusztriális politikai rendszerek törzsi- vagy horda-állapotából az állami szinten központosított, de egalitárius, kommunális tulajdonra épülő, viszont totális fizikai erőszakkal garantált, az „irodalmi hatalomba” való bekerülést a főhatalom (Big Man) iránti lojalitástól függővé tevő rendszerbe való átmenetként, *liminális folyamatként* is értelmezhető (a preszocialista korszak rendszereiről összefoglalóan lásd Lewellen, [1983]1999:11–18).

Magában a folyamatban, az átmenet megtestesítő áramlatban két jelenség is figyelemre érdemes.

Az egyik a *kultúra és szubkultúra* viszonya egyes társadalmi rétegeknél feltételezett erőhatalom szempontjából. Turner a liminalitás elemzésekor kiemeli a *communitas* kulturális megnyilvánulásai közül az őket övező szimbólumok és a hozzájuk kapcsolt vélekedések alapján a „gyengék hatalma” jelenségét, az állandó vagy átmeneti szent tulajdonságok tulajdonítását az alacsony státus és alárendelt pozíció „birtokosai” körében. E mintegy „rejtett erkölcsi tartalommal rendelkező” társadalmi erők, a nyugati meseirodalom mintájából származó funkció-tudattal ismeretlenül és névtelenül jönnek, hogy „helyreállítsák a helyi politikai és hatalmi viszonyok erkölcsi és jogi egyensúlyát”, elúzva az igazságtalan gazdákat, megtestesítve az egyetemes emberi értékek kezelőinek képviselőit (Turner, 1997:57). E szempontból a „proletárkultúra” helyének és rangjának kiküzdését vállaló magyar (sőt európai, így finn, weimari hagyományú német, lengyel, bolgár, román, erdélyi magyar, orosz) *proletárművészet* abban a szimbolikus politikai mezőben megnevezhető, ahol a belterjesnek látszó poétikai konfliktusok és a szépzészet műfajoknak egy osztályelméletbe illeszkedő „szuperorganikus” struktúrája magának a társadalmi rétegződésnek válik nemcsak „tükrévé és lenyomatává”, de egyenesen társadalmi programjává. Ezen belül a részek differenciálódása, a társadalmi szereplők gyorsütemű szerepcseréje jeles és még jelesebb személyek, illetve csoportok prioritás-jogaiért folyó küzdelem elősegítője lesz – s így van ez rendjén, hisz a virtuális társadalmi egység, „proletár eszmeközösség” megvalósítása magának a közösségépítési célnak beteljesülése (mint Turner-nél a *Communitas*, lásd 1997:60).

A másik, a *kommunitás építésének*, a „proletár nemzetköziségnek” a marginális rétegek hatalomhoz juttatási *technikájában* meghúzódó nyílt agrasszivitás, amely persze nem érhető tetten minden esetben mint otromba hatalmi erőszak, viszont számtalan formában teljesíti ki a diskurzust a politikai rendről és a komplex kulturális rendszerről, amelyben félévszázados „rangja”, kiemelt helye van annak az „értékelési versenynek”, amely a szimbolikus konfliktusok kezelésében hangsúlyos szerepet kap. A proletárirodalom esetében ez az idézőjeles szimbolikus konfliktusteknológia valóban irodalomkritikai, esztétikai értékelések által kreált térben zajló folyamat, melynek lényege a versenyző egyének és csoportok identitását képviselő szimbólumok rangsorolása, presztízsének elfogadtatása és legitimitásának egyértelművé tétele. Ha konkrét akarok lenni, számos irodalmi és irodalomkritikai példa kereshető arra, miként érvel mondjuk Révai József „Az ember tragédiája” kapcsán egy „proletár evolucionizmus” (saját szóképem) nevében és az emberélet reményteliségének marxista felfogása mellett, vagy miként irányozza elő az aktuális kultuszminiszter évtizedeken át a proletárművészeti termékek kiemelt díjazását (SZOT-díj, Kossuth-díj, szobrászati megrendelések közterületi ékítményekre, Ék Sándor munkásgrafikai tucattermékei hivatalok falára, Domonvsky-pannók az Akadémiától a vidéki pályaudvarokig mindenhova, színpadi-, film- és publicisztikai feldolgozások a munkáséletmód ábrázolásával stb.). Az osztálykultúra eme történelmi diskurzusa mintegy egyszereplős verseny kerül meghirdetésre, de amennyiben mégis megtérnek más résztvevőket, azok dolga az ütemes taps, a megváltozó szimbólumok relatív helyzetének stabilizálása, az osztályelvű esztétikai üzenet értelmezése egy adaptálódási folyamat eredményeként. (Az értékelési versenyek kérdéséről lásd eredetileg Harrison 1995:256–257).

Nincs tehát szó itt durva osztályerőszakról – szó van viszont a rivális csoportok jelképes versengésének és a rivalizálást imitáló különböző kultúrák értékrendjének először nyílt,

„osztályharcos”, majd egyre szelídebb ütköztetéséről, avagy olyasfajta *elkülönítő rítusokról*, amelyek a hátrányban lévő kisebbségi csoport szimbolikus térnyerését szolgálják azon a módon, hogy a saját kultúráját, értékeinek és életmódjának felsőbbrendűségét hirdetik meg a domináns többséggel szemben. Egyfajta „politika színház” ez, az osztályhatalom érvényesítésében expresszív megnyilvánulásokat ünnepélyes formában és diadalmas (be)vonulásban megmutató érdekek seregszemléje (Harrison, im. 257–258). Ezt a tematikai, értékrendi, színte kulturális totemekért folyó szimbolikus konfliktus-folyamatot a *megkülönböztető szimbólumok* használata és az *elkülönítő eljárások* rendszeressé válása tartósítja. Sőt, nemcsak állandóvá teszi, hanem az irodalmi művek és művészeti produkciók tematikáinak meghatározásakor a kizárólagossági jog gyakorlásával a másként formált művészeti produktumot mint az ellenség akcióját (Révai Józseffel élve: „az Ördög komédiáját”) lehet feltüntetni – következőleg a kiemelten fontos szimbólumok használatáért direkt harc folyik, *birtoklási verseny*, aminek analógiáját megtaláljuk az új-guineai manambuk totemisztikus vitáiban (Bateson, 1958:230) vagy az észak-írországi loyalista Ulsteri Védelmi Egyesület és Cuchulain figurája körüli presztízis-vitákban is (Harrison, 1995:258). A birtoklási verseny ekként az értékelési verseny fordítottja annyiban, hogy bár a résztvevők saját szimbólumaik relatív értékéről vitatkoznak, nem pedig a szimbólumaik birtoklásáról, de a végső tét igazából a szimbólumok ellenőrzéséért és monopóliumáért folyó harc (Harrison, im. 258–259). Ebben a tekintélyek és a presztízis alapján megszerzett előnyök, a politikai hivatal által legitimált „tehetség” és a kegyajándék-formában osztogatott jogcímek a *szimbólumok újrendezési folyamatába* illeszkednek, az „össztársadalmi” innovációs igényre hivatkozó (pl. a „népünk Nagy Tanítója Sztálin/Rákosi” szerepét mint köz-óhajt kijelölő) társadalmi jóváhagyás pedig már egy sajátos *szimbólumellenőrzést* valósít meg. A szimbólumalkotás és szimbólumforgalmazás („korunk hőse” a proletár) így már nemcsak a szimbolikus reprezentációk formája, hanem a politikai és a hatalomkiterjesztési versenyek velejárója is (Harrison, 1997:258–260).

Rövidebben szólva: a korai szocializmus korszakában a hatalmi diskurzus részeként kiépül a szimbolikus konfliktusvállalás, az értékrend és életmód hosszú átmenetiséget hordozó folyamata, amelyben egy képzelt ideológiai egység szolgálja korszakos kultúráként az államegész és az ossztársadalom céljait. Nagy vonalakban társadalmi „eredetiség” keresése és szinkretikus keretbe foglalása zajlik, s ennek része végülis a kulturális térkép politikai újrajzolása is. Az eszközrendszer célja az, hogy kutatva kell keresni a közösségi élet rendjét, írásmagyarázatot adva, szignifikációkat rögzítve, jelképfjétre vállalkozva – s mindezt nem lehet az egyszeri állampolgárra bízni, hanem meg kell őt segíteni, meg kell neki komponálni mindazt, aminek befogadásában-értelmezésében esetleg nem lehet elég felkészült, elég felnőtt.

„...Az ember ideológiák, a társadalmi rend sematikus képeinek konstruálásával válik jobb vagy rosszabb politikai állattá... Az ideológia funkciója egy autonóm politika lehetővé tétele azáltal, hogy biztosítja részint azokat a megfellebbezhetetlen fogalmakat, melyek értelmesség, részint azokat a meggyőző képeket, melyek kézzelfoghatóvá teszik. Ez az a pont, ahol a politikai rendszer megszabadul részint az örökölt hagyományok közvetlen irányításától, a vallási és filozófiai kánonok közvetlen vezetésétől, részint a konvencionális erkölcsiség reflektálatlan szabályaitól, s ekkor tűnnek fel, majd teljesednek ki a formális ideológiák” – idézhetnénk Clifford Geertz szavait (1994:48–49), aki szerint „a használható modellek hiánya idézi elő a polgári jogok és kötelezettségek megértésére való képtelenséget. Egy differenciált politikum létrejötte (vagy a politikum belső differenciálódása) általában súlyos szociális elbizonytalanodást és pszichológiai feszültséget idéz elő” (uo. 49.).

A felszabadulás utáni magyarországi irodalmi közélet, s előképeként a weimari, berlini és moszkvai húszas évekbeli szocialista-internacionista vagy proletárpárti-polgárellenes ideológiai légkör egészében a „Nekem társadalomfilozófiám, neked politikai véleményed, neki ideológiája van” logikáját követte. Az új társadalomépítési célok tisztasága, a morális jelentő-

séggel felruházott történelmi örökség elszakítása, a nagy újrakezdés érzelmi telítettsége hozta magával, hogy a „társadalmi igazságok” harcias kimondásának céljával jelentkező kulturális propaganda is úgy élt az anti-intellektuális igényű magyarázatokkal, hogy a hiteket és eszméket a „valóság tényeire” kívánta alkalmazni, s egyúttal azokra a törekvésekre is, amelyeket a valódi társadalmi események (mint egy múlt történelmi állapotra adott válasz reakciói) mentén értéktelítettnek minősíthetett. Az irodalompolitika jókora korszaka a tiszta és nemes „mi” céljait össznépinek, össznemzetinek és egyetemesnek próbálta beállítani, kinyilvánítva, hogy aki nincs velünk, az ellenünk van, aki bizonytalan, az az ellenségnek dolgozik, s aki bizalmatlan a párt irányító szavával szemben, az támadja az elfogadott-elismerendő politikai intézményeket is, tehát rendszerellenes, vagyis büntetendő (vagy kivételes esetben megtévedt és még átnevelhető...).

A közszabadság és a nemzeti túlélési program így lett közeli rokonságban a pártirányítás munkás-eszményével, a „torzítámentes társadalmi valóság” és a kritikai vagy normatív víziót megkövetelő „proletár eszmeiség” mítoszával. A „hatalom nyelvének” ez a fajta érvényesítése (Lasswell, 1949) nem kívánta elvitathatóvá tenni, hogy a babonáság, a gazdasági elmara-dottság, a nemzeti levertség és a háborús vagyoni- meg ember-veszteségek megkívánják egy új polemikus stratégia érvényre juttatását, s ennek alapja az a korszakos kultúra lehet csupán, amely a maga szimbólumrendszerét, hőseit és értékeit a hatalomért folytatott vég nélküli küzdelemben küzdötte ki, rendkívüli áldozatokat hozott a nemzeti-népi felemelkedésért, s ha ezt bármi elbizonytalanítaná, az nem számíthatna kíméletre, lesúlytana rá az osztályhatalom kalapácsa...

Egy mindenre kiterjedő dramaturgia és scenika vette körül az írás-olvasás jelenségét, mint a tudástermelő folyamatban amúgy a legősibb kapcsolatforma viszonyában mérvadó folyamatot, s ezt egy felforgató államelmélet („...holnapra megforgatjuk...!”) hangszerelésében, „jogos” államhatalmi-ideológiai küzdelemként, az „avatottak” révén evidenciává vált tudnivaló kinyilatkoztatásaként intézményesítette. Az állam, mint a rend szimbolikus és megtestesített képzete, irányíthatónak vélte a bámész tömegnek szánt tudástartalmakat, így szertartásos formában gondoskodott a „politikai operába” illő viszonyok fennmaradásáról, az élményátadás és a nevelő-funkciójú művészeti termelés értékellenőrzési gyakorlatáról, s ezzel párhuzamosan gondoskodnia kellett a prófécia-beteljesítő szerepű hatalmi szócső megkaparintásának rendszeréről (továbbá kiváltságoltjairól is).<sup>1</sup>

Az antropológiai nézőpont alkalmazása – úgy vélem – nemcsak kiegészíti, de pótolja vagy helyettesíti is az irodalomelmélet és -történet közelítésmódjait. Úgy formuláznám ennek okát, hogy itt egy *hamisított beavatási szertartás* zajlik, ál-rítus, amely a turneri értelemben vett (de az andersoni felé aspiráló) *communitas*-kreatálás céljával próbálja az „osztályöntudatos” népesség érzelmeit a politikai ritualizálás folyamán az erőszak egyik céljává tenni. Egyszerűbben szólva: „hamis nemzet” alakítása a terv, a „szocialista nemzeté”, amely a szocializmus mint mítoszi tartalmú-lényegű berendezkedés, amely egy vizsgálhatatlan lelkiállapotot tesz független változóvá, s ezzel az állampolgári érzelmek és politikai cselekvés rövidre zárt, tömegmozgalommá silányított, „közérdekű” működésrendre redukált képletének kivitelezését szolgálja, elkerülve az egyén- és csoport szintű érintettség, vagy érdekeltség és a társadalmi cselekvések közötti viszonyrendszer tüzetesebb elemzését.

Ahhoz, hogy tisztábban lássuk a hamis mítosz és hamis nemzet kreatálásának indokait az irodalmi élményre épülő hatásmóddal, alapvetően fontos lenne belátni, milyen funkciót látnak el az érzelmek a politikai viselkedésben. A szerepelemzések, a nyelvi és szimbolikus folyamatok vizsgálatai nem követik eléggé következetesen azt, hogy az emberi csoportviselkedésben mely „mások” válnak fontossá az egyének számára, milyen társadalmi alkalmazkodóképességre van szükség az egyén szintjén, hogy az meg tudja felelni az irodalmi ideálok, hősiesített személyiség-mítoszok viselkedési repertoárjának és a hősi élet normáit a maga

1 Ennek kultúrelméleti kontextusairól szól Heltai Gyöngyi számos elemzése, köztük a kötetben közölt tanulmánya is.

hétköznapi világában érdemi módon alkalmazni tudja minden egyes (Edelman, 1997:4). A politikai interakcióknak sokféle formája lévén, a leggyakrabban a törvényi-végrehajtó és az államigazgatási-uralkodó mezőben helyezik el az egyént, a versengő elitek között pedig a gazdasági és (párt)politikai elitet képzelik irányadónak, tehát korántsem a műalkotások szerzőit. E két alapvető politikai magatartási alternatíva a másság elfogadásában aszerint tér el, milyen alkupozícióban és egyensúlyképzetben véli meghatározhatónak azt, akit „másként” még tolerálni tud. Ilyen példák az irodalmi művek szintjén az emlékezetes Fejes Endre *Rozsdametetőjének* Hábertler-családja, Kertész Ákos *Makrája* és Asperján György *Vészkijárat-bejáratának* főszereplő legénykéje voltak, nem beszélve Konrád György, Moldova György, Berkovits György, Csalog Zsolt és mások szociografikus ihletettségu munkásfiguráiról vagy deklasszálódottjairól, akiknek környezete a boldogtalanságtól az öngyilkosságig számos sikertelen alku-kapcsolatot és deviancia-próbát kínált a virtigli magyar munkásmodellben hívőknek. A sikertelen (vagy éppenséggel Konrád kifejezésével: a „sikerképtelen”) életutak ugyanis éppen abban a tartományban fogalmazódnak meg, amelyről a rendszermodell sikerességének garanciáját vélte felmutatni a „proletáregységet” építő szocialista kultúrideológia: az önérték és a munkásélet örömei a másokhoz való viszonyban, a „proletárnemzet” építésének programjában éppen a másokra érvényes hitben feneklik meg, a távoli rendszerboldogság forrásából eredő intenzitásból táplálkozik, s alapja az ellenérdekű emberekkel való mindennapos kapcsolat. A „mások” ugyanis *nem komplex társadalmi lényekként* jelennek meg (sem az életben, sem az irodalomban), hanem egy absztrakt funkciót megtestesítő mivoltukban (úgy is mint engedelmség, harcos remény, közhasznú tevékenység, mások boldogulása alapján érzett kollektív életöröm stb.). *S a mások és az én* tárgyként való felfogása – szemben a bonyolult, többarcú, ambivalens, tétovázó, esetlen stb. lényekkel – egy racionális irányítót, egy rétegzettségében is jól kezelt társadalom felügyelőjét tételezi. Nevezetesen a pártot, amely az osztályideológia sablonját húzza rá a társadalmi ideológiák seblonos feszültségeire. A történelmi múlt, a nemzeti vereségek, a történelmi elmaradottság alapvetően „új mintákat” igényelnek, a jövő építése a múlt romjain is csak úgy lehetséges, ha a tudás, a hitek, az együttműködés magannyi szintje és formája mind-mind egyetlen célnak vannak alárendelve: a társadalmi haladás minél tökéletesebb elérését, a proletár nemzeteszmény kiformálását kell szolgálniok.

A valóságos társadalmi események azonban ezt nemigen igazolták. S amikor az irodalom mégis visszaigazolja ezt az állapotot, hidat formál a létező valóság és a tételezett valóságéskemény közé, akkor jobbra tiltás a hatalmi válasz (Konrád György *Látogatóját* például egy évtizedig nem engedték megjelenni), mivel „a félelmetes események ártalmas következményeket jeleznek; ilyen körülmények között az egyén számíthat akár fizikai, akár pszichológiai károsodásra... (...) minél kevésbé befolyásosnak érzi magát valaki – azaz minél kevésbé képes kontrollálni vagy megbüntetni a frusztrációt okozó cselekvőt a kapott sérelemért –, annál inkább dominálni fog a félelem a dühvel szemben. (...) A politika azonban gyakran kelti azt a hitet, hogy egy fenyegetett vagy frusztrált csoportnak a helyzete javítására irányuló törekvése széleskörű támogatásnak örvend, vagy hogy egy fölérendelt csoport méltánytalanul vagy igazságtalanul élvezi privilégiumait. Ebben az esetben ...a düh fog dominálni a félelem felett, ami valószínűsíti a nyílt ellenségeskedést és az agressziót” (Edelman, 1997:6–7).

E leírás persze nem a szépliteratúrában végbemenő munkásállam-építési folyamatról szól, de izgalmas, ahogy összecsengenek a metateóriák a politikai pszichológiai tételekkel, s mindez rímel a viselkedéstudományok és a kultúraelméletek számos érvére... Akiről tehát szó van, az mindig *a csoport, a mikro-kultúra* – az egyén pusztán kóbor felfedező saját tájain...: „A szubjektum nem az az eleve rendelkezésre álló pálya, melyen lejátszódik ez az „önmegfejtés”, hanem az a pont az emlékezetben, ahol a viselkedés szabályai egybegyűlnek. A szubjektum a szabályoknak való teljes alávetést kényszerítő aktusok, illetve a helyes cselekvés módját előíró szabályok gyűjtőedénye” (Foucault, 1999:358). S a szimbolikus politikai elemzés dimenzióit így egészíti ki Edelman: „Általános politikai kifejeződése ennek a szindrómának a fenyegetés észlelt



forrásainak megszemélyesítése. Az a személy, aki aggódik, hogy elmozdítják társadalmi státusából vagy állásából, esetleg képtelennek érzi magát arra, hogy megbirkózzon a személytelen gazdasági folyamatokkal, bürokratikus döntésekkel, melyek szintén fenyegető hatást eredményeznek, nem sok vigaszt talál abban, ha láthatatlan társadalmi folyamatokat hibáztathat. Ezért akkora az vonzereje az összeesküvés-mítosznak, mely szerint a bűnös vezetők és veszélyes rászédettjeik könnyedén azonosíthatók... (...) Ezekben a helyzetekben sem az ellenség, sem a jóakarató vezető nem komplex, ellentmondásos és empátiára képes emberként jelenik meg, inkább egy bizonyos szerep megtestesítőiként tekintenek rájuk.” (Edelman, 1997:7)

Ellenség, összeesküvés-mítosz, szereptudatos vezető, elbizonytalanodott osztályharcos, leiltott máskéntgondolkodó tehát a „sikertelen munkás”. A sikeres éppen ellenkezőleg. Ő az, aki Gladkov „Cement”-jét alkotja, aki a „jampik” elleni harcban megmutatja a proletárlélek nagyvonalúságát a negyvenes-hatvanas évek magyar játékfilmjeiben, s ő az, aki a helyes cselekvés modelljét nyújtja ajándékba a magyar proletárnak. Avagy: nem is csupán a magyaroknak, hanem már előtte például a szovjetnek is, vagy az oroszoknak, akiről a „munkásirodalom” tematikájában viszonylag kevés mű születik, de aki jelen van a tolsztoji-dosztojevskiji oeuvre-ben, s utána is. Pl.: a remizovi szubkultúra „nem átlelkesítő”, hanem tárgyiasító jellegű, személytelen sajnálat, alászállás a „szubkulturális tér és tudat” szintjére, hit helyett hiedelmek, vallás helyett eretnekség, „belülről” és „lélekkel” ábrázolt személytelen létezés, a tömeglét irracionális, beleélő szubkulturális tudat megjelenítése, a világ az „én” kivételével, gnoszticizmus által vállalt lélekmegváltás leszármazottainak rajza, a kisvilág és a kisember szűkségeképpen korlátozott létapasztalata (Szóke, 1993).

A szubkulturális kialakított tér és idő az egzisztencia bizonytalanságait fogja át. Olyan képzelt kulturális egység veszi körül, amely voltaképpen nemcsak a politikai irányítás elvárásainak megfelelően változik, de a *szimbolikus cselekvések dramaturgiája* szerint és a társadalmi agórát helyettesítő funkcióban maguk a résztvevők is játszóik, szereplői, főhősei és rítuskövetői a társadalmi drámáknak. Turner szerint a társadalmi drámák „a társadalmi szervezet minden szintjén megtalálhatók, az államtól a családig”, konfliktusok váltják ki, ezek válságokat idéznek elő, amelyeket az elbizonytalanodó érzelmek miatt nem könnyű megoldani, s aki erre egyáltalán képes lehet, az a hatalom többféle ritualizált alakzata, mely pörpatvar, ellenségeskedés, áldozat, imádság formájában rendezve a problematikussá vált állapotot, végülis megteremti újra a status quo-t. S ha – mint Clifford Geertz Bali szigetéről hozott hasonlatában írja, ahol a hagyományos ind államigazgatást „színházi államnak” nevezi – végül is a státusról, tekintélyről, hatalomról és kormányzásról szól úgy, mint a rend újrendezésének intézményéről, amelynek működési folyamatát maga a társadalmi tömeg nem mint szájtáti sokaság asszisztáljan végig, hanem ismétlődő formaváltozatokban megjelenő szerepvállaló, akinek funkciója éppen az, hogy a színpadi világot a valóság sokféleségével egészítse ki (Geertz, 1994:276–279).

Geertz arra figyelmeztet, hogy a társadalmi eseményeknek mindig van oka, s maga a társadalomról való gondolkodás sem csak a tudás mibenlétéről árul el titkokat, hanem arról is, voltaképpen mit is akarunk tudni. Ezt pedig mélyebben meg lehet érteni, ha nem csupán társadalmi és politikai erőket tételezünk, mérhető hatalom-mennyiségeket regisztrálunk, hanem arra figyelünk, milyen kifejezések, korszakos diskurzusok, aktuális hasonlatok és beszédfordulatok írják körül egyre pontosabban, mi is történhetett a jelenségek hátterében. S talán éppen ezáltal kerülhetünk el olyasféle hibákat, mint „a cél egyetemessége” nevében iránydrámákat, tendencia-regényeket, tanvereket megrendelő politikai cirkuszigazgatók, akiknek nem valódi célja a közösségi élet mozgatórugóinak megismerése, viszont célja a társadalmi csoportok jelentésszerű működésének alapján megérthető, elkötelezett tartalmú üzenetek szerinti mozgósítása és megváltoztatása. Ma már az is világosabb talán, hogy az ideológia – mint kulturális rendszer – funkciója kevésbé az uralkodók kiváltságosságának hagyománya, sokkal kevésbé a közvetlen vagy áttételes befolyásolás, s még kevésbé az örökölt hagyományok direkt irányítása vagy kidolgozott kánonok előírása (Geertz, 1994:48, 283–284). Ma már a definíciók definiálásának joga is a hatalom eszköze, az ideológia ennek csupán szabadnapos szolgálóleánya.

A hatalmi politika elmosódott műfajjá lett korunkban, s átélte ezt az eseményt a nemzet-állami kereteket szorgalmazó országok java része is. Talán alaposabb analízisekben, korszakos művek újraolvasása révén elérhetjük az elemzési felkészültségnek azt a fokát, amelyen a „hamis-nemzet” mint elmosódott műfaj könnyebben nyomonkövethető. Végtere is, itt olyan emberek közötti relációkról esik szó, amelyekben e jelenségek termelői, fogyasztói, értelmezői viszonyulnak a hozzájuk tartozó dolgokhoz... – s éppen nekünk, az antropológia nézőpontjából válik fontossá az, hogy *émikus* képet formáljunk az átélt-feltárt világról.

## IRODALOM

- Bateson, Gregory: *Naven*. Stanford University Press, 1958.
- Berger, Peter L.–Luckmann, Thomas: *A valóság társadalmi felépítése*. Budapest: József Kiadó, 1999.
- Candido, Antonio: *On Literature and Society*. Princeton University Press, 1995.
- Boglar Lajos–Ecsedy Csaba: *A társadalmi értékrendszer kérdései néhány szatmári faluban*. Kézirat, 16. 1971.
- Daniel, E. Valentine–Peck, Jeffrey M. (eds.): *Culture/Contexture. Explorations in Anthropology and Literary Studies*. University of California Press, 1995.
- Edelman, Murray: *Symbolic Uses of Politics*. Urbana, University of Illinois Press, 1964. 3. fejezet.
- Edelman, Murray: Mítosz, érzelem és önfelfogás. *Elméleti szociológia*, 1995/2. sz., Miskolc. Elektronikus forrás: www.mek.iif.hu [9]
- Foster, George M.: *Applied Anthropology*. Boston, Little: Brown and Company, 1969. 38–56.
- Foucault, Michel 1999. *Nyelv a végtelenhez*. Latin betűk kiadása, Debrecen.
- Geertz, Clifford: A művészet mint kulturális rendszer. In: *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Századvég Kiadó, 1994. 239–267.; *Az ideológia mint kulturális rendszer*. 22–62.; *Elmosódott műfajok: a társadalmi gondolkodás átalakulása*. 268–285.
- Ginsburg, Faye D.–Rapp, Ranya (eds.): *Conceiving the New World Order. The Global Politics of Reproduction*. Princeton University Press, 1996.
- Harrison, Simon: Four Types of Symbolic Conflict. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 1. No. 2. June, 1995. 255–272.
- Hofer Tamás: Történeti antropológia. Konferencia-bevezető. *Antropológiai írások*, 8–10. sz., MTA Néprajzi Kutató Csoport, 1984. 7–19.
- Hofer Tamás–Niedermüller Péter (szerk.): *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben*. MTA Néprajzi Kutató Csoport és OSZK Magyarországtudató Csoport, 1988.
- Kulcsár Szabó Ernő–Szegedy-Maszák Mihály: Előszó. In: Bednancs Gábor et al. (szerk.): *Az irodalmi szöveg antropológiai horizontjai*. Budapest: Osiris, 2000. 10–13.
- Lasswell, H. D.: The Language of Power. In: *Language of Politics*. New York, 1949. 3–19.
- Lewellen, Ted C.: *Political Anthropology*. An Introduction. Első fejezet, Massachusetts: Bergin and Garvey, 1983. Fordítás: A. Gergely András (szerk.): *Politikai antropológia – bevezetés*. Kiadás alatt, kézirat, 11.
- Pesmen, Dale: Those Who Poke into My Soul: Bakhtin, Dostoevsky and the Anthropologist. (Előadás az Amerikai Antropológiai Társaság 94. Közgyűlésén, 1995. nov. 17.). In: *Program*, Washington, 60. 1995.
- Stewart, Kathleen: *A Space on the Side of the Road*. Princeton Univ. Press, 1996.
- Szöke Katalin: Kultúra és „szubkultúra” viszonya Remizov munkásságában. *Hiány*, 1993. áprilisi szám, 39–42.
- Turner, Victor: Liminalitás és Communitas. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. Budapest: Osiris Kiadó–Láthatatlan Kollégium, 1997. 51–63.
- Vlad, Constantin: A nemzet fejlődésének felsőbb szakasza: A szocialista nemzet. In: *A romániai magyar nemzetiség*. Kriterion, 1981. 134–144.

GYÖNGYI HELTAI

# LE RÉALISME SOCIALISTE ET LA PROPAGANDE SOCIALISTE COMME SUJETS POSSIBLES POUR LES ÉTUDES CULTURELLES (Cultural Studies)

Dans cette note je voudrais rapporter quelques interprétations des notions de „réalisme socialiste” et de „propagande socialiste” dans la tradition intellectuelle des Cultural Studies. Cette problématique m’intéresse parce qu’elle touche à mon thème de recherche: la formation et la persistance de variantes d’opérette „socialiste” en Hongrie entre 1949–1968. En fait, je me demande si les Cultural Studies, comme tradition intellectuelle, sont utilisables pour étudier un phénomène culturel d’une société socialiste concrète.

Pour mettre ce dilemme dans un contexte historique il faut indiquer que les Cultural Studies, dans leur phase classique (les années 1950–1970), étaient une approche de gauche. Les chercheurs des Cultural Studies ont étudié le mode de vie de la classe laborieuse, les mécanismes sociaux avec lesquelles les inégalités se reproduisaient culturellement. Bien que les terrains couverts par les Cultural Studies soient déjà modifiés, l’intérêt vers les pratiques culturelles des classes défavorisées semble rester déterminant.

Les représentants de cette approche, d’origine britannique (entre autres: Raymond Williams, Stuart Hall, Paul Willis) ont examiné les croisements entre la culture et le pouvoir politique. Ils ont analysé la formation de certaines notions (la norme, la moyenne, l’anormal, l’aberrant) dans les contextes culturels. Les chercheurs ont révélé comment la portée de ces notions a changé selon le besoin du pouvoir actuel dans la culture en question. Outre cet engagement politique manifeste, les chercheurs des Cultural Studies possédaient un autre trait contradictoire dans le milieu des recherches littéraires et des sciences sociales de l’époque. Par exemple, dans leurs études, ils ont exploité des expériences personnelles et des sources subjectives. En ce temps-là, cette politisation du sujet a écarté les Cultural Studies des approches „positivistes”. (Depuis ce temps, „l’objectivité” et „le positivisme” ont perdu leurs statuts dominants dans les sciences sociales).

Une autre spécificité qui rend les Cultural Studies particulièrement intéressantes pour mon sujet, est leur intérêt pour l’utilisation des produits culturels par les classes défavorisées. Les chercheurs révélaient les techniques mentales avec lesquelles les groupes sans pouvoir produisaient leurs interprétations. Cette réception pouvait se baser sur une acceptation du produit culturel (lecture hégémonique), sur une résistance (lecture oppositionnelle) ou sur une acceptation conditionnelle (lecture compromissionnelle).



En ce qui concerne la méthodologie de la Cultural Studies, il n'y a pas de méthode privilégiée. Nelson<sup>1</sup> et Eagleton, dans leurs analyses sur l'histoire des Cultural Studies, désignent sous ce rapport une approche utilitaire. Plus précisément, Terry Eagleton identifie les Cultural Studies comme une redécouverte de la rhétorique, comme une théorie du discours. A son avis, c'est l'objectif de la recherche qui doit déterminer le choix de la méthode.<sup>2</sup> Et cet objectif, cette finalité pour les travaux des Cultural Studies (était?) est: la facilitation des changements sociaux<sup>3</sup> vers un modèle social socialiste.

Les trois exemples subséquents convenaient entièrement à la tradition intellectuelle des Cultural Studies, offerte par Eagleton. Je ne veux pas contester leurs conclusions. Je me réduis seulement à signaler l'interprétation de notions du „réalisme socialiste” et de la „propagande socialiste” dans ces travaux.

Dans son livre *La propagande socialiste*, six essais d'analyse du discours,<sup>4</sup> Marc Angenot analyse la propagande socialiste comme „la plus vaste entreprise rhétorique des temps modernes” (Angenot p. 7). Son corpus est la presse socialiste française, belge et suisse entre 1889 et 1914. Son approche est définissable comme analyse du discours (les sciences du texte – rhétorique de l'argumentation, lexicologie et sémantique) et, de cette façon, est analogue à la direction méthodologique proposée par Eagleton. On peut aussi trouver une analogie à l'égard du but de l'analyse qui peut être désigné comme une tentative de décrire le fonctionnement de l'appareil discursif de la propagande. L'auteur présente une contextualisation de quelques images figées de la propagande socialiste (la Révolution imminente, le Proletariat conscient et organisé, le Drapeau rouge). Par l'analyse rhétorique des „idéologèmes”, il essaye de prouver que la propagande était effectivement capable d'accomplir certaines fonctions didactiques et organisationnelles dans le mouvement ouvrier au tournant de ce siècle.<sup>5</sup> Angenot précise les fonctions suivantes: législatrice, persuasive intégrative-interprétative, mémorielle et identitaire (Angenot p. 41). Donc, en accord avec les intentions intellectuelles des Cultural Studies, l'auteur souhaite affaiblir l'évaluation de la propagande socialiste comme un langage fausse.<sup>6</sup> De plus, avec la démonstration de la polyvalence fonctionnelle de la propagande, Angenot veut faire ressortir ce phénomène d'une quarantaine historique.

Cette réévaluation de la propagande socialiste touche mon sujet dans le sens que ce vocabulaire, ce récit global et ce credo (Angenot p. 17) de propagande socialiste occidentale a dominé le langage du mouvement ouvrier russe et soviétique. Ce discours figé a largement déterminé plus tard le langage codé du réalisme socialiste. Et finalement, après l'instauration de l'empire soviétique en Europe de l'Est à l'intérieur du cadre idéologique marxiste-léniniste et dans la dictature du parti unique, ce discours, déterminé par slogans et contraintes

1 „Cultural studies draws from whatever fields are necessary to produce the knowledge required for a particular project... no methodology can be privileged or even temporary employed with total security and confidence, yet none can be eliminated out of hand. Textual analyses, semiotics, deconstruction, ethnography, interviews, phonemic analysis, psychoanalysis, rhizomatics, content analysis, survey research – all can provide important insight and knowledge” (Nelson, p. 2).

2 „It is not a matter of starting from certain theoretical and and methodological problems: it is a matter starting from what we want to *do*, and then seeing which methods and theories will best help us to achieve these ends. Deciding on your strategy will not predetermine which methods and objects of study are more valuable. As far as the object of study goes, what you decide to examine depends very much on the practical situation” (Eagleton p. 183).

3 „Any method or theory which will contribute to the strategic goal of human emancipation , the production of 'better people' through the socialist transformation of society, is acceptable” (Eagleton p. 184).

4 Collections L'Univers discours, Balzac – Le Griot Éditeur, Montréal, 1997.

5 „...la propagande a formé un puissant *instrument herméneutique*” (Angenot p. 16).

6 „J'ai donné jusqu'ici et je donnerai dans ce livre à 'propagande' un sens descriptif, sans jugement *a priori*, désignant par là toute production discursive s'adressant à un destinataire collectif pour le mobiliser dans un sens déterminé. Je me refuse à y mettre un jugement péjoratif préjudiciel, alors que ce mot de 'propagande' a pris, depuis Serge Tchakhotine au moins, un sens à la fois totalement défavorable ('viol des foules') et restrictif (les slogans, les mensonges délibérés, la phraséologie à effet 'pavlovien'...” (Angenot p. 9).

fictionnelles du réalisme socialiste, a été imposé au théâtre hongrois (à l'opérette) sous la forme d'un échange culturel obligatoire.

En passant aux études du système idéologique et esthétique du réalisme socialiste dans le cadre de Cultural Studies, on peut constater la même intention, à la fois explicative et partiellement réhabilitante, dans l'essai de Maryse Souchard.<sup>7</sup> L'auteur propose les résultats d'une analyse sémiotique de romans soviétiques des années 30. Elle a voulu vérifier l'appartenance de romans soviétiques au prototype du roman à thèse. Ce dernier est défini dans l'article comme un genre dans lequel „. l'effort romanesque est mis au seul service des idées à transmettre, du „message” imposé à l'auteur par un „on” – État – un centre des pouvoirs” (Souchard p. 49). Pour perfectionner cette interprétation, trop générale, l'auteur propose „cinq vecteurs nodaux nécessaires et suffisants pour inscrire un texte dans la catégorie du genre roman du réalisme socialiste soviétique des années trente” (Souchard p. 53). Ces cinq éléments („1. les relations sont égalitaires entre les actants, 2. la transmission des compétences prime sur l'action aveugle, 3. la compétence initiale tend vers son actualisation, 4. la tâche à accomplir est clairement fixée, 5. l'être social prime sur l'être psychologique” p. 53) existent comme un méta-discours dans les romans. L'auteur suggère que le but de cette structure serait plutôt de modeler et faciliter une pratique sociale nouvelle qu'octroyer un message idéologique.<sup>8</sup> De plus, elle souligne le manque des figures de la manipulation dans le corpus. L'élément commun des romans est la suggestion d'un modèle émancipateur: „Tout le monde peut faire ce que fait le héros positif, mais les actants ne savent pas qu'ils en sont capables. C'est souvent le héros positif qui est chargé de „révéler” cette compétence initiale aux autres actants, en leur „prouvant” qu'ils peuvent parce qu'ils savent” (Souchard p. 55). Ainsi, ce modèle émancipateur de roman soviétique des années 30 est interprété comme une version spéciale du roman qui ne constitue pas une simple répétition d'un message idéologique. Par conséquent, selon Souchard, le roman soviétique des années 30 n'est pas un roman à thèse. De plus, le modèle actantiel du roman socialiste répond aux réalités et besoins sociaux de l'époque.

Dans la même perspective intérieure, Régine Robin<sup>9</sup> essaye de recréer l'atmosphère intellectuelle du premier congrès des écrivains soviétiques en 1934. Elle indique que les contraintes fictionnelles de l'esthétique inspirée par Zhdanov ou Staline représentent une certaine filiation avec la tradition réaliste russe du XIXe siècle. L'auteur conteste l'illisibilité des romans réalistes socialistes. La suspicion envers le réalisme socialiste, elle l'attribue à l'absence de compétence historique.<sup>10</sup> De plus, elle insiste sur le fait que le réalisme socialiste a accompli des fonctions sociales et que ses éléments s'accordaient avec la façon de penser des gens dans les années 30.<sup>11</sup> Dans le deuxième chapitre l'auteur fournit les arguments pour démontrer que le réalisme socialiste représente une continuité avec la pensée critique russe du XIXe siècle. Ainsi, le héros positif naît de la même tradition littéraire que l'homme inutile. Par contre, Robin avoue le fiasco esthétique du réalisme socialiste

7 „Pour une sémiotique du roman à thèse: le cas du réalisme socialiste [dans les romans soviétiques des années 1930]”. In *Protée*, 17, no 3, automne 1989:49–56

8 „...l'actant sujet vise la transmission d'un savoir, de façon à ce que les 'autres' soient capables de faire ce qu'il fait et deviennent autonomes. Cette transmission des connaissances, du savoir institue un contrat symétrique, dans la mesure où elle n'est pas l'inscription de simples rapports de pouvoir, mais bien plutôt une stratégie didactique, pédagogique, cognitive” (Souchard p. 54).

9 Régine Robin: *Le réalisme socialiste une esthétique impossible*, Payot, Paris, 1986.

10 „Disons que la cause majeure de leur illisibilité tient d'abord à notre ignorance incommensurable de la culture et de la littérature soviétique. Vis-à-vis de cette culture nous pratiquons un stalinisme, un zhdanovisme à l'envers: intolérance, violence verbale... Comprendre la culture soviétique des années 30, la montée du stalinisme culturel, demande que l'on connaisse la nature des débats dans lesquels cette culture était immergée” (Robin p. 17).

11 „Cette littérature a été efficace pour galvaniser les énergies dans les temps d'héroïsme et de grandes difficultés. Elle a été mobilisatrice, constitutive d'un imaginaire social épique. Elle confortait les certitudes, donnait des visages à des valeurs, des modèles de comportement” (Robin p. 24).

qu'elle attribue à la présence simultanée de deux traditions incompatibles: la tradition héroïque folklorique et celle du réalisme.<sup>12</sup>

En somme, les exemples précédents manifestent une approche où la propagande socialiste et le réalisme socialiste sont examinés de l'intérieur. Ses caractéristiques sont représentées comme les valeurs d'une collectivité, d'une société qui a développé ce langage pour être capable de faire sens d'un monde nouveau. Les extrémités de la propagande ou le réalisme socialiste sont aussi interprétées comme conséquences, presque inévitables, d'un projet social sans précédent. Je ne veux pas contester la légitimité de cette approche. Pourtant, comme participante à ce projet social sans précédent je trouve que les approches plus „correctes historiquement” sont plus proches de mon interprétation. Par exemple, la note de Bourdieu dans laquelle il indique les racines socioculturelles possibles du goût réaliste socialiste.<sup>13</sup> Cependant, je voudrais remarquer que les codes du réalisme socialiste ou les slogans pouvaient obtenir une toute autre signification dans une culture où ce discours était introduit à la suite de l'instauration de l'empire soviétique en Europe de l'Est. Mon exemple pour indiquer cette autre signification, ce rôle social différent, cette réception divergente sera l'opérette hongroise : une forme de divertissement bourgeois, du show-biz. La survivance de l'opérette durant le règne des dogmes du réalisme socialiste est surprenante en soi, parce que l'opérette d'avant-guerre et en Hongrie a fonctionné sur un modèle capitaliste et cosmopolite.

L'étatisation des théâtres en Hongrie le 22 mai 1949 a signifié la liquidation des théâtres privés et la formation du système théâtral subventionné par l'État et dirigé par l'État et le parti communiste. Le répertoire était déterminé, et un plan des thèmes était établi. La préférence idéologique a été donnée à la diffusion du répertoire soviétique, aux thèmes historiques, patriotiques, thèmes concernant la lutte antifasciste, le thème du travail, le thème de l'éducation ou de la „rééducation”. L'étatisation a marqué la fin du culte des vedettes et l'introduction de la méthode Stanislavski.

En ce qui concerne l'évaluation zhdanovienne des genres du divertissement, qui a déterminé le destin de l'opérette après 1949, Borys Groys propose une interprétation qui va dans le sens de mon étude. Il considère le réalisme socialiste comme une version du modernisme, et remarque que la division centrale pour l'art moderniste était : haute culture VS culture populaire. Cette distinction existait dans le cas du réalisme socialiste comme la dualité de l'art soviétique – art (non ou anti-) soviétique (Boris Groys 1997:28). Ce manque de distinction entre haute culture et culture populaire peut expliquer la relative liberté accordée à l'opérette. L'opérette, selon cette logique, peut survivre si elle sert à la propagande de l'utopie moderniste. Mais, selon la même dichotomie (art soviétique VS art anti-soviétique) l'opérette peut aussi être interprétée comme genre bourgeois : par sa nature anti-soviétique.

J'étudie le phénomène ambigu de l'opérette socialiste comme un échange culturel forcé : comme un rapport changeant entre l'opérette austro-hongroise et l'esthétique réaliste socialiste. Ce rapport entre les deux langages codés a produit plusieurs modèles culturels (îles culturelles, pluralisme culturel, créolisation culturelle) dans les spectacles d'opérette de la période examinée (1949–1968).

Je considère que la problématique de l'opérette socialiste touche le questionnement et le champ des Cultural Studies. Par contre, je n'adopte pas la perspective proposée implicitement par Angenot, Souchard ou Robin vers le réalisme socialiste ou la propagande. Pourtant,

12 „Je crois que l'impossibilité du réalisme socialiste vient de là, de vouloir 'tenir' les deux temporalités, les deux figurations, les deux paroles, en chassant le manque, l'incomplétude du désir, en poursuivent éperdument un monde plein” (Robin p. 24).

13 „On ne saurait comprendre complètement l'adhésion qu'ont reçues les thèses de Jdanov, très proche de Proudhon en plus d'un point, sans prendre en compte les concordances entre son 'esthétique' et l'ethos populaire ou petit-bourgeois d'une fraction des dirigeants du parti communiste” (Bourdieu, p. 52).

malgré le fait que j'envisage de démontrer quelques liens entre le discours d'opérette et le pouvoir communiste, je ne juge aucun idéologème, aucun élément textuel moins valable, moins effectif parce qu'il appartient à l'esthétique du réalisme socialiste. Je ne veux pas désavouer les éléments réalistes socialistes de l'opérette socialiste et glorifier l'industrie de l'opérette capitaliste hongroise, mais, pour la compréhension de cet échange culturel spécial, il faut rappeler que les slogans communistes et les codes discursifs du réalisme socialiste sont arrivés par suite de colonisation militaire, économique et idéologique de la Hongrie par l'Union soviétique. C'est pourquoi mon analyse se fera du point de vue intérieur de la tradition du show-biz hongrois. Ici j'examinerai les transformations dans leur contexte historique. En ce qui concerne les éléments réalistes socialistes, ce stock des codes, ils seront analysés selon une perspective extérieure, sans leurs racines historiques, étant donné qu'ils n'avaient aucune tradition en Hongrie avant 1945.

Avec cet intérêt envers un genre considéré comme divertissement pur, mon approche est voisine d'une des branches tardives des Cultural Studies: le populisme culturel.<sup>14</sup> Cette branche estime les productions de la culture de masse comme manifestations des besoins utopiques justifiables du public.<sup>15</sup> Richard Dyer, par exemple, examine les liens entre utopie et divertissement (Dyer 1993), il distingue les rapports poétiques différents entre les numéros musicaux et les éléments narratifs dans la comédie musicale américaine, un genre de divertissement qui est structurellement plus proche de l'opérette. Dyer affirme que cette forme de show-biz était capable de fournir des solutions utopiques pour les conflits sociaux capitalistes, malgré sa spécificité d'être produit exclusivement pour du divertissement et succès financiers.<sup>16</sup> La suggestion méthodologique de Dyer ou du populisme culturel est de déterminer la cohérence ou l'incohérence des éléments narratifs et des éléments spectaculaires (non-representationnels) dans la création d'une utopie. Ainsi, le spectacle de divertissement fonctionne quand il fait sentir l'utopie, il ne montre pas son organisation ou son image, comme les créateurs du réalisme socialiste l'ont pensé et prescrit pour l'opérette après 1949. En somme, le populisme culturel peut m'aider à comprendre la fusion d'un genre capitaliste (l'opérette) et d'une ambition communiste.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANGENOT Marc 1997.: *La propagande socialiste, six essais d'analyse du discours*, Collections L'Univers discours, Balzac – Le Griot Éditeur, Montréal.
- BOURDIEU Pierre 1979.: *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- DYER Richard 1993.: „Entertainment and utopia”. In: Simon During (éd.): *The Cultural Studies Reader*, Routledge, London and New York, 272–283.
- DURING Simon 1993.: „Introduction”, *The Cultural Studies Reader* (éd. Simon During), London, Routledge, 1–29.

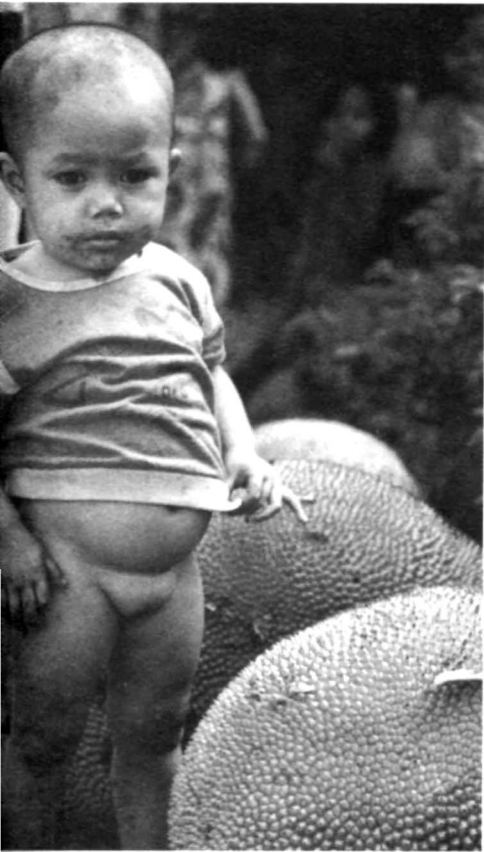
14 „The discipline began to celebrate commercial culture, in a move I will call ‘cultural populisme’” (During, p. 17).

15 „What form has cultural populism taken in cultural studies? It too turned away from the highly theoretical attacks on hegemony so important in the 1970s, this time by arguing that at least some popular-cultural products themselves have positive quasi-political effects independently of education and critical discourse” (During, p. 17).

16 „Two of the taken-for-granted descriptions of entertainment, as ‘escape’ and as ‘wish-fulfilment’, point to its central thrust, namely utopianism. Entertainment offers the image of ‘something better’ to escape into, or something we want deeply that our day-to-day lives don’t provide. (...) Entertainment does not, however, present models of utopian worlds. Rather the utopianism is contained in the feelings it embodies. It presents, head-on as it were, what utopia would feel like rather than how it would be organised. It thus works at the level of sensibility, by which I mean an effective code that is characteristic of, and largely specific to, a given mode of cultural production” (Dyer p. 273).

- EAGLETON Terry 1996.: *Literary Theory. An Introduction*. The University of Minnesota Press.
- GROYS Boris 1992.: *The Total Art of Stalinism. Avant-garde, aesthetic dictatorship, and beyond*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- GROYS Boris 1997.: „A posztsovjet posztmodern”. *Magyar Lettre internationale* 26:28–31.
- NELSON Cary 1992.: „Cultural Studies: An Introduction”. In: Nelson, Cary–Treichler, Paula A.–Grossberg, Lawrence (eds.): *Cultural studies*. Routledge, 1–17.
- ROBIN Régine 1986.: *Le réalisme socialiste une esthétique impossible*. Payot, Paris.
- SOUCHARD Maryse 1989.: „Pour une sémiotique du roman à thèse : le cas du réalisme socialiste [dans les romans soviétiques des années 1930]”. *Protée* 17, no 3, automne, 49–56.





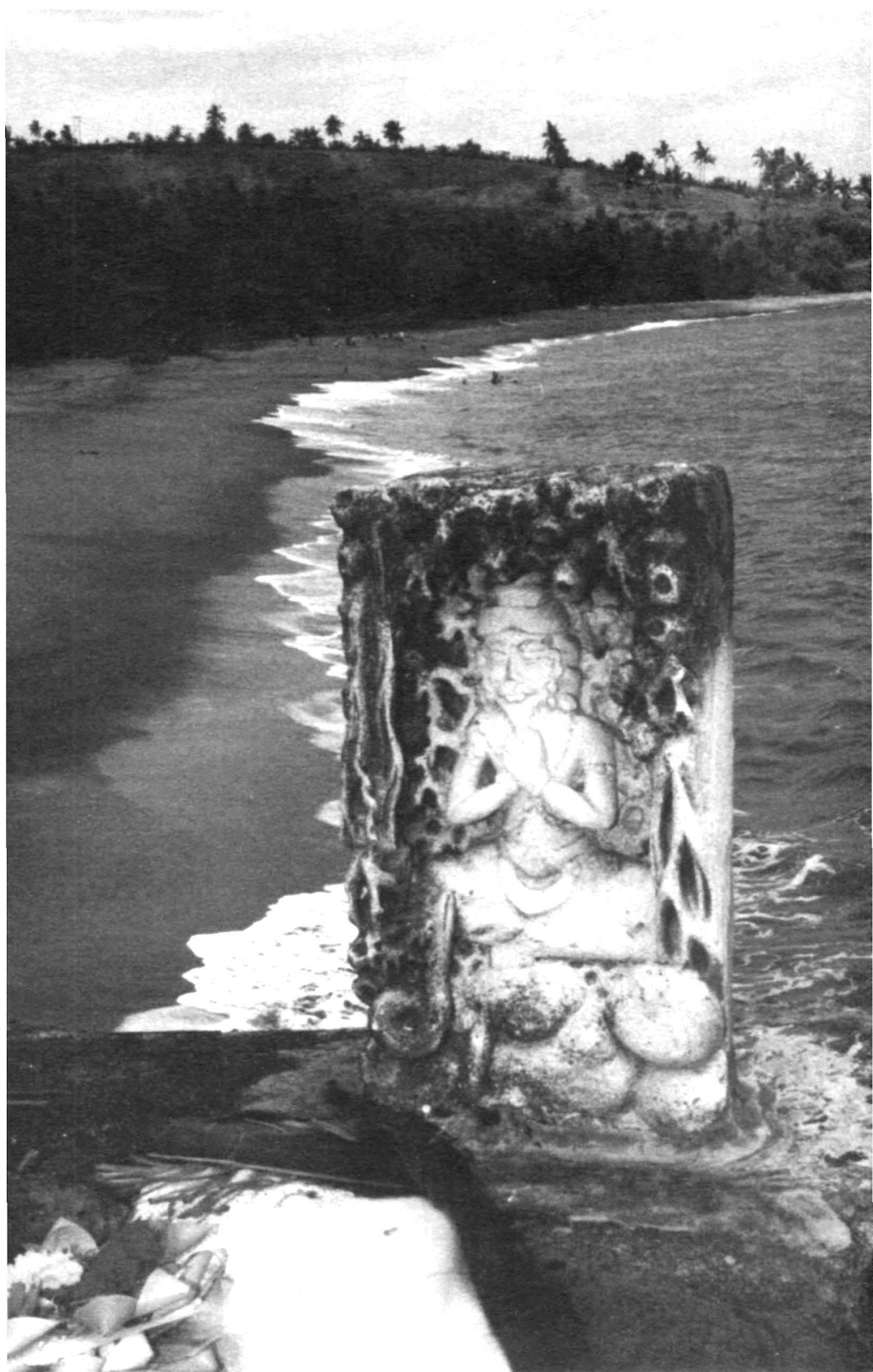












*II.*  
*Haza és szülőföld*



ANDRAS ZEMPLÉNI

# SEPULCHRAL LAND AND TERRITORY OF THE NATION: REBURIAL RITUALS IN CONTEMPORARY HUNGARY

*To Professor Tamas Hofer, of the University  
elte in Budapest, who will recognize in this  
text the numerous facts and ideas I owe him,  
and for which I am deeply grateful.*

In 1989, post-Soviet Hungary became a country of Antigones. This country was overwhelmed by a tidal wave of national funerary rites called „political reburials”. The most famous one was the reburial of Imre Nagy, and of some three hundred other martyrs of the 1956 anti-Stalin revolution. But this staggering ritual, which triggered the change of government, was only the first of a series of similar rites. Because of the short time that is imparted to me, and since a film will be shown,<sup>1</sup> I will not expand here on the morphology of these rituals, nor will I undertake their politological study. I will only give a few elements for a synthesis, before coming to the heart of my subject.

Reburials are done by all political trends and by all religious persuasions, by the faithful as well as by the agnostic. Reburial is devised for famous dead people as much as for those who are anonymous. It is this political-religious autonomy which allows us to rightly qualify reburial as a national rite.

Its most specific aspect is the ritual treatment of the bodily remains of the deceased. It requires the localization, the exhumation, and mainly, the public exhibition, and then, the ceremonial reburial of their relics in the presence of their political impresarios, of the people, and of the representatives who have been elected by the nation. As the medieval expression says, the relics' physical and emotional praesentia is the main incentive for the mnemonic and the political efficiency of this ritual.

Indeed, the political liturgy of the reburying ritual condenses four processes or mechanisms. First, there is the ritual induction of the illusion of the burial itself, by means of the relics, which are surrounded by the afflicted families absorbed in their bereavement. From the drama of the exhumation until the last demonstrations of love and care above the graves, the idea of the return of the deceased is maintained throughout the ritual. Second, there is the transfer of the burial's substantial legitimacy onto political strategies, which are

---

1 J. Tari and A. Zempléni, *Reburial Rituals in Hungary*, 1997, 55'.



graft on the mortuary rite. The political impresarios of the dead „join” as people say, the bereavement of the families, in the name of whom they give their speeches regarding the political legacy of the deceased, whom they exploit in their own manner. Third, there is the substitution of the reburial for the rehabilitation of the deceased, in other words, the substitution of a ritual in the cemetery, which leads to unanimity, for a judgment after trial of the Court or of the Parliament. Last, there is the conversion of the specific social characteristics of bereavement – specifically, the regulation of its consensual „sharing” and the taboo prohibiting to criticize the deceased – into levers of political action. From there stems the specific aspects of what could be called „politics at the edge of the grave” which have been typical of all governments, left or right, of post-Soviet Hungary. This modality of governing endeavors to transfer the consensual and „tabooizing” effects of bereavement – fanned by the relics’ and the families’ presence – onto the political impresarios of the reburied dead. But if it ignores the subversive effects of bereavement – as the wish for revenge or the impunity that is felt by a crowd allowed to mourn –, it may trigger a change of regime. This was the case in 1956, just after the explosive reburial of Rajk, and in 1989, after the reburial of the martyrs of the 1956 revolution.

Hungarian reburials have another basic aspect: they are also memory rites, and these do not follow each other randomly. These rituals follow, step by step, and backwards, the course of Hungary’s terrible political history. In 1989, the most recent political dead – the martyrs of 56 – were reburied. Then, one step back was taken, in the direction of the victims of the previous Stalin regime, so that the emblematic opponent of the whole Soviet period – cardinal Mindszenty –, was reburied. Last, the most ancient deceased who are still present in the memory of a few people still alive were at last reburied: the deceased of the Horthy regime, who was a legate of the Austro-Hungarian Monarchy. Meanwhile, national bereavement has passed from left to right. The facts globally show that these rituals follow a regressive mnemonic pattern. The Hungarians’ funerary memory has its own motives and its own economy. Here is another proof of this: the three rites which had a national scope – Nagy, Mindszenty, Horthy – followed each other at an interval of exactly two years (1989; 1991; 1993). Why?

My hypothesis is simple. These reburials were not only motivated by the transitory strategies of their political impresarios. They also built up as many stages in the regressive ritualistic reconstruction of Hungarian national memory after forty years of repression. Under the cover of the diffused censorship due to piety which the exhumed dead may rightfully claim, these reburials have lifted, in reversed order, the collective amnesias that have piled up since the Second World War. Here are three examples of these amnesias: the massive fall into oblivion of the ideals and the dead of the 1956 revolution at the time of Kadar’s „goulash socialism” compromise. The church-related, and Christian fall into oblivion of Mindszenty, and of his line of national independence, during the period of the Concordat, when the so-called „priests of peace” were active. Or still, the deep taboo which has so long surrounded the disaster of the Trianon treaty; or Horthy’s revisionism and his alliance with the Nazis. All these amnesias can be compared to the collective amnesia that has covered France’s Vichy government. When these reburials were taking place, the Hungarians were discussing these amnesias unendingly, on television and radio, but also at home. This is precisely what I call reconstruction of their national memory. Let us add that political reburials proceed by means, not of a totalizing, but of a fragmentary restitution of the nation’s occulted history. Obviously, none of these reburials has been able to bring together a consensus of the whole magyar nation. But each has mobilized one of this nation’s components, which has rewritten, in its own way, a piece of its history. Unlike obituary national rites, these history rites press forward the opposed or competing factions on the podium of national bereavement. And nothing is more efficient than the exhumed dead, in order to revisit the crypts of the nation’s repressed history. Indeed, this memory rite is not only fragmentary, but it is also

constraining. Present Hungary is a funerary democracy, where there is no case of a reburial being refused. Such refusal would equal a return to dictatorship. Hence this formula accepted by all: any Hungarian has the intangible right to his native land, to his „ultimate rest” in Hungarian soil. And when the exhumed dead can be seen – on their televised catafalque – one has to take side for or against their legacy and their political impresarios. Mainly for the government in power. This is why the fragments of history that these rituals reimpress, one after the other, in people’s memories, are finally assembled in the national consciousness. Here, one can find a common aspect of all nations’ autobiographies: their foul dead are the privileged markers of the continuity of the nations’ history.



I have now reached the point where I can address our common issue: the Land and the nation’s dead. In order to set the stage of what I want to say, let me make a brief comparative pause. In a magnificent paper on the funerary ideology of Brahmanic India,<sup>2</sup> Ch. Malamud suggests that we make a correlation between the weak territoriality and the achrony of this society which has no history, no geography nor any delineated territory, on the one hand, and the radical sacrificial obliteration of the time and space of its dead, on the other: of their bodily remains, of their localization, of their personal destiny. Do we not find the same correlation, but in a reversed form, in the European nation-states that originated in the melting-pot of Latin Christianity? The European nation gives a major importance to its chronology and to its territory, that is, to space and time distinctions. It is defined first and foremost by its history and by its area of sovereignty, circumscribed by its borders. Correlatively, the cult of the dead plays a major role in the establishment of modern nations. Benedict Anderson writes, „Exemplary suicides, martyrs, executions, murders, holocausts, the dead who structure the nation’s biography are of a special kind”. And his famous Imagined Community starts like this, „There are no emblems as startling of modern nationalist culture as the cenotaphs and the graves of the Unknown Soldier Although these graves are empty they are nonetheless saturated with national imaginary”.<sup>3</sup> As for Hungarian political reburials stand at the exact opposite of Indian funerary ideology. As we have seen, their aim is not to obliterate, but on the contrary to reinstate the space and time of the nation’s dead: to localize and to exhume their bodily remains, to remember their personal destinies, and to reintegrate them in the nation’s soil and history. Thence stems the question: How to define the „land of the dead” and of the national territory that these Hungarian rituals consolidate? And more generally: how to define the specifically national form of the cult of the dead, and how does it consolidate the nation’s strong territoriality?

Therefore, let us revert to the Hungarians. You will have understood that, indeed, the Hungarians keep reburial for quite special deceased persons, who, from then on, structure the biography of contemporary Hungary. They keep this ritual for two kinds of their nation’s „homelandless” dead: the hidden martyr and the exiled patriot. The hidden martyrs are those who were executed, those who died at battle or in prison, and whose remains were put in the ground, but with no funeral in Hungary. The exiled patriots, are the politicians, the intellectuals or the artists who were banned or who emigrated, who were decently buried, but abroad. In brief, reburial is limited to those who died without a grave in Hungarian soil.

This fact is certified since 1870, when this national rite began. This date is connected with the time of the awakening of Magyar patriotism, in the stride of the Austro-Hungarian Compromise, which endeavored to erase the trauma of the failure of the 1848 independence

<sup>2</sup> Charles Malamud, „Les morts sans visage. Remarques sur l’idéologie funéraire dans la brahmanisme”. In: *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, MSH-Cambridge University Press, 1982, pp. 441–453.

<sup>3</sup> Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso, 1983.

revolution. The first hidden martyr who was then reburied was Count Bathyany, who was the head of the revolutionary government, executed by the Austrians, and whose relics, piously stolen, remained walled in during twenty one years in the Pest Franciscan cloister. Their official reburial established the ritual's main scenic elements. The archetype of the exiled patriot was Prince II. Rakoczi F., reburied in 1906. The relics of this chief of a missed war of liberation against the Habsbourgs, proclaimed enemy of the homeland and exiled for life, who died and was buried in Turkey, were sumptuously repatriated to Hungary almost two centuries after he died. Only his hart was missing. He had asked that his heart be sent to France, and the Hungarians have long searched for it.

In short, reburial, intended for those who died without a grave in Hungarian soil, is a tradition invented in the 19<sup>th</sup> century, at the time of Hungary's very relative autonomy, inside the double-headed monarchy. This was the time when a new conception of the Land of the homeland was created. Nothing expresses this more explicitly than a detail from Franz-Joseph's coronation in 1867. Then, the new king of the Hungarians climbed on the so-called „coronation hill”, erected in the center of Budapest. This hillock was constructed with earth taken from all the departments of Hungary.<sup>4</sup>

Therefore, how is it possible to define this Hungarian Land, and, thence, the national territory that these reburials consolidate? Wether they are martyrs or emigrates, the „homeless” dead of these rituals are said to be „restless”, „wandering”, „unburied”, or even „exiled”. According to the patriotic axiom, it is their return inside the Hungarian Land (Magyar Föld) or Motherland (Anyaföld) which secures them „the ultimate rest”. Any dead Hungarian has not only the right, but also the duty to „rest” in the Hungarian land of his „Haza,” of his „homeland-house”. „It is your cradle and your grave which cares for you and covers you. You must live and die here”, says the hymn sang at all reburials.

Your cradle and your grave: this is a Hungarian formulation which expresses the idea that one is deeply rooted in the soil of the nation. This image cannot be dissociated from the patriotic imago of belonging, not to say of inherence, of the Hungarian's body, alive or dead, to his Motherland. Or even, of the consubstantiality of the bodies and of the magyar soil, an idea I will come back to later. Let us note that, in Hungarian, „Magyar land” or „Motherland” and „Haza” – which I translate as „homeland-house” (patrie-maison) – are synonyms, except for situations where the Haza is pictured with the help of anthropomorphic tropes such as „mother,” „breast,” „nurse,” etc. The carnal homeland of the Hungarians, who „welcomes in her bosom” the reburied dead, is both a maternal figure, and a space category, a nourishing and sepulchral land.

How can we define this land? The ritual studied here prescribes one first and elementary distinction. The Hungarians make a difference between their „ország” and their „haza.” They call their country Magyar-ország, and by this they mean the demarcated political territory of their nation-state. But their Haza is not coextensive with this territory or area of sovereignty circumscribed by the borders, past or present, of Hungary. In short, the Hungarian Land which „welcomes” the reburied dead is not the demarcated political territory of the nation-state. Here is the proof of this. If the Hungarians indeed repatriate their dead from Portugal, from New York or even from Austria, they repatriate none from Slovakia or from Transylvania, where the Hungarian Land, the Magyar Haza, extends. It would be a mistake to see here the negative sign of some claim of territory. It is the Hungarian minorities of Slovakia and Transylvania who insist on keeping their dead in the land of their ancestors, because their identity and their survival in the place where they live is at stake. Reburial is a fact of society, and not a simple political operation. Hungary, as I said, is a funerary democracy, where there is no case of a reburial being refused. I must make a correction. In 1996, the Slovakian authorities, who had just signed a treaty of neighbourliness with the Hungarian

4 Komarik Dénes, Feszli Frigyes (1821–1884), Budapest: Akadémiai Kiadó, 1993. p. 61.

authorities, offered to return the relics of Prince Rakoczi. The Hungarians of Slovakia and of Hungary refused: the prince's relics should remain, and do remain where they are, in the sepulchral land of his homeland, even if their place of worship is not located any more on the present territory of Hungary. In brief, we are at the opposite of ethnic purification. The latter begins when the „others,” alive or dead, are expelled from a land which is necessarily cross-bred, and when these others are replaced with those who are of our own breed, even to the cost of „reancestorizing” this land with the help of one's own hidden martyrs' reburial, or of the repatriation of one's own exiles.

Let us attempt two definitions. The nation's Land would be coextensive with the funerary area where its dead may „rest in peace”. Even the dead are sometimes disturbed there. As for political nationalism, it consists in wanting to assign borders to this sepulchral Land, in other words, to equal it with the nation's political territory. In short, the „national space” of such sad repute is two-dimensional. Let us step out one moment of the Greek-Latin, and then Christian logic of patria, in order to stress this point. Israel, in the nineteen hundreds, has been swept by a wave of reburials, strikingly similar to the one that overwhelmed post-Soviet Hungary. Even the name of the Israeli national cemetery, Mount Herzl, is the name of a reburied dead, the founder of Zionism.<sup>5</sup> A paper by Weingrod even goes as far as mentioning an „Israeli obsession with bones”. With the support of many examples, this author suggests that, since the official reburial in the desert of Judea of the assumed remains of Bar Kochba's fighters (who rebelled in the first century against the Romans), until the grouped „repatriation” of the remains of Sephardic Jews who drowned during their recent exodus, this ritual has played an important role in two ways: in the legitimation of territorial claims, and in the appropriation of Israel's national territory by its diasporic components. But this is the point that I'm interested in here: Jewish doctrine only allows to rebury Jews who died in Diaspora, and to rebury them only in Eretz ha'kodesh, the Holy Land. But the Holy Land, Eretz, is a stretch of land which has obviously nothing in common with the political territory of any kind of Israeli kingdom or state. In short, here again, reburials imply two kinds of space: the demarcated territory of the nation-state, and the space without borders of the Holy Land which encompasses it. Here again, the national space which is consolidated by this ritual is two-dimensional: it is a circumscribed territory within a stretch of land without landmarks, the Holy Land or the Land of the homeland, which is itself cathected by all that legitimizes the space inscription of the nation. By the way, let us note here one of the major differences between the Land of the homeland and the political territory of the nation-state. While the territories of the neighboring nations are adjacent and limitrophe, the neighboring homelands interpenetrate and overlap. Thence the interpatric spaces, like Transylvania, which the Rumanians also consider as the hearth of their own patria. Thence also this other crucial fact for my demonstration: if the Hungarians do not repatriate any dead from Transylvania, they borrow from this intensive part of their Motherland the essential part of the funerary symbolism of their post-communist reburials.<sup>6</sup> As we will see in the film, Transylvanian symbolism of the so-called „places of national piety” originating in these rituals is another proof that the Hungarian Land which „welcomes” the reburied dead extends beyond the political territory.

But last, let us address now the religious dimension of the Hungarian Homeland or Motherland. It cannot be understood without a brief historical reminder. Since the 15th century and the collapse of the Christian regnum founded by Saint Istvan, Hungary has known only

5 Weingrod, A., Dry Bones. Nationalism and Symbolism in Contemporary Israel, *Anthropology Today*, 1995, XI, 6, 7–12. Thanks to Pr. T. Hofer for this case study.

6 For a demonstration, see Zempléni, A. Du bois, la pierre ou de la mémoire l'histoire. „Lieux de piété nationale” et „réenterrements politiques” en Hongrie contemporaine. In Mares, A. (éd.): *Lieux de mémoire en Europe Médiane*, Publications Langues'O, 1999, Colloques Langues'O, No. 11, pp. 65–81. Contemporary Israel, *Anthropology Today*, 1995, XI, 6, 7–12. Thanks to Pr. T. Hofer for this case study..

approximately thirty years of full national independence, and the rest of the time, only Austrian, Turkish, or Soviet occupation or domination, interrupted by missed wars of liberation. Without mentioning the disaster of Mohacs (1526), which led to its partitioning in three parts, and the disaster of Trianon (1920), which amputated it of two thirds of its territory, and left beyond its borders almost one third of the Magyars.

It is no wonder that under these circumstances, the „cradle-grave” of the Hungarian Haza has never been a place of ultimate rest. The patriotic leitmotives which founded the ideology of reburial are by far anterior to the advent of this ritual. Here are the most penetrating ones. The motive of the corruption of the occupied, devastated Hungarian Land, or even of the Hungarian Land infested by the occupant. The motive of the „servile” land, where – as Petöfi says – „our forefathers cannot rest”. The motive of the foreign land, where the wandering patriot of the national anthem cannot find his bearings any longer: „He looked around and he didn't find his Hon in the Haza”, let us say his Home in the Homeland, Hon being an archaic synonym of Haza. And these motives are only offshoots of the century-old leitmotif of the interior exile of the Hungarian in his own homeland. The hidden martyr and the emigrate buried abroad are emblematic figures of this exile of the Magyar on his own desanctified land. Reburials amount to the „reanctifying” of this „servile” and corrupted land. It means turning once more the Magyar Homeland into a Home.

This is where we reach the sacrificial aspect of reburial, which stands therefore opposite to the rites of ancient India, which are also sacrificial, but which are deterritorializing. This is what the preacher Laskai of the 15<sup>th</sup> century wrote in Latin concerning the funeral of king Saint Ladislas: „In his mercy, it is to the Hungarians that God wanted to make the offering of this so precious pearl, the body of St Ladislas, because He didn't want him to fall into ashes in a foreign land”. And at the beginning of the 16<sup>th</sup> century, the same preacher added: „Although the Lord has often liberated his legacy – Hungary – through victories, now His wrath was so great against this land because of its people was losing its faith, that in the entrenchments of Serbia, Bulgaria, and Bosnia, there is no valley, no mount left, which is not filled with bones of Hungarians and profusely sprinkled with their blood”.<sup>7</sup> At the end of the Middle Ages, the burial of the national saint in the Hungarian Land is a reward of God who sacralizes this land. And the international scattering of the bones and the blood of its inhabitants is a punishment for their unfaithfulness, which breaks up the nation's spatial unity. The link between the nation's spatial inscription and the self sacrifice for the terrestrial patria given by God is already clearly established.

The 19<sup>th</sup> century patriotism has only remodeled the medieval idea that the Hungarian Land is a sacrificial space. It only gave another shape to the land cult of the homeland. Taking up Kantorowitz's word,<sup>8</sup> the patria aeterna then „descends” for good from the sky down to earth, as all XIXth century Hungarian national poetry testifies. This poetry clearly combines the fertility and the prosperity of the Hungarian Land with the generative power of the blood shed by its martyrs, the blood with which they have „drenched” it. The poets say that in Mohacs, grass is greener and higher than elsewhere, the flowers have a stronger scent, corn is thicker”: „a sacred blood nourishes its heavy rippling ears, and the body and the soul find there their nourishment”; „from the holy dust of your martyrs, a new, more animated life sprang up”, etc.<sup>9</sup> What is this, if not a sacrificial language? It is indeed antiquated, but

7 Quoted by L. Madas at the Workshop *Frontières, espace et identité en Europe*, Collegium Budapest, Budapest, 20–24 may, 1997.

8 Kantorowitz, Ernst H. 1984 (1951). „Mourir pour patrie (Pro Patria Mori) dans la pensée politique médiévale”, in Kantorowitz, *Mourir pour la patrie*, Paris, P.U.F: 105–141 & 1957. „La royauté fondée sur la patria: corpus mysticum”, in *Les deux corps du roi*. Paris, Gallimard: 145–200.

9 Excerpts from poems of I. Madách („Nem féltetek.”) and J. Komjathy („Magyar...”). See also J. Bajza („Apotheosis”), M. Vörösmarty („Harci dal”), J. Arany („Emléklapra”), J. Eötvös („Mohács”, „Bücsu”) etc.

still, it doesn't belong to the past. Why does it come back in the nationalistic rhetoric, and this until the fascist image of the *vér-rög*, of the „mound of blood” of the Magyar land?

And, fundamentally, why, until today, the insistent quest for the relics of the great dead, in order to repatriate them to Hungary? The most glaring example of this is the more than one century old quest for the remains of the great national poet Petöfi. As all schoolchildren learn, this songster of Magyar freedom and this soldier of the 1848 revolution – a full fledged patriot – supposedly died on the battlefield in Transylvania. There, the poet has a whole set of memorials: three assumed and looked after graves, several monuments linked to attempts at locating his remains, two skulls, and mainly, an old pear tree, under which he wrote his last poem, and which, not long ago, was watered every year with the blood of an ox. In short, there, Petöfi is the subject of a strange patriotic cult, which started in the 19<sup>th</sup> century and which has remained fully alive until today.<sup>10</sup> But this is not the end of the story. This local cult is more especially significant, as it is meant for empty graves. In fact, nobody knows where Petöfi's remains are. And as soon as 1860, another account concerning his death started going around. He would have been deported by the Russians to Siberia, where, supposedly, he survived ten years. In short, he would not be a martyr hidden in Hungarian soil but an exiled patriot, whose relics should be found, certified, and repatriated. This is the meaning of the now national archeological serial story of which he is the subject since then. Since 1849, each year brings a new piece to this serial. Here are the very last episodes. In August 1956 – just before Rajk's explosive reburial –, unfruitful diggings were undertaken in Transylvania. In December 1988 – six months before the revolutionary reburial of the martyrs of 1956 –, a Hungarian *nouveau-riche* gave his financial support for a first archeological expedition to Siberia. Others followed. The result, regularly broadcasted on television, is disappointing. The skeleton that was found may belong to a Jewish woman, but certainly not to the national poet one has been looking for for the past 140 years! And this business is not over. Three years ago, the Academy of Science allowed the stubborn impresario to exhume Petöfi's parents' remains so that a sample could be sent here, to the United-States, where it could be studied with the DNA method, which could certify the Siberian skeleton. To the best of my knowledge, this study is still under way. In short, this endless affair has all the characteristics of a reburial project, except that it doesn't succeed, since certified relics are missing. The ubiquitous body of the hidden martyr of Transylvania is still unfound in Siberia, from where it could be repatriated in the sepulchral land of his homeland.

Nothing seems further away from a sacrificial way of thinking than these postmodern episodes of the Petöfi affair. But nonetheless, they are only the developments of the lengthy search which preceded, and the offshoots of an already ancient and multiform quest for the relics of the modern *pro patria mori* of Hungary. Then, one step further. In agreement with what I have sketched, I would say that the reburials of the deceased „welcomed” by the Hungarian Land can be also comprehended as if they were as many sacrificial rites. Let us attempt a definition. In the national sacrificial structure elaborated in the 19<sup>th</sup> century, the nation occupies the place of the sacrificer, the Land of the patria – God's legacy –, the place of the recipient of the sacrifice, and the *pro patria mori* (who sacrifice themselves for the homeland and not for the nation), the place of the victim or of the sacrificial mediator. Hungarian reburials would follow this old sacrificial pattern based on the idea of blood shedding, in other words, of bodily sacrifice. From this probably stems the distinctive trait of this national rite: the imperative of the exhumation and of the reburial of the bodily remains of the nation's homelandless dead in the so-called sacred Land of their patria. The proofs of the sacralization of the substance itself of this Land soaked with the blood of its martyrs are plentiful. As T. Hofer kindly pointed out it to my attention, in Kossuth's grave, mounds of

<sup>10</sup> See Albert Réka: *Petöfi Körtefája* (The Pear Tree of Petöfi). dissertation, ELTE University, Dept. of Cultural Anthropology, Budapest, 1995.



earth taken from the graves of the national martyrs disseminated throughout the country have been inserted. The national flag planted at the top of the „coronation hill” in Budapest was later called the „country’s relic-flag” because earth taken from the historical battlefields of all Hungary has been incorporated in its base, etc. All these facts support the idea that the nation’s land is more than an ancestral land. It is indeed a sacrificial land.

Let us conclude. There is indeed a specifically national form of the cult of the dead, of which the Hungarian reburial is only a later offspring. This cult is indeed a causative correlate of the nation’s strong temporality and territoriality. Its prototype is the cult of the *pro patria mori*, which accompanies like a shadow all the antique and medieval forms of the *patria* which were used as spatial matrix for the nation.<sup>11</sup> The surprising perenniality of the cult of the *pro patria mori* is also a characteristic of an essential trait that the *patria* has bequeathed to the nation: the cult that the nation devotes to itself through the celebration of the dead who have sacrificed themselves for the nation. In short, the main distinctive feature of the national cult of the dead is the turning of the latter into ritualistic means for the nation’s self-celebration. The grave is with no doubt the cradle of this self-cult which makes such a strong distinction between the nation and any other form of society.<sup>12</sup> But this is another question – and a big one – for social anthropology of the nation.

---

11 See Kantorowitz, *op. cit.*, more particularly „Mourir pour patrie (*Pro Patria Mori*) dans la pensée politique médiévale”, Paris, P.U.F, 1984 (1951):105–14.

12 This distinctive feature of the nation has been pointed out by several authors, especially – and vehemently – by E. Gellner (*Nations and Nationalism*. Oxford, 1983, Blackwell).



# LE PAYSAGE NATIONAL: DE L'ÉMOTION À LA „PENSÉE” NATIONALE ET INVERSEMENT<sup>1</sup>

Citons un auteur allemand: „Lorsque l'étranger songe à la Hongrie, alors il songe à la *puszta*. A la plaine infinie sans un arbre, peuplée de troupeaux, de chevaux menés par des bergers. Aux puits à bascule solitaires au long du chemin, à une fille hongroise avec des cheveux foncés derrière de débits de vins, aux hussards, aux gitans. (...) La *puszta*: d'abord une petite leçon de langue... – continue l'auteur plus loin – Essayez de prononcer le mot suivant, et avec un peu d'exercice cela réussira: Hortobágy. Avec un „à” long et claire dans la dernière syllabe. L'accent, comme toujours en hongrois, sur la première syllabe. Il s'appelle comme ça réellement la *puszta*, plus précisément la partie de la Grande Plaine hongroise à laquelle on pense lorsqu'on prononce le mot *puszta*. Une steppe complètement plate devant Debrecen, peuplée de troupeaux, de puits à bascule élancés vers le ciel et de *fata morgana*”. Ainsi écrit avec pathos Ernst Joseph Görlich dans son livre intitulé *Ungarn* publié non pas au XIXème siècle mais en 1965 à Nürnberg. Livre, parfaitement renseigné par ailleurs sur la Hongrie moderne et destiné aux touristes allemands. Voilà donc un mélange étrange d'informations précises et d'éléments imaginaires sur la Hongrie et les Hongrois. Les stéréotypes énoncés sont issus de la littérature romantique et des films allemands concernant la Hongrie. Il s'agit d'une sorte de récapitulation de ces vieux stéréotypes que l'auteur continue à propager de nos jours dans le public allemand.

Voici très brièvement ce que les touristes peuvent voir aujourd'hui à Hortobágy s'il se laissent diriger par des guides et des agences de tourisme qui cherchent à leur présenter un site dit „typiquement” hongrois.

Le „Parc National” de Hortobágy est annoncé bien à l'avance sur la route de Debrecen notamment par des *csárda* germanisés. Il est centré sur le célèbre *Pont aux neufs trous* qui enjambe la rivière ou plutôt ruisseau Hortobágy à proximité duquel le visiteur est inondé de toutes sortes de *puszta*-programmes dont le leitmotiv est de lui proposer „une coupe transversale de la vie hongroise dite infalsifiée”. Quelques citations des programmes aériens: „on peut avoir une vue incomparable de l'infinité de la *Puszta*”; „en longeant en avion la rivière Hortobágy, on peut pénétrer dans le monde aquatique vierge de l'ancien „*Puszta*” et dans le monde des animaux vivant en toute liberté sur la „*puszta*”. Le mot *puszta* est ressassé, son infinité (même en avion!) soulignée, sa sauvagerie et la virginité de son monde aquatique mises en exergue. D'autres tracts ou programmes présentent en détail ces traits, et bien d'autres, du „paysage national” hongrois.

Les principales attractions de Hortobágy sont justement lesdits *puszta*-programmes où les visiteurs peuvent participer à des séances d'équitation, des tours de charrette, des courses de

---

1 Ce texte est une version à peine remaniée d'une communication présentée le 19 mai 1999 à l'EHESS-Paris.

chevaux, des „*gulyás-parties*” etc. On y organise aussi des soirées de folklore en plein air, des présentations de berger *-csikós-* aux longs fouets claquants ou encore des démonstrations de chasse au faucon par des animateurs tout aussi professionnels.

Tout ceci est complété par un abondant matériel de propagande et d'images et surtout par une exposition inaugurée en 1977 – donc sous un régime communiste – et riche d'enseignements. En effet, cette exposition réunit et conserve tous les stéréotypes relatifs à la *puszta*, contribuant de la sorte à la pérennité du paysage national sous tous les régimes. Elle présente des photos, des reproductions de peintures et de courtes descriptions concernant la formation et l'évolution de l'environnement de Hortobágy, son monde aquatique et sa géographie physique, sa faune et son flore particuliers, ses personnages, son habitat et ses objets typiques, des extraits d'oeuvres littéraires et d'histoire de l'art à propos de la *puszta*. En somme, tous les éléments et tous les modes de représentation de ce paysage sont réunis ici en une sorte de tableau d'ensemble susceptible d'enseigner et donc de transmettre le „paysage national” hongrois en tant que support symbolique. Juste un exemple textuel pour préciser de quoi il s'agit: voici le commentaire du tableau d'affichage intitulé *Le Hortobágy dans les arts plastiques du XXème siècle*: „Ce ne sont pas seulement les écrivains qui voyaient dans l'arriération de la *puszta* desséchée la tragédie de notre destin national. Les artistes y étaient sensibles aussi. Dans le sillage de leurs oeuvres, le Hortobágy est devenu aussi le symbole du pays”.

Première question et de taille: est-ce un „symbole” national destiné aux seuls étrangers ou alors une représentation également partagée par ceux-là même qu'elle qualifie ? Et, dans un cas comme dans l'autre, s'agit-il d'un produit libre de l'imaginaire national andersonien<sup>2</sup> ou d'une représentation construite ? Si elle est construite, elle l'a été à quel moment de l'histoire européenne, dans quels contextes et en fonction de quelles stratégies politico-culturelles ? Enfin, en quoi diffère-t-elle des autres modes de représentation ou d'émblématisation de la nation ?

Vous l'aurez compris, cet exposé j'aimerais l'inscrire dans le sillage intellectuel des chercheurs comme Orvar Löfgren, Eric Hobsbawm, Tamás Hofer où Michael Herzfeld, qui ne se contentent plus d'aborder la nation de l'extérieur et de ressasser ses définitions et conceptions substantivistes mais qui étudient les moyens, les mécanismes et les processus de sa construction interne. Y compris de la constitution émotionnelle de son espace imaginaire et symbolique. En un mot, je voudrais pénétrer dans la soi-disante Communauté imaginée par les méthodes propres à l'ethnologie. Ces méthodes permettent en effet d'analyser de près et preuves à l'appui les micro-processus de la construction émotionnelle interne de cette communauté imaginée.

Je vous propose de procéder en deux temps. Premièrement, en retraçant brièvement la genèse et l'histoire du paysage national hongrois. Deuxièmement, en tentant de formuler quelques remarques générales concernant la fonction émotionnelle toute particulière et historiquement datable du paysage dans la construction de l'espace imaginaire de certaines nations européennes.



Comment la notion de paysage national hongrois, de la Grande Plaine et de la *puszta* est donc née ? Au XVIème siècle déjà, les Occidentaux, plus particulièrement les Allemands, portaient un intérêt fort à la Grand Plaine hongroise, mais pas en tant que paysage : ils s'y intéressaient en tant que dominium envahi par les Turcs, c'est-à-dire en tant qu'espace politique étranger à la notion même de paysage.<sup>3</sup> Dans leurs récits ou journaux, les voyageurs de l'époque décrivaient également mais très brièvement les Hongrois aussi, en en donnant une

<sup>2</sup> Anderson, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, 1983.

<sup>3</sup> Dukony Mária: *Az Alföld a német irodalomban* (La Grande Plaine dans la littérature allemande) Budapest, 1937.

image plutôt négative. La perception que cette époque avait de l'organisation d'un territoire politique était dominée par l'idée de l'urbanisation ou de l'aménagement urbain de ce territoire. Ces voyageurs ne prenaient en considération, ou plutôt en représentation – comme nous aujourd'hui – ni les plaines ni les montagnes : ils ne mentionnaient dans leur ouvrages que les villes ou les petites agglomérations. Ainsi, dans la description que le voyageur écossais Lithgow fait en 1616 de la Grande Plaine, on trouve des descriptions détaillées des villes de Szolnok ou de Kecskemét dont elles relèvent la situation stratégique et juste quelques remarques malveillantes ou préjugés sur les Hongrois eux-mêmes.<sup>4</sup> Cet auteur ne voit ni la *puszta*, ni ses habitants. Et sa vision ne diffère en rien de celui de ses contemporains.

Un demi-siècle plus tard, en 1673, le récit de voyage bien plus long et nuancé d'Edward Browne<sup>5</sup>, traduit en plusieurs langues, est déjà illustré par un dessin de la *puszta* qui mérite l'attention puisqu'il ramasse tous les éléments schématiques qu'on retrouvera, deux siècles plus tard, dans les images stéréotypées de celle-ci. Mais, ce n'est encore ni un paysage au sens strict ni a fortiori le paysage national hongrois. Sans nous attarder davantage sur ces récits anciens, notons qu'après la reconquête de la Grande Plaine aux Turcs, l'intérêt du monde occidental s'en déprend, et cela jusqu'au début de XIXème.

Le regain d'intérêt pour le *puszta* survient à une époque où la perception européenne du paysage même arrive à un tournant décisif. Tournant perceptible non seulement dans les récits de voyages, mais aussi dans les oeuvres d'art, la littérature, la peinture voire les oeuvres scientifiques. C'est à cette époque que resurgit dans toute l'Europe quelque chose de comparable à l'intérêt des citadins italiens de la Renaissance pour la „beauté sauvage” des espaces libres de leurs nobles loisirs. Les bourgeois lassés de la vie urbaine se tournent avec nostalgie vers la campagne qui symbolise une vie plus libre et idyllique. Il a fallu que le romantisme inverse les valeurs et que ce qui dans la vie hongroise était considéré jusqu'alors comme arriéré et dédaignable trouve, du jour au lendemain, des admirateurs enthousiastes. L'esprit romantique se réfugie dans la nature et, animé par la soif de la liberté, découvre dans les vastes étendues de la plaine hongroise le symbole qui lui convient. Point à noter, ce courant passe sous silence l'ancienne civilisation urbaine hongroise et les villes de la Grande Plaine.<sup>6</sup>

Autre point à noter, pour le romantisme allemand, l'image du Hongrois profondément arriéré de la *puszta* a cédé la place à celle du Magyar de la *puszta*, fait à l'image de celle-ci, libre, ne tolérant aucun obstacle devant ses passions etc.... Sous l'influence, fort importante, du *Volksgeist* de Herder, le bourgeois qui exalte la sauvagerie du paysage y découvre alors ses habitants et il les idéalise. Ce courant herderien, auquel il faut ajouter deux autres courants congruents mais ultérieurs – celui de l'orientalisme et celui du *Vormärz* autrichien – est sans doute à l'origine du changement de la perception et de la représentation du paysage survenu au tournant du XIXème siècle.

Ouvrons ici une parenthèse sur la notion même de paysage. Premier point. Selon le Littré, ce mot est apparu au XVIème siècle, dans la langue écrite, pour désigner une „étendue du pays, que l'on voit d'un seul aspect” et „que la nature présente à un observateur” – complète le Petit Robert. Le paysage n'existe que par l'observation, c'est-à-dire par le regard. Au XVIIème, le terme a pris une signification nouvelle. On entendait désormais par paysage un tableau qui, selon Littré, a pour objet la représentation de sites champêtres, ou bien selon le Robert, la figuration d'une étendue de pays où la nature tient le premier rôle”. Le paysage est donc une représentation subjective qui évoque ce que nous appelons nature. Quelle nature au

4 William Lithgow utazása Magyarországon és Erdélyben (Le voyage de William Lithgow en Hongrie et en Transylvanie) In: Gömöri György (éd.): *Angol és skót utazik a régi Magyarországon (1542)*

5 Edward Browne észak-magyarországi és Duna menti utazása 1669-ben (Le voyage d'Edward Browne en Hongrie du Nord et le long du Danube en 1669) Cf Gömöri, Gy (1994), p. 64.

6 Eckhardt Sándor: A magyarság külföldi arcképe In: Szekfű Gyula (szerk): *Mi a magyar?* Magyar Szemle Társaság, Budapest, 1939.

juste? George Duby<sup>7</sup> tout comme l'historien anglais Peter Burke<sup>8</sup> soulignent que l'idée de paysage s'est donc formée au temps de la Renaissance où les citadins fortunés commençaient à valoriser la sauvagerie des espaces libres dont ils commandaient des représentations picturales. Cette opinion n'est pas partagée par tout le monde. Quoi qu'il en soit, la Renaissance a fortement associé l'idée de paysage à un espace sauvage. C'est cette association que le romantisme du XIX<sup>e</sup> siècle semble avoir réinventée et reformulée à sa manière à la veille de la naissance du paysage national hongrois.

Deuxième point. Avant son idéalisation romantique au XIX<sup>e</sup> siècle, le paysage sauvage créé et sans doute vécu au départ comme espace de plaisir et de loisir par les citadins de la Renaissance devait transiter par l'étape de son esthétisation rousseauiste au temps des Lumières qui le transformaient en espace identitaire. C'est à cette condition qu'il pouvait devenir enfin cet espace symbolique de la liberté nationale que tous les membres de la „communauté imaginée” devaient vivre, comme je l'ai dit, „d'un seul point de vue”.

Je ferme la parenthèse et je reviens en Hongrie du XIX<sup>e</sup> siècle. Si j'ai tant insisté sur l'apport du romantisme allemand c'est qu'à vrai dire un des inventeurs les plus influents de la *puszta* en tant que paysage emblématiquement hongrois n'est pas un Hongrois mais le poète autrichien Nicolas Lenau<sup>9</sup> dont les poèmes comportant de nombreuses scènes de vie exaltées de la Grande Plaine ont eu un si grand succès parmi les lecteurs allemands et autrichiens que la *puszta* magyar est devenue, et reste, une véritable mode en Allemagne et en Autriche. Il suffit de visiter le Hortobágy pour le constater. C'est à Lenau qui se disait lui-même *Deutschungar* que nous devons par exemple les stéréotypes toujours vivants des manades qui traversent, telle la tempête, la *puszta* immense aux mirages, celui du *csikós* indomptable aux coups de fouets claquants, ou encore du tzigane au violon qui pleure etc... Bref, pour répondre à une de mes questions de départ, le paysage national hongrois inséparable du caractère national prétendument magyar est, pour partie, d'origine étrangère. Il commence par être, si je puis dire, un produit d'import-export inter-national. En tout cas, cette représentation emblématique est irréductible, dès le départ, à une production nationale autochtone: elle relève d'un imaginaire qui se construit au contact d'au moins deux nations.

Dans la même ligne d'analyse, la *puszta* devait son succès à l'orientalisme français. Comme Katalin Sinkó l'a montré, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, ses représentations iconographiques étaient fort prisées à Paris, à Vienne ou à Munich. Les artistes austro-hongrois vivant à Paris ont souvent adopté l'Alföld et son monde pour thèmes de leurs tableaux. Ceux de Valerio et de Pettenkopfen par exemple y rencontraient un franc succès. Une des raisons en était sans doute que ces représentations de la *puszta* magyar ont été apparentées aux productions picturales ou littéraires de l'orientalisme français mises à la mode et à la page notamment par la colonisation du Maroc. Elles étaient considérées alors comme les produits d'un singulier orientalisme est-européen.<sup>10</sup>

7 Duby, Georges: Quelques notes pour une histoire de la sensibilité au paysage. In: *Études Rurales*. n°121–124, 1991. p. 11–14.

8 Burke, Peter: *Az olasz reneszánsz*, Budapest, 1994 (vers. orig. *The Italian Renaissance*. Polity Press, Cambridge, 1988).

9 Lenau (dit Nicolas Niemsch de Stehlenau) poète autrichien, né à Csátád (Hongrie), mort à l'asile d'aliénés d'Ober-Doebbling (1802–1850), écrivain tourmenté et mélancolique, auteur des *Chansons des roseaux*, des poèmes lyrico-épiques et dramatiques. Vrai fils de l'esprit romantique de son époque, manifestant un mépris profond envers le vieux monde européen, Lenau a traversé l'Atlantique pour se retrouver „au pays de la liberté”. Mais apparemment il n'y trouvait pas ce qu'il avait imaginé. Il est rentré en Europe et revenu sur ses illusions. Pourtant, en Allemagne il était un homme déjà réputé. Entre-temps, ces poèmes avaient été publiés et certains d'entre eux comportaient des images toute nouvelles de la *puszta* hongroise. Ils lui valurent un succès incontesté. Cf Eckhardt, S. (1939) p.113.

10 Sinkó, Katalin: Az Alföld és az alföldi pásztorok felfedezése a külföldi és a hazai képzőművészetben (La découverte de la Grande Plaine et de ses bergers dans les arts plastiques étrangers et hongrois). In: *Ethnographia* 100. No 1–4, 1989. pp. 121–153. *op. cit.* pp. 144.

Je dis bien que le paysage national hongrois s'est construit au contact d'au moins deux nations. Car, vers la même époque – première moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle -, on observe successivement deux phénomènes à l'intérieur de la littérature hongroise elle-même. D'une part, le paysage en général devient un thème important tant dans la prose que dans la poésie. Mais les représentations de la Grande Plaine ou de la *puszta* n'ont pas, au départ, un privilège quantitatif par rapport aux représentations des autres régions et types de paysage, notamment montagnards, de la Hongrie.

D'autre part, et c'est là mon point, après plusieurs oeuvres annonciateurs, survient le phénomène Petöfi, tout aussi sinon plus important que le phénomène Lenau. En effet, pour les Hongrois eux-mêmes, „la date de la naissance du paysage national magyar”<sup>11</sup> est le 5 octobre 1844, date à laquelle Sándor Petöfi, considéré comme le plus grand poète national hongrois, héros de la révolution indépendantiste de 1848, a publié son poème La Grande-Plaine. Permettez-moi de citer quatre strophes de ce poème :

*Mornes Carpathes, que me font vos diadèmes  
De pins, vos romantiques fastes étalés?  
J'ai beau vous admirer, ce n'est pas vous que j'aime  
Mon coeur ne hante pas vos monts et vos vallées.*

*Dans le déroulement de la Grand-Plaine immense,  
Je me sens mieux chez moi. Cet univers est mien.  
Mon âme d'aigle, enfin, de sa prison s'élance  
Lorsque je vois ces champs qui s'allongent sans fin.*

*Alors je prends mon vol en songe et me déploie.  
Loin, très loin de la terre, aux cieus je me hasarde etc....  
Puis, la dernière strophe :*

*Tu es belle pour moi, peut-être pour moi seul,  
O ma Grand-Plaine où mon berceau s'est balancé.  
Que m'enveloppe ici le drap de mon linceul,  
Qu'ici l'on voie un jour mon tombeau se dresser.<sup>12</sup>*

Sans entrer dans les détails, disons que dans ce poème, comme d'ailleurs dans toute son oeuvre, Petöfi innove sur quatre points qui correspondent à autant de ces micro-processus de construction émotionnelle de la nation auxquels je m'intéresse.

Premièrement, ce poète esthétise le paysage et, pour la première fois dans la poésie hongroise, il affirme que la *puszta* est belle et qu'il s'y identifie.

Deuxièmement, il ne se contente pas de l'embellir mais il enjoint aux Hongrois de l'aimer : la *puszta* de Petöfi devient un support nouveau du vieil impératif social de l'amour de la patrie.

Troisièmement, il investit ce paysage, et pas un autre, de l'idéal politique de la liberté, valeur princeps de la révolution de 1848 et trait cardinal de l'auto-définition hongroise du caractère national. C'est en voyant ce paysage que de sa prison, „son âme d'aigle s'élance”.

Enfin – et c'est par là que son poème commence, autant dire que ceci est capital –, il fait un choix explicitement contrastif entre les paysages hongrois en faveur de la *puszta* dans un pays par ailleurs couvert de montagnes.

11 Szabó Zoltán: *Szerelmes földrajz* (Géographie d'un amoureux), Washington. Occidental Press, 1964 *op. cit.* p.74.

12 Petöfi Sándor: *Az Alföld (1844)* La Grand-Plaine, traduit par Jean Rousselot. Cf Petöfi S.: *Poèmes* (Présentation et choix par Jean Rousselot) Éditions Corvina, Budapest. 1971 *op.cit.* p. 53-54.

Je m'arrête sur ce point car il concerne, me semble-t-il, un trait commun aux paysages dits nationaux : leur contrastivité. La contrastivité prend ici une forme concrète et chargée de signification politique. En choisissant la plaine comme symbole de la liberté dans un pays couronné de montagnes, Petöfi fait, de son propre aveu, un choix non seulement pour la *puszta* mais contre les Carpathes auxquelles il est allergique. Pour ce poète et son milieu, la montagne, les Alpes, est, semble-t-il, un symbole de l'Autriche. La transformation de la *puszta* en paysage national hongrois commence donc à une époque où le courant européen de la construction des cultures nationales rencontre en Hongrie le terrain proprement politique de la guerre de libération contre la maison des Habsbourg. Le paysage national „contrastivement”<sup>13</sup> défini devient un des supports imaginaires et emblématiques de l'état-nation indépendant.

On a vu les quatre innovations majeures de Petöfi. On a vu aussi qu'il ne s'agit pas, et c'est essentiel, d'un paysage au sens géographique, mais bien d'un tableau d'ensemble, d'une représentation composée, ou pourrait-on dire d'une scène nationale qui réunit plusieurs éléments bien visibles tant à Hortobágy que sur les images que j'ai fait circuler. En eux-mêmes, la plupart de ces éléments – tel le puits à bascule ou la hutte du pasteur – n'ont pas changé depuis le XVII<sup>e</sup> siècle. Ce que le XIX<sup>e</sup> siècle apporte c'est leur composition en un tableau quasi-immuable et toujours présent aujourd'hui, même sous la forme matérialisée d'un Parc National.

Voyons, très rapidement, les éléments en question qui, sous leur apparence *kitsch* et anecdotique, vont servir de supports de transfert de certains émois communs aux „pensées nationales”. Je m'expliquerai dans un instant sur les termes que j'utilise.

- D'abord, c'est bien sûr, la plaine, la dite infinie où, comme on dit, „rien n'arrête l'oeil” et que la littérature compare très souvent – et, paradoxalement pour un paysage – à la mer sans limite. L'émoi d'une étendue sans frontière: de celle de la *Puszta* qui évoque celle de la patrie.

- C'est aussi une plaine sous un ciel lourd et immobile que, de temps à autre, des tempêtes extrêmement violentes balayent et déchirent. Il s'agit de métonymies évidentes mais jamais explicitées du destin national magyar. De condensations où l'efficace du sensible et de l'émotionnel expérimenté par chacun prime sur l'intelligible.

- Puis, un élément singulier que l'historien contemporain Johnston, l'auteur du remarquable ouvrage „*L'Esprit viennois*”,<sup>14</sup> n'a pas hésité à ériger en emblème de l'esprit culturel hongrois: le Délibáb – le Fata Morgana – c'est-à-dire le mirage produit par l'échauffement de l'air de la *puszta* où apparaît le hameau fantôme et son église à l'envers. En somme, l'illusion et l'esprit d'illusion que l'auteur cité voit un peu partout dans la culture nationale magyar. Nul doute que cet esprit de Délibáb, repérable dans toute la littérature hongroise depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, est un des moyens que les Hongrois se sont donnés pour se cacher les contradictions intimes de leur soi-disante pensée nationale. Le point à noter ici est que le mirage, pas plus que la pensée nationale au sens où je l'entends, ne soulève l'émotion que pour autant qu'il ne s'explique pas.

- De manière plus générale, le paysage national hongrois est caractérisé par la combinaison d'une lourde immobilité, d'une fixité éternelle et de mouvements brusques et violents : de la tempête, des chevaux qui galopent à tous crins etc...

13 La contrastivité: ouvrons une seconde parenthèse, cette fois comparative. Pour ne prendre qu'un autre exemple – moins politisé – le phénomène de contrastivité se retrouve bien dans le cas suisse. Comme l'écrit Claude Reichler dans un article traitant du paysage mythique suisse “on sait que l'identité suisse, bien qu'elle ait cherché, dès la Renaissance, un appui dans les symboles locaux des cantons suisses, s'est conçue surtout négativement, comme ce qui réunissait des gens qui ne voulaient appartenir ni à l'Autriche des Habsbourg, ni à l'Allemagne ni à la France ni à l'Italie, tout en partageant leur langue et leur culture avec tel ou tel de ces pays”. Autrement dit, à la différence du cas hongrois, le paysage national suisse se serait constitué dans une contrastivité non plus duel, comme en Hongrie, mais multipolaire.

14 Le chapitre V. concernant la Hongrie et intitulé „Le culte hongrois de l'illusion” Cf Johnston, William M: *The Austrian Mind. An Intellectual and Social History, 1848–1938*. University of California, 1972 (trad. fr. *L'esprit viennois. Une histoire intellectuelle et sociale 1848–1938*. Paris, Presses Universitaires de France. 1985.) p. 391–441.



- Quant aux artefacts humains, le puits à bascule tordu et la hutte archaïque du pasteur que l'on croirait sur les steppes de l'Asie, ils reprennent à leur façon également métonymique les ingrédients archaïques des mythes d'origine orientale de la nation hongroise. Ce sont des moyens de transfert iconiques des leçons d'histoire.

Venons-en aux habitants de la *Puszta*. Pour que l'on s'y trompe pas, le berger – le *csikós* ne garde que des animaux de race dite hongroise : le mouton *raczka*, le cheval *nóniusz*, le boeuf hongrois inconfondable avec la vache limousine. Les animaux domestiques du paysage national et de Hortobágy sont nationalisés.

- Autre point à noter, ils sont à peine domestiqués. Le mode d'élevage dit *szilaj*, disons sauvage, est soi-disant de règle à la *puszta* caractérisée par sa faune et flore hongrois.

- Enfin, les habitants humains de la *puszta*, trois figures d'éleveurs Hongrois typiques (dans un pays voué à l'agriculture) sont hiérarchisés en fonction des animaux qu'ils gardent : le *csikós* gardien des chevaux, le *gulyás*, gardien des boeufs et le *juhász*, gardien des moutons. Chacun ayant ses traits physiques (tenue, moustaches, physionomie) et ses habits (suba) typiquement hongrois.

- Les mouvements, les gestes, le rythme de ces figures schématisées sont codés : tantôt ils font cuire le *gulyás*, le plat national magyar, avec une lenteur de toute éternité tantôt ils galopent sur leurs chevaux avec une vitesse, une énergie et une violence proverbiales. En faisant claquer leurs longs fouets ouvragés. Toujours l'alternance entre fixité et déchaînement.

Soulignons que ces figures humaines quasi-muséales remplissent une tout autre fonction que les métonymies proprement paysagères telles que l'immobilité du temps et la violence de la tempête ou encore le mirage, le Délubab. Il va de soi que l'écrasante majorité des Hongrois du XIX<sup>ème</sup> ou du XX<sup>ème</sup> siècles ne s'y identifient pas. L'identification est médiante. Les figures en question sont porteuses d'une ancestralité ahistorique et anonyme que chacun peut reconnaître à peu de frais comme point d'origine commune.

- Enfin, pour finir notre tableau, la musique et la danse nationale, le violon et le *csárdás* dans les auberges de la *puszta*, les *csárda*, distants les uns des autres où le Hongrois „s'amuse en pleurant”, comme on dit. Voici encore un autre outil de transfert des émotions aux pensées nationales et inversement. Les habitants *kitsch* de la *Puszta*, on l'a vu, réfèrent indirectement aux récits archaïsants de la mythologie nationale hongroise. Comme l'écrit Claude Lévi-Strauss dans le *Cru et le Cuit*, „le caractère commun du mythe et de la musique est d'être des langages qui transcendent, chacun à sa manière, le plan du langage articulé – dans notre cas du récit historique – tout en requérant, comme lui (le langage articulé) une dimension temporelle pour se manifester. Mais... – ajoute Lévi-Strauss – la musique et la mythologie n'ont besoin du temps que pour lui infliger un démenti. L'une et l'autre sont des machines à supprimer le temps”.<sup>15</sup> Une propriété commune qui, comme on le verra à l'instant, est un des adjuvants les plus puissants de l'atemporalité constitutive de tout paysage national.

Voilà un bref aperçu des traits, des choses, des phénomènes, des personnages et des activités composés en un tableau fixe que j'appelle paysage national. Quelle que soit la distance de tout cela des réalités de la Hongrie selon les époques, cette scène ou tableau est resté immuable depuis le siècle dernier. Une immuabilité comparable à celle du *Heimat* en Allemagne.

Sans m'attarder sur les moyens de transmission – pédagogiques ou autres – de cette représentation, je rappelle ce que tout Hongrois sait : les poèmes de Petöfi deviennent très populaires dès le milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle et sont intégrés très tôt dans les manuels scolaires. Ceux-ci enseignent que la Grande Plaine est le centre du pays, le „coeur de la Hongrie”. L'image de l'homme de la Grande Plaine, en tant que „vrai hongrois” se construit peu à peu et ce stéréotype devient un des motifs de base de la littérature patriotique. Le caractère national en vient à être associé au paysage.

15 Claude Lévi-Strauss: *Le cru et le cuit*. Plon, 1964, *op. cit.* p. 23–24.



Ce qui ne signifie nullement, je le souligne, que tous les Hongrois exaltent la *puszta* ou la Grande Plaine et s'identifient à la vision que je viens d'évoquer. Loin de là. Dès la naissance ou presque du tableau décrit, les controverses au sujet de sa beauté et des vertus ancestrales de ses habitants, commencent. Je n'en veux pour preuve que deux citations successives de l'influent hebdomadaire *Vasárnapi Újság*, le Journal de Dimanche :

Voici une version ironique et quasi-cubiste qui tourne en dérision un des habitants idéalisés de la *puszta*, le *csikós*, le berger :

„Et le *csikós* est une figure originale encore aujourd'hui. Loin des bruits du monde, il a conservé son caractère propre et il ne l'a pas laissé enlever de sa statue vivante par le temps et les circonstances. Ses épaules comme deux enclumes, ses reins comme un tronc d'arbre, ses hanches comme deux pitons d'un rocher, ses genoux comme des boulons de machine, ses deux bras comme deux pièces de fonte, son visage exprime la dignité encore aujourd'hui”.<sup>16</sup>

Et voici une autre version du caractère national magyar, fort comparables du reste à d'autres caractères nationaux de l'époque :

„L'habitant de la *puszta* est resté exempt de cette bienséance sophistiquée qui couvre le visage honnête d'un vernis perfide, et pourtant il ne lui manque ni la tenue morale ni la grâce. Généralement, on ne trouve pas chez le Hongrois cette trivialité brute, cette lourdeur bête que l'on trouve dans les couches inférieures d'autres peuples, qui, pourtant, le traitent volontiers de barbare grossier. Dans son caractère, il y a une sorte de galanterie qui se manifeste surtout dans son comportement envers la femme. Fierté, conscience de sa force, son goût et inclinaison congénitale pour la poésie et la musique forment les traits majeurs de son cœur. Signe attristant de l'embourgeoisement : nous rencontrons bien plus souvent les traits de base du caractère national hongrois chez les habitants incultes de la *puszta* que chez les citadins en voie d'embourgeoisement”.<sup>17</sup>

Derrière ces deux types de spéculations, deux visions se heurtent : l'une est traditionaliste et cherche à conserver le paysage national comme lieu de convergence des idéaux nationaux intacts, l'autre est progressiste et condamne ce genre de construction obscurantiste. La confrontation entre ces deux modes d'interprétation du paysage national et de ses habitants-clichés subsiste, sous d'autres formes, jusqu'aujourd'hui : non seulement dans la littérature mais aussi dans la mentalité collective. Ce qui leur est, me semble-t-il, commun est la référence explicite aux effets du progrès, au temps qui passe, à l'urbanisation voire à l'industrialisation – confère le *csikós-robot* de la première version – autrement dit, au lien singulier que la notion de paysage national entretient avec le temps: l'historicité.

Permettez-moi de m'expliquer sous la forme de quatre hypothèses générales concernant le paysage national hongrois:

Première hypothèse: le paysage national magyar se distingue d'autres supports spatiaux du sentiment national, tel les monuments ou les morts, par son ahistoricité ostensiblement affichée voire son atemporalité obtenue par des supports aussi divers que les phénomènes météorologiques, les figures mythiques ou la musique. Ce schème de représentation semble caractérisé d'abord par l'évacuation de tout ce qui fait ordinairement histoire : aux antipodes des soi-disant lieux de mémoire, il ne comporte aucun événement datable, il ne figure aucun héros situé dans le temps, aucun objet mémoriel et encore moins de monument faisant référence à l'histoire.

Deuxième hypothèse. Aussi ahistorique qu'il soit, dans ce cas comme dans d'autres, le paysage national est cependant situé géographiquement et porte bien un nom propre: Alföld ou Hortobágy pour la Hongrie ou Dalecarlia pour la Suède. Autrement dit, à la différence d'autres symboles nationaux comme le drapeau, le blason ou le *gulyás*, il est situé dans l'espace, il est spatialisé et lié à l'espace national. Mais pas n'importe comment. Il semble bien

<sup>16</sup> Cf. „Képek a pusztról” (Images de la *puszta*) In *Vasárnapi Újság* (Journal de Dimanche) 1869. p. 3.

<sup>17</sup> Cf. „Hazai tájleírások s népviseletek” (Descriptions magyar de paysages et costumes populaires) In: *Vasárnapi Újság* (Journal de Dimanche) 1859. p. 487.

que la formation des paysages nationaux européens comporte deux étapes. La première est la sélection d'un type de paysage ou encore un ensemble de traits paysagers- tels que les montagnes, les forêts, les lacs ou la plaine. Il s'agit d'un tableau imaginaire comme celui que j'ai cherché à définir pour la Hongrie. En en deuxième temps, cette représentation subit un processus de condensation et de localisation en une portion nommée de l'espace national où elle est éventuellement matérialisée comme à Hortobágy.

C'est au fil de ce processus de condensation et de localisation que le paysage national acquiert son troisième trait distinctif: son schématisme tout aussi ostensiblement affiché que son ahistoricité, notamment sur ces supports privilégiés que sont les cartes postales (que vous avez entre les mains) : aucune individualité pourvue d'un nom propre, que des personnages anonymes munis de fonctions et porteurs des caractères nationaux. Pour reprendre l'heureuse expression de Serge Briffaud, „l'anonymat de la carte postale – reflet idéalisé d'un regard collectif – convient parfaitement à la diffusion du schématisme dont je parle.

Le schématisme ahistorique n'est pas incompatible avec le quatrième trait distinctif de tout paysage national : son caractère synthétisant. Il s'agit d'un support symbolique qui, à la différence d'autres symboles nationaux, est apte à réunir plusieurs éléments constitutifs de la culture nationale: un environnement, un type humain, un mode de vie et d'habitat, des types d'activités et d'objets voire de nourriture ... que rien d'autre ne réunit que leur seule qualité supposée commune: qu'ils sont „hongrois”, „suisse” ou „suédois” etc... Autrement dit, il s'agit d'une incarnation totalisante de tout l'espace national.

Ahistorique, schématisant et synthétisant, le paysage national est donc un support sensiblement différent des autres symboles nationaux. Quel pourrait être son lien si je puis dire intime avec cette forme d'organisation collective très particulière qu'est la nation ? Il est, on l'a vu, un mode de représentation de l'espace et de la vie nationale qui ne met en scène ni les divers événements historiques ni les héros de la nation ni même des individus mais un espace générique où ce sont des personnes, des animaux voire des choses plutôt quotidiens et revêtus de traits typiquement nationaux qui „vivent” leur vie typique et idéalisée, et expérimentent, pour ainsi dire, leur „magyarité” ou leur „swedisness” comme dit Orvar Löfgren. Et c'est précisément cette quotidienneté quasi-insignifiante, l'être-toujours-là, la permanence que ce mode de représentation synchronique met en valeur face aux lieux de mémoire qui, eux, réfèrent aux événements uniques, à leurs acteurs, aux héros nationaux, soit à la diachronie. Face aux acteurs nommés de l'histoire, la personne du *csikós*, le montagnard suisse, le viking norvégien ou le paysan suédois vivant dans son paysage national n'a aucun intérêt : il n'est que le porteur des traits caractéristiques de sa nation. C'est ainsi que le caractère national est lié au paysage national, la référence à cet espace paysager réalisant une unité telle que tout le monde et n'importe qui peut s'y identifier rien qu'à l'évocation d'un quelconque de ses traits.



Pour finir, j'aimerais reprendre la problématique indiquée dans mon titre: „de l'émotion à la pensée nationale et inversement”. Au fond, Qu'est-ce que le „paysage” et qu'est-ce que la soi-disante „pensée nationale”?

Je ne connais pas de définition plus complète et réfléchie du paysage que celle de Michel Collot. Je le cite : „Le paysage est une interface entre espace objectif et espace subjectif: sa perception met en jeu à la fois la reconnaissance de propriétés objectives et la projection de significations subjectives. Mais il est aussi un lieu d'échange entre espace personnel et espace collectif: l'individu se sent chez lui dans le paysage, alors que celui-ci appartient à tout le monde. A la fois lieu public et lieu privé, le paysage voit sa signification modelée tant par la mémoire collective que par l'initiative individuelle. (...) A la différence d'autres espace, le paysage est un espace plastique, apte à être refaçonné par chaque perception individuelle qui

à son tour, peut venir enrichir les représentations collectives. C'est pourquoi la perception des paysages constitue un enjeu non négligeable pour nos sociétés : étant de moins en moins régie par des mythes admis universellement, elle peut être l'occasion d'une invention permanente des significations ou d'une répétition indéfinie des stéréotypes".<sup>18</sup>

Résumons: interface entre espace objectif et subjectif, entre dehors et dedans, *Innenwelt* et *Umwelt*; lieu d'échange entre personnel et collectif, entre l'intime du chez soi et le public du chez nous; espace plastique apte à l'articulation des perceptions individuelles et des représentations collectives et, pour cette raison, enjeu social pour nos sociétés. Voici pourquoi le paysage est éminemment „bon à penser” ou, dirais-je plutôt „bon à communiquer” la communauté imaginée de la nation.

Ma nuance entre „penser” et „communiquer” tient au caractère particulier de la soi-disante pensée nationale. Comme l'écrit András Zempléni, „ce mode de pensée doit sa mauvaise réputation intellectuelle, voire „d'indigence philosophique” à ce qu'elle est tout sauf un savoir propositionnel auquel prétend toute science, dont l'histoire. Quand elle prétend à le devenir – dans les sciences dites „nationales” ou même le *Volkskunde*– elle succombe régulièrement à l'argumentation rationnelle. Mais elle ne relève pas pour autant d'une inanalysable confusion émotionnelle. L'approche anthropologique conduit à penser que le mode de pensée nationalitaire, si répandu et pourtant si singulier, opère non pas au moyen de propositions mais d'images ou d'items liés à des affects – souvent des métaphores couplées à des leitmotivs – autrement dit d'unités de sens indissociables des émotions collectives qu'elles ont pour fonction de susciter”.<sup>19</sup> De tels items, images ou supports de transfert de l'émotion à l'idée ou à l'idéal, nous venons d'en évoquer quelques'uns : infinité physique de la *puszta*; étendue sans frontières de la patrie; galopades ou élevage sauvage sur la *Puszta* et idée de la liberté; alternance de son temps immobile et de ses tempêtes – tragique du destin hongrois etc. On pourrait en citer d'autres dans de tout autres registres symboliques que le paysage: rites aux morts de la nation et transfert des sentiments universels de deuil du privé au public; figuration de la patrie au moyen de traits métonymiques tels que le sein maternel, le berceau ou le linceul etc.

Parmi tous ces moyens de transfert, le paysage national se distingue, on l'a vu, par son caractère synthétique : il réunit en un tableau organisé plusieurs items, images ou moyens de transfert émotionnel. En outre, le paysage, au sens phénoménologique de Michel Collot, a une autre propriété qui le rend apte à connecter les émois et les idées ou les idéaux nationaux. Comme le rappellent tous les dictionnaires, il est une étendue vue d'un seul point de vue. Ce „seul point de vue” est évidemment fort recherchée par toute pensée nationalitaire. Enfin, une dernière propriété générale du paysage est notée par Serge Briffaud: „la cohérence de la représentation repose ici sur la convergence et l'homologie des différents regards portés sur le paysage. Sa beauté naît de sa faculté à figurer l'expression sensible d'un idéal dans lequel on reconnaît les aspirations les plus caractéristiques de la société. La représentation de paysage s'avère être le véhicule privilégié d'un idéal politique”.<sup>20</sup>

En conclusion et quitte à me tromper, je dirais que le paysage national est un mode de représentation spatial sans équivalent : une tentative de nationalisation de l'expérience sensible de l'interface paysager au moyen de son emblématisation dans l'espace. Que cette tentative de fixation ne peut qu'échouer, c'est l'évidence: une expérience ne peut pas être emblématisée, c'est-à-dire fixée, sans cesser d'être une expérience.

18 Michel Collot: Points de vue sur la perception des paysages. In: Alain Roger (sous la dir.) *La théorie du paysage en France (1974–1994)*. Ed. Champ Vallon, 1995 *op. cit.* p. 222–223.

19 Zempléni, András: Les manques de la nation. Quelques propriétés de la “patrie” et de la “nation” en Hongrie contemporaine. In: Fabre, D. (éd.) *L'Europe entre cultures et nations*. Actes du colloque de Tours. Ed. de la MSH-Mission du Patrimoine ethnologique, Paris, 1996, p. 121–155 *op. cit.* p. 126.

20 Serge Briffaud: Découverte et représentation d'un paysage. Les Pyrénées du regard à l'image (XVIIIe–XIXe siècles). In: Alain Roger (sous la dir.) *La théorie du paysage en France (1974–1994)*. Ed. Champ Vallon, 1995 pp. 224–259 *op. cit.* p. 237.

ANDRÁSFALVY BERTALAN

# LEÁNYVÁSÁROK A DÉLKELET-DUNÁNTÚLON<sup>1</sup>

A rokonság és a vallási-táji hovátartozás térbeli hálózatai

Az év ritmikusan ismétlődő ünnepnapjait a bensőséges családi és egyházi ünneplés jellemezte a régi paraszti életrendben. Kivételt talán csak a farsang ígért, de ez is jobbára a helyi közösség, a falu ünnepe maradt. A búcsúk és vásárok jelentették azokat az ünnepi alkalmakat, amikor a parasztember, asszony, legény és leány átlépte a hely és a helyi illem kötöttségét és az egész évben csak távolról látott templomtornyok tövében is megfordult, világot látott, más falubeli, más vidéki emberekkel találkozott, hírt hallott és csodálatos dolgokat szemlélhetett. Ördöghintát, plánétás embert, kintornást, képmutogatót, törpét, majmot, medvét és más különös állatot. A vásárra vitt állat, termény és házikészítésű portéka eladása, illetve a szükséges holmik beszerzése önmaga is rendkívüli, évenként ismétlődő, izgalmas élményt kínált időseknek és fiataloknak egyaránt. De a búcsújárások, a „prosekiókba”, kereszt-aljákba összeállva fáradságos zarándokutakra sem csak a vezeklés, nemcsak az önsanyargató bűnbánat vezette a résztvevőket. Világi, ha nem is éppen bűnös kíváncsiság, élmény és ismeretség keresésének is része volt abban, hogy erre szánja rá valaki magát. Mindezekben felül pedig a fiatalság számára alkalmat adott az ismerkedésre, érzelmeik egyszerű, kedveskedésekkel való kifejezésére is. Ezáltal a vásár és a búcsú nemcsak egy falu közösségének, hanem egy kisebb tájnak volt közös ünnepe. Olyan intézmény volt, mely bizonyította az egy műveltséget hordozó, az egy értékrendet valló falucsoport kapcsolatának fenntartását, műveltségének állandó kiegyenlítését, egy meghatározott körzet eleven vérkeringését, biológiai és szellemi értelemben egyaránt.

A következőkben a vásárokat és búcsúkat mint a fiatalság találkozóhelyeit és alkalmait mutatom be, főként Baranya és Tolna vidékén. Először azt vizsgálom meg, hogy miért volt szüksége a fiatalságnak találkozóhelyre és alkalomra. E kérdés megválaszolásánál vissza kell pillantanunk a messzi múltba.

Szabó István kutatásai szerint a XV. századra fejeződött be Magyarországon a településhálózat kialakulása. Ekkorra hazánkban mintegy 20–21 000 falutelepülés jött létre. Ezek egy része hamarosan elnéptelenedett, rövid életű volt, de számításai szerint egyszerre is legalább 18–19 000 falu létezését feltételezhetjük. Egy-egy falu, ugyancsak az ő számításai szerint, 4–170 háztartást számlált. Átlag pedig 36-ot. A XV. században már megindul a pusztasodás, a kisebb falvak összeköltözése, kisebb települések felhagyása. Ezzel egyes települések lélekszáma erősen megnövekedett. A legkorábbi falvak a szabad nemzetségek vérségi alapon kialakult téli szállásterületeiből lettek, de a különböző eredetű háznépek egy-egy kisebb településben hamarosan rokonná alakultak. Az egy faluba való tartozásból kialakult helyi közösség

<sup>1</sup> Ezt a leányvásárokról szóló áttekintést mondtam el 1967-ben a Magyar Néprajzi Társaság egyik ülésén. Most tisztelettel küldöm írásban Hofer Tamás köszöntésére. Megköszönöm erősítő biztatásait, és hogy néhányszor részt vehettem gyűjtőútjain és megosztotta velem távlatokat nyitó gondolatait.

lassankint átvette a nemzetség összetartó szerepét. Természetesen a faluközösség ott viseli legjobban a korábbi nemzetségi sajátosságokat, ahol a település kisebb, és ezáltal rokonabb maradt. Magyarország térképén könnyen felismerhetjük a kislelő területeket. Ilyen Zala megye és Baranya a Dunántúlon, és néhány felvidéki megye területe. Még ma is megfigyelhető, illetve néprajzi módszerrel felgyűjthetőek azok a szerepek, amelyeket a faluközösség a korábbi nemzetségtől vett át. Nemcsak a lakodalmi szokásokban, a lánykéréssel kapcsolatos színelv ostromlás, a menyasszony elvételét akadályozó útelkötés és ehhez hasonló szokásokban, hanem a megszólítások rendszerében is. A Baranya megyei Hegyháton a ma 50–60 éves generációt is még úgy tanították szülei, hogy mindazokat az asszonyokat, akik a faluban születtek, azokat *nénnyének*, s azokat, akiket más faluból hoztak, *ányának* kell a gyermeknek szólítania. Bogyiszlón a más faluból jött asszonyokat nem kereszt- vagy családnevükön szólították a családtagok, adott esetben még unokák sem, hanem származási helyükről. A megszólítás gyakorlatában gyakran a *szüle* vagy *öregapám* is elmaradt, csak így szólt, hogy „Fajszi”, „Dorogi”, „Gergyeni”. Az asszonyok ugyanis mindvégig, még halálukig apjuk nemzetségének is tagjai maradtak, s ha gyermektelenül haltak el, ingó vagyonuk szülőbeli és gyümölcsfában kiadott jussa visszaszállt apjuk családjára.

A falu tehát nem egyszerűen egy és ugyanazon helyen lakók összefoglaló neve, hanem közösség is volt, mely szervezeten védte lakói érdekeit és önkéntelenül sajátos műveltséget és magatartást erőszakolt minden tagjára. A befelé egységesítő, összetartó erő élesen határolja el magát a külvilágtól. Védekezik az idegen ellen, védi határait, lakóinak vagyonát és személyes érdekeit. A rétszabadításkor, tarlószabadításkor, s régebben az erdő közös használatba eresztésénél megszűntek a családi fundusok, földdarabok határai, de annál erősebben állott a faluk határa. A falu védekező, kifelé ellenséges magatartását a fiatalság testesíti meg, a legények többé-kevésbé szervezett közössége. A legények azok, akik nem tűrik meg az idegent, akik csúfolják a más falubelit, akik belékötnék a betolakodóba, s egymást támogatva testületileg lépnek fel azok ellen, akik bármelyiküket bántanák. A lovat, marhát őrző *bérese*k, ahogy az erre a munkára kijelölt legényeket nevezték, azok, akik régebben virtuskodásból is behajtották más falu területére, lelegeltették a vetést, felzabáltatták a szénát és összetapostatták a kerteket.

A falu elkülönülésével, sündisznószerű védelmi, mindent elutasító magatartásával szemben eleven erő- és életkövetelmény volt az, hogy a fiataloknak párt kellett választaniuk, és ez a kis falvak esetében különösen régebben a vérfertőzés, a rokonházasságok elkerülése miatt, csak a más faluból való élettárs keresését jelenthette. Tehát a legharciasabb, a leginkább elkülönülő korcsoportnak volt szüksége arra, hogy más falubeliekkel megismerkedjen, köztük megforduljon.

A harmadik hatóerő, körülmény, ami a fiatalok párválasztását befolyásolta, az az előbbiekhöz hasonlóan szintén természetes és érthető: a fiatalok olyan párt igyekeznek választani magának, aki hasonló hozzá, ugyanazt a nyelvet beszéli, átvitt értelemben is, ugyanolyan életmódot folytat, ugyanazt az értékrendet vallja, ugyanolyan szokásokat követ, ételeket eszik, viseletben jár. (A vagyoni rétegződés csak a jobbágyfelszabadítás után kap nagyobb szerepet). Ez korlátozta a térben a párválasztás kerületét. Általában a távolság arányában nőtt a falvak közti műveltségbeli különbözőség, így minden falunak lassan kialakult egy bizonyos házassági közege, melyen belül nem volt neveltséges a beszéd-kiejtés, a viselet, a táncok és szokások, ehető az ételek és magától értetődő volt az egész műveltség. Ez a házassági körzet egyazon műveltség határát is jelentette egy parasztkultúra területén. Tyúk és tojás elsőségének kérdése az, hogy a házassági kapcsolatok teszik egyöntetűvé a műveltséget, vagy az egyöntetű műveltség teszi lehetővé a házassági kapcsolatokat. Tény az, hogy ezek a határok történeti határok, vagyis időközben változtak és változnak. Bizonyos különbségek akadnak bőven, ezeken belül is, a falvak között, de ezek nem lesznek az összeházasodás akadályai.

A fiatalság ismerkedésének komoly akadálya még a helyi erkölcs és illem. Bár ebben falvanként és vidékenként nagy eltérések tapasztalhatók, általában azonban legény és leány

közvetlen ismeretségekötését és társalkodását illetlennek tartották. Házás ember és asszony az úton is megszólíthatott bárkit, de legény a leányt nem, különösen idegen faluban. Közlebb-ről vizsgált területünkön a Délkelet-Dunántúlon találunk olyan területeket, ahol a falun belül az utcán sem beszélgethettek egymással, s ismeretlen volt a fiatalság közös szórakozását biztosító fonóházak, táncházak rendszere is. Ilyen szigorú erkölcsöket követték a Hegyháton. A Völgységben, vagy a Vízvölgyben már szabadabb volt ez, s a református falvakban élénk fonóéletről tudunk.

Úgy látszik, régebben a távolság kevésbé erős akadály volt, ezt könnyebben áthidalhatták, mint az illem által megszabottakat.

Ezek az ellentétesen ható erők hozták létre a fiatalság találkozó alkalmainak intézményét, a *leányvásároknak* nevezett napokat, melyek áthidalták és felfüggesztették a faluk közti el-lentéteket, a fiatalok viselkedését szabályozó szigorú helyi erkölcsöt és az egymástól való távolságot. A leányvásárok országos vagy helyi jellegű sokadalmakhoz, vásárokhöz vagy búcsúkhöz kapcsolódtak. Minden házassági körzetnek megvolt a maga leányvására, helye és napja. E mellett tulajdonképpen többé-kevésbé leányvásári alkalomnak tartották a nyári vásárok második napját, a ruhavásárt is. A főbb leányvásárok egyben a falu templomszentelési búcsú-ünnepéhez kapcsolódtak, vagy a középkori védőszent napja maradt, illetve lett a leányvásár napja a református falvakban. Voltak bizonyos búcsújáró helyek is, melyeken bizonyos búcsújárás napokon többnyire fiatalok jelentek meg és ismerkedési alkalmat is jelentettek a kegyes szándékon felül.

Röviden szeretném bemutatni Délkelet-Dunántúl jelentősebb leányvásárait és azok sajátos világát néhány emlékezéssel is felidézni. Legyen a magamé az első 1957-ből, amikor e kérdéskör vizsgálatára is indíttatást kaptam.

Kedves emlékezetű néhai Moldován Vilma váraljai tanítónéni felkeresett Szekszárdon és meghívott: nézném meg a híres Lukács-napi leányvásárt Várkonyban. „Lukács-napra Váraljáról még sokan átjárnak gyalog a Zengőn keresztül...” – mondta. Vasárnap este a múzeum bezárása után indultam csak el kerékpáron, és besötétedett, mire elértem Zengővárkonyba. Láttam, nagy sokadalom veszi körül a nagykocsmát, bent szólt a rezesbanda, és kívül renegeteg volt a fiatal. Véletlenül, vagy inkább a falusi férfi fiatalság körében újabban tapasztalható táncról való idegenkedés folytán – jóval nagyobb számban voltak ott leányok, mint legények –, s magam is még legény, felkértem találmra a körülállókból egy leányt, és amennyire a szűk helyen a tömegben szvinget vagy foxtrottot táncolni lehetett a már ritkán előkerülő csárdások mellett, tánc közben megkérdeztem páromtól, hová valósi lenne? Először egy leánycsókival, aztán egy mohácsi leánnyal táncoltam. S mivel már nagyon újmódi volt a táncrend, mely szerint illetlenség lett volna elköszönni, tovább nem is vittem, mert az éjjel még vissza akartam térni Szekszárdra. Késő volt már ahhoz, hogy szállást keressek, különben a sötétben is látható volt az udvarokba beállott szekerek körvonalából, hogy minden háznál vannak már vendégek. Így végül is elköszöntem és hazakerekeztem.

1957-ben, még ebben a hagyományos formájában zajlott a Lukács-napi leányvásár, tehát táncmulatság volt a nagykocsmában. Néhány év múltán a zengővárkonyi leányvásárt és az azt követő pécsváradi kirakodóvásárt összevonták: a megyei tanács művelődési osztálya és a pécsváradi művelődési ház nagyszabású rendezvényévé lett Pécsváradi Leányvásár címen. E hagyományörző népi együttesek műsorán kívül újra meghívták a megye és az ország kézműveseit és sátoros elárúsítóit, igazi vásári sokadalmat újítva fel. Ezzel eredeti jelentősége, a fiatalság ismerkedésének alkalmá – házasságkötés lehetőségének biztosítására – már valószínűleg háttérbe szorult.

Kétségtelen, a tolnai és baranyai, a sárköziekhez igen közel álló magyar református lakosság legfontosabb leányvására ez a Lukács-napi, Várkonyban tartott leányvásár volt. Erre a sárköziek is eljártak régebben is, hiszen házassági kapcsolatok kötötték össze őket egyetlen nagy, házassági körzetbe, a sárköziken kívül a váraljai, hidasi, nagypali, mohácsi, belvárdi és pécsváradi reformátusokat. A siklóbodonyi-hegyhátszentmártoni (szept. 14.) volt az



ormányságiaké, a karancsi (Drávaszög, ma Horvátország) Donátus-napi, a Siklós-drávaszögi reformátusoké. Ugyancsak a reformátusoké volt a Baranya és Somogy határán tartott domolosi Kisasszony-napi leányvásár.

A katolikus baranyai lakosok leghíresebb leányvására az oroszalai volt Szent Mihálykor, a Tolna megyeieknél a csicsói pusztatemplom búcsúja és a szekszárdi szüreti vásár. Mindkét megyebeliek eljártak (különösen régebben) a somogyi Andocsra és a bácskai Mária-könynyére, vagy Vodicára (németül Brunl) és különösen az utóbbi időben Gyüdre. A vásárok közül leányvásárnak számított a vajszlói Nagyasszony-napi, a *söllei* (sellyei) és a pécsi vásár.

A legnagyobb leányvásárok tér- és időbeli közeit sok kisebb jelentőségű leányvásár töltötte ki. Az Ormányságban a kisasszonyfai és a Dráván túl a maszlavicai, a sajaviciai és a szlatinai, ahová szintén elsősorban az ormányságiak jártak el még az első háború előtt. A Szigetvár-környékieknek még találkozóhelye volt Magyarmeckén és Garéban is. A hegyhátiak Felsőmindszentre és az Abaligetire jártak az oroszlain kívül, és később a járás központjába, Sásdra.

A Pécs-környéki sokacok búcsúja szeptember 8-án volt Pécsett a Havihegyen, melyet ma is megtartanak. Az első háború előtt Szentkúton volt ez, a mohácsi úttól délre, nem messze Magyarsarlóستól.

*Zengővárkony* – Madarassy László és Gönyei Sándor a harmincas évek elején jártak ebben a vásárban. Madarassy gyér feljegyzései között azonban nem sokat olvassunk a részletekről. Megemlíti, hogy nagy állatvásár volt Pécsváradon, majd dél körül egy nagy sátor alatt megszólalt a siklósnagyfalusi rezesbanda. Váradi, váraljai, várkonyi és belvárdi lányokat ismeretek fel viseletükről a sétálók között. Madarassy megemlíti, hogy Lukács hetében zárult a gesztenyeszüret. A gesztenyeszüretre való tekintettel két-három hetes iskolaszünet szokott Várkonyban lenni. Azt is látta még, hogy lányok és menyecskék nagy karéjban a templomkertben táncoltak. Egész nap folyamán érkeztek a díszesen öltözött vendégekkel megrakott vidéki kocskik, minden házban sütöttek, főztek, de minden udvaron sütötték a gesztenyét is a tűz felett.

A Sárközből a 60–70 évesek szülei rendszeresen eljártak még erre a vásárra. Váraljáról és Baranya többi református falvaiból még ma is.

*Szekszárd* – A szőlőéresi, vagy leányvásárnak nevezett szeptember 8-i vásárra a Sárközből, Agárdról és Harcraól jöttek nagyobb számmal, korosztályok szerint csoportosulva, „bandásan” a lányok. Széles sorokban összefogódzva sétáltak ezek a vásár közepén, árvalányhaj volt a kezükben, ezt adták a legényeknek ajándékkul. A környékbeli legények, elsősorban a sárköziek ezen a vásáron mutatták be szüleiknek azt a leányt, akit feleségül szándékoztak venni. A vásár reggelén kocsiival mentek el a lányért, elől ült a legény és a leány, a hátsó ülésen pedig a leány és a legény szülei, vagy a szülők közül egyik. „Ezek már együtt jártak a vásárba, csak meglesz a lakodalom...!” Ezen a vásáron a legények a lánynak kosarat, papucsot, tükrös mézeskalácsos szívet vásároltak. Ez a szokás fennmaradt a háborúig, 1938-ig.

*Bátaszék* – Kisebb jelentőségű leányvásár volt itt a Nagyasszony-napi vásáron. A Sárköznek csak déli része járt ide Pilis, Alsónyék, Bata és Bataaszék.

*Siklósbadony* – „Az alföldi kálvinisták (az ormánysági Siklóstól délre eső vidék) és hegyföldi pápisták” egyaránt itt találkoztak. *Hegyfőd*nek nevezték a Siklós-villányi hegység gerincétől északra fekvő vidéket. Bandásan, zeneszóval kísérték fel a búcsú napját megelőző nap délutánján a vendégeket. Az ormányságiak kint háltak a szőlőhegyekben, a *tanyákban*. A szentmártoniak csak hétfőn mentek fel a vendégekkel. Majd' minden ormánysági falunak volt a szentmártoni hegyen vagy a környező hegyekben szőlője és a szőlőkben tanyája. Számukra a találkozás, pincelátogatás és borkóstolás, vagy a pincéknél tartott mulatságok éppen



olyan fontosak voltak, mint vasárnap délelőtt a bodonyi templom búcsújának megtekintése (ahol az istentiszteleten is résztvettek). Délután nagy bál volt a faluban, mely este véget ért és a vendégek éjjel visszatértek a pincékbe.

A siklósbodonyi búcsúra már mindenhol készítették újbort. Egy-egy pincénél még borjút is vágtak a vendégek részére. Lent a vásárban elsősorban ruhaneműt lehetett vásárolni, a lányok a mézesbábos és a márcos sátrakat állták körül. Márcot és mézeskalácsot vett a legény kedveskedésül a lányoknak. A fiatalság ezenkívül az ördöghintánál és a komédiásoknál szórakozott. A siklósbodonyi búcsú napján ma is hangos a szentmártoni hegy.

A Dráván túli leányvásárok közül talán a maszlavicai volt a legjelentősebb. Az öregek emlékezése szerint a legények kalapjában árvalányhaj volt, és kis csengővel jelezték ismerkedési szándékukat, ha a leány visszacsengetett, azt jelentette, hogy táncba viheti, megismerkedhet vele. Szentmártonkor és áldozókor volt szokás Maszlavicára látogatni. A különben horvát lakosságú faluban ekkor magyar zenét engedtek a kocsmában.

*Karancs* – A donátusi leányvásár még ma is igen híres. Elsősorban a Drávaszög (Daróc, Sepse, Szöllös, Karancs, Kő, Vörösmart, Csuzs, Kopács és Laskó) népének volt találkozóhelye, de idejártak a kölkedi, mohácsi és más református magyar szigetek lakosai is, míg őket az első háború után húzott határok ebben meg nem akadályozták. Az Alfalunak (a Drávaszög déli, laposabb részének is) a Karancs körüli hegyekben voltak szőlőbirtokai.

*Domolos* – A régi Baranya, somogyi határon fekvő uradalmi pusztá és kocsmá mellett tartották a reformátusok a leányező búcsút. Ide mindkét megyéből eljártak. Ez a búcsú közvetlenül követte a közeli Turbékznál tartott szeptember 8-ra eső katolikus búcsút. A Szigetvártól délre eső vidék, az Alföld népe már az első napokban feljött az itt fekvő szölleikbe. Megtekintették a turbéki búcsút is és kint háltak a présházakban. Akinek nem volt szőlője, vagy szőlőbirtokos barátja, az a környező falvakban szállt meg. Sokan jöttek sátoros kocsival is. A sátoros kocsik egész sort alkottak a domolosi síkon, s a kocsik között sétáltak a leányok szebbnél szebb ruhákban. A gazdagabbja többször változtatta is a ruháját a kocsisátor alá bújva. Fent a dombon a rezesbanda harsogott, a szilvási vendéglőben pedig hegedű-muzsika volt. Este a somogyiak a Zsibóti hegyekbe, a baranyaiak pedig Kispeterdre mentek mulatni, ugyanis a régi megyehatár a domolosi csárdát felezte meg és így abba mindkét megyéből utazó-level nélkül mehettek az emberek.

*Oroszló* – A mondás szerint: „Kiállottak mint az oroszlói nagyhidra a lányok”. A leányvásár központja ugyanis az oroszlói nagyhid volt, ahová rendszerint gyalog érkezett a különböző hegyháti falvak fiatalsága. Itt ácsorogva várták meg, míg a közeli nagytemplomban „kimúlik a mise”. (Mise után feljött a muzsika a hídra és egy-két tánc után a legények a zene előtt verbunkolva felkísérték a zenészeket a kocsmába). Szokás szerint először mindenki a saját falujabeli lányokat táncoltatta meg. A nem táncoló lányok nagy körben álltak a táncter körül. „Ha nyáron meglátták egymást valahol, itt megismerkedhettek.”

A falu már a századfordulón német többségű volt, de az oroszlói búcsú napján a kocsmá magyaroké volt. Ezen a búcsún szedték a bábosok a mézet és a viaszt a környező falvak méhészeitől. Feljártak ide a hetényi, szabolcsi, somogyi asszonyok is rozsmaringot árulni. Az idegen faluból jött lányok ünnepi ruhájukat házakhoz bekéredzkezve váltották fel az esti tánchoz. A tánchoz ugyanis kevésbé drága ruhát, és cipő helyett tutyit húztak. A legények is lecserélték a 15 szeles ünnepi gyołcsigatyájukat szűkebbre és könnyebbre, hiszen leszakadt volna a derekuk. Ők csizmába táncoltak, melynek talpára *pöngőt*, *csergőt* szereltek.

Az oroszlói búcsúról 1935-ben Lakatos Ferenc, 18 éves, ezeket mondta el (Kleinróth Béla gyűjtése. Berze-Nagy János: *Baranyai néphagyományok*, 107–108.):

„Az oroszlói búcsú Szent Mihály napját követő vasárnapon szokott lenni. A búcsú arról nevezetes, hogy ezen a napon tartják meg a «leányvásárt». A házasítani szándékozó anyák,

apák, nősülni óhajtó ifjak az oroslói találkozózn nézik ki maguk számára a menyet vagy menyasszonyt.

Nem az ifjú keres magának menyasszonyt, hanem szülei. A vagyon számít és a megfelelő foglaló.

Búcsú napján kora reggel megindul a népvándorlás. Jönnek a rokon vendégek, de jönnek 8–9 óra tájban a lányos anyák is, batyu a kézben vagy a fejen, a melyben több ruha van a sokszori átöltözködéshez. Mellette büszkén lépeget eladó leánya. Ha van ismerőse Oroszlón, ahhoz megy, ha nincs, bemegy a kocsmához közel levő házba, urának és asszonyának engedelmét kikérve, egyik helyiség sarkában kezdődik az első öltözködés a felvonuláshoz.

A mai öltözet selyemruha, lakkcipő és fehér kesztyű. Mise előtt gyülekeznek a templom előtt. Van, aki a misét meghallgatja, de sok kint a cukros sátrak előtt sétálva, legényekre lesve tölti el a mise idejét. Mise után a templom melletti országút és a vármegyei út találkozásánál az eladó lányok félkörben felállnak, a legényifjak velük szemben, középen a helybeli három ifjú által felfogadott vidéki cintányéros, dobos rezesbanda rázendít egy csárdásra.

A lányok mögött az anyák és a nézőközönség foglal helyet. Az első három csárdásban csak a helybeli rendezőknek van táncjoga. Pár tánc után a menet zenével vonul a kocsmába. Elül a legények táncolva, utánuk a zenészek, leányok, anyák és nézők. Kocsmában 2–3 tánc van, azután szétoszlanak ebédelni.

Ebéd után tánc a korcsma udvarán jó időben reggelig tart, mindig csárdást járva. Anyák, apák körülveszik a táncolókat, nézegetik őket, s közben érdeklődnek egyik vagy másik leány vagy legény után. Ha az utóbbi megfelelő, megindul a szülők után a hajsza, kezdődik a vásár másik aktusa, a vagyonaluku és a háztűznézés időpontjának megbeszélése. Megegyezés esetén háztűznézéskor megállapítják a jegyváltás időpontját.”

Az oroslói búcsú talán egy régebbi Árpád-kori templomos hely hagyományán alapult. A monda szerint, mikor Szent Istvánt a pogányok üldözték, táltos lovával menekült. A ló csak Kercseligeten, Oroszlón és Mánfán érte a földet. A szent király lovának lábanyomán templomok épültek. Az oroslói régi temetőben valóban az Árpád-kori templom szentélye szolgál temetőkápolnául. A mánfai Árpád-kori templom közismert.

*Csicsó* – A Budapest-pécsi vasútvonalon utazó jól láthatja a szakályhőgyészi állomástól néhány kilométerre magányosan álló, fehér barokk templomot a domboldalon. Ez a csicsói pusztatemplom, híres búcsúja és leányvására a májusi cseresznyeéreskor volt. Itt találkozott a Völgyesség szórvány magyarsága és a Kapos-menti magyar falvak népe. Még Zombáról is eljártak ide. A zombai Kugler János a csicsói búcsúról ezeket mondta el nekem 1969-ben: (16 éves volt, mikor meg akarták nősíteni) „– Láttunk egy lányt Börényben kenyeret dagasztani, az éppen neked való lenne a nagy családba! – Elvittek a bőrényi búcsúba. Elmentünk délután a kocsmába kuglizni, de én nem éreztem olyan jól magamat, mert ott egy magyar szó nem esett, mert az ottaniak mind tudnak németül. Azután elmentünk vacsorázni. Hárman voltunk, én voltam a legfiatalabb. Hát elme gyünk táncolni, de azt mondják előbb igyunk meg egy-két pohár sört, mert lesz bátorság attól. Én csak elmentem a kocsmához, láttam négy süldő lányt, odamentem, meghajoltam és táncoltam vele. Megkérdeztem a nevét, hát az volt a Mariska. Vettem nekik cukrot, vettem nekik márcot, mert mindegyikkel táncoltam. De megkérdeztem, hogy elkísérhetem-e haza. Elkísértem, megálltunk a kapuban a tornácon. Az ajtó nyitásra kiszólt az anyja: Mariska te vagy az? Nem felelt. Akkor megint kérdezte, aztán kijött a méccsel. Én meg tudtam, hogy szentesek, hát rájuk köszöntem, hogy jó estét adjon Isten. Csak azt mondtam, hogy eljövök a csicsói búcsúra. Nemzeti színes szalaggal lesz a biciklim befűzve, mikor jövök le a hegyről. Úgy is lett. Kerestem őket a búcsúban, hát megtaláltam őket a bábos sátor mögött. Mondtam a komáimnak, hogy jöjjenek el velem a csicsói búcsúba, ott szerzek nekik lányt. Megláttam őket, mondtam nekik, most megsétáltatom őket, ti meg gusztáljátok. Vettem nekik cukrot, márcot meg hazakísértem őket. Mi elmentünk játszani. «Csúri kanász»-nak nevezték azt a játékot, ott úgy elűtötték a lábamat, hogy

elkábultam. Engem behúztak egy pajtába. Mire kikábultam, jó setét lett. Hát ennek az anyja, ez fászlizta be a lábamat. Úgy mentem féllábbal, hajtottam haza a biciklit, meg a dombon nekieresztettem. Reggel ötre érkeztem haza”. A történet tovább vázlatosan: akkor még háromszor volt ott Berényben, egyszer szólnak neki, hogy vigye el a papot kocsin Dúzsra, „mert te úgy is szeretsz arra kocsizni”. El is vitte, és utána Börénybe is elmentek. Ott a leány anyjának csak azt mondta, hogy ha öt szívesen látják, jöjjenek el az Anna-vásárba. 16 éves volt akkor, a lány meg 13. Várta nagyon a börényieket, vett egy kékköves aranygyűrűt, de nem jöttek. Csak a keresztanya meg az öreganya, jöttek háztűznézőbe. Ő többet nem ment el Börénybe. Megnősült, feleségével élt 32 évig, abból 28 évig az beteg volt, meghalt. Ennek a berényi lánynak is meghalt a férje, összekommendálták őket, és így kerültek össze 50 év után.

*Zomba* – Az Anna-napi vásár főként a völgyeségi magyar pásztoroknak, azok között is a juhászoknak volt fő találkozóhelye Zombán. Ekkor vették meg a juhászok a szűrjüket, s ezzel az új szürrel táncoltak a szekszárdi tamburások zenéjére.

*Pécs* – A Pécs-környéki magyarság a Szent István-i vásárban találkozott.

*Gyüd* – Gyüden minden nagyobb ünnepen és Mária-napokon nagy búcsú volt. Ezek közül az első tavaszi búcsú az áldozói és a pünkösdi „leányszóktető búcsú” volt. Azok a fiatalok, akiknek házasságát elleneztek, elmentek erre a búcsúra és innen szótktek meg a szülőket kész helyzet elé állítva. Gyüdre igen messze földről is eljártak, a búcsúsok ellátását a búcsúsok által érintett falvak hagyományos módon biztosították. Ha mást nem, mosdó és ivóvizet készítettek a kapuba a poros zarándokoknak.

*Vodica* – A bácskai homokhalmok között magányosan álló kis templom búcsúja látogatottságában Gyüddel vetekszik. Nagy számban jártak ide Duna-menti bunyevácok, magyarok és németek mindhárom megyéből, Tolnából, Baranyából és Bácskából. A templom körül nincsenek beszállóhelyek, búcsúkor szekértábor veszi körül a csodatevő szent kutat. Míg a búcsúsok a kegytemplomot megkerülve és zászlóikat a porba hajtva tisztelegtek és szent éneket énekeltek, a szekértábor távolabbi részein vidáman szólt a rezesbanda, márcot, italt, mézeskalácsot s főként főtt bikát /a sulyom bikafejre emlékeztető termését/ árulták és a fiatalok táncrea perdülve ismerkedtek.

Áttekintettük Tolnát, Baranyát, de a leányvásárok nemcsak erre a vidékre jellemzőek. Ismertek voltak nemcsak az ország más részein, a Kárpát-medencében, hanem egész Európában. A hazaiak közül Csaplovics említi már a mátészalkai és a máriapócsi magyar leánybúcsút. Ugyancsak ő említi a híres kraszni brodi rutén (Zemplén megye), a máramarosi, a bihari román és a szlavóniai, horvátországi leányvásárokat. Réső-Ensel ír a zomboriról és a debreceniről is, ami tulajdonképpen a szolgálóleányok felfogadásának alkalma is volt. A horvátoknál több helyen voltak olyan vásárok, melyek leányvásár hírében álltak. Schneeweiss, a horvát népi kultúráról írt munkájában azonban csak annyit említi, hogy vásárok alkalmával szokták a házasságot is kötni a horvátok. Van Gennep, nagy kézikönyvében csak röviden említi a vásárok szerepét a francia fiatalok házasságkötésében, ismerkedésében.

Szeretnék foglalkozni még ez alkalommal a hasonló finnországi templomünnepekkel.

Kustaa Vilkuna foglalkozik részletesen a *paikallisjuhlanak* nevezett templomünnepekkel, vagyis azokkal a vasárnapokkal, melyek bizonyos helyen nagyobb környék fiatalágának találkozó alkalmi voltak. Több finn tartományban vasárnapi „menetrendjét” mutatja be, hol, melyik vasárnap volt jelentős ünnepi gyülekezőhely. Tartományonként szabályos körforgás áll előttünk. Az év minden vasárnapján volt a tartományon belül egy olyan helység, ahol ilyen templomünnep volt. Finnországban is egy-egy templomünnep valamilyen gyümölcs vagy termény megjelenéséhez is kapcsolódott, például újhagymához vagy áfonya-éréshez

(Pyhäjärvi, Muola), Ruokalahti-ban nagy ünnep volt málnaszüret idején. A bogyókat a leányok a nyírfa-kaszukban kínálgatták, a málna elfogadása hajlandóságot jelentett az ismerkedésre. A kivenava-i búcsú az aratás befejezésére esett. Friss kalácsot és perecet vittek a kézben, minden házban sört és kávét ittak. Az udvarok tele voltak beszálló vendégekkel, azok kocsi-jával, lovával. Többet közt említi azt a szokást, hogy a leányok övén üres keshüvely lógott. Az a legény, akinek komoly szándéka volt, beletette a törét. Ezután már a házasság napjának kitűzéséről tárgyalhattak. Nyilvánvaló, hogy Finnországban még a középkori katolikus templomszentelési ünnepek dátumai szerint voltak ezek a leányvásárok.

A legnagyobb leányvásároknak Finnországban az új hagyma evéséhez, áfonya- és málnaszürethez, az új terméshez is kapcsolódtak. Nálunk a csicsói cseresznye-éréskor, a domolosi, bodonyi, karancsi, szekszárdi szőlőéréskor volt, a várkonyi Lukács-napi a gesztenyeszüret idejére esett. Az oroszloini mézet gyűjtöttek. Ide vonható a Sárközből ismert szőlőörzés szokása is. A leányok Jakab nap után kiköltöztek a szőlőhegyekre és riogatták a madárseregeket, őrizték a szőlőt a seregélyektől. Vasárnaponként kimentek a legények is, és minden szőlőbeli tanya előtt ekkor tánc is volt. A tánc a termékenység varázslásának régi eszköze. Szőlőörzés ideje alatt szabadabban voltak együtt a fiatalok. Szokás volt este kikiáltani a szerelmespárokat is, nagy hujjogatások közben. Ezt tették a sokaok is a mohácsi szigeten kukoricatöréskor. A nagy, mohácsi busújáráskor pedig, az esti nagy körtáncból szöktették meg a menyasszonyt, ha elleneztek a fiatalok kapcsolatát. A legény elvágta a kiválasztott leány pénzes nyakláncát, s míg a szétguruló érmeket kapkodták, a fiatalok megszöktek.

A nagyrészt szigorúan endogám német falvaknak nem volt szükségük leányvásárokra. A búcsújárás csak a falubeli fiatalokat hozta egymáshoz közelebb. A Tolna-baranyai németek a gyüdi, a vodicaei és a máriakéeméni templomnál tartottak búcsúkat a keresztjáró napokon és áldozócsütörtökön. Ez volt legsajátabb búcsújuk. A bátaszékiek a századfordulón is gyalog mentek Máriazellbe. Hermann Egyed tett közzé egy fennmaradt, pontos itineráriumot, mely Cecétől Máriazellig írta le az útvonalat, megjelölve a szálláshelyeket és a beszálló kocsmák sorát. Visszafelé Bécsben meglesték a császárt a Burgban, majd hajón utaztak hazáig.

Baksay Sándor írta le az *Osztrák-Magyar Monarchia írásban és képen* c. munkában a szerbek Göntér-hegyi búcsúját. Göntér egy kis domb Siklóstól keletre. Úgy keletkezett, hogy a Harsányi hegyen rászedett ördög elmentében itt rázta ki bocskorából a földet. „E hegyecske nék lapos tetője évenként, augusztus 13–14-ke közötti éjjelen, egy tündéres ünnepély színhelye szokott lenni. Baranya szerbjei, s kivált szerbjeinek ifjúsága szokott ez éjjelen felgyülekezni a göntéri búcsúra. A szerb nemzeti népviselet fehér patyolatja ragyogó színekben úszik a természetes legényeken, s deli leányseregen, kik nagy részint gyalog sereglenek ide, s csak alkonyat tájban öltözködnek ki a közeli magyar falvakban, hol ekkor minden háznál négy-öt szerb leányka készül a szépségversenyre és ékítgeti magát. Mert az ünnep komoly része, a szent foglalatosságok: mise, ének éjfélig tartanak; éjfél után a zene, dal, tánc – legény, leány százával összefogódzva – tart, míg a fáklyák világát el nem oltogatja a rózsás ujjú hajnal. Bor is, sör is bőven kínálkozik, de az egyébként heves vérű fiatalok megbecsüli magát és egymást, legfőleg az öregebbjén, vagy az élhetlenebbjén esik meg néminemű emberi dolog. A java vigyáz magára és a rendre. Összeszólalkozás soha nem történik. A búcsú a görög-keleti naptár szerint augusztus 2-án, István vértanú napjára virradóra Sztiljanovics István allékét ünnepli, ki a török elől menekült Magyarországra II. Ulászló idejében, s a királytól állítólag Siklós várát kapta adományban. Nem volt sem szent, sem pap, hanem nagylelkű és bölcs ember, ki mind a tíz ujjával cselekedte a jót, s kit itt temettek el, s innen időjártával – úgy mondják – a sistováci kolostorba szállították.”

ANNA-MARIA ÅSTRÖM

# THE CAPITAL AS A SYMBOL OF THE COUNTRY AND ITS MEANING FOR THE INHABITANTS

The case of Helsinki

An analysis of the structures in Helsinki and to those who live there must be based on the history of the town, and on the capital as an incarnation of the country itself. Historically, Finland was part of Sweden until 1809, and between that and 1917 it was part of Russia; during that period, in 1812, Helsinki was proclaimed the capital of the Grand Duchy of Finland. In the latter part of the 19th century, many national institutions were established in the capital. The independent national era began in 1917. Meanwhile, the daily life of the people and their interpretations of the town form another cornerstone. We can thus point to the historical roots in Helsinki in different ways, and we can also look at the formation of its identity and the inhabitants identities on a symbolic plane. I will start with a brief introduction to more general standpoints and concentrate then on how the ordinary townsman formulates his or her local identity, and what its foundations could be?

The debate on the feeling of identity of the Finns has frequently been focussed on their agrarian background and, more recently, even pagan features such as shamanism have come to the fore. The search has been for something that transcends the language and the country. At the same time, it has been maintained that the Finns have always had to define themselves in a negative manner, as not Swedish and not Russian, belonging neither to the West nor to the East; the folklore specialist Pertti Anttonen argues for this thought. He points out that such a definition, based on negation, has not allowed any positive history to evolve. There is no heroic history, but throughout the history of the country, external threats have provided the uniting factor (Anttonen 1996). The Kalevala epic, forming the roots, and a small farmers' mentality have also been stressed, and equally, the lack of a „European” finesse and an inability to play at different abstract levels (Apo 1995). A negative identity must perforce be uncertain. Against such arguments Tamás Hofer has argued for research in constructions of national identity that have used the axis east and west (Hofer 1994). I will like to continue this line of thought arguing that perhaps capitals in themselves can combine such extremes and in a dialectic way function as a growing ground for a new kind of identity building that will involve also a mentally deconstruction of social hierarchies.

As far as the identity of the capital and the Helsinki townspeople are concerned, there seem to be features pointing in this opposite direction, at a tenacious – possibly even spasmodic – striving for self-esteem, and this reflects both national and international goals.

Helsinki's identity could be regarded as having become crystallized in opposing the negative features, in various synthesizing and thus more favourable straits, and also in various ways of securing a national security and identity. The townspeople themselves also participate in this identity-building by means of their local identifications.

I base my discussion on Herman Bausinger, who says that one has an identity insofar as one is sure of oneself and is capable of tying one's past in with one's future, and one is fully accepted by the others. In a transposed sense, a person may then be said to have a home region, that is, a place or locality in which he or she feels a deep confidence, and this place is, in the last instance, not only the basis of the personal identity but in fact its very essence (Bausinger 1985:89). The individual identities are a result of interaction with others but also of interaction with a place or in some way of „producing the place”.

As far as the town Helsinki is concerned, its position as the capital of Finland is the result of a conscious goal-oriented process during almost two hundred years. During this period, the town has been endowed with its national buildings reflecting symbolic values: the university, the Cathedral, the government palace, all in the early 19<sup>th</sup> century, the Bank of Finland, the House of the Estates, in the late 19<sup>th</sup> century, and the Parliament building, in the second decade of independence, and many others. All these are incarnations and symbols of the nation's road towards independence, which was achieved in 1917. The buildings in themselves are active efforts to represent the nation as something positive and permanent. At the same time, the influx of people and the growth of the population figure has, by and by, made Helsinki change, from a small town to the only real city in Finland, with half a million inhabitants. This may also be a source of pride – especially when acceptance is looked for elsewhere. Helsinki has also changed with regard to its linguistic distribution: still in the 1870s, the majority of the population spoke Swedish, whereas in the 1990s, the Swedish-speaking Finns are only about 7%, due to the vast immigration of Finns. Some of the old minorities, Jews, Russians, Tatars and Gypsies, have received additional influxes, mainly in the 1990s of completely new ethnic groups. Although the town is increasingly Finnish-speaking, neither the municipal authorities nor the inhabitants in general will exclude Swedish as the second language. The new immigrants constitute only 3,2 % of the population.

Like other capitals, Helsinki is also the face that Finland presents to the world. This means a relative openness to strangers, and that people are accustomed to foreigners. Since the Second World War, and especially since the 1952 Olympic games, and an intense period since the 1969 SALT (Special Armament Limitation Treaty) negotiations, the Finnish leaders have also endeavoured to offer Helsinki as a host for international meetings between the West and the East. When Finland was still pressurized by the Soviet power, there was a conscious effort to tangibly proclaim the neutrality of the country. The expression „the Helsinki spirit” was coined during the first SALT meetings in 1969 between American and Russian delegates, to denote a relaxed atmosphere, in which they met. In the course of the numerous meetings – the U.S. and the Russian Presidents have met twice in Helsinki –, a joint chronology has eventually been created. This could also be seen as one expression of a wish to bring about a positive, neutral diplomatic „history”. At the same time, the Finns have striven to launch Helsinki as an attractive city for all kinds of international conferences.

It is natural that those working with tourism have been deeply involved in these efforts to utilize and highlight particularly important spots and landmarks which symbolize the city. My point is that the city has worked to develop a number of symbols, and the effectiveness of these has varied. Helge Gerndt mentions four kinds of symbols: urban space and buildings, symbols of the social situation, symbols of the geographic position and the climate, and symbols of everyday life. The tourist leaflets, of which I have studied six from the sample years 1950/52, 1972 and 1996/97, stress self-evident sights (which appear as illustrations or photographs), and can be divided according to Gerndt's categories. These symbols vary in strength over time.



The „urban space and buildings” as symbols are a clear majority. Shortly after the second world war, national buildings were important, but some new buildings, like the Main Post Office and large department stores, are also presented, as are art and design. Some traditional features like the central market woman vendors, the cab-drivers and female tram ticket collectors are given as symbols of the social situation. In the 1970s, i.e., the most intense period of international hosting, urbanity and modernity are in focus. New national building monuments are also highlighted (the Sibelius monument). The inhabitants are said to be of two kinds: first generation town dwellers, and original Helsinki people, who speak Finnish mixed with Swedish and Swedish mixed with Finnish.

The most recent brochures lift up both traditions and modernity, or even post-modernity, with a great stress on technology, sports, arts and leisure. The historical buildings in Helsinki are still presented: the addition to the tourist information is that the opposite is also presented, that is, the untouched archipelago, and the seasonal variations. None of the tourist leaflets presents a clear picture of the social topography of the town. There is no Helsinki of the upper classes, none of the diplomats, of the workers or of the small townspeople.

During the whole period studied, the buildings and spots with the greatest symbolic value are the Cathedral, the Senate Square, the South Harbour, the extensive Sveaborg (Fi. Suomenlinna) fortifications dating back to the Swedish era and the Greek orthodox Uspenskij cathedral that stands for the Russian element. On the other hand, the national elements vary. The National Theatre and the National Museum are replaced by the Sibelius monument and by an obvious stress on modern architecture and design. All this means that both the West (the Swedish era) and the East (the Russian era) come out, as does the independent and self-rejuvenating nation. All in all the aim is to illustrate the birth and development of the nation and thereby to tell a success story.

Thus, the intentions of the national leaders, townplanners and the tourist leaflets as a mediating forum, have produced different ways of pushing and presenting the town, of creating an image which brings out the positive features. There is nothing remarkable in this. Similar efforts are made by almost all European and other cities trying to distinguish themselves. The result is pictures for the outsiders. What is remarkable is the conscious effort to incorporate even the negative traits. There are few towns left that still can offer a splendid statue of czar Alexander the second!

## The voices of the townspeople

The pictures of the insiders, the townspeople, are however that with constitutes the identities of the citizens themselves. What the people living in Helsinki narrate about their town shows us how they have been able, by appropriating the town as part of their lives, to create positive images of their own environment and their past.

During the last three years, I have collected a material consisting of more than 400 narratives, where Helsinki townspeople describe their surroundings, their everyday life and their opinions of the town. These narratives are replies to four different letters of enquiry and they can be looked upon as outcomes of what Henri Lefebvre calls representational or lived space. Looking at the different aspects dealt with in the texts, we may apply David Harvey's „grid of spatial practices” to the material. This narrows down to the townspeople's representations of space and spaces of representation; the former are descriptions of personal space and mental maps of occupied space, or symbolic representation of spaces, and the latter consist of descriptions of familiarity, open places and places of popular spectacle, that is, streets, squares and markets. These fall under Harvey's heading *Appropriation and use of space*. On the other hand, the narratives of the townspeople also include places expressing *Domination*



and control of space, for instance monumental spaces and constructed places of ritual, i.e. just those places that the tourist brochures have a predilection for (Harvey 1989:220–221).

Moreover, in contrast to the official pictures which at most stress *history*, there is a vantage-point in the personal *memories* and in the process of recalling the town. All informants refer to their own experiences and memories of the town of bygone days. Only individuals can have memories and base their ideas of the town on them (cf. Eriksen 1997:130). In these memories, the place as such has great importance (Åström 1997). The place becomes equal to roots. This is explained with rare lucidity by one of the informants:

„Helsinki, to me, means „roots”. In life, a person may feel at home anywhere, but those pictures which were built into our brains in childhood follow us and remain alive throughout our lives. These are sights, atmospheres, human relations, various experiences communicated by our senses. They come into our minds as short glimpses or as entire series of events. Time changes them. For each one of us, they are unique. To me, as I am born in Helsinki, the town is the sum of the images of my childhood” IV:16, 1.

I will now look for general, symbolically important elements and study how attitudes are developed as personal standpoints and as part of the personal histories of the townspeople. Another very lucid narrative has the following passage:

„As I grew older, Helsinki was the scene for my growing independence and for widening the sphere of the world. Adventurous tours around the town, to the Suomenlinna fortress and to newly incorporated areas at the end stops of the blue buses, were part of both my own development and of the expanding picture of my home town and its many different faces. Even then I could already guess that being a Helsinki inhabitant could be approached from many different angles, from Kaivopuisto (the diplomats’ area), from Kallio (a workers’ area), from Maunula (a suburb), and all these pictures would be different, but true. There were workers, gentlefolks, rural immigrants, and all from Helsinki. I was not sure about my own place: at times I wanted to come from one kind of place, and at other times from another.” IV:16, 3.

The entity of the stories is created by the mixture of descriptive parts containing important urban elements, and other parts where the feelings of freedom, security – and insecurity – and beauty are verbalized. Sometimes criticism of the development of the town is expressed. The sea, and the town as seen from the sea with the silhouette against the sky, are perhaps the strongest element in the positive pictures. I quote two descriptions of the same phenomenon:

„The most important element for me is the proximity to the sea. The sea shore – the Kaivopuisto shores. The image of the town itself: the seaway into the harbour. The silhouette of the town with the Cathedral and other towers and familiar buildings. There is no sight to equal this in beauty. It is like being embraced, wrapped into strong arms.” MA, author, born in 1935, IV:24.

„As I arrive in Helsinki by boat from the sea, the morning mist will at first only let one see the tower of the Cathedral. It comes out, takes form, you can see it from far away, it shines. This is always heart-stirring to me, I am coming home, I am coming to Helsinki.” Author, born in 1954, IV:32.

The town is thus seen as beautiful and inviting, and even as the symbol of home-coming. Another frequently occurring mention is the shores as experienced by walking along them. They have become familiar to the informants during walks at various stages in life. Some also talk about walks on the sunlit ice and about skiing to islands off the coast. The architecture as well is seen as beautiful, especially around the Senate Square, with the Cathedral. The

center of the city is describes as exiting. The fact that the buildings listed in the tourist brochures have a real meaning for the townspeople is revealed by the long lists of buildings which incarnate the town. In the following also some workers' areas are mentioned, as well as something as ordinary as the bus station.

„The most important impressive houses are, to my mind, the Senate Square with the surrounding buildings, the Uspenski cathedral, the Railway Station, the National Theatre, the art museum Ateneum, the Parliament Building and the National Museum. The Tempeliaukio church is impressive in its own way. In Eira, there are many beautiful houses, and also in Kruunuhaka. The Suomenlinna fortress is an impressive sight. Also, the wooden house areas in Vallila and Käpylä illustrate the times when they were built. The Glass Palace, the bus station building and the Tennis Hall are part of the picture. Maybe this is where you can see the Helsinki spirit. But this spirit also includes the main market on the south harbour and the Kappeli outdoor restaurant, the Hakaniementori square and Työväentalo (the workers' house), and the townspeople, the tramcars and the buses”. Labour safety worker born in 1941, IV:41, 4.

In the lists of buildings, we frequently have stress on the same buildings as in the tourist brochures. But the places and buildings have been worn into the minds in the course of long lives.

„Where the Liisankatu street starts lies the small park Liisanpuistikko. This is a romantic place, because there I often dated my future husband. As we walked along the Pohjoisranta street, he taught me to see the beauty of the old houses. He pointed at them, told me about the architect, the style and the builders. When we turned to walk along Aleksanterinkatu street, a whole new world opened up to me. The history of the Senate Square made the whole surroundings come alive in a new way. This still remains the most beautiful and interesting part of Helsinki. Even today, decades later, I walk there. I walk to the Snellmanninkatu street, I look at the redecorated House of the Estates, I walk past the Bank of Finland, where I often went to take the cash box money when I was young, so I then saw the house from the inside. I walk to the University Library, where the beautiful inner space still enralls me. I sit down for a while on the steps leading up to the Cathedral, as I have done hundreds of times before. I walk along the Aleksanterinkatu street and look up at the walls of the buildings, at the vaults of the windows, at the decorations and at the roofs. To return I walk along the Esplanade to the main market. Nowadays it is swarming with tourists, but there is still an atmosphere. I sit in one of the stalls to have a coffee and look at the sea. On the shore, there is the Suomenlinna ferry, which brings out so many memories. The big ferries going to Sweden have dominated the view for decades. If I feel strong enough, I walk up the Tähtitorninmäki hill. From there, I can see all of my Helsinki including the Suomenlinna fortress”. A catering assistant, born in Viborg in 1930, IV:37, 1-2.

The following description is nearly identical with the previous one:

„Helsinki is my town: an administrative town and the centre of great events, where the Senate Square with its beautiful buildings, the Cathedral which can be seen far out at sea, the Aleksanterinkatu street with its stylish shops and banks, the Fazer cafe, which has remained the meeting point of genteel people, all have a central place...

A more material side to the Esplanaadi park is represented by the Kappeli cafe and the continuation of the park in the central market square, where the view opens to the Uspenski cathedral and to the Katajanokka peninsula, to the vast open sea roads. From here, boats the size of multi-storey buildings set out to sea, and on the shore stands the statue for the shipwrecked, to remind us of the dangers of the sea. The Kaivopuisto park is the meeting-place of young animated people during Mayday celebrations and con-

certs, illustrating the movement of life... The National Theatre, the Railway Square and the statue of Aleksis Kivi are among the most beautiful sights, not to mention the stylishness of the Ateneum art museum and the Railway Station. Of the expositions in Ateneum, the most impressive one had the works of Ilja Repin, in the 1960s". A home caretaker born in 1929, IV:39, 2-3.

Memories of urban events and expressions of pride over national elements are mixed with memories of art events. How the central areas in town were appropriated may also have to do with the first workplace of the person:

„I moved around the centre quite a lot with my work: first I was a bicycle messenger, and then I worked in a restaurant, travelling to and from work. What comes to my mind is the Railway Station, the Central Post Office, the Hankkija building, the Bus Station, the „Sausage house" (christened because of an architectural feature), the Alekski (slang for the Aleksanterinkatu street), the Kaivohuone building and the centre of Helsinki at night... The picture of the town consists of the buildings, the traffic, the streets and the people". Unemployed, born in 1941, IV:14, 7

A young person, just moved in and quickly rooted, will start in the opposite way:

„Is there anything good in Helsinki? Well yes, definitely! A beautiful and active lazy summer can be spent in many ways in the Kaivopuisto park. As a matter of fact I „move out" there every summer. There is park gymnastics, Roller blading, picnics and chess. The stairs to the Cathedral and its surroundings are a real „living-room" for the Helsinki townspeople... As a town for representation, Helsinki is unnecessarily shy. I would like some more life and movement. The symbols of the town are the Railway Station, the Cathedral and the Uspenski cathedral. Also, the (new modern art museum) Kiasma and the house of Parliament, and the Stadion with its tower. For the local people, the symbols are the clock outside the Stockmann department store and the compass at the main Railway Station. The town derives its character from the sea, the embassies and representations, the tipping stations in Hakaniemi-Kallio and the cafes where you can have beer. The spirit of Helsinki is best condensed in the Kaivopuisto park on a sunny summer's day, with many people, events, things to do, cliques". A kiosque vendor born in 1971, IV:43, 2,6

The parks, both those opening to the sea and those lying in the centre, and the three different markets for greens and vegetables are said to contribute to a sense of homeliness and belonging. Also, the town itself, consisting of blocks and of stone, is mentioned as having a somewhat old-fashioned and traditional imprint. One informant says that no skyscrapers are needed. The human format, the public transports, the social services and the limited city area all contribute to the feeling of security. Even the townspeople themselves are said to enrich the town. Are the townspeople themselves the heroes that Anttonen says are missing?

Negative phenomena are also mentioned: the noise and the pollution, the graffiti, the drugs, the roadworks and the destruction. Some regard the change, with the extinction of local shops, as particularly unhappy, whereas others rejoice that the city area has become so attractive, with new cafes and a generally more open atmosphere. Some speak up against the drunkenness in the streets, the ugly language used and the misplaced architecture. Especially the innovations of the 1960s, with a department store and an inbuilt parking house facing the respectable Railway Station, and a main office block designed by Alvar Aalto in the centre of the South Harbour area, irritate some townspeople. Again, some look forward with trust and curiosity to the new possibilities offered by the modern arts museum Kiasma next to the Main Post Office, whereas others abhor this building. These attitudes all reflect an interest in the development of the town. All phenomena are part of everyday experiences of

the citizens, former experiences mingled with experiences of the city of today. What makes these lists and descriptions more than a kind of vote for beautiful and less beautiful values is the perspective that the informants have. They pronounce their opinions on a town which they mostly know since childhood, the buildings and places they mention are things that they say mean much to them personally. The question „is there a special Helsinki spirit” is very rarely associated with the diplomatic sense of the expression. Instead the search for the Helsinki spirit often leads the thoughts to something more timeless and permanent:

„I think that the best-known symbol of the town is the Havis Amanda statue. There are so many who want to be photographed next to it. The Helsinki spirit is concentrated in my mind as I enter the Esplanaadi park, there I have reason to remember... Helsinki has many great things, but there is also peace”. Foreman born in 1925, IV:18.

The informants describe both the changes in the outlook of the town and the permanent features. The styles used, which are sometimes literary, give the narratives a tone of recognition and of identification with the town. The informants refer to types of behaviour that have remained the same for several years. A Swedish-speaking elderly woman from the workers’ district relates:

„Navy people from all corners of the world have visited Helsinki. There was always something going on. Foreign ministers left their letters of accreditation at the castle. This was definitely a town to be proud of. Every year we made at least one trip to the Suomenlinna fortress. As children we loved to creep into the long passageways, and later, there were the annual singing festivals. Then, when one had children of one’s own, one had to relate the history of the fortress, go to the bathing shore there and collect rare plants for the collections that the children made. The main market was something that absolutely had to be visited during the fish market days, since every year, one simply had to taste the black bread from the Åland islands... (the Korkeasaari zoo island, the Linnamäki amusement park, the Seurasaari outdoor museum)... Every New Year’s night, the whole family would walk to the Senate square to listen to the Mayor’s speech. There was no tram, but we walked in the cold and the wind from Hermann along all of the Hämeentie street and up the Unioninkatu street”. Book-keeper, born in 1915, IV:6,1

Many of the informants revert to the 1950s and describe their then impression of the town, not paying attention to the official image:

„My Helsinki is from the time when I was a child, when the courtyards were alive with street singers, trash bin divers, potato sellers, long lines of washing and angry caretakers. We, the children, lived all this and saw all kinds of things. We became tolerant but perhaps a bit hard. The Swedish language was also definitely part of my Helsinki, as were the grocery shops, the meat shops, the milk shops and the paper shops. I loved the library in the Ludviginkatu street, and the swimming hall in the Yrjönkatu street. I learnt the basic rules for living close to one another. I loved the shop windows, because at that time they were beautiful and offered a child visual pleasures. The Helsinki of my youth offered... art exhibitions on Sunday mornings, movies, the marvellous homes of friends in personal blocks of flats, the tram trips, the hurry to catch the last bus, the spring evenings in the Kaivopuisto park, and the sea, the sea”. Lecturer, born in 1945, IV:9, 1.

But there are also direct confessions. A man who has moved from the workers’ district has the following to say:

„Through my memories and through constant contacts, I am still a „townsman” at heart. What does that mean? In my memories, I have my feelings, my living interest for the town... Everything is printed into my innermost being, into my birth, my child-

hood, my youth and my young adulthood. As a child, I felt that I was a Porvoonkatu lad, *after the street where I lived*. As a young man, I was *from Alppila* (after the town district). As a young man, I was a townsman. Nowadays, I think of *Helsinki as a living entity*... My roots are in Helsinki, and the basis for my growth is the feeling for Helsinki. To me, the town is an entity. The most important to me is the image of the town and the proximity to the sea". Machine technician/author born in 1939, IV:7, 1.

For those who move out from the centre of the city, there is one way of maintaining contact with that which is felt to be important:

„When I long for the proximity of the sea, we drive along the shore lane in Kaivopuisto, or walk there. The wonderful autumn storms in particular will take us to the shore of the Kaivari (slang for Kaivopuisto), and there, the wind tears at us and blows our lungs full of oxygen, and the waves break and splash us with salty drops. We visit the herring market almost every autumn, and on Mayday we will naturally walk in the throng of people and go to the Esplanaadi Kappeli restaurant for a beer. The Stockmann department store is the main place where I have always bought clothes and special items. I like to slip from place to place at Stocka (slang for Stockmann) and look at the rich selections of clothes, makeup, porcelain and so on... There, I do not necessarily have to buy anything special – it is enough that for a while, I may enjoy the throng of people and look at all the novelties and sit down to a glass of white wine in the upstairs bar". Researcher born in 1938, IV:5, 7.

There is a noticeable element of sensations experienced in cultural life, consumption and luxury, but also with nature; this is wholly compatible with the international trend in uniting local identity with the consumption of culture, goods and events (cf. Andersson 1997, 110). Important local aspects such as the traditional department store and the two carnivals of the town, that is, *Mayday* and *the fish market*, occur in most of the narratives. The carnivals are experienced as rites in the sense that people feel „obliged" to take part; they are also calendarly festivities: on Mayday, summer-Helsinki wakes up to life, and with the fish market, the townspeople say farewell to the previous summer. At that time, the tourists have already left the town, which means that the fish market is a festivity for the townspeople themselves (cf. Åström 1994). There are also mentions of more recent festivities and festivals. Since the 1980s there have been new mass events, such as rock concerts, the Night of the Arts, the Ladies' Ten Kilometres, and the Helsinki Marathon; and also a number of other happenings for the townspeople, which have been accepted and appropriated, and this comes out in the narratives of the informants. That things happen in town is generally regarded as something positive and new: old borders are transgressed.

The previous and present social, linguistic and ethnic cultures of the town, and the dichotomies, recur as a background element, but sometimes also find articulation:

„In the same way it must be said that the Helsinki of my youth was the bourgeois town, which was only spiced by the workers' quarters in Rööperi (slang for Punavuori). The other workers' areas, Kallio, Vallila, Hermanni and Toukola, were in fact unknown to me, foreign districts which, in my early youth, were even slightly frightening... The landscape of my youth was the centre of Helsinki, the cafes and the streets". Development manager born in 1952, IV:20, 5, 6.

„Perhaps the occurrence of the Swedish language and Swedish people in Helsinki has lowered the threshold to meeting foreigners, regardless of their skin colour. I do not think there were ever any problems in this respect in Hesa (slang for Helsinki)... The basic ideas of my life were reflected in the Stadi (slang for the town, meaning Helsinki)

and its variety. A bilingual town, where the mastery of the second national language was approximately centered where the „gentlefolks” lived. Also, the strong division by the Pitkäsilta bridge, where this north side was the workers’ quarters, is very strong in my memories. Here, you learnt to understand that everyone did not have the same starting point, and that some had more than others. This was easy to accept, since the whole of the area where I lived was similar, so this is part of being a townspeople”. Unemployed restaurant worker born in 1941, IV:14, 2.

However, what the informants say really *belongs to them* is neither the public face of the city nor the atmosphere of the centre, but such places as „daddy’s house in the Punavuori area” (IV:24), „my uncle’s and aunt’s record shop on the Viiskulma square” (IV:9), the cemeteries (IV:10, IV:14, IV:23), a crevice at the south end of the Seurasaari outdoor museum (IV:31), and various places with a view (the Kallio church, IV:13; the Observatory hill, IV:23). These are places where the informants felt safe as children, places where there is a strong feeling of the continuity of the family, places where the town can be viewed and embraced, and places where one can be quietly alone.

Many of those who responded to the first letters of enquiry gave detailed descriptions of daily life in the homes, in the courtyards and in the adjacent blocks. These were also the enquiries that met with the largest response. The neighborhoods were places where people had their most vivid memories, and thus real roots. A very common feature is therefore the love to one’s own childhood surroundings, here, the workers’ Helsinki:

„In a nostalgic mood, I return in my thoughts, and also physically, to the Porvoonkatu street and the Alppila area, which I feel is my home district. Alppila lives in my memory as a fringe area to the centre, with all its good and not so good features. The good features included the peaceful way of life, the shops, the good people, the fluent traffic and so on. My memories of the public Kalevala sauna in Porvoonkatu 47 are particularly striking, and also of the Kallio library and the Savonpuisto rocky park”. Technician/author IV:7, 2.

To sum up, I will quote a somewhat more critical and ironic analysis of Helsinki:

„A small city or a big town. Helsinki. Sometimes the soul is bigger than the body, sometimes it gets pompous. Something of Engel and of Aalto stills hovers over the town, there is some megalomania, something of a banana republic. The museums are oversized in relation to the population, the operas, churches and culture centres are oversized. Maybe this is a feature typical of a young country fighting for its place, its identity. But Helsinki is no Paris, no Rome, no Vienna, and will never be. Nor is this what I am looking for or have sought. In Helsinki there is something else, difficult to define, difficult to catch, volatile. Perhaps it is the proximity to the sea, or the short distance to St. Petersburg, or perhaps it is ourselves”. IV:28, 3.

## New dichotomies, new ways of dividing the town and the townspeople

The ways of finding one’s own identity in a small city are manifold, but they also reflect the locality. The message contained in the verbalizations of the feelings of the townspeople quoted here seems to be that the place has put its imprint on the people. These quotes, I think, display part of a positive history of how the informants have experienced their town. A positive answer to the question „Who are we?” can itself be seen in the fact that people want to express these experiences. In his article on city ethnology, Helge Gerndt has pointed

out how important it is that ethnology as well focusses on model experiences and conflicting experiences, in relation to towns as cultural creations, fields of action and spaces of meaning – against the background of the factual complexity of urban life. The glimpses that we have had here of the full picture delimits the town in accordance with central symbolic areas, and at the same time, the picture forms the background to the identities of the informants. The symbolic elements in these pictures have been united with the townspeople's practices. The sea and the architecture of the imperial period, the parks and the core city, the islands with fortifications, zoo and bathing, the national monuments, e.g., the contrasts between the built and the natural environment is what the local people themselves set value on. The street as a home area and the salty sea breeze, the freezing cold and the intimate cafes, the difficult process of uniting the self-sufficient „original” culture with the previous agrarian lives of 20th century immigrants, the stressed town dweller's dream of a better world are difficult phenomena to outline. It seems however that the ordinary townspeople has been able to catch them while looking nostalgically back at the blocks where he or she lived in the past.

A third way of exposing a positive history is thus by means of self-definition, the way we speak of ourselves and of our town in relation to others. But even a positive story about „us and them” will always remain ambivalent. The „home districts” of the informants are often minutely described. We may thus regard the narratives as one way of outlining the informants relationships to their home districts (Heimat). Nevertheless, the writers seldom expressly use these words – the urban vocabulary shies away from them.

On the other hand, two frequently occurring words are *Stadi* (the slang expression for Helsinki) and *paljasjalkainen* (barefoot, i.e. born in town), and I will close by discussing them. The word *Stadi*, from the Swedish *stad*, is a nickname for Helsinki which has, during the last few years, occurred with increasing frequency both in the press and in daily parlance. The use of this word also means that the memory of an urban lifestyle is recalled to mind, a lifestyle that is felt to characterize Helsinki. At the same time, there is an effort to convey the meaning of the word to future townspeople. The word is intimately related to the local slang, which is called *Stadin kieli*, and consequently to those who used this language, primarily in the workers' districts and in gangs all over the old stone town and the earliest after-war suburbs. The use of slang occurred in a kind of „street boys' society”.

Different parts of Helsinki also have nicknames in this slang, which is a mixture of Finnish and Swedish and which was, even at an early date, abhorred by the Finnish-speaking and the Swedish-speaking bourgeoisie alike. Nobody has denied, or now denies, that this was a genuine Helsinki feature. In the 20<sup>th</sup> century, interest in this language and in the style of life that it reflects, and the use of the word *Stadi* in many secondary meanings has increased tremendously. A slang exposition in the city exhibition hall, with old photographs and texts written in *Stadin kieli*, attracted as many as 72,000 visitors, which is quite considerable. Primarily, old Helsinki people visited the exhibition. It was as if their subjective personal memories were thus reflected in public, so that the joint collective memories opened a channel. The remembering process could then be shared with others (cf. Eriksen 1997:131).

The memories, which are also social in character, are thus based in the social reality where the informants lived. There are many who maintain that the old dichotomy, the division into workers' Helsinki areas and bourgeois Helsinki areas, today no longer exists. The previous sharp limits were so strong that they actually formed a constituting element in all the townspeople's ideas about the town.

It also seems that the mental structure of the town would still require a basis of a „we and the others” dichotomy. The concept of the genuine town dweller, the „barefoot” one, could then function as an axis to which to affix one's identity, or as a way of pointing out the differences between us and the others. The fact that those who inherited the old *Stadi* culture now frequently live in the new suburbs and no longer in the blocks where their roots are, does not lessen the attraction of this „belonging somewhere”. As I have pointed out in another



connection, this town culture, which used to be a marginal one, possesses many features resembling popular culture in general, such as traditions, ties to a locality, a requirement of authenticity, a language of its own, and now even a reconstructed costume (Åström 1998).

The opposition between the Stadi culture and the bourgeois culture is no longer pointed out, but to the contrary, the Stadi culture can have an attraction even for the inheritors of the old bourgeoisie. In the same way as one is happy to appreciate popular culture, one enjoys that one's childhood dialect in the streets is appreciated. The old social stigma of certain parts of town have now largely disappeared, and a gentrification of the inner town in combination with an intensified city and pleasure life is a fact. *Stadi* nowadays frequently refers to the whole of Helsinki, although it still mainly refers to the more central parts. *Stadilainen* refers to a person living in Helsinki, but there are still many old Helsinki people who find it important to make a distinction between genuine „barefoot” Helsinki people and people who have moved in later. In this case the „barefoot” people have higher status.

In this situation, appurtenance to Helsinki becomes something attractive, but also something raising strong feelings. When Helsinki had been selected one of the eight culture capitals for the year 2000, the special themes of the town were given as science and technology. And in fact, an enormous input in communication technology and science is a marked characteristic in the current development of Finland and Helsinki. In the second half of 1999, Finland will hold the chairmanship of the European Union. In this international perspective, the old Stadi culture seems to be on a small scale and something genuine, to nostalgically hold on to. But it can also be made attractive and capable of development for young people, the slang can be taken further, the mundane and tough attitudes of the Stadi culture are well suited as a background to the fast-moving youth culture of today.

So everyone can create his or her picture of a Stadi culture which suits the personality, and an identity which matches or stands in opposition to it. However, the situation is not all that simple. Earlier, the Stadi culture was primarily anti-rural, although there was a relatively high urban tolerance level for other differences between those who were regarded as „from Helsinki”, and this is naturally an expression of the „us and them” mentality. Today the unanimity about the concept Stadi is nothing given, but rather, the word evokes polemics in different quarters.

The fact that the concept „stadilainen” works as a catalyst for many different approaches indicates an ambivalence in the identifications which is more fluctuating than what the town is as an environment. Nevertheless, the catalyst itself is important. With its aid, Helsinki and the people living in Helsinki achieve a social cohesion of another kind than what the town offers as an environment. It also counteracts the internationalization and the strong expected influx into the town. This concept, then, will become a basis for negotiations, providing cohesion between opposite opinions in a matter which *per se* is not unambiguous.

We are discussing different attitudes to what is „genuine” and what it means to „belong”, and this also occurs at the level of bickering. Negative attitudes towards other strangers, the „really other”, are still relatively inarticulate, but it is possible that they are based on negative self-images, both a general hostility to foreigners, and a stressing of the ethnic-national, the genuinely Finnish. I will give an example:

„Refugees and returning emigrants can at a cinch be accepted, if they come here in great distress, honestly and without any crookedness. To behave as people behave here, modestly and satisfied with little, to work. There are too many immigrants and Russian-speaking returning emigrants who have come dishonestly and by crooked means only to take economic advantage, to live for free at our expense. Their demands for special treatment and special arrangements cannot and must not be accepted at the expense of our citizens and our townspeople... The lazy ones, the good-for-nothings, the crooked ones and the profiteers can be sent away from Helsinki and out of the country, no questions asked”. Pharmacist, IV:54, 6–7.

This is no marginal voice. Yet against the background of the not too strenuous circumstances of the informants, the collected narratives often are a defence for an immaterial dimension of existence in the city, and is based on satisfaction with the opportunities to „do things” that the town offers, which both are ways of getting rooted in the urban environment. Consumerism is one element here, but only part of the total. Therefore, most of the narratives are stories about various experiences of the town. Such an appropriation and use of urban space as takes place at several levels and is based both on personal histories and on the present, works as a combined process, uniting the past with the present and fortifying the personalities. There are also positive conscious stories about how newcomers shoot out their roots, and these describe the process as a personal appropriation of space.

It remains to be seen if the ways of appropriating urban space in a positive way will stay sufficiently strong and open, so that they can counteract aversion against strangers and, instead, continue to introduce and generate positive self-images for various kinds of townspeople. It seems as if the different Helsinki informants would not yet be fully conscious of the „split in the urban space and the castration of the post-modern city, or the re-evaluation of old symbolic landscapes” (Andersson 1997:108–109). The built environment with various national and local elements, and the interaction with nature, as well as the cultural fabric created by all the different people in the town, and the collective experiences of the town is still the history or text that all townsmen can continue to build on.

It has been pointed out that the destiny of a culture depends on how it can open up for new arrivals of different kinds and communicate its history also to newcomers (Garnert 1996:165–167). In this respect, the European capitals are like small states in their respective states, frequently with a strong identity, which does not necessarily prevent this process.

## SOURCES

407 answers to questionnaires relating to Helsinki as a living environment; The Helsinki of my generation; Helsinki – the capital – my town; and What does Helsinki mean to me? To be deposited in the Helsinki city archives.

## LITERATURE

- Andersson, Harri 1997. Kulttuuri ja paikan politiikka kaupunki uudistuksessa. I Tila, paikka ja maisema. (Culture and the policy of site in urban reconstruction. I Space, place and landscape). Eds. Tuukka Haarni et al. Tampere. Vastapaino.
- Anttonen, Pertti 1996. Myyttiset uhkakuvat ja puolustuseetos Suomen ja suomalaisuuden konstituoinnissa. (Mythical threat images and defence ethos in the constitution of Finland and Finnishness). *Elektor/Loristi* 2/1996.
- Åström, Anna-M. 1995. Der Fischermarkt in Helsingfors (Helsinki) als Identitätsmerkmal der Schweden in Finnland. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 91/1995, H. 2, 129–142.
- Åström, Anna-Maria 1997. The town as a landscape in the mind. Spatial and social dimensions in childhood remembrances from Helsinki in the 1950s. *Ethnologia Fennica* vol. 25. 1997:35–48.
- Åström, Anna-Maria 1999. Ordinary people in Postwar Helsinki. Urban popular culture: practices, delimitations and recent elevation. Ethnic communities, ethnic studies, Ethnic costumes today. Budapest: Hungarian ethnographic Society. 1999:101–115.

- Bausinger, Hermann 1985. Hembygd och identitet. (Home region and identity). In Kultur-  
möt en och kulturell förändring. Contemporary German ethnology selected by Anders  
Gustavsson. Stockholm.
- Eriksen, Anne 1997. Memory, History, and National Identity. *Ethnologica Europaea* vol. 27:2.
- Garnert, Jan 1996. Rooting in History. Local Identity in a Swedish Maritime Community. In  
Making Europe in Nordic Contexts. Ed. Pertti J. Anttonen.
- Gerndt, Helge 1985. Grosstadtvolkskunde – Möglichkeiten und Probleme. I Grosstadt.  
Aspekte empirischer Kulturforschung. Eds. Theodor Kohlmann and Hermann Bausinger.  
Berlin.
- Greverus, Ina Maria Johannes Moser, Kirsten Salein (eds.) 1994. Stadtgedanken aus und über  
Frankfurt am Main. Frankfurt.
- Harvey, David 1989. The condition of Postmodernity. Cambridge. Basil Blackwell.
- Hofer Tamás 1994. Construction of the „Folk Cultural Heritage in Hungary” and Rival Ver-  
sions of National Identity. – Hungarians between „East” and „West”. National Myths and  
Symbols. Museum of Ethnography. Budapest.

# SZIMBOLIKUS KONFLIKTUSOK ÉS PÁRHUZAMOS NEMZETÉPÍTÉS<sup>1</sup>

Az erdélyi nemzeti rítusokról és diskurzusokról  
a kolozsvári Mátyás szobor körüli  
1992-es konfliktus példáján

A nemzet – a kutatók jelentős részének felfogása szerint – a modern társadalmakra jellemző politikai és/vagy kulturális konceptus. A nemzetépítés vagy nacionalizálás pedig az a folyamat, amelynek következtében a nemzet mint az azonos politikai jogokkal és/vagy azonos kultúrával rendelkező egyének közössége létrejön. A nacionalizmus, elsődleges politikai jelentésén túl, amely minőségében a nemzetállamot hivatott legitimálni, egy a kultúrát és az emlékezetet befelé homogenizáló és kifelé differenciáló átfogó diskurzus, amely a társadalmi reprezentáció és klasszifikáció alapvető módját hozta létre (Foster, 1991). A nemzetépítésnek van egy nemzetközi grammatikája, amely meghatározza azt, amivel egy nemzetnek rendelkeznie kell: a közös nyelvet, a közös eredet és történelem mítoszait és hőseit, bizonyos narratívákat és tárgyiasult szimbólumokat, mint amilyen a nemzeti zászló vagy a nemzeti emlékművek (Löfgren, 1989). A nemzetállam intézményei, az adminisztráció, a közoktatás, az államilag ellenőrzött médiumok, a múzeumok, a nemzeti ünnepek és rítusok reprodukálják ezt a közös kulturális örökséget, ill. a nemzet tagjainak ezzel való azonosulását.

A fentiekben vázlatosan bemutatott nacionalizmus modell elsődlegesen nyugat-európai példákra támaszkodik. Kelet-Európával foglalkozó történészek és antropológusok azonban már rég rámutattak, hogy ebben a régióban – miként korábbi gyarmati területeken is – a nemzetek létrehozásában résztvevő politikai és kulturális folyamatok viszonya a nyugat-európai mintától eltérő volt. A nemzetek nyelvi, kulturális, történeti egységének képzele előbb jött létre mint maguk a nemzetállamok, sőt nemegyszer éppen a fennálló állami alakulatok ellenében (Kohn, 1961:329). Ebből a történeti adottságból származik sok esetben máig hatóan a politikai közösségek (államnemzetek) és kulturális közösségek (kultúrnemzetek) különbsége,<sup>2</sup> illetőleg az, hogy a megkésve létrejött nemzetállamok nem terjednek ki arra az egész területre, amelyen az illető állam nyelvét beszélő, annak kultúrájával azonosuló népesség lakik. A nemzetállamokként felfogott országok területén, illetve különösen azok határán elhelyezkedő multietnikus területek fölötti állami ellenőrzés időről időre fellángoló revíziós mozgalmak és konfliktusok tárgya lett. A közép és kelet-európai nacionalizmusok egyik paradoxona, hogy miközben e terület jelentős részét multietnikus kistrégiók alkotják, az itt

1 Ez az írás egy korábbi tanulmány átdolgozott változata, amely *Symbolische Kämpfe der Nationalisierung. Die Auseinandersetzung um ein Nationaldenkmal im multiethnischen Ort, Cluj* címmel jelent meg (Bindner, Kaschuba, Niedermüller 2001:263–284).

2 Erről először a német nemzet összefüggésében Meinecke írt. (Meinecke 1962:10–11)

kifejlődött nemzeti ideológiák döntő többsége erről nem vesz tudomást, territoriocentrikus szemléletű (Bibó, 1948).

Nyilvánvaló jelentőségük ellenére valójában keveset tudunk ezeknek a multietnikus határrégióknak a kelet-európai nacionalizmusok és nemzeti kultúrák kialakulásában és reprodukálásában betöltött szerepéről. A kérdésnek két aspektusát látom fontosnak: egyfelől azt, hogy az e helyekről alkotott elképzelések, mítoszok, szimbólumok milyen jelentéssel és jelentőséggel bírnak a terület politikai és szimbolikus ellenőrzésért küzdő nacionalizmusok, nemzeti diskurzusok számára; másfelől azt, hogy a multietnikus régiókon belül hogyan értelmeződnek a nacionalizmusok, milyen sajátosságok következnek abból, hogy az egymással szembenálló ideológiákat létrehozó társadalmi elitiek, ill. azokkal azonosuló emberek mindennapos kapcsolatban vannak egymással. E két kérdés közül ebben a tanulmányban az utóbbival kapcsolatban szeretnék néhány megállapítást tenni. Ennek érdekében egy konkrét esemény elemzéséből indulok ki. A helyszín Erdély, azon belül is Kolozsvár, ahol 1992-ben egy – azóta is, bár gyengülő intenzitással fel-fellángoló – konfliktus kezdődött a román nacionalista pártok és szervezetek, valamint a magyarok politikai és társadalmi képviselői között a város szimbolikus helyeiért és reprezentációjáért. A küzdelem először a város egyik központi terén álló Mátyás király szobor körül szerveződött, folytatása egy Avram Iancu ábrázoló szobor felállítása volt a város másik fontos terén. A két szobor és a körülöttük szerveződő rítusok által létrejött a város szimbolikus terének duális szerkezete, ami egyrészt kifejezi, másrészt modellezi, és ekként reprodukálja is a két etnikai csoport viszonyát a város társadalmában. A tanulmány első felében következő etnográfiai leírásban a nemzetépítés és nacionalizmus sajátos, e multietnikus városra jellemző mechanizmusait igyekszem rekonstruálni egyfelől a sajtó, másfelől saját megfigyeléseim alapján. Az 1992-es szobor konfliktus értelmezése alapján azt fogom állítani, hogy az erdélyi város nyilvánosságát a rivalizáló nacionalizmusok uralják, amelyek legitimitásukat az időről időre megújuló szimbolikus konfliktusokból merítik, társadalmi hajtómotorjuk pedig a két csoport elitje közötti verseny.

## Román nemzeti rítus és történelmi diskurzus

1992. november 30-án koradélután négy munkaruhába öltözött ember jelent meg Kolozsvár főterén, majd rövid idővel később kalapálni kezdték a téren álló Mátyás szobor talapzatát. Ahogy ez egyesek számára a médiából vagy személyes forrásokból már tudott volt, egy új feliratot tartalmazó tábla felhelyezését készítették elő, amelynek hivatása az emlékmű jelentését kiigazítani. A kalapácsolás órák hosszat tartott, mialatt egyre nagyobb tömeg gyűlt össze az emlékmű előtti téren. Itt-ott kisebb vitákat lehetett hallani, de a legtöbb néző felháborodásának adott hangot. Egyesek közülük szídták az építőmunkásokat vagy kisebb tárgyakkal dobálták őket. A hangulat már egészen feszült volt, amikor egy rendőrcsapat nyomult előre és gyűrűt alkotott az emlékmű körül. A spontánul szerveződő tüntetők és a rendőrök között azonban nem került sor semmiféle összecsapásra.

Délután egy kis, többnyire fiatalokból, magyar egyetemi hallgatókból és középiskolásokból álló csoport gyűlt össze a szobor előtti téren, akik zsoldárok és más templomi énekek éneklésével ellenpontozták a kalapácsok és vésők zaját, létrehozva ezzel az ellenállás első szervezett formáját. A tömeg – mert a tér lassan megtelt emberekkel – kezdett a magyar éneklés által megszerveződni. A jelenlevők és érkezők egy része a magyarul éneklők köré csoportosult. Más hangadók az éneket kommentálták, ellentétes véleményeket fogalmazva meg. Kis idő múlva a tér ellenkező sarkából a román himnusz és más hazafias és egyházi énekek hangzottak fel. A kétféle ének elkezdte megosztani a tömeget, közöttük pedig egy szimbolikus határ jött létre, amely az embereket a kettéosztott tér egyik vagy másik oldalára szorította. Az eddig heterogén tömeg etnikailag identifikálódott és differenciálódott.

A feliratot tartalmazó táblát, amely a magyar király román származására és a népe iránti árulásra mutat rá („A csatákban győzedelmes egyedül Baia-nál szenvedett vereséget, saját népétől, amikor a legyőzhetetlen Moldvát akarta legyőzni”), egy nappal később, december 1-jén nagy ünnepélyességgel avatták fel. December 1-jét nem sokkal az 1989-es forradalom és politikai rendszerváltás után tették meg Románia nemzeti ünnepévé. Ezen a napon az 1918-ban Erdélynek Romániával való egyesülésére emlékeznek és a román nemzetállam területi egységét ünneplik. Az új nemzeti ünnep rituális eszköztárát 1992-ben még ki kellett találni. Kolozsváron az újonnan megválasztott polgármester, aki ebben a hivatalban az akkor legfontosabb és legnépszerűbb nacionalista pártot (a Románok Nemzeti Egység Pártját, PUNR) képviselte, és a prefektúra egy rendeletben írta elő az ünneplés módját. Minden intézményre nemzeti zászlót kellett kitűzni és ünnepi programokat is szerveztek. A központi rendezvényekhez tartozott egy konferencia a román nemzetállam létrejöttéről 1918-ban, egy népzeneest és a Mátyás szobor új feliratának leleplezése.

A nemzeti ünnep fő rendezvénye egy másik helyen kezdődött, mégpedig azon a téren, amelyen a '70-es években újrafelfedezett nemzeti hős, *Mihai Viteazul* lovasszobra áll, aki a nemzeti történetírás szerint a románok nemzeti egységét a XVI. és XVII. század fordulóján először megvalósította. December 1-je alkalmából a polgármester, egy ortodox és egy görög-katolikus egyházfő tartott ott ünnepi beszédet. Ezután hazafias dalokat énekeltek. A politikai és egyházi tisztségviselők és a városnak az ünnepre egybegyűlt polgárai énekelve vonultak a főtérre, ahol katonai induló hangzott fel és egy ortodox egyházi kórus nemzeti dalokat énekelt. A polgármester és kísérete az emlékmű közvetlen közelében álltak fel, ott ismét beszédet mondtak és az ortodox pappal együtt felszentelték az új feliratot tartalmazó táblát. A polgármester hangsúlyozta az emlékmű által ábrázolt történelmi hős román eredetét és a történelmi igazság fontosságát. „A kolozsvári románok az emlékművet sajátjuknak tekintik, mert Matei Corvinul román volt” – volt beszédének fő érve.

Több száz rendőr és katona a hadsereg erdélyi főparancsnokának vezetése alatt vigyázta felül a ceremóniát. Egy szűk és tömör gyűrűt alkottak az emlékmű körül, ami által a nemzeti ünnep szakrális helye behatárolódott. Miután a tömeg odaért és az ünneplők elfoglalták a helyüket az emlékmű körül, bezárult a biztonsági emberek köre. Az ünnepi gyülekezetnek ez a körül- és elhatárolása biztosítékot jelentett a románok szimbólumokkal megjelenített közösségének a többiekkel szemben, akik ebben a városban élnek, de nem ehhez a közösséghez tartoznak.

Az avatóünnep ideje alatt egy fiatalokból álló csoport, a Kolozsvári Magyar Diákszövetség tagjai és szimpatizánsai, folytatták a két nappal azelőtt megkezdett tüntetésüket. Csendes felvonulással körüljárták a teret, plakátokat vive a következő felirattal: „Tiltakozunk a műemlékek meggyalázása ellen”. A teret körülvevő járdákon más nézők álltak, akik közül a legtöbben magyarul beszéltek egymás között.

Kolozsvár 1992-ben demokratikusan megválasztott polgármestere már a választási beszédében új nemzeti emlékműveket és a központ átalakítását ígérte választóinak. A Mátyás szobor ünnepélyes átnevezése az első lépés volt e program a megvalósításában, amihez megnyerte a legnagyobb román kulturális szervezetek, a *Vatra Românească* és az *Avram Iancu* Társaság, valamint az ortodox egyház vezetőinek és az erdélyi hadtest vezérkarának, akárcsak a helyi román média jelentős részének támogatását.

A román nyilvánosságban megjelentek ugyan az akcióit ellenző hangok, de ezek jelentősége az események alakítása szempontjából csekély maradt. Az akkori ellenzéki pártok és szervezetek az emlékmű önkényes megváltoztatása ellen érveltek ugyan, de nem volt határozott fellépésük. A Nemzeti Műemlékvédő Bizottság nem engedélyezte az emlékmű megváltoztatását, és az eljárás jogszerűtlenségét hangsúlyozta, de határozata életbeléptetését az ügyben illetékes prefektusi hivatal nem támogatta. A médiában, főleg bukaresti újságokban kibontakozó ellendiskurzus a két eseményt, az új felirat feltételét és az ezzel szemben formálódó ellenállást párhuzamosan igyekezett bemutatni. A román nacionalista pártot és a kisebbségi

szervezet „magyar nacionalistáit” két egymással harcoló, de egymást kölcsönösen feltételező szélsőségeként ábrázolták. Kolozsváron ez a szemléletmód egy kis példányszáma miatt csekély hatású napilapra (Tribuna Ardealului) volt jellemző.

Az *Adevarul de Cluj* című, akkor legnagyobb példányszámú kolozsvári napilap a polgármesteri hivatal érvelését folytatta, az eseményt a sokáig elnyomott „történelmi igazság visszaállítása”-ként tüntetve fel. „A történelmi igazságnak győznie kell” volt az újság szalagcíme az egyik kritikusan napon, míg a polgármester egy vele készített interjúban ugyanezt egy kérdés formájában így fogalmazta meg: „Milyen törvény tudná a történelmi igazság elferdítésének helyreállítását megakadályozni?” Az „igazság”, aminek nevében cselekedni veltek az, hogy román származású magyar királyt *Matei Corvint* Baianál a Moldva ellen viselt háború döntő ütközetében legyőzték. A kolozsvári emlékmű pedig ennek a „történelmi igazság”-nak az ellenkezőjét testesíti meg azért, hogy Mátyás királyt dicsőséges pózban ábrázolja lábainál az általa legyőzött országok, többek között Moldva zászlajával.

„Egy műemlék szimbólum, és nem hazudhat akkor sem, hogyha megalkotásába, jelentésébe valamely tudatlanság vagy éppen büszkeség folytán beferkőzte magát a hazugság, ezt az igazságtalanságot nekünk, az utókornak a kötelessége, hogy kiigaztsuk anélkül, hogy az illető műemlék szerkezetét és valódi szimbolikáját megbontanánk” (*Adevarul de Cluj*, 1992. dec. 29).

A szobor nyilván nem csak egy aprócska történelmi részletet szimbolizál, és nem is ezért volt fontos a kiigazítása. Másik király szobra Kolozsváron a románok számára is a dicsőséges magyar királyt ábrázolja, akivel viszont – az itt lakó magyarokkal ellentétben – a románoknak nehéz, a többségüknek egyenesen lehetetlen azonosulniuk. Mert az ellentétét testesíti meg annak, amit ők saját magukról számbeli fölényük és történelemről az oktatásban és a médiában folyó több évtizedes nacionalizmus nyomán gondolnak. Erre a látens jelentésre, illetve ennek emocionális vonzataira apellált a polgármesteri hivatal és a helyi média diskurzusa. A szoborra elhelyezendő felirat melletti érvként szolgált, hogy az már egyszer ott állt a 30-as években, ahonnan „a magyarok” távolították el 1940-ben. A szobor és a felirat története lehetőséget teremtett arra, hogy a fasizmus és a kommunizmus veszélyéről beszéljenek, amit, miként a múltban, a jelenben is „a” magyarokkal azonosítottak. 1940 gyakori emlegetésével Erdélynek az akkori „területi megcsonkítására” emlékeztettek, és ugyanakkor a revizionizmus mai veszélyére figyelmeztettek (*Adevarul de Cluj*). A „magyarok románellenes tettként” értelmezett tüntetését ebben az ellenségeket és sérelmeket felvonultató történelmi folyamatban helyezték el.

A románok történelme, amelyet Kolozsváron a szoborvita kontextusában megalkottak, ill. korábbi előzmények alapján rekonstruáltak és aktuális tartalmakkal mediatizáltak, egy időtlen *szenvédéstörténet*. Ez a románokat „örökös áldozatként” mutatja be, a magyarokat pedig a valamikori elnyomók leszármazottaiként, akiket ma is, kisebbségben is ugyanazok az uralmi szándékok vezérelnek mint korábban elődjeiket. A polgármester és környezete politikai cselekedeteiket azzal legitímiálták, hogy ezzel a történelemből táplálkozó magyar dominanciával akarnak leszámolni, hogy a románok igazságát és jelenlétét a városban kellő érvényre juttassák.

## Magyar ellenrítus és diskurzus

A kolozsvári magyarok – akik ma a város lakosságának megközelítőleg egynegyedét alkotják – számára a Mátyás szobor és vele együtt a Főtér építészeti együttese legfontosabb identitás-szimbólumuk, amelynek egyszerre van lokális jelentése és fejezi ki a magyar nemzeti örökséghez való tartozásukat. Ezzel magyarázható, hogy a magyarok társadalmi és politikai szervezetei azonnal a tiltakozás különböző formáival reagáltak a feliratot tartalmazó tábla, illetve az emlékmű újraértelmezése ellen. Értelmiségiek egy csoportja elítélő nyilatkozatot



tett közzé, amelyben a polgármester önkényes hatalomgyakorlása ellen tiltakoztak és egy interetnikus konfliktus veszélyére figyelmeztettek. Ők elsősorban a Mátyás szobor mint műalkotás esztétikai értékével érveltek. A Romániai Magyar Demokratikus Szövetség (RMDSZ) az államelnökhöz és a miniszterelnökhöz fordult jogorvoslást kérve. A kisebbségi szervezet első elnöke folyamodványt intézett az akkori államelnökhöz, Iliescuhoz, a „kolozsvári törvényellenes feliratváltoztatás ellen” és az interetnikus feszültség veszélyére hívta fel a figyelmet. Mátyás királyt a kelet-európai népek közös hőseként ábrázolta, aki mindenekeelőtt a humanizmus eszméinek terjesztésében játszott szerepe miatt lett világhírű. Az ellenségek, akik ellen Mátyás és serege a szomszédos országokkal egyetértésben harcolt, ezeknek a népeknek és országoknak közös ellenségei voltak.

Miután ezeknek a tiltakozásoknak semmilyen hatása nem lett, az RMDSZ helyi és országos vezetői tömegtüntetés szervezésére határozták el magukat. A december 6-ai tüntetés az első tervek szellemében az akkori politikai ellenzék közös megnyilvánulása kellett volna, hogy legyen, tehát politikai, és nem etnikai válasz a kolozsvári polgármesteri hivatal önkényességére. Még a tiltakozó tüntetés előkészítése idején megjelent a helyi magyar újságban egy ismert kolozsvári politikus nyílt levele, aki azt a véleményt képviselte, hogy ezt a rendezvényt a román ellenzéki pártokkal és szervezetekkel egyetértésben kell megszervezni. Az ő érve az volt, hogy Kolozsvár román lakóinak nagy része is az uralkodó polgármester diktatorikus hivatalvezetése ellen van, és végül, hogy e város lakóinak közös értékeit sértik meg.

„(A) város román lakosságának jórésze szintén ellenzi a polgármester városvezetési módszereit, diktatórikus intézkedései egyaránt sújtanak magyart és román. (...) Lényegi haszna lett volna egy közös tüntetésnek, hogy nem magyarok álltak volna szemben a kétségtelenül létező Funar-párti nacionalistákkal, hanem a demokráciát követelő kolozsváriak a szélsőségekkel” (Eckstein Kovács Péter, *Szabadság*, 1992. december 5.)

A levél szerzője véleményével egyedül maradt, a román pártok és a magyar kisebbség szervezetek közötti egyeztetés hamar félbeszakadt. Végül a tüntetés a nyilvánosságban a „magyaroknak” a román nacionalista városvezetés elleni tiltakozásaként jelent meg. Mivel az RMDSZ tüntetését a Fötéren a polgármesteri hivatal nem engedélyezte, a párt vezetői úgy határoztak, hogy a rendezvényt egy ökumenikus istentisztelet keretében a Szent Mihály templomban tartják. Ökumenikusan az erdélyi magyar történelmi egyházakat értették, míg az ortodox és a görög-katolikus egyházakat, amelyek hívei főleg románok, nem hívták meg. A kolozsvári Szent Mihály templom nemcsak térbelileg a legközpontibb fekvésű és gótikus formáival építészetileg az egyik legimpozánsabb épület Kolozsváron, hanem 1989 után az erdélyi magyarok központi szakrális helyének kezdték tekinteni és tradícióját ennek alátámasztására kitalálni. Fontos politikai rítusok helyszíne lett, mint például a magyar párt képviselőinek eskütétele, amellyel a többévszázaddal korábbi fejedelmi beiktatások hagyományát akarták követni.

A december 6.-i tüntetésen az egyházak és az RMDSZ legmagasabb vezetése volt jelen. A püspökök és a pártvezetés, az RMDSZ teljes parlamenti frakciója, továbbá helyi vezetők is részt vettek. A jelenlevők között voltak ismert román értelmiségiek is, mindenekeelőtt korábbi ellenállók, akik 1990 után újból ellenzékbe vonultak vissza. A tüntetés szónokai, a püspökök és egyházfők, akárcsak a politikai vezetők, a „romániai magyarság” nevében beszéltek, amelynek Kolozsváron az új polgármester uralma alatt újból „nemzeti elnyomástól” kell szenvednie. A gyűlés emocionális csúcspontját a magyar himnusz eléneklése jelentette, amelyben a résztvevők közvetlen közösségélményét a „bántalmazott nemzettel” való azonosulás tette magasztosabbá. A tömeg, körülbelül tízezer ember, élén a politikusokkal és püspökökkel, sorokba rendezetten jött ki a templomból és csendes menetben járta körül a teret, amelyet ekkor egy több száz katonából és rendőrből álló biztonsági gyűrű zárt körül. A biztonsági alakulatok nagy számban voltak jelen a belváros utcáin, a közeli utcákon katonai tehergépkocsik álltak felfegyverzett katonákkal és rendőrökkel. Valamivel távolabb, a tér

egyik oldalán, kíváncsikodókból kis csoportok alakultak, amelyek sorából a tüntéssel szimpatizáló román kiáltásokat is lehetett hallani. A tüntetés szervezői kis röpcédulákat osztottak szét közöttük ezzel a szöveggel: „Mi itt értetek is tüntetünk”. A tér másik sarkában állingáló fiatalok román nyelvű hazafias énekeket énekeltek, és magyarellenes jelszavakat kiáltottak: „Ez a mi országunk, mi nem bérben lakunk itt.” „Magyarok kifelé!”

A magyar szervezetek és médiumok többsége a felirat felhelyezését „szoborgyalázként”, a „romániai magyarság vagy az egész magyar nemzet ellen elkövetett sérelemként” értelmezték. A különböző nyilatkozatokban és írásokban jelen volt ugyan egy jogi és egy esztétikai érvelés is, de ezek általában alárendelődtek az esztétikai érték birtokosának tartott, ugyanakkor jogfosztott közösség ideáljának, ill. e közösségről alkotott képek, képzetek újratermelésének. A helyi magyar nyelvű napilapban „öshonos egyetemes értékeket teremtő népek alapvető jogáról” beszéltek” (*Szabadság*, 1992. november 26.). Mátyás szobrának „meggyalázását” a kollektív sérelemek által fémjelzett „kisebbségi sors” jelképeként kezelték: „Ám nekünk kolozsvári, romániai magyarságnak egyre elvlenebben létünkbe vág, bőrünkbe jár ez a bőrféjűség, s ennélfogva nekünk Mátyás most nemzetiségi létsorsunk szimbólumává vált” (*Romániai Magyar Szó*) Ilyen és ehhez hasonló sérelmes eseményekből tevődik össze egy történelmi folyamat képe, ami „a magyarellenes kulturális genocídium” vagy másként „Erdély magyartalanítása” fémjelez. Az előzmények közé tartozik az 1990 márciusi marosvásárhelyi konfliktus, a kommunista diktatúra és a román fasizmus. Ebben a kontextusban románokról szinte kizárólag csak mint ezeknek a sérelmeknek az elkövetőiről volt szó, a románok képe és a „magyarellenes” politikai szélsőségek képe észrevétlenül csúszik egymásba. Az áldozat és a vétkes vagy bünyös nemzet képe egymást feltételező ellentétek, amely dichotóm viszony vagy ábrázolás a román diskurzusban az ellenség nyílt megnevezésével, a magyar diskurzusban a sérelem és az áldozati szerep hangsúlyozásával és ismétlésével történik.

A magyar diskurzus azonban nemcsak kifelé irányult és nemcsak a többségi vagy domináns nemzethez való viszonyban igyekszik megteremteni a saját közösség képét, identitását, hanem befelé is. Azokban a napokban, amikor a szoborvita tetőpontjára ért, jelent meg a helyi magyar nyelvű napilapban egy felhívás, amelyben kolozsvári értelmiségiek egy csoportja a kisebbségi szervezet akkori vezetője és ennek ellenzéke közötti párbeszédre szólított fel és a román politikusokkal és értelmiségiekkel való együttműködés fontosságát hangsúlyozta. E mozgalom azonban hamarosan elült annak az erőteljes érvnek a nyomása alatt, hogy a kritika helytelen és erkölcstelen minden olyan pillanatban, amikor egy közösséget külső veszély fenyeget. „Aki a magyarokat egy ilyen pillanatban meg akarná osztani, a nemzet árulója.” (IDÉZET ???). Az RMDSZ arra használta a szoborvitát, hogy az egységet a szervezeten belül és a romániai magyarok reprezentációjában megvédje, ill. megerősítse. Más szervezetek, amelyeknek az ellenállás és tüntetés szervezésében fontos szerepük volt – ilyen volt például Kolozsvári Magyar Diákszövetség – ugyancsak az RMDSZ-t, és a magyarok egységes állásfoglalását támogatták.

A kolozsvári esemény a magyarországi szervezeteket és médiát is reagálásra kényszerítette, akik az értelmezésnek egy Kolozsváron is létező, de kisebb jelentőségű dimenzióját, „az összenemzetit” erősítették fel azzal az álláspontjukkal, hogy az új felirat feltétele a kolozsvári Mátyás emlékműre az egész magyar nemzet ügye, az etnikai és kulturális értelemben vett nemzeté. A Magyarok Világszövetsége tiltakozásra szólította fel a magyarokat az egész világon. Nyilatkozatában harcot hirdetett a „Romániában folyó kulturális rablás és kulturális genocídium ellen”. Az akkori kormányhoz közelálló napilapban, az Új Magyarországnak a következőképpen tudósítottak: „ma délben szobor és nemzetgyalázás vette kezdetét Kolozsvár főterén. A prefektúra és a magyargyűlölő városi hatóságok szoros együttműködésével hozzá láttak Mátyás király szobrának újrafeliratozásához, amely egyet jelent nagy királyunk emlékének – s ezen keresztül nemzetünk, kiszolgáltatott erdélyi magyarságunk megcsúfolásával...” (*Új Magyarország*, 1992. december 1.) Az elítélt „román kisajátítási kísérlettel” szemben újra és újra megfogalmazódott, hogy a kolozsvári Mátyás szobor a magyar nemzet szimbóluma, emlékhelye és azon keresztül az európai kulturális örökség része: „Mátyás királynak a kolozsvári Főteret

uraló szobra, melyet a város magyar lakossága a századfordulón a város királyi sültötte emlékének állított, (...) az egyik legfontosabb magyar és közép-kelet-európai szimbólum.” A nemzeti emlékhelyek olyan szimbólumok, amelyek jelentése idővel változik, de ugyanakkor egy közösség térbeli és időbeli kontinuitásának jelképei (Nora, 1989). Emlékhelyekként működhetnek valamikori történelmi jelentőségű események helyszínei, szimbolikus tárgyak, pl. emlékművek, szobrok, de akár jeles napok is. Itt elsősorban a kulturális emlékezet fizikai térhez, lokalitáshoz kötött, és objektíválódott, tárgyiasult formáira vonatkoztatjuk a fogalmat. A Mátyás szobrot ilyen értelemben egyrészt az erdélyi magyarok vagy a romániai magyarok emlékhelye és szimbóluma, másrészt az emlékezetközösséget és kulturális közösséget alkotó magyar nemzeté. A szoborgyalázásról és az azzal szemben szervezett ellenállásról való beszédben az erdélyi magyarok heroikus képe reprodukálódik, akik a „góg, hazugság és gyűlölet” világában a morális értéket és a „az elnyomottak keresztény igazságát” képviselik.

## Rivalizáló emlékezetek és ritualizált konfliktusok egy multietnikus társadalom identitáspolitikájában

A fentiekben leírt konfliktus középpontjában egy köztéri szobor, ill. emlékmű áll, valamint az azt aktuális jelentésekkel felruházó történelmi dikszurzusok. Az előbbit, az emlékműveket a kultúra és a történelem tárgyiasításának (Handler, 1984) és monumentalizálásának (Assman, 1991) produktumaként értelmezzük. Az utóbbiak, a történelemről folyó diskurzusok meghatározzák azt, ami a múltból számottevő és annak módját is, ahogyan a jelentős múltbeli dolgokat elképzelni, megjeleníteni lehet. A történelem mint a múlt reprezentációja (Nora 1990), amelyet a jelenből kiindulva képzelnek el és beszélnek el, szimbolikus kapcsolatokat, összefüggéseket teremt különböző idődimenziók között, amelyek által a múlt élővé és a jelen érthetővé válik (Niedermüller, 1997:247). A múlt feldolgozása és bemutatása az identitáspolitika legfontosabb eszközei közé tartozik a modern társadalmakban, mert a közös múlt alapján – akárcsak a közös kultúra alapján – létrehozható vagy reprodukálható az összetartozás tudata és érzése.<sup>3</sup>

A történelmi diskurzusoknak az identitáspolitikában való alkalmazását társadalmilag hatékonyabbá teszi, ha a múltból való víziók tárgyiasulnak, helyekhez vannak kötve. Ez valósul meg az emlékművekben, köztéri szobrokban, múzeumokban stb. Sok kutatás mutatott rá az utóbbi időben arra, hogy az emlékművek olyan szimbólumok, amelyeknek különböző időkben és politikai kontextusokban eltérő jelentéseket tulajdoníthatnak. Az emlékművek története valójában azokról a társadalmi törekvésekről szól, amelyek ezeket a tárgyiasult szimbólumokat újabb és újabb jelentésekkel ruházzák fel, miközben a történelem aktuális diskurzusait is újradefiniálják (Tacke, 1995, Langewiesche, 1995). Az emlékművekre irányuló társadalmi cselekvés, a körülöttük szerveződő diskurzusok és rítusok meghatározzák, sőt szakralizálják a társadalmi különbségek szerveződésének bizonyos módjait, azt, ahogyan „magunkat” és „másokat” elképzelni tudjuk (Bourdieu, 1991). Carlotte Tacke ebben a szemléletben vizsgálta a Hermann- és Vercingetorix-emlékműben tárgyiasuló, a történelem folyamán sokat változó elképzeléseket a német és a francia társadalom szerkezetéről, rendjéről (Tacke, 1995). Az én szándékom az emlékmű, a kolozsvári Mátyás szobor vonatkozásában az volt, hogy a körülötte zajló konfliktust leírásán és értelmezésén keresztül közelebb kerüljek a két nemzeti diskurzus és politika, a román és a magyar viszonyának megértéséhez.

Kolozsváron nem sokkal az 1989-es politikai fordulat után „a műemlékek harca” kezdődött, a régi szobrok és emlékhelyek jelentését aktualizálni, kiigazítani igyekeztek, egyeseket el is költöztettek, míg közben újabb szobrokat emeltek. A harc a szimbólumkért folyt,

3 Friedman identitás és történelem viszonyáról így fogalmazott: „Making history is a way of producing identity insofar as it produces a relation between that which supposedly occurred in the past and the present state of affairs. The constructing of a history is the construction of a meaningful universe of events and narratives for an individual or collectively defined subject.” (Friedman 1992: 837)

valójában a város társadalmának szimbolikus reprezentációjáért, ill. azért a hatalomért, amellyel meghatározni lehet, hogy mi mit jelent. Már az első vita arról, hogy kié a Mátyás szobor, a központi tér, amelyiken áll, ill. kinek van joga ezeken változtatni, általánosabb kérdéseket is felvetett. A vita kibontakozásának folyamán a különböző álláspontok polarizálódása és etnizálódása figyelhető meg. Míg kezdetben a nyilvánosságban különböző nézetek voltak jelen, a harc fokozatosan egy kétszemélyes drámává alakult át. Az egyik oldalt „a” magyarok képviselték, és mindenekelőtt a kisebbségi szervezet és média intézményesítették, a másikat „a” románok, akiket a Kolozsváron vezető pozíciókhoz jutott nacionalista párt és az azt támogató média jelenített meg. A hatalmat, amellyel a kolozsvári emlékmű jelentését és sorsát meghatározni lehetett, két nemzeti diskurzus, és a mögöttük álló intézmények sajátították ki. A felismerés, amely egykor az etnicitáskutatást újraformálta, hogy tudniillik az etnicitás két csoport tagainak interakcióiban konstruálódik<sup>4</sup> (Barth, 1969), multietnikus társadalmakban a nemzetépítésben is pontosan ugyanolyan jelentőségű. A szoborvita példája jól szemlélteti, hogy a nyilvános beszéd és politikai cselekvés miként redukálódik két szembenálló, de folyton egymásra reagáló nemzeti diskurzusra, ill. politikai stratégiára. A tárgyak, helyek és szimbólumok nacionalizálása, nemzeti kisajátítása azonnal kihívja a másik fél hasonló természetű és logikájú válaszát, ami által az egymással szembenálló nemzetek a multietnikus társadalom domináns reprezentációjaként naturalizálódnak.

Ez a kettős diskurzus a szoborról azonban nemcsak Kolozsváron folyt, a helyi vitát sok értelemben kívülről erősítették. A magyar diskurzust magyarországi intézmények, pártok, szervezetek, médiumok támogatták, különös hangsúlyt fektetve az erdélyi magyar emlékhelyeknek a magyar nemzeti örökséghez való tartozására.<sup>5</sup> Ezek az emlékhelyek lokalizálják a kulturális és történelmi egységként értelmezett nemzetet, az „összmagyarságot”, vagyis kijelölik azokat a helyeket, amelyekre a magyar nemzet igényt tart – szimbolikus értelemben természetesen, annak okán, hogy történelme, tradíciói tárgyi formában ezen a területen található (Feischmidt–Brubaker, 1999). Másfelől a határon túli, itt kolozsvári „nemzettársak” fenyegettségének megjelenítése újabb emotív töltettel ruházta fel a magyar államon túlterjedő nemzeti közösség gondolatát és egyben legitímálta azt a politikát, amely ennek a nemzeti közösségnek a képviselőit tekintti céljának. Román vonatkozásban az az elgondokoltató, hogy sem helyi, sem országos szinten nem alakult ki a kolozsvári nacionalista diskurzust ellensúlyozó beszédmód és még kevésbé olyan politikai cselekvés, amely megakadályozta volna a szimbólumokkal történő provokációt. Ez a helyzet azt sugallja, hogy a román kormányzat több mint közömbös, határozottan abban volt érdekelt, hogy felálljon egy – a fővárostól távol eső – színpad, ahol a román és a magyar nacionalisták – ahogyan ők a szereplőket érzékelik – a csatáikat megvívják, ami által számára a két politikai tényező kezelhetőbbé válik.

A kolozsvári Mátyás szobor körüli viták bemutatásával a nacionalizmus jelenségének mindeddig szokásos magyarázatát akartam árnyalni. A nacionalizmuskutatásnak abból az ismert téziséből indultam ki, hogy a nemzetek történelmét és hagyományát a társadalom elitje, ill. bizonyos elit csoportosulások hozzák létre – tehát azok nem öröktől fogva vannak – és azokkal a társadalom szélesebb rétegeinek identitását befolyásolják (Hobsbawm–Ranger, 1983). A nemzetet képviselő elit dominanciája, ill. beszédmódjának hegemoniája úgy jön létre, hogy más beszédmódokat, és az azokat előállító társadalmi, kulturális csoportokat marginalizálják, elnyomják. Kolozsvár példáján azonban az látszik, hogy multietnikus társadalomban – amelyben a kisebbség is rendelkezik saját intézményekkel, sőt államalkotó múlttal – azt a hatalmat, amellyel az érvényes identitásdiskurzusokat meghatározni lehet, nem az egyik elit birtokolja, hanem kettő együtt. A két nemzeti diskurzus és az azokat létehozó román és a magyar elit egymással folyton megújuló szimbolikus harcban állnak. E

4 Eriksen megfogalmazásában az etnicitás és a rendszeres interakciók összefüggése így hangzik: „Ethnicity is an aspect of social relationship between agents who consider themselves as culturally distinctive from members of other groups with whom they have a minimum of regular interaction.” (Eriksen 1993:11–12)

5 A nemzetállam – kisebbség – anyanemzet viszonyról lásd Brubaker „háromszög modelljét” (Brubaker 1996)

küzdelem mögött azonban a társadalmi reprezentáció és kategorizáció elvei és kategóriái fölötti alapvető egyetértés rejlik, ami – a nemzet helyett – a *nemzetek* hegemoniáját hozza létre, minden egyéb, nem a nemzeti törésvonal mentén szerveződő beszédmódot és reprezentációt kizárva a nyilvánosságból.

A következőkben az instrumentalizmus érvelését azzal szeretném árnyalni, hogy a nemzetépítés adott pillanatban jellemzőnek talált stratégiái nem *ex nihilo* jönnek létre, hanem abban a beszédmódok, szimbólumok folytonosságának és változásának sajátos dinamizmusa érvényesül. Az utóbbi időben több olyan tanulmány jelent meg, amelyek a kelet-európai nacionalizmusok tipikus „return of the repressed” magyarázata ellen érvelnek (Brubaker, 1998). Ezek az etnikai vagy nemzeti kategóriák szocializmus alatti intézményesített formáinak következményeit hangsúlyozzák főleg többnemzetiségű országokban, mint a Szovjetunió vagy Jugoszlávia. Mások az 1989 utáni nacionalizmusok konceptuális alapjait abban a dichotomikus morális rendszerben látják, amelyet a szocialista paternalizmus hozott létre (Bringa, 1995; Verdery, 1996). Mart Bax (1996), aki az interetnikus viszonyokat helyi síkon kutatta Boszniában, arra a következtetésre jutott, hogy ott éppen az emlékművek és emlékezésrítusok azok az emlékeztetők (*reminder*), amelyek ellenséggé fennmaradásának és folytonosságának fontos elemei voltak.

A Mátyás szobor gondolata a XIX. század második felében született, amikor az emlékmű-építés Európa-szerte és az Osztrák-Magyar Monarchiában különösen, virágkorát élte. Kolozsváron, amely akkor Erdély adminisztratív és politikai központjává lépett elő, a helyi (magyar) elit olyan szimbólumot keresett, amely egyszerre képes megjeleníteni a város jelentőségét erdélyi viszonylatban és a Budapesttel való összehasonlításban, másrészt a magyar nemzet dominanciáját a többi erdélyi nemzetiség fölött. Budapesten a magyar nemzet hegemoniáját akarták bizonyítva látni, amely célra különösen alkalmasnak találták a magyar nemzetet szimbolizáló emlékművek építését vegyes lakosságú területeken (Sinkó, 1983). A két politikai cél együttes szolgálatára találták ki a Mátyás kultuszt és állították fel 1902-ben Kolozsváron a Fadrusz János által terevezett lovasszobrot. A Mátyás emlékmű, amely esztétikailag az akkori Magyarország egyik legértékesebb alkotása lett ebben a műfajban, a magyar állam dicsőségét és a magyar nemzetnek a legyőzött szomszédok fölötti fölényét ábrázolja. Kolozsvárt pedig a magyar állameszme védőbástyájának szerepével ruházta föl.

Az erdélyi román nyilvánosság 1902-ban Mátyás király román származásának hangsúlyozásával reagált a szoborállításra, vagyis azzal, hogy megpróbálta őt mint a románok nemzeti történelmének hőst beállítani, vagy legalábbis a magyar változatot megcáfolni. A szobor legfőbb politikai üzenetével nem értettek egyet, sőt sérelmezték is azt. Hogy mennyire, az igazán csak a regnumváltást követően fogalmazódhatott meg. 1921-ben a Mátyás emlékmű közvetlen közelében állították fel a „Romulus és Remus” mítosz alapján Rómában megalkotott bronzplasztika, az úgynevezett Kapitóliumi Farkas másolatát. Ez a város lakóinak latin eredetét és hagyományait volt hivatott jelképezni és a helyi sajtóban az első „román emlékmű”-ként ünnepelték, valamint a város szimbolikus birtokbavételének gesztusaként értelmezték. A két világháború között időről időre fellángolt a vita a Mátyás szoborról. A román sajtóban megfogalmazódott eltávolításának szükségessége, hogy a helyén egy új, „valódi román emlékművet” tudjanak felállítani. Viszonylagos béke a szoborcsoport sorsában a negyvenes évek végén köszöntött be, amikor a szocialista internacionalizmus és testvériség ideológiáját tükröző semleges latin feliratot kapott („Matthias Rex”), és az előtte levő tér évekig az a hely volt, ahol nyilvános népgyűléseket tartottak, románok és magyarok közös nemzeti ünnepségeit. Később, a '70-es években, az új nemzeti ideológia Kolozsvárt ismét szimbolikusan kiemelt helyé tette. 1974-ben a dák alapítású római város, Napoca, 1850 éves évfordulóját ünnepelték, és ugyanabban az évben, néhány történész javaslatára, a város nevét Cluj-Napoca-ra (Kolozsvár-Napocára) változtatták.

1989 után a nemzeti „emlékhelyek” és szimbólumok újból a nyilvánosság középpontjába kerültek. Csak egy évvel Mátyás-szobor új felirata körüli konfliktus után avatták fel a román



nemzeti hős, *Avram Iancu* szobrát. Az új emlékművet egy másik központi téren állították fel, az ortodox katedrális és a román színház közvetlen közelében. Ezzel a városközpontnak kettes struktúrát adtak, amely a két nemzeti szimbólum, a Mátyás szobor és az Avram Iancu szobor körül szerveződik. 1994-ben a polgármesteri hivatal és a hozzá közel álló történelmi múzeum archeológiai feltárást kezdett a Mátyás szobor közvetlen közelében, hogy a római város, Napoca, maradványait megtalálják, majd egy ugyanítt kialakítandó romkertben bemutassák. Az esemény nyilvános magyar interpretációja az volt, hogy a polgármesteri hivatal ezzel a Mátyás-szobor lebontását vagy áthelyezését készíti elő. Az utóbbi megakadályozására ismét tüntetéseket szerveztek, amelyeknek hasonló lefolyásuk volt, mint az 1992-belieknek.

A történelmi kontextus rövid bemutatásával arra szerettem volna rámutatni, hogy a kulturális emlékezet konstruálásának stratégiáiban és a nemzeti diskurzusok érvelésmódjában Kolozsváron a századforduló óta nagyon sok állandó, illetve időről időre visszaterő elem van. A XX. századi politikai és társadalmi változásokat követően állandóan újrafelmerült a város szimbolikus újradefiniálásának és újraelosztásának igénye, aminek érdekében a „történelmi igazság” és a „történelmi eredet” kérdéseire fordultak. A Mátyás szoborral kapcsolatban különböző aktuális színezetekkel és hangsúlyokkal a két nemzeti történelem egyik alapnarratíváját jelenítették meg, ami a sérelmekről, a szenvedésekről szól. A románok a múltban szenvedtek Erdélyben a több évszázados nemzeti elnyomásuk miatt és a jelenben ezért elégtételt kérnek. A magyarok a jelenben tartják magukat elnyomottaknak és ezzel szemben az általuk teremtett kulturális örökség nagyságára hivatkoznak. Többség és kisebbség viszonyát meghatározó egyik alapvető kelet-európai paradigmával állunk szemben, amely százszázötven éve alig változik. Bibó István ezelőtt ötven évvel így jellemezte: „A kisebbségi sérelmek frazeológiája kifogyhatatlan az elnyomás technikájának ecsetelésében, a többségi népek „sérelemi frazeológiája” pedig kifogyhatatlan a derék és jámbor népet erőszakkal felizgató, idegen egyetemeken és agitátorképző kurzusokon nevelkedett agitátorok gonosz aknamunkájának lefestésében. A groteszk csak az, hogy az egész frazeológia és az összes vele kapcsolatos alakoskodások és illúziók pontosan megfordulnak, ha a területi státusváltozás folytán a többségből kisebbség lesz és viszont.” (Bibó, 1948:230)

A két emlékezetideológia feloldhatatlan ellentmondásban, konfliktusban áll egymással. A román történetírás fiatal kritikusai (Iordachi és Turda, 2000) egymással versengő historiográfiákról, Peter Burke nyomán emlékezetkonfliktusról beszélhetnek (Burke, 1991). A történelemről való diskurzusokban rejlik alapvető ellentét és ellentmondás a reprezentáció egyéb módjaira is kiterjed, és pont ez az oka annak, hogy a politika ezt a diskurzust használja. Ennek nyomán a kulturális reprezentációknak egy bináris rendszere jön létre, amelyben mindig mindent két változatban lehet elmondani, ami mögött olyan nemzeti igazságrendszerek állnak, amelyek egymást kölcsönösen kizárják.

A konfliktust, amely a kolozsvári nyilvánosságban diskurzusok és rítusok keretében jelentkezett, meg szeretném különböztetni másféle konfliktusoktól, mindenekelőtt az erőszakos interetnikus konfliktusoktól. Ezért, minthogy szimbólumok körül szerveződik, leginkább *szimbolikus konfliktusról* beszélnek (Harrison, 1994; Magyarai–Vincze, 1997). A szimbólumok birtoklásáért, jelentésük meghatározásáért folyó harc valójában a közösségeknek, ill. vezetőiknek szimbolikus tőkéért való küzdelme. A szimbolikus konfliktusok sajátossága Erdélyben, hogy nem a közelmúlt erőszakos konfliktusainak emlékezetével operálnak – kevés ilyen konfliktus is volt –, hanem a kulturális emlékezet részét alkotó történelmi mítoszokkal. A volt Jugoszlávia többnemzetiségű területeinek interetnikus konfliktusaival összehasonlítva, ahol a tömeggyilkosságokra való emlékezés ötven év után is élő, mutatkozik meg az erdélyi konfliktus sajátosságának a lényege.

Az emlékművek jelentésének megváltoztatására vagy megerősítésére különleges események, avatóünnepségek, nemzeti ünnepek keretében van lehetőség. Ezeket többnyire felülről kezdeményezik, de társadalmi hatást a tömeges részvétel, a kollektív tapasztalat által érnek el. Az emlékezetritusok azok az események, amelyek által az emlékezetközösségek habituálódnak, a

megjelentett társadalmi és kulturális különbségek élményszerűvé és valóságossá válnak. A kolozsvári Mátyás-szobor körül rendezett rítusok által a társadalmi identitásoknak és distinkcióknak egyetlen formája nyert szimbolikus megerősítést: a nemzeti, közvetve pedig az etnikai azonosságok és különbségek. A nemzeti rítusok és diskurzusok a társadalom nacionalizálásának eszközei, elképzelt közösségeket hoznak létre vagy reprodukálnak, itt románokra és magyarokra osztva egy multietnikus társadalom tagjait. Az egymással rivalizáló historizáló beszédmódok, valamint az egymásra felelő nemzeti rítusok két tágabban értelmezett nemzetépítési, nacionalizálási folyamatnak a részei. Erdélyben két párhuzamos nemzetépítési folyamat zajlik, ennek történeti előzményei vannak, és úgy tűnik, 1989 után ez a folyamat különös intenzitással folytatódik. Bárdi ezt a párhuzamosságot történeti értelemben így értelmezi: „(A)z 'erdélyi kérdést' történetileg meghatározza, hogy két egymás mellett párhuzamosan működő nemzet, illetve államépítési folyamatnak egyaránt a részét képezi. Tovább bonyolítja az erdélyi problematikát, hogy a nemzetépítő elitek (az erdélyi román, magyar és német elit a nemzet(állami) centrumaiktól eltérő, saját stratégiákkal bíró regionális csoportok is egyben. A románok 1918 előtt, a magyarok ezt követően mint kisebbségi elit, saját külön nemzetépítéssel léptek fel a magyar, illetve román állami törekvésekkel szemben.” (Bárdi, 2000:137) A párhuzamos és egymással rivalizáló nacionalizmusok kevés helyen olyan látványosak mint Kolozsváron, amely egyetemi és kulturális központ voltából fakadóan a román és a magyar elit számára egyaránt kiemelt jelentőségű. A két etnikai elit viszonyát történetileg a verseny határozta meg, mára – a nemzetállamok többrendbéli beavatkozása után, a mindennapi viszonyokat alapvetően meghatározó etnikai elkülönülés mellett – ennek egyetlen formája a szimbolikus konfliktus maradt, amelynek – mint korábban szó volt róla – a tétje a szimbolikus töke újraosztása. A párhuzamos nemzetépítés legitimitását, rituális megerősítését ezekből a szimbolikus konfliktusokként működő eseményekből meríti.

A nacionalizmus nem az emberek feje fölött szerveződik, tőlük teljesen függetlenül, amitől bizonyos pillanatokban egyszerre manipulálhatók lesznek. Vannak médiumok, amelyek a politika és a mindennapi tudás, a *common sense* között közvetítenek. Erre valók egyebek mellett az emlékművek. A kolozsvári főtér – ahol egyébként a helybeliek mindennapi élete folyik –, bizonyos pillanatokban emlékeztetőként kezd el viselkedni, ami a történelem valamely változatával való azonosulásra szólítja fel az embereket. Ilyenkor elisméltödnék azok a narratívák, képek, képzetek, amelyeket az avató vagy újraértelmező rítusok társítottak az emlékműhöz. John R. Gills általános érvényű megállapítását – „identities and memories are not things we think about, but we think with” – továbbgondolva: a Mátyás-szoborról szóló történetek nem önmagukban fontosak, hanem azért, hogy a társadalmi reprezentációnak egy jól meghatározott kulturális mintáját közvetítik. A nemzeti emlékmű újraértelmezéséből és védelméből származó szimbolikus konfliktus a párhuzamos nemzetépítés és etnikai elkülönülés hajtómotorja.

## IRODALOM

- Assmann, Aleida: Kultur als Lebenswelt und Monument. In: Aleida Assmann–Dietrich Harth (szerk.): *Kultur als Lebenswelt und Monument*. FaM: Surhkamp, 1991. 11–25.
- Bárdi Nándor: Javaslatok, modellek a erdélyi kérdés kezelésére. A magyar elképzelések 1918–1940. In: *Konfliktusok és kezelésük Közép-Európában*, Budapest: Teleki László Alapítvány, 2000. 137–180.
- Barth, Fredrik: Introduction. In: Fredrik Barth (szerk.): *Ethnic Group and Boundaries. The Social Organisation of Ethnic Differences*. London–Oslo, 1969. 10–39.
- Bax, Mart: „Killing the Dead” in Surmanci. About the Local Sources of the War in Bosnia. *Ethnologia Europaea*, 26, 1996. 17–25.
- Bibó István: A kelet-európai kisállamok nyomorúsága. In: *Válogatott tanulmányok*. 2. kötet, Budapest: Magvető, 1948; 1986; 185–265.



- Bindner, Beate–Kaschuba, Wolfgang–Niedermüller, Peter (szerk.): 2001: *Inszenierungen des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts*. Böhlau.
- Bourdieu, Pierre: *Language and Symbolic Power*. London, 1991.
- Bringa, Tone: *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*. Princeton: Princeton University Press.
- Brubaker, Rogers: National minorities, nationalizing states, and external national homelands in the New Europe. In: ders.: *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 55–78.
- Brubaker, Rogers: Myths and misconceptions in the study of nationalism. In: John A. Hall (szerk.) *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 272–305.
- Burke, Peter: Geschichte als soziales Gedächtnis. In: Aleida Assmann–Dietrich Harth (szerk.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. FaM., 1991. 289–304
- Feischmidt, Margit–Rogers Brubaker: Az emlékezés politikája: az 1848-as forradalmak százötven éves évfordulója Magyarországon, Romániában és Szlovákiában (Die Politik der Erinnerung). *Replika*, 1999/37, 67–88.
- Foster, Robert G.: Making National Cultures in the Global Ecumene. *Annual Review of Anthropology*, 20, 1991. 235–260.
- Eriksen, Thomas H.: *Ethnicity and Nationalism*. Anthropological Perspectives, London, 1993.
- Friedman, Jonathan: The Past in the Future: History and Politics of Identity. *American Anthropologist*, 4, 1992. 837–859.
- Handler, Richard: On Social Discontinuity. Nationalism and Cultural Objectification in Quebec. *Current Anthropology*, 25, 1984. 55–64.
- Harrison, Simon: Four Types of Symbolic Conflict. In: *Journal of Royal Anthropology Institute*, 1, 1994. 255–272.
- Hobsbawm, Eric–Terence Ranger (szerk.): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Iordachi, Constantin –Marius Turda: Politikai megbékélés versus történeti diskurzus. In: *Regio* 11(2), 2000. 129–157
- Kohn, Hans: *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*. New York: Macmillan, 1961.
- Langewiesche, Dieter: Nation, Nationalismus, Nationalstaat, Forschungsstand und Forschungsperspektiven. *Neue Politische Literatur* 40, 1995. 190–236.
- Löfgen, Orvar: The Nationalization of Culture. *Ethnologia Europaea* (19), 1989. 5–25.
- Enikő Magyari–Vincze: Politics of Symbolic Fight with and over Nationalism. An Anthropological Analysis of the Construction of Politics in the Context of the Romanian-Hungarian Relationship, in: dies., *Experiments in Cultural Analysis*, Cluj 1997, S. 188–247.
- Meinecke, Friedrich: *Weltbürgertum und Nationalstaat*. München: Oldenburg, 1963.
- Niedermüller, Peter: Zeit, Geschichte, Vergangenheit: Zur Logik des Nationalismus in Postsozialismus. *Historische Anthropologie* 2, 1997. 245–267.
- Nora, Pierre: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Berlin, (1997)
- Sinkó Katalin: A nemzeti emlékmű und a nemzeti tudat változásai. *Művészetörténeti Értésítő* 4, 1983. 185–201.
- Verdery, Katherine: *What Was Socialism and What Comes Next*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Tacke, Charlotte: *Denkmal im sozialen Raum. Nationale Symbole in Deutschland und Frankreich im 19. Jahrhundert*. Göttingen, 1995.

WILHELM GÁBOR

## EGY EURÓPAI HÁZ

**E**gy *európai ház* címmel 1994-től 1996-ig futott egy, három európai nagyvárost felölelő, közös városantropológiai kutatási projekt Berlinben, Amszterdamban és Budapesten. Ebben az írásban ennek a közös munkának a történetével, a résztvevő intézmények céljaival és vizsgálati módszereivel, problémáival, valamint az elért eredményeivel foglalkozom. A bemutatásban a legnagyobb részt a magyar kutatásnak szánom. A tanulmány végén megpróbálok arra a kérdésre is felelni, milyen perspektívái vannak az ilyen jellegű, nemzetközi keretben végzett összehasonlító munkáknak.

A Néprajzi Múzeum 1994 őszén értesült arról, hogy a berlini Heimatmuseum Neukölln egy európai keretű, összehasonlító etnológiai városkutatást kezdeményezett, és ehhez a nagyszabású munkához társintézményeket keres. A program első szakaszában a holland Amsterdams Historisch Museum, valamint egy dublini és egy prágai múzeum bizonyult hajlandónak a részvételre. A neuköllni munkatársak Budapestre is ellátogattak, ahol Budapesti Történeti Múzeumtól rövid úton kosarat kaptak, a Néprajzi Múzeum viszont örömmel társult a kutatáshoz. Közben a dubliniak és a prágaiak egyaránt visszakoztak, így végül Berlin, Amszterdam és Budapest maradt a három kutatandó nagyváros. Berlinben a Heimatmuseumon kívül a Humboldt Egyetem Európai Etnológia szakának hallgatói társultak a projekthez, Amszterdamban a Historisch Museum mellett pedig az Amszterdam Egyetem egyik városzociológus munkatársa csatlakozott a megkezdett munkához. A Néprajzi Múzeumból öt kutató vállalta a részvételt.

A kutatás célját, témáját, tágabb helyszíneit a berlini Neuköllni Helytörténeti Múzeum, a szintén berlini Európai Etnológiai Intézettel (Humboldt Egyetem) közösen találta ki, ez volt az a keret, amelyet minden résztvevőnek vállalnia kellett. Az alkalmazott módszerek és a szűkebb témaválasztás tekintetében azonban nem volt semmilyen további megkötés. A kiindulópont azon a megfontoláson alapult, hogy egy-egy kiválasztott európai nagyvárosi bérházi mai helyzete, a lakóinak élete és mindennapi problémái, a háznak és a ház lakóinak története részben valami közöset tud mondani az európai városfejlődésről, illetve ezeknek a nagyvárosoknak a mai problémáiról talán éppen a mindegyikre ható, globalizációnak nevezhető folyamat következtében. A kutatás eredményének más szóval válaszolni kellett tudnia arra a kérdésre, hogyan jelenik meg egy-egy nagyváros kiragadott bérházában Európa átfogóbb és helyi története. Természetesen óhatatlanul szembe találjuk magunkat helyi típusú, a többiekétől eltérő jellegzetességekkel, netán fáziseltolódásokkal. A kezdeményező múzeum arra is kíváncsi volt, hogy az újjászerveződőben lévő Európában milyen lehetőségek nyílnak a határokon átnyúló, hosszabbtávú múzeumközi kapcsolatokra és közös kutatásokra. A résztvevők megállapodtak továbbá abban is, hogy az empirikus városantropológiai kutatás bizonyos eredményeit egy-egy néprajzi kiállítás segítségével mutatják majd be a projektben résztvevő múzeumok az érintett városok közönségének, illetve a kutatás lezárásával egy közös vándorkiállítást rendeznek a három ház életének bemutatására.

Ennél a pontnál felmerülhet néhány kérdés a kutatási terv elméleti vagy éppen gyakorlati hátterét illetően. Mi alapján választódtak ki a vizsgálandó városok, milyen háttérfeltételek

mellett alkalmasak az ott végzett kutatások az összehasonlításra? A válaszok egy része nem az elméleti kézikönyvekben, hanem jóval inkább a tudomány politikai vetületében keresendők. A kezdeményező Heimatmuseum Neukölln két állandó munkatársból álló helytörténeti múzeum, egy ambiciózus, politikatörténetet végzett fiatal igazgatóval, a volt Nyugat-Berlin a délkeleti peremén. A német kismúzeumok több évtizede vívják a maguk állóháborúját a lényegesen jobb anyagi és egyéb feltételekkel bíró nagy, állami múzeumokkal szemben. Az igazi kiugrási lehetőségnek ebben a helyzetben a nemzetközi együttműködések kínálóznak. Így megkerülhetők a nagyobb, sokkal rugalmatlanabb hazai intézmények, és gyakran könnyebb európai pénztámogatásokhoz jutni. Ráadásul Neukölln mint jellegzetesen külvárosi munkáskerület viszonylag magas arányú külföldi lakóval, a Fal leomlását követő telekspekulációkkal és nagymértékű belső, részben Kelet-Berlinből érkező migrációval szinte tálcán kínálta a problémákat a kutatásra, összehasonlításra és bemutatásra (Göbwald 1996).

A projektet több szinten is értelmezni lehet. Mind a három városbeli vizsgálat egyrészt a ma már klasszikusnak tekinthető városantropológiai irányzat egy-egy konkrét példájának tekinthető, másrészt a projekt felfogható olyan kísérletként is, melynek révén ismereteket tudunk nyerni a városi életről egy szélesebb, európai kontextuson belül. Ilyen értelemben az egyes városokban végzett kutatás csupán a nyersanyagot szolgáltatná a következő lépcsőhöz, az összehasonlításához. Ez az utóbbi próbálkozás véleményem szerint egyértelmű kudarccal végződött, elsősorban a vizsgálat kifejtetlen, túl általánosan megfogalmazott célja következtében.

A házantropológiai kutatások egészen frissnek tekinthetők, és az egyes ágai szinte kivétel nélkül Lévi-Straussig vezetnek vissza a családfájukat (Carsten–Hugh-Jones, eds. 1995). A „ház” terminus használhatósága mellett több kutató szerint az szól, hogy a társadalmyszerkezet vagy a társadalmi folyamatok mikroszintű megragadására a rokonsági rendszeren, a házassági szokásokon, a „házzal” nem azonos „háztartáson” alapuló fogalmi struktúrák számos esetben elégtelennek bizonyultak amiatt, hogy túlságosan változatos típusokban jelentek meg egy-egy helyen és időszakban. A „ház” mint a szocializáció elsődleges helye és ágense jöhetett megoldásként – az előbbieknél stabilabbnak tűnő fogalomként – számításba a hétköznapi élet antropológiai vizsgálatára. A „ház” tehát nem csupán alapvető szerveződési egységként elemezhető, hanem mint „morális személy”, vagy mint vagyonmegőrző, illetve időben stabil társadalmi egység is (Hsu, 1998:67–72).

Bár a városantropológiai vizsgálatok megkezdése jóval korábbra keltezhető az antropológiai házkutatásénál, mégis túlzás volna divatosnak nevezni az európai kontinensen. Noha a városiasodás mértéke, a városlakók aránya nem mutat hatalmas különbségeket, ha a városantropológia szülőföldjével, az Egyesült Államokkal vetjük egybe, az európai néprajzos szakemberek elsősorban a lassan szinte marginálisnak nevezhető falusi területeken folytatták vizsgálódásaikat egészen a jelenkorig (Kenny–Kertzer, 1983:5). A kevés számú városantropológiai kutatás szinte kizárólag Skandináviára és Európa mediterrán térségére szorítkozott az 1980-as években (Sanjek, 1990:163–165). Bár a kontinens középső részén is folytak elszórt kezdeményezések hasonló munkákra (Franciaországban, Németországban, Magyarországon szintén), ezek a legtöbb esetben megmaradtak a terepmunka szintjén, és ritkán forrtak ki magukat publikációvá. Városantropológiával foglalkozó európai írások ugyan időnként megjelentek a könyvpiacra (Lindner, 1990; Welz, 1990, 1996; Greverus–Welz, Hg. 1990; Sobrero, 1992), az ilyen jellegű monográfiák hiánya az 1990-es évekre már szinte nyomasztóvá vált. Ezt az űrt igyekeztek német nyelvterületen kitölteni a Waltraud Kokot és Bettina Bommer által összeverbuvált etnológusok egy konferencia erejéig. Az ott született tanulmányok önálló kötetben megjelentek (Kokot–Bommer, szerk. 1991). Szinte tünet-jellegű azonban az a tény, hogy bár tanulmányok szerzői ugyan mind európaiak, az általuk kutatott összes város – egy kivétellel – Európán kívüli. A Frankfurt am Main bemutató etnológiai tanulmánykötet erre a helyzetre adott válaszként született meg (Greverus–Moser–Salein, szerk. 1994), és akár véletlennek is tekinthetjük, hogy a nemzetközi projektben szereplő három város közül kettőről (Amszterdamból és Berlinről) szintén kiadtak egy-egy városantropológiai, városocio-

lógiai kötetet (Deben–Heinemeijer–Vaart, szerk. 1993; Ree, 1991). Az már talán kevésbé a véletlen műve, hogy ez utóbbi szerzője a Berlin–Amsterdam–Budapest kutatásban szintén részt vett.

Az európai helyzethez hasonlóan a magyarországi néprajzi kutatásokat is a városi életmód vizsgálatának nagyfokú hanyagolása jellemezte. Bár az ilyen irányú érdeklődés az 1980-as évek elején már markánsan megfogalmazódott (Fejős, 1982; Fejős–Niedermüller, 1983; Lammel–Niedermüller, 1986), és az 1986-os Finn–Magyar Szimpózium legalább címében szerepeltette a „várost” (Paládi-Kovács–Szarvas, szerk. 1987) – legalábbis ami a magyar tanulmányokat illeti –, kevesen követték ezt az irányvonalat empirikus vizsgálatokkal. A városi kutatási helyszín iránti közömbösség ráadásul nemcsak az érettebb kutatókat jellemezte, jellemzi, hanem a fiatalokat is. Az 1994-es Fiatal Néprajzkutatók Konferenciája ugyan a hagyomány mellett a modernizációra összpontosított, az elhangzott előadások azonban két apró kivételtől eltekintve kizárólag a faluval, a vidékkel foglalkoztak (Szűcs, szerk. 1998). Noha az 1990-es években több néprajzos végzett terepmunkát városban, a monográfiák megírásáig és a város mint fókusz irányultságú kutatásokig nemigen jutottak el.

Az *Egy európai ház* program konkrét kutatásainak megkezdése után röviddel világossá vált a figyelmesebb résztvevők vagy szemlélők számára, hogy a projekt nem csupán három nagyvárosi házban végzett esettanulmányokról szól, amelyek azután egy összehasonlítás alapját képezhetik, hanem valamivel többről. A programot ugyanis nyugodtan lehetett értelmezni különböző politikai, földrajzi és gazdasági körülmények között létező, működő múzeumok egyfajta kísérleteként is arra vonatkozóan, hogyan tudnak valamit kezdeni az adott témával. Az összehasonlításnak tehát legalább annyira részévé váltak maguk az intézmények, a kutatók eltérő vagy éppen hasonló attitűdjei, rész céljai, módszerei, mint a házlakók életmódja. Ebből következett, hogy a létrejött eredmények nagymértékben függték attól, hogy a kutatók hogyan próbálták értelmezni a meglehetősen általános közös célt. Az eszmecserék, időszakos beszámolók és viták során kiderült, hogy létezik egy általános szintű, a város- és településtudományt valamilyen mélységig lefedő elméleti keret, melynek segítségével mind a három intézet munkatársai egy közös nyelven tudtak érintkezni. E nyelv fogalmai nagyjából a társadalmi kapcsolatok sűrűsége, a városi intézmények, az élettrajzi módszer, etnikai kisebbségek, résztvevő megfigyelés szintjén mozogtak. Az ennél alacsonyabb szintű fogalmak értelmezésével és a vizsgálaton belüli súlyukkal kapcsolatban viszont már lényeges eltérések mutatkoztak meg.

Mivel a kutatás – a berliniek terve, elképzelése alapján – eleve egyetlen házra koncentrált, a mintavétel mint probléma fel sem vetődhetett, ellenben a ház kiválasztásának módja annál több kérdést vetett fel. A résztvevők ugyan egyetértettek abban, hogy ennek csak véletlenszerűen szabad történnie, úgyszólván „ceruzával a térképre bökve”, jobban megnézve azonban a metódusokat, a „véletlen” mindegyik esetben mást és mást takart. Ha a kijelölés valóban véletlenszerűen történt volna, a kutatóknak a későbbiekben bele kellett volna illeszteniük a házat a város egészébe. Meg kellett volna például mondani, milyen helyet foglal el azon belül, mennyire tipikus, és hogyan viszonyul a többi típushoz. Ennél egyszerűbbnek látszott azonban egy sor háttérfeltétel birtokában előre megmondani, milyen típusú ház a legjellegzetesebb a városban – legalábbis a kutatók számára. Mindez valamivel könnyebbé tette a későbbi összehasonlítást, illetve valószínűleg ez tette egyáltalán lehetővé, a kiválasztáskor szerepet játszó háttérismertetek azonban megmaradtak kifejtetlenül, és ezzel a ház városban belüli szerepének elemzése is elsikkadt. Amszterdamban Tom Martens művészi munkája képezte a kiindulópontot a kijelölésre. Mivel egy, századelőn épült, ám nemrég lebontott ház alapjáról sikerült lenyomatot készítenie, ez a tervezett kiállításához eleve egy látványos darabnak bizonyult. A kutatás területének, a háznak a kijelölése és maga a kutatás mikéntje is tehát elsősorban a volt lakók életmódját, emlékeit bemutató kiállítás igényeihez alkalmazkodott. Berlinben a háznak mindenképpen Neukölln körzetén belül kellett lennie a Heimatmuseum tevékenységi köre és a fenntartóinak elvárásai miatt. Ezen belül a kiválasztást a kutatók számára leginkább fontos-

nak tartott probléma, a terület szanalásának megkezdése, a bevándorlók, az idegenek, a külföldiek helyzete és a már régebben ott lakóknak a velük való viszonya határozta meg. Azaz megpróbálták egy ebből a szempontból alkalmasnak látszó (és emellett az együttműködésre hajlandó) bérházat találni. Mi Budapesten egy „tipikusan budapesti” ház képéből, sémájából indultunk ki. Mindegyikünk szeme előtt egy XIX. század végi, négy- vagy ötemeletes, körfolyosós bérház jelent meg. Ilyen szempontból leginkább a VII. és a VIII. kerület jöhetett szóba. A közelebbi lokalizációhoz egyik kollégánknak a helyismerete nyújtott mankót. Rövid idő alatt a Mátyás tér környékére jutottunk el, majd itt mondhatni „esztétikai” szempontból választottuk ki a kutatásunk „terepét”. Emellett természetesen fontosnak tartottuk, hogy a kutatandó ház lakóinak korösszetétele ne térjen el radikálisan az általunk tipikusnak gondolt mértéktől, azaz a lakók között legyenek régóta ott élők és fiatalok egyaránt.

A neuköllni csoport, amely a múzeum alkalmazottain kívül a Humboldt Egyetem Európai Etnológia Tanszékének néhány hallgatóját is magában foglalta, a kiválasztott százéves bérház mentális térképére volt elsősorban kíváncsi (Bezirksamt, 1996). A 36 lakásos ház kiválasztásában döntő szempont volt, hogy a ház lakóinak összetétele kor és származás szerint reprezentatívnek tűnt a kerületre jellemző pillanatnyi változások tekintetében (Rücker, 1996). A kutatás fő módszerét a beszélgetéseken, életrajzi interjúkon kívül a fotóztatás képezte. A munkában részt venni hajlandó lakók között fényképezőgépeket osztottak ki, és megkérték őket, hogy fotózzák le a házat és környezetét úgy, ahogyan ők látják azt. Az elkészült képek ezután a lakókkal folytatott beszélgetések kiindulópontjával szolgáltak. A kutatók természetesen feltételezték, hogy a ház másképpen jelenik majd meg az idősebb, már régebben ott lakók képein és ismereteiben, mint a frissen érkezettekén, és hogy a köztük lévő viszony, a megoldatlan konfliktusok, esetleg sérelmek vissza-visszaköszönnek a fotókon.

Az Amszterdami Történeti Múzeum egy viszonylag kis házat választott ki, mely a kutatás megindultakor már nem állt. A vizsgálatuk lényege egyfajta történeti rekonstrukció volt, melynek során megpróbálták a házzal kapcsolatos minden hozzáférhető anyagot levéltárakból megszerezni (ez nem mindig ment könnyen az adatvédelmi törvények miatt), a régebbi lakók elbeszélései, fényképei és rajzai alapján bemutatni a lakások belsejét, berendezését és átalakulásait. Arra voltak kíváncsiak, hogyan tükröződnek egy nagyváros változásai egy ház életében. Ennek során első alkalommal történt meg Hollandiában, hogy egy ház teljes történetét feldolgozták a kutatók. Különböző eredményeiket egy kiállítás segítségével mutatták be 1996 augusztusa és októbere között a negyed, valamint egész Amszterdam lakóinak (Wildt, 1996).

Az Amszterdami Történeti Múzeum által kiválasztott ház a *da Costa* negyedben fekszik, ez a városrész az 1900-as években épült ki teljesen. A házat 1882-ben építették, jellegzetesen keskeny holland épület volt. Emeletenként két-két kis (egyenként 30 m<sup>2</sup>-es) lakást foglalt magába. A házat (a negyedhez hasonlóan) az 1970-es évek elejéig elsősorban munkások lakták, ettől kezdve főképp fiatalok, diákok. A ház egyik lakásának alapjáról 1993-ban Tom Martens művész lenyomatot készített. A kiállításon legelőször ezt tekinthették meg a látogatók.

Mivel a városetnológiai vizsgálat egyik fontos vonása a jelenkutatás volt, az Amszterdami Történeti Múzeum kapcsolatba lépett a Városzociológiai Tanszék egyik munkatársával is, aki egy amszterdami bérház lakóinak életmódját kutatta. Van der Ree szintén egy *da Costa* negyedbeli, ám újonnan, 1992-ben épült házat választott ki az úgynevezett *de Liefde* (Szereket) épületkomplexumban, amely a körzetben húsz évvel megkezdődött városfelújítási program eredményeképpen jött létre (Ree, 1996). Az ő kutatása elsősorban arra összpontosított, hogy milyen szerepet játszanak a környékre és a házra vonatkozó visszaemlékezések a lakók életében. A kiválasztott ház 102 lakásból állt, melyek 2–6 szobások voltak, a kisebb lakások képezték azonban a túlsúlyt. A ház lakói a legkülönbözőbb társadalmi kategóriákba tartoztak, és a külföldiek aránya viszonylag magas volt, az összetételében pedig a körzet társadalmi rétegeinek arányát tükrözte. Az 1950-es évekig a környéken egyaránt éltek családosok és egyedülállók, öregek és fiatalok, az 1960-as és 1970-es években viszont egyre inkább csak



magányosak, valamint a fiatalabb nemzedékbe tartozók. A kutatás döntően interjúkon alapult, az eredmények az emlékezés eltéréseire hívják a figyelmet. A hétköznapi történetek akkor maradhatnak meg, ha valamilyen módon részeivé válnak a családi történeteknek.

Számunkra a kutatás megindulásakor az egyik fő módszertani kérdést az jelentette: alkalmazható-e a ház várossetnológiai kutatási kategóriaként, vagy inkább a hétköznapi fogalom tartalmát érdemes-e vizsgálunk. Ennek a terminusnak ugyanis van valamilyen a „háztartáshoz”, „családhoz”, „otthonhoz” kapcsolódó asszociációja. Mindez a prototipikus *családi ház* (egy család, egy ház, egy háztartás) sémából származik. Ha a *ház* fogalmat kulturálisan értelmezzük, a lakóknak a már elköltözött vagy már nem élő tagjai is részét alkotják. Az etnológiában nem régen megkezdődött „házkutatás” amellel érvel, hogy a „ház” fogalom hasznosan alkalmazható az ún. vegyes házassági szabályokat és/vagy rokonsági mintát követő társadalmakra (Carsten–Hugh-Jones, 1995). Emellett természetesen a ’ház’ értelmezhető, vizsgálható adminisztratív egységként is, ebben az esetben csupán az aktuális lakók képezik a kutatás tárgyait. Mindezekkel a kérdésekkel összefügg egy jellegzetesen várossetnológiai, vagy talán általános etnológiai probléma.

A modern etnológiában ugyanis megfigyelhető egyfajta témaeltolódás. A korábban időben és térben jól körülhatárolt lokális kutatási területek idővel egyre szűkebbnek bizonyultak. Ahhoz, hogy az ott végzett vizsgálatok során felvetett kérdésekre megfelelő magyarázatokat lehessen nyerni, egyre távolabbi összefüggéseket, hatásokat kellett figyelembe venni. A probléma tehát ma nem kis mértékben lokális eseményeknek a globális keretben való szerepének a megértése. Ez a hangsúlyeltolódás ugyanúgy vonatkozik a várossetnológiára is, sőt mondhatni, nagyrészt a várossetnológiai empirikus kutatások módszertani gondjai hívták fel a figyelmet erre. A város mint *locus* kutatások mellett ugyanis a város mint *focus* szemlélet mind nagyobb teret nyert nem utolsósorban az előbbi típusú helyi kutatásokat ért bírálatok következtében. Az újabb vizsgálatok során a még figyelembe vett kontextus mind szélesebbé vált. Számos lokális jelenség ráadásul, úgy tűnt, csak egy *világrendszerben* szemlélve válik érthetővé. Ez a folyamat tehát a néprajzi magyarázatokban figyelembe vett tényezők szűk, korlátozott körére és ezek pontos szerepének a tisztázatlanságára hívta fel legelőször a figyelmet. Saját kutatásunkban igyekeztünk figyelembe venni a város mint *focus* szemléletet, mivel a háznak a városi életben belül játszott szerepe érdekelt bennünket elsősorban.

Az általunk kutatott ház esetében jól megfigyelhetőek azok a változások, melyek a ház története során a háztartás, család, lakás és otthon egymáshoz való viszonyában bekövetkeztek.

A *Mátyás téri*, hatvan lakásból álló háznak a csaknem száz éves történetében a ház, illetve az egyes lakások eltérő szerepet játszottak az egyes történelmi periódusoknak megfelelően. A XX. század első felében az akkor még külvárosi környezetben álló ház nagypolgári tulajdonban volt, az egyes lakásokat szintén nagypolgárok bérelték. A lakások nem csak a családok otthonának számított, hanem egyben az ott élő kiszolgáló személyzeté is. Ők a lakásokon belül az erre a célra létrehozott cselédszobákban laktak, és a nap nagy részét a lakásban töltötték munkájuknak megfelelően. A ház meglehetősen zárt és homogén közösséget alkotott, a ház ugyanis ekkor még *magántulajdonban* volt, és a tulajdonos ebben a minőségében szabályozta a lakók életét. A zártság miatt az egyes lakások a ház többi lakója számára azonban viszonylag nyitottak maradtak (például a gyerekek számára), a lakások összetétele a cselédség, szakács, takarító stb. személyzet révén pedig meglehetősen heterogén. A bérlakások nem képviseltek vagyont, vagyis a bérlőknek nem volt igazi vagy részleges tulajdonosi szerepük. A lakás nem ritkán egyben a családfő munkahelyét is jelentette (például orvosét).

A II. világháború elején és végén sokan kivándoroltak a lakók közül, így a háború után lakások üresedtek meg, majd bekövetkezett a kitelepítés. A ház *állami* tulajdonba került. Ezzel létrejött a kényszertársbérleti rendszer. Vagyis megszűnt a cselédség intézménye, a lakások elvesztették eredeti funkciójukat, túl nagyokká váltak a *nukleáris* családok számára. Az úrtársbérlekkel töltötték ki, felülről rendelkezve. A ház elvesztette belső homogenitását, a lakások pedig a heterogenitást és *otthon* státusukat. Az otthon elsőrendű helyévé a szoba

válík. A kényszerszármazékok nehezen elviselhető hatásait a lakók különböző módon megpróbálták kivédeni, amennyire lehetett. Akik tehetők, igyekeztek rokonokat bevinni vagy bejelenteni a lakásba társbérlőként, ha mód volt rá, főképp családtagokat. Így nem kellett idegen és változó kényszerszármazékokkal együtt lakni. Az ügyesebbek a sok bejelentett lakóval később nagyobb lakáshoz is juthattak. Mások igyekeztek cserével, megegyezéssel kisebb, önálló lakáshoz jutni. Megindult tehát a bérlások esetében is – valódi tulajdonos hiányában – a felpiaci csere, „adás-vétel”. A környék azonban az 1970-es, 1980-as évekig még viszonylag homogén, kevésbé zárt, bár már lecsúszóban van. A bérlőknek kvázitulajdonosi jogokat garantált a törvény, ily módon a bérlások vagyontárgyakként kezdtek el viselkedni, a felpiaci cserék, vételek és eladások folytatódtak.

A bérlások privatizációjának megindulásával, az 1990-es években új döntési helyzetbe kerültek a lakók. Hosszú távra kiható döntéseket kellett hozniuk rövid idő alatt, a legtöbbször megfelelő tapasztalat, információ nélkül. A lakások eközben kikerültek a valódi piacra. A megvételből komoly tranzíciós hasznot lehetett nyerni, ha jól elkelt a lakás a piacon, és kevés pénzt kellett addig ráfordítani. Maguk a bérlők azonban még mindig nem kerültek magánkézbe. Vagy a lakás privatizálódott, vagy megmaradt önkormányzati tulajdonban. A környék lecsúszásának folytatódása ugyan várható, ugyanakkor a még ott lakó középosztály egyelőre még, úgy tűnik, várakozó állápontra helyezkedett.

Mindezeknek az ismeretében, elsősorban a lakók mobilitására próbáltunk meg összpontosítani. Választ kerestünk olyan kérdésekre, hogy a mai lakók honnan, miért és mikor jöttek a házba. A kutatás kezdeti szakaszában főleg életrajzi interjúkat készítettünk. A munka megkezdése után nem sokkal, a kutatásban részt vevők érdeklődésének megfelelően, a központi kérdésünket három altémára bontottuk le, és ettől kezdve ezek a vizsgálatok párhuzamosan futottak.

Noha az interjúk, valamint a házra, a környezetére és a házban lakó családokra vonatkozó dokumentumok gyűjtése mellett, szabálytalan időszakonként megfigyeléseket is végeztünk, a kutatás megkezdésekor azt terveztük, hogy a régebben a városkutatásokban sem ritka „klasszikus” résztvevő megfigyelés hagyományát fogjuk folytatni. Azaz szándékunk szerint egy évre egy lakást bérelünk a házban, hasonlóan Whyte-hoz, aki „Cornerville-ben” közös lakásban lakott az általa tanulmányozott környék közvetlen közelében egy olasz családdal (Whyte, 1943), és ily módon sokkal szorosabb kapcsolatba tudunk kerülni a lakókkal, mint ha csupán látogató megfigyeléseket végzünk. Ezt azért tartottuk fontosnak, mivel a városi élet éppen a komplexitásának mértékével különbözik a falusi, vidéki életmódtól (Kenny–Kertzer, 1983:4). Ebbe beletartozik a kapcsolatok sűrűsége, nagy száma, területileg szétszórta volta, illetve az a tapasztalat, hogy nem kis hányaduk zárt kapuk vagy ajtók mögött zajlik. Bizonyos alappal feltételeztük, hogy a lakók kapcsolatrendszerének csak egy részét alkotják a házbeli interakciók, így ahhoz, hogy valamennyi megfigyelésen és nem csupán elmondáson alapuló ismeret szerezzünk ezeknek mértékéről és milyenségéről, megpróbáltunk közvetlen tapasztalatot szerezni arról, mit jelent a Mátyás téren lakni. Ennek hiányában a lakók házbeli viszonyairól, összefüggéseiről is csak véletlenszerűen és rövid időszakokra vonatkozóan tudtunk megfigyeléseket tenni.

Mivel kutatási pályázatunkat az OTKA elutasította, és így meghiúsult a lakásbérlés is, nem meglepő, hogy a három altéma ezek után nagyobb mértékben épített a lakóknak a beszélgetések során hozzáférhető ismereteire, mint a házbeli társadalmi kapcsolataira, melyeknek szerepe az előbbieken nem volt hangsúlyos. A vizsgálat módszerének ilyenfajta eltávolodása ugyanakkor jobban rákényszerített minket arra, hogy a szélesebb városi kontextust tartsuk szem előtt értelmezéseink során.

A városi környezet összes jellegzetessége ellenére a ház megismerése, az első találkozások a lakókkal, a témák végső megfogalmazása kísértetiesen hasonlított a „klasszikus” antropológiai terepmunkákéhoz, akár törzsi, akár falusi környezetben történtek ezek. A projekt céljainak megismerésekor, majd a ház kiválasztásakor már megfogalmaztunk magunkban kérdé-



seket, feltevéseket, ám egészen a lakókkal való megismerkedésünkig ezek, mondhatni, a levegőben voltak. Nem tudhattuk előre, hogy *nekik* mi fontos, ők hogyan élik meg a helyzetüket. A munka során természetesen az is kiderült több esetben, hogy a feltevéseink egy része, melyekre a kérdéseink is alapultak, hibás volt. Így eredetileg a lakóknak a valódinál jóval nagyobb mobilitására számítottunk.

A budapesti kutatás egyik témáját a ház fogalmának megjelenése a lakók ismeretrendszerében alkotta (Köszegi–Szuhay, 1996; Szuhay, 1996). Ez a megközelítés azzal foglalkozott, hogyan és milyen képet alakítottak ki a lakók a házról, hogyan szerepel ebben a ház mint történelem, milyen forrásokra alapozták elképzeléseiket, milyen közös, ismétlődő sémákat alakítottak ki eközben, valamint hogyan fűzik össze az egyes emberek a saját élettörténetüket a házéval. A vizsgálatok során kirajzolódott, hogy létezik a háznak *egy* története, amelyet a legkülönbözőbb időszakokban a házba költöző lakók nagyon hasonlóan használtak, és amely öt-hat történelmi eseménysorozatra épült fel. Az idősebb, a házban régóta lakóknak még voltak közvetett vagy közvetlen emlékeik a II. világháború előtti időszakra, a háború alatti történésekre, az 1950-es évekre, az 1960–1980 közötti időszakra és az utolsó tíz évre. A történelmi események házbeli megjelenései belekerültek a ház történetébe, és az újonnan érkezettek vagy fiatal lakók is gyakran hivatkoztak ezekre, felidéztek őket, amikor egy-egy újabb esemény, konfliktus értelmezéséhez vagy megoldásához próbáltak választ keresni. Mindannyian hallottak az „úri” házról a piros szőnyeggel és márványlépcsővel, mely elkülönült a többitől, és saját belső világot alkotott. A II. világháború után ezzel szemben az átmenetiség, az elköltözések váltak jellemzővé. Ugyanakkor a 1980-as évek végéig, amíg „jó házmesterek” laktak ott, létezett még egyfajta biztonság, válaszfal a külvilággal szemben. Ez mára megszűnt. A jelenlegi lakók szemében ez csupán vágyként él, a múlt emlékeként.

A második téma a közvetlen jelenkor és a lakók viszonyának egy kiválasztott aspektusára összpontosított (Fejér, 1996). A lakók egyik legdrámaibb, a beszélgetésekben leginkább visszatérő élményét a környék kriminalizálódása képezte. Az 1980-as évekig a nyolcadik kerületnek ez a része nyugodt, biztonságos, a középosztály lakta negyednek számított. Az itteni bérházak jelentős hányadában a lakások tágasak és olcsók voltak. Az 1980-as és 1990-es években azonban a lakónegyed biztonsága nagymértékben és gyorsan romlani kezdett, elsősorban a prostitúció, erre a környékre, sőt házakra való áthúzódása, kiterjedése miatt. 1993-ban azután kettős gyilkosság történt az általunk vizsgált ház egyik lakásában. A kutatásnak ez az ága tehát arra keresett választ, hogyan tudták feldolgozni a lakók ezt a nem mindennapi és félelmet kiváltó eseményt, hogyan változtatott mindez a környék és a ház megítélésében. Az eredmények abba az irányba mutatnak, hogy a háznak a háztörténetben megfogalmazott attraktivitása még elég erős ahhoz, hogy a legutóbbi tíz év eseményeit csupán mint átmeneti eseményt szemléltessék, mely nem rendezte át teljes mértékben a környék és a ház korábbi arculatát.

A budapesti kutatás harmadik témája szintén az utolsó néhány év egyik fő kérdésével, a privatizációval foglalkozott, amellyel valamilyen szempontból minden egyes lakó szembesült (Wilhelm, 1996a, 1996b, 2000). Budapesten az 1980-as években még érezhető korlátok neheztedek a bérlakás-eladásokra. 1988-ban azonban ezeket a korlátozásokat feloldották. Megindult a korábban bérelt lakások privatizációja, valódi lakás piac jött létre. A budapesti lakók számára a lakás piac vált az úgynevezett tranzíciós nyereség elsőrendű forrásává. Az eladási árban viszont sokáig csak a komfortfokozat, nagyság, utolsó felújítás játszott szerepet, a miliónem. Az 1990-es évek közepén viszont egyre több körzetben vált ez a szempont is meghatározóvá.

A kutatás arra volt kíváncsi, hogyan jelennek meg e változások a lakók lakásukról, a házról, illetve a közvetlen környezetükről alkotott képében, és mindez hogyan hat arra a döntési helyzetre – részt vegyenek-e a privatizációban vagy sem –, amely előtt ilyen vagy olyan módon, de valamennyien álltak.

A ház lakóinak döntő többsége az 1990-es évek előtt költözött a házba, abban az időszakban, mikor a lakások értékének megítélésekor elsősorban a lakások nagysága, felszereltsége

nyomot legtöbbit a latba, jóval kevésbé a környezetet. Az utóbbi tíz évben kialakult valódi piaci helyzetben a környezet legalább olyan súlyú, mint az előbbieket együttvéve. Ráadásul a két szempont a Mátyás téri ház esetében élesen elmozdult egymáshoz képest. Ez az eltérés a leglátványosabb a nagyobb lakások esetében, itt tapasztalható a legnagyobb értécsökkenés a korábbihoz képest, a környék piaci megítélésének hatására.

A vizsgálat a játékelméleti döntési helyzeteknek megfelelően igyekezett leírni a lakók ismereteit, jövőképét, elvárásait. A játék szereplői a lakók, a potenciális lakásvásárlók és az önkormányzat volt. A résztvevőknek nagyon kevés információ állt rendelkezésére, és ez különösen vonatkozott a lakókra. A lakók ráadásul nem számítottak egységes kategóriának, mivel nagyon különböző helyzetben, feltételek között léptek a játékba. A lakók abból a szempontból egységesen viselkedtek, hogy korábbi tapasztalataikra hivatkozva mindannyian bizalmatlanok voltak az önkormányzattal szemben. Ez azonban kevésnek bizonyult ahhoz, hogy egységes stratégiát válasszanak vele szemben annak ellenére, hogy mindegyikük tisztában volt azzal, hogy együttesen sokkal hatékonyabbak lennének. Két sikertelen egyeztetési kísérlet után a lakók egymástól függetlenül dolgozták ki a válaszukat a döntési helyzetre. Az egyes döntéseket ugyanakkor nagymértékben befolyásolták azok az elképzelések, melyeket a többi lakó lehetséges viselkedéséről alkottak magukban.

A lakásprivatizációval kapcsolatos döntéshez a lakosoknak egyszerre kellett figyelembe venniük a lakás értékét, állapotát és a ház, illetve közvetlen környezete megítélését. Az alapkérdés minden egyes lakó számára a következő volt. Ha megveszik a korábban bérelt lakást, akkor a házzal kapcsolatos összes későbbi költség őket fogja terhelni, amit nem csekély összegre becsültek a korábban rendre elmaradt felújítások miatt. Ugyanakkor, ebben az esetben szükség vagy lehetőség esetén eladhatják a lakásukat, vagy örökölhetik a gyermekeik. Ez a megfontolás viszont akkor jelenthet csupán valódi vonzerőt a számukra, ha vagy nem veszik figyelembe a döntéshez a romló környezet értécsökkentő hatását, vagy ezt a tendenciát csak átmenetinek látják. Tovább bonyolítja a dolgot, hogy ha néhányan megveszik ugyan a lakást, ám kisebbségben maradnak, a felújítás időzítését, költségeit a legnagyobb tulajdonos, azaz az önkormányzat diktálhatja a kisebbségnek. Ha azonban a lakók nem akarják megvenni a lakást, akkor egy darabig bizonyosan alacsony lakbérré számíthatnak, a távolabbi jövő viszont mindenképpen kiszámíthatatlan marad. Az önkormányzat ugyanis később drasztikusan megemelheti a lakbéréket, vagy akár eladhatja az egész házat valakinek. Látható, hogy minden egyes lakónak egy sor lehetséges, ám különböző kockázatokat rejtő és eltérő eredménnyel végződő forgatókönyvet kellett (vagy kellett volna) végiggondolni, ahhoz hogy – a meglehetősen kevés rendelkezésre álló információ ellenére – racionális döntést tudjon hozni a kialakult helyzetben. A lehetőségek közötti választásban ráadásul mindenképp szerepet kellett kapnia a döntéshozó stratégiájának: mennyire hajlandó kockáztatni.

Természetesen igen valószínűtlen, hogy minden egyes lakó módszeresen végigjátszotta a számára nyitott döntéseket a várható következményeikkel együtt. Egy fontos motívum azonban az összes lakónak a döntési helyzetről adott leírásában hangsúlyosan felbukkant: mennyire erős az érzelmi kapcsolata a lakáshoz, a házhoz és/vagy a közvetlen környezetéhez, ami szorosan összefüggött a környezetük, illetve önmaguk jövőképével. Ebben a tekintetben pedig igen nagy mértékű optimizmust lehetett tapasztalni a lakók között. A kettős gyilkossághoz való viszonyukhoz hasonlóan, láthatóan igyekeztek visszaszorítani a környék rosszabbodó állapotával kapcsolatos negatív érzéseiket. Egy fajta imaginatív falat kezdtek építeni a környék és a ház közé. A ház szerepe ennek hatására a környék rovására egyre inkább felértékelődött. A ház története a jelen és a közeljövő megítélése és értelmezése szempontjából egy szilárd és közös kiindulási alappá vált. Nem szabad megfeledkeznünk ezen a ponton arról, hogy pontosan ez a fajta jövőkép, megítélés képes önmegvalósítóvá válni. Minél többen képzelik a házuk jövőjét pozitívnak, annál inkább kevésbé indul meg az elvándorlás és a környék elszegényedésének egymást gerjesztő folyamata. A lakók ilyen jövőkép

mellett hajlandóak a lakásukba és a házba investálni, és egyéni tevékenységük összessége révén a környék felértékelődhet a külső piaci szereplők szemében is.

Néhány hónappal a kutatás befejezése után megtörtént a döntés a lakások privatizációjával kapcsolatban. A ház lakóinak csaknem fele úgy határozott, hogy megvásárolja a lakást, amelyben eddig bérlőként lakott.

## Összefoglalás

A nemzetközi, „Egy európai ház” projekt ritka kezdeményezésnek számít az európai városetnológia területén. Részben egyedi városkutatásokat indított be, részben megpróbálta összehasonlítás révén értelmezni az 1990-es évek változásait egy-egy városi ház lakóinak példáján egy európai kontextuson belül. Ezen felül lehetőséget nyújthatott volna egy-egy városetnológiai mikrokatás módszertanának kidolgozásához. A projekt ez utóbbi szempontból kudarcot vallott, valószínűleg leginkább azért, mert a kutatási program keretét és célját nem sikerült megfelelő mélységben kidolgozni, meghatározni, ráadásul a kutatók számára, hogy a saját háttérismereteiket kifejtenél belevigyük a vizsgálatba. A konkrét mikrokatások reprezentativitásának problémája ugyancsak ennek a számlájára írható.

A katások módszertani kiindulási feltételeinek ismeretében jogosan merül fel a kérdés, hogy a három (vagy négy) ház összehasonlításával mennyivel több ismeretet nyerünk magukról a városokról, sőt európai kontextusokról, illetve mennyire szólnak ezek a vizsgálatok maguknak a kutatóknak háttérismereteiről, céljairól, valamint ezeknek a helyi körülményekbe való beágyazottságáról, röviden: a katás politikájáról (Hammersley, 1995). Továbbá ha a házak kiválasztása már eleve problémás volt az egyes esetekben is a reprezentativitás szemszögéből, akkor ez a gond még hangsúlyosabb az összehasonlításokor. Ugyanis milyen kontextusra van ahhoz szükségünk, hogy mondjuk a berlini és az amszterdami ház külföldről érkezett lakóinak helyzetét össze tudjuk vetni a Mátyás téri ház roma lakóinak szituációjával? Itt egyszerűen etnikai kisebbségekről beszélünk-e mindegyik esetben, vagy inkább arról van szó, hogy a ház lakóinak egy része tartósan lakik a házban, másik része pedig különböző okokból mobilabb? A Berlinben tapasztalható telekspekulációk párhuzamba hozhatók-e az amszterdami vagy a budapesti eseményekkel, és ha igen, akkor csak egyszerűen fáziskéséseknek vagyunk tanúi? Az 1992-ben épült amszterdami bérháznak a vizsgálatba vonása már a legelején felvetette azt a gondot, hogy a berlini és a budapesti, közel száz éves házakhoz képest mennyire értelmes ez a választás. Ugyanakkor az is nyilvánvaló volt, hogy e két házzal azonos korú amszterdami bérházak nem azonos méretűek (jóval kisebbek) azoknál. A résztvevők a kérdést azzal „oldották meg”, hogy az új amszterdami ház „kontraszként” tud majd szerepelni az összehasonlításban. Igen ám, de mihez? Hiszen az összehasonlítás révén éppen ezt akartuk feltérképezni. További kérdés, hogy az új amszterdami háznak a másik két városbeli házzal – első pillantásra – megegyező vonásai hogyan viszonyulnak a ház radikálisan eltérő történetéhez.

Amiben valóban segítségünkre lehet a három városbeli katás, az szerintem elsősorban a mikro- és a makroszintek összekapcsolhatóságára vonatkozó tanulságok. Az újabb típusú, széles keretben gondolkodó városantropológiai vizsgálatokból igen gyakran éppen a helyi eseményeket, jelenségeket leírni és megmagyarázni képesnek bizonyuló szint maradt ki. Más szóval a katási alapegységekké itt egyszerűen térben és időben nagyobb területek váltak a korábban gyakoribb városi közösségek vagy lakónegyedek helyett. Ezeket a nagyobb egységeket viszont az elemzésekben nem értelmezték tovább, csak a hasonló nagyságrendű más egységekkel való kapcsolataikat mutatták be a korábbiaknál jóval részletesebben. A probléma lényege, úgy tünik, abban áll, hogy egy makroelemzés esetében egy társadalmi szervezet, intézmény szerepét igyekszünk tisztázni az őt körülvevő rendszer keretében, a mikroelem-

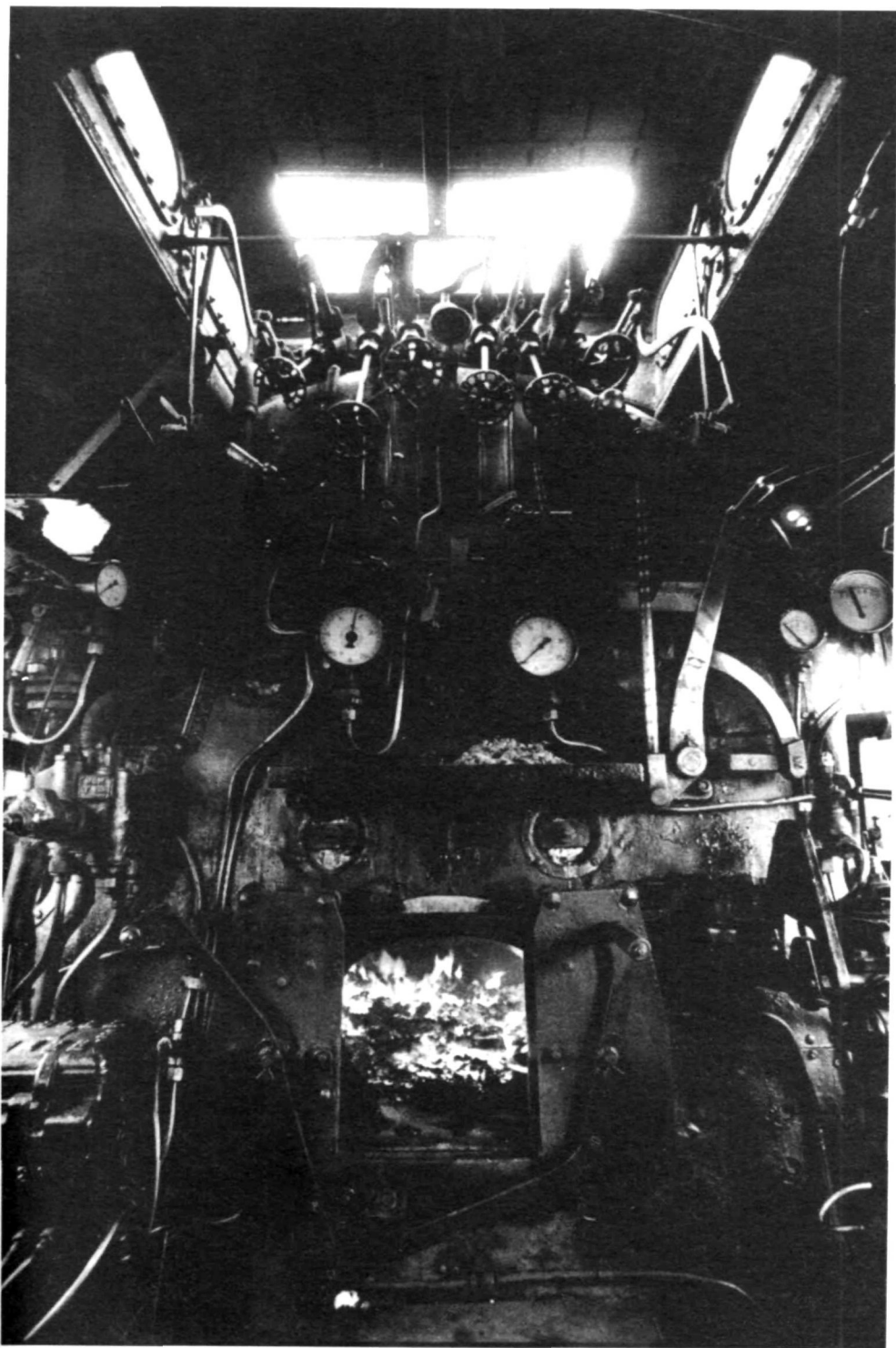
zésekor az egyes emberek viselkedését próbáljuk megérteni, az eltérő szinten mozgó két fajta magyarázat között ugyanakkor nem sikerült eddig jól megfogható kapcsolatot találni. A legújabb néprajzi kutatások arra utalnak mind egyértelműbben, hogy egy ilyen típusú összefüggés *létezik*, mivel mind a mikro-, mind a makrovizsgálatok önmagukban hiányosnak tűnnek (Schweizer, 1991). Hasonló irányba mutat az utóbbi években megindult etnológiai házkutatás (Carsten–Hugh-Jones, 1995), melynek akaratlanul is részévé vált az „Egy európai ház” projekt.

## IRODALOM

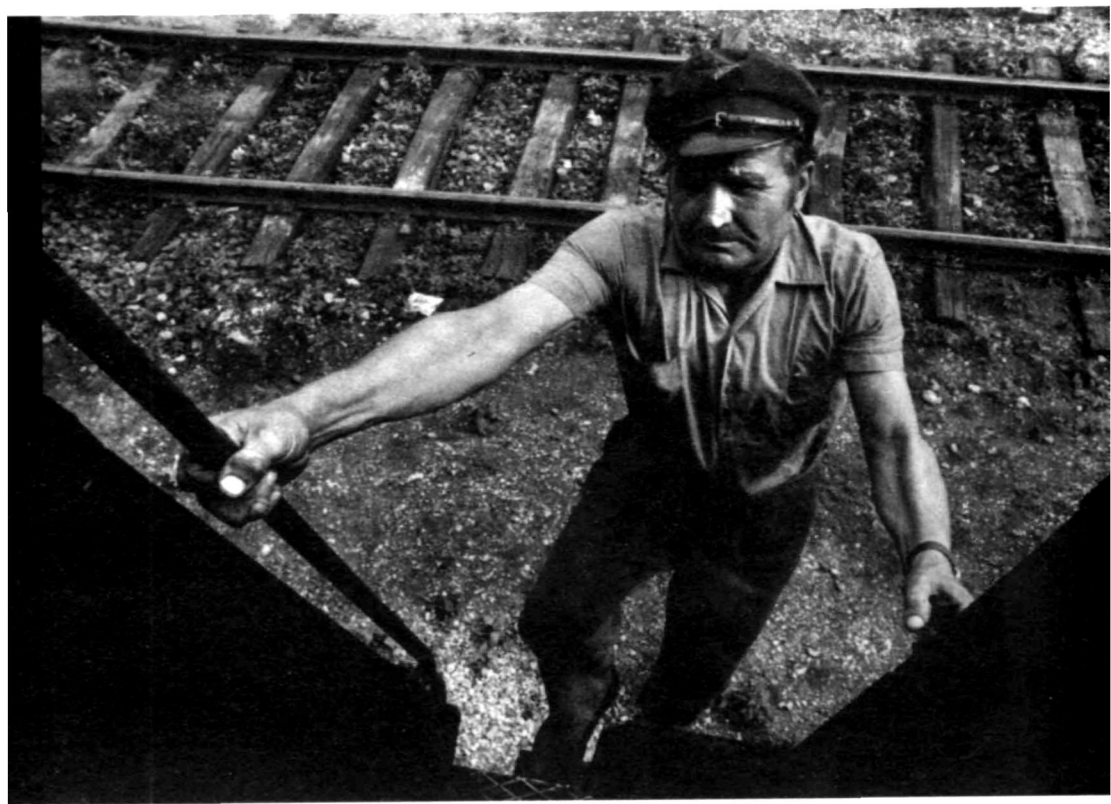
- Bezirksamt Neukölln von Berlin–Humboldt-Universität zu Berlin, Hg.  
12049 Berlin, Schillerpromenade 27 – Ein Haus in Europa. Opladen: Leske + Budrich, 1996.
- Carsten, Janet–Hugh-Jones, Stephen (eds.): About the House: Lévi-Strauss and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Deben, Léon–Heinemeijer, Willem–Vaart, Dick van der (eds.): Understanding Amsterdam. Amsterdam: Het Spinhuis, 1993.
- Fejér Gábor: Verbrechen – Wie können wir (zusammen)leben? In: Ein Haus in Europa. Amsterdam, Berlin, Budapest. 1996. Udo Gößwald–Rita Klages, Hg. 84–93. Leverkusen: Leske + Budrich.
- Fejős Zoltán: Tájékoztató bibliográfia a városok néprajzi-antropológiai kutatásához. Budapest: Népművelési Intézet, 1982.
- Fejős Zoltán–Niedermüller Péter: Témák és irányzatok a városok antropológiai-néprajzi kutatásában. *Valóság* 2, 1983. 48–60.
- Gößwald, Udo: Museum und kultureller Dialog. In: Ein Haus in Europa. Amsterdam, Berlin, Budapest. Udo Gößwald – Rita Klages, Hg. 1996. 104–108. Leverkusen: Leske + Budrich.
- Greverus, Ina-Maria–Moser, Johannes–Salein, Kirsten: Hg. STADTgedanken aus und über Frankfurt am Main. Fankfurt/Main: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt, 1994.
- Greverus, Ina-Maria–Welz, Gisela: Spirituelle Wege und Orte: Untersuchungen zum New Age im urbanen Raum. Frankfurt/M.: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt, 1990.
- Hammersley, Martyn: The Politics of Social Research. London: Sage, 1995.
- Hsu, Elisabeth: Moso and Naxi: The House. In: Naxi and Moso Ethnography. Kin, Rites, Pictographs. Michael Oppitz – Elisabeth Hsu, eds. 1998. 67–100. Zürich: Völkerkundemuseum.
- Kenny, Michael – Kertzer, David I.: Urban Life in Mediterranean Europe. Anthropological Perspectives. Urbana: University of Illinois Press, 1983.
- Kokot, Waltraud – Bommer, Bettina C., Hg.: Ethnologische Stadtforschung. Berlin: Dietrich Reimer.
- Köszegi Edit–Szuhay Péter: Wie die Titanic – Die Leute vom Mátyás tér 14. In: Ein Haus in Europa. Amsterdam, Berlin, Budapest. Udo Gößwald – Rita Klages, Hg. 1996. 74–83. Leverkusen: Leske + Budrich.
- Lammel Annamária–Peter Niedermüller (szerk.): Folklor–kultúra–életmód: városantropológiai perspektívák. Budapest: Művelődéskutató Intézet, 1986.
- Lindner, Rolf: Die Entdeckung der Stadtkultur: Soziologie aus der Erfahrung der Reportage. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990.
- Paládi-Kovács Attila–Szarvas Zsuzsanna (szerk.): Village and Town. Budapest: Hungarian Ethnographical Society, 1987.
- Ree, Dieteke van der: Die Erinnerung an 'das Herz der Stadt'. Geschichts- und Gedächtnisbilder vom Potsdamer Platz. Amsterdam: Het Spinhuis, 1991.

- Ree, Dieteke van der: De Liefde: ein Ort der Erinnerung?. Erläuterungen zu einem Amsterdamer Haus in Europa. In: Ein Haus in Europa. Amsterdam, Berlin, Budapest. Udo Gößwald–Rita Klages, Hg. 23–29. Leverkusen: Leske + Budrich, 1996.
- Rücker, Claudia: Wer wohnt in der Schillerpromenade 27 In: Ein Haus in Europa. Amsterdam, Berlin, Budapest. Udo Gößwald–Rita Klages, Hg. 118–123. Leverkusen: Leske + Budrich, 1996.
- Sanjek, Roger: Urban Anthropology in the 1980s: A World View. *Annual Review of Anthropology* 19, 1990. 151–186.
- Schweizer, Thomas: Handelsnetze und Stadtentwicklung in Südostasien: Benkullen im Zeitalter der kolonialen Expansion, 1685–1824. In: Ethnologische Stadtforschung. Eine Einführung. Waltraud Kokot–Bettina C. Bommer, Hg. 45–74. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1991.
- Sobrero, Alberto M.: Antropologia della città. Roma: La Nuova Italia scientifica, 1992.
- Szűcs Alexandra (szerk.): Hagymány & modernizáció a kultúrában és a néprajzban. Budapest: Néprajzi Múzeum, 1998.
- Szuhay, Péter: Mátyás tér 14. – Die Geschichte des Hauses in der Erinnerung der Bewohner. In: Ein Haus in Europa. Amsterdam, Berlin, Budapest. Udo Gößwald–Rita Klages, Hg. 59–73. Leverkusen: Leske + Budrich, 1996.
- Welz, Gisela: Street Life. Frankfurt/M., 1990.
- Welz, Gisela: Inszenierung kultureller Vielfalt: Frankfurt am Main und New York City. Berlin: Akademie Verlag, 1996.
- Whyte, William Foote: Utcasarki társadalom: egy olasz szegénynegyed társadalm szerkezete. Budapest: Új Mandátum, 1999.
- Wildt, Annemarie de: Landschaft der Lebensgeschichten: Da Costastraat 123. In: Ein Haus in Europa. Amsterdam, Berlin, Budapest. Udo Gößwald–Rita Klages, Hg. 33–41. Leverkusen: Leske + Budrich, 1996.
- Wilhelm, Gábor (1996a) Interregional Museumsarbeit. Ein Haus in Europa aus ungarischer Sicht. In: Ein Haus in Europa. Amsterdam, Berlin, Budapest. Udo Gößwald–Rita Klages, Hg. 56–58. Leverkusen: Leske + Budrich.
- Wilhelm, Gábor (1996b): Privatisierung und Lebensstrategien. In: Ein Haus in Europa. Amsterdam, Berlin, Budapest. Udo Gößwald – Rita Klages, Hg. 94–102. Leverkusen: Leske + Budrich.
- Wilhelm, Gábor: Living in a Flat: A House in Europe and Budapest. *Pro Ethnologia* 9, 2000. 9–19.

Féner Tamás: Osváth mozdonyvezető nyugdíjba megy





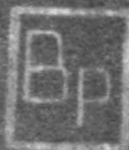






MÁV  
424.264

0 7431  
K 331  
T 281  
Sz 581









424.264



*III.*  
*Kisebbségek, emigránsok,*  
*menekülők*

# AZ ETNICITÁS VÁLTOZATAI

## Identitások az amerikai magyar diaszpórában

**K**ulturális értelemben mennyire homogén egy etnikum? Az etnikumhoz tartozás formái, kifejeződései mennyire állandóak, s mennyire azonosak? Különösen akkor, ha az etnikum geográfiailag látványosan részekre szabdalt. Tanulmányomban ezekkel az általános problémákkal foglalkozom, noha csak szűkebb szempontból, az amerikai magyarokra vonatkozó – térben és időben jól behatárolt – történeti változások feltárására irányuló vizsgálataim alapján.<sup>1</sup> A múltból leszűrhető tapasztalatok azonban jól megalapozhatják olyan kérdések érdemi taglalását, melyek a jelenkori helyzet megértését célozzák, s melyeknek ugyanakkor a fenti kérdések által jelzett elméleti érvényessége is van. Vázlatom elsősorban elméleti keret, s mint ilyen egyrészt eddigi tapasztalataim általánosítását és egyben jelenlegi kutatásom vezérfonalát jelenti, másrészt szempontokat kíván nyújtani a magyar etnikum – Hofer Tamás szavait használva – „mentális térképe” (Hofer, 1994:1386) peremvidékeinek megismeréséhez. Különösen azzal, hogy az etnikai identitás problémáját két irányból veti föl: egyrészt az egykori kivándoroltak és a leszármazott generációk eltérő helyzetét tekintetve véve, másrészt elméleti megfontolások alapján.

Kiindulásként egy ma már tíz évvel ezelőtti, de jellemző kijelentést idézek, mely világosan mutatja, hogy az amerikai magyarok kapcsán milyen félreértések vannak forgalomban. „Az Egyesült Államokban élő mintegy 1,7 milliós magyarsággal (...) kitűnő kapcsolatokat építünk” – nyilatkozta a magyar külügyminiszter 1991 tavaszán.<sup>2</sup> A példamondat nem kivételes, seregnyi hasonlót lehet olvasni, hallani azóta is, sőt olyanokat, melyek a létszámot tekintve még az idézettnél is kevésbé megalapozottak. Nincs szándékomban a fenti állítás politikai körülményeivel és mondanivalójával foglalkozni, hanem igyekszem a mondat mögött rejlő problémák lényegét, jelentőségét megvilágítani és elméleti keretbe állítani. Elsőként alapvetően három kérdésről van szó: a *létszám*, a *„magyarság” fogalma* és az *óhazai kapcsolat* néhány vonatkozása.

### Az etnicitás mérhetőségének határai

Az amerikai magyar diaszpóra létszámát illetően két egymással összefüggő kérdés merül föl: egyrészt a népszámlálások (s a hozzájuk kapcsolódó becslések) problémája, másrészt a forgalomba kerülő számadatok önálló – mondhatnánk manipulatív – használata. A népszámlá-

1 Folytatva korábbi munkámat (Fejős, 1988; 1993), jelenleg az amerikai magyarok második nemzedékét vizsgálom az 1920–60 közötti időszakban. A kutatás empirikus bázisát elsősorban a Connecticut állambeli Bridgeporton és környékén élt/élő magyarok képezik, melyet máshonnet származó adatok, megfigyelések egészítenek ki. A munkát 1993-ban egy 3 hónapos Fulbright ösztöndíj, valamint 1994–96 között a 396. számú OKTK támogatás segítette. Tanulmányom első, rövidebb változata elhangzott az OKTK VIII/B főirány (Magyarságkutatás) 1994. szept. 7-iki, a Néprajzi Múzeumban tartott konferenciáján, melyet Hofer Tamás szervezett-irányított. Előadásomat kibővítve, átdolgozva tisztelettel és baráti szeretettel ajánlom Hofer Tamásnak – a sors szeszélye folytán ismét a Néprajzi Múzeumból.

2 Jeszenszky Géza interjúja lapunknak. *Magyar Hírlap*, 1991. április 27.



lások, statisztikák megfelelő értékelése természetesen szaktudományos kérdés, melynek kapcsán ezúttal csak a legfontosabb szempontok összefoglalására van mód. Az adatok „laikus” felhasználására pedig nem egyszerűen a pontatlanságok, nyilvánvaló tévedések miatt kell ki-  
térni, hanem az etnicitás értelmezése szempontjából is.

Az Egyesült Államok népességének etnikai, kulturális tagoltságát elsősorban (de nem kizárólag) a tízévenkénti népszámlálások adatai teszik mérhetővé. Az adatsorok azonban csak hozzávetőleges képet tudnak e tagoltságról nyújtani, pontosabban néhány paraméter segítségével csupán csak elősegítik a népesség összetételének kvantitatív leírását. Az 1980-as census óta a következő három kategória alapján lehet az egyes etnikai csoportok létszámára következtetni: a bevándoroltak születési országa, az öt éven felüli lakosság odahaza, családi körben – az angoltól eltérő – beszélt nyelve, valamint a származás (ancestry) alapján. Korábban – ha nem is mindig, de – a népszámlálások figyelembe vették az anyanyelvet, a külföldön született szülők gyermekeinek (esetleg azok gyermekeinek is) a létszámát, vagyis a második (esetleg a harmadik) generációt, viszont eltekintettek az aktív nyelvhasználat kategóriájától és a „származás” problémájától.

A magyarországi születés szerint az Egyesült Államokban 1980-ban 144 368 főt, 1990-ben 110 337-et mutattak ki. Ez a statisztikai mutató viszonylag egyértelmű, de a magyarok esetében közismerten leszűkíti a magyar nyelvterületről elvándorolt első nemzedékbeliek számát. Viszont nincs számszerű adatunk arra vonatkozóan, hogy a szomszédos országok állampolgáraként mennyi magyar telepedett le az Egyesült Államokban. Ez a kérdés azonban csak árnyalja azt az alaphelyzetet, hogy ma már meglehetősen alacsony a bevándorolt nemzedék száma, még akkor is, ha a Romániában, a volt Jugoszláviában és Csehszlovákiában született magyarokat is figyelembe vesszük. (Általában feltételezik, hogy az innét távozottak száma mindig felülmúlta a magyarországi kisebbségek kivándorlását, de mindez alig bizonyítható, legfeljebb egy-egy krízishelyzet – pl. a Ceaușescu-korszak utolsó évtizede – esetében fogadható el fenntartások nélkül.)

Más, de az előzőekkel összhangban álló adatokat mutat a családi körben nem angolul beszélők létszámának kimutatása. Az aktív nyelvhasználat szempontjából 1980-ban 178 995, 1990-ben 147 902 ötévesnél idősebb magyart irtak össze. Itt az adatok megfelelő értelmezéséhez azonban már egyéb mutatókat is célszerű figyelembe venni. Ha a családi körben magyarul beszélők és a magyarországi születésűek számát összevetjük, akkor azt látjuk, hogy 1980-ban ez utóbbiak 27,7 százaléka (40 021 fő) családi körben is kizárólag az angolt használta. A magyarországi születésűeket tehát nem azonosíthatjuk automatikusan a magyar nyelvűekkel. A családok létszámának kimutatása segítségével viszont azt látjuk, hogy közel nyolcvanezer családban beszélnek rendszeresen magyarul, s kb. ugyanennyi az olyan családok száma, ahol az angol és a magyar egyaránt használatos. Azt is meg kell jegyezni, hogy az összes magyarul beszélő több mint 70 százaléka 45 évnél idősebb volt; ez 1990-ben bizonyára a még idősebbekre vált jellemzővé.<sup>3</sup> Előregedés, számszerűleg csökkenő és az amerikai méretekhez képest alacsony arány jellemzi tehát a magyar nyelvű kultúrát leginkább fenntartók potenciális körét.

A születési ország és a családban használt nyelv szerinti kimutatásokhoz képest sokkal több értelmezési problémát vet föl a lakosság idegen származásának megállapítását célzó – a statisztikákban „ancestry” néven szereplő – népszámlálási kategória. (Ez a felmérés nem a terjed ki a teljes népességre, hanem mintavétellel történik.) A félreértések elsősorban abból adódnak, hogy az „ancestry” adatokat az etnikai csoportok képviselői és a valóságos viszonyokat nem ismerő kívülállók egyaránt identifikációként szeretik értelmezni. Pedig ez koránt sincs így, bár egyéneknél ez sem zárható ki. Ha valaki tudja például, hogy valamelyik

3 Az 1980-as népszámlálás részletes elemzését lásd Fejős 1988. Az 1990-es adatok nyomtatott formában csak korlátozott mértékben férhetők hozzá. Az itt idézett adatok a U. S. Bureau of Census, Summary Tape Files 3 és 4 számítógépes adatbázisaiból származnak, melyeket a Yale Egyetem könyvtárában használhattam. Néhány adatsor Magyarországon is ismertté vált: Nagy, 1993.; Nagy–Papp, 1998.

felmenője Magyarországon született, akkor statisztikailag magyar származásának minősült (amennyiben a népszámláláskor a vonatkozó kérdésre ezt egyáltalán feltüntetette), függetlenül attól, hogy ez jelent-e számára egyáltalán valamit. Az persze igaz, hogy a származásra, idegen eredetre utaló bármilyen információ tudatos elhallgatása identitásválasztást jelent (ami mérhetően azonban nem különíthető el a census kimutatásának „amerikai” kategórián belül). Látható, hogy a népszámlálásnak ez a származásra vonatkozó mutatója milyen bizonytalan alapon határozza – határozhatja – meg a népesség etnikai összetételét.

Az „1,7 millió” ennek, a tízévenkénti népességösszeírások történetében 1980-ban elsőként alkalmazott, „ancestry” kategóriájának „köszönhető”. Ekkor ugyanis 1 776 902 fő esetében mutatták ki, hogy részben, vagy egészében magyar származású, pontosabban: magyar vagy magyarországi származású. A származás (vagy eredet) alatt azt a nemzetiségi, leszármazási csoportot, vagy azt az országot lehetett megnevezni, amelybe az egyén – vagy szülei, felmenői közül bárki – beleszületett. Közülük 727 223 volt „tisztán magyar”, a többiek vegyes, csak részben magyar származásúak (pl. magyar–szlovák, német–magyar stb.). Világos, hogy a „vegyes származás” meglehetősen laza kategória, s az általa jelzett számszerű adatok csak nagy óvatossággal használhatóak (Fejős, 1988:200–210; Waters, 1990:21–26, 46–51; vö.: Magocsi, 1987). Tíz évvel később finomították az eljárást, az összeíró íven a kérdést s a hozzá tartozó magyarázatot némileg megváltoztatták. Ezáltal az 1980-as és az 1990-es adatsor megnyugtatóan nem vethető össze. 1990-ben az „ancestry” szerint 1 582 302 magyart (magyarországit stb.) mutattak ki; ezért 997 545-en elsőnek, 584 757-en másodiknak tüntették fel a magyar származást. Kizárólag magyar származást 596 913 fő esetében regisztráltak. Feltételezhető – bár nem törvényszerű –, hogy a családi körben magyarul beszélők magyar eredetűnek tartották magukat, s ők a tisztán magyar származásúak 24,8 százalékát (az összes magyar eredetű 9,4 százalékát) adták. A zöm tehát az Egyesült Államokban született második, harmad- s esetleg a további leszármazott nemzedékek köréből került ki, akik esetében az etnikus identitás határai meglehetősen képlékenyek, elmosódóak és változékonyak. Ismétletlenül hangsúlyozni kell, hogy az etnikai identitás és a számszerűleg kimutatott „ancestry” nem azonos jelenségek. Csak önálló vizsgálatok segítségével lehet leírni, hogy az idegen származásúak milyen helyzetekben, milyen körülmények között, mennyire tartósan, milyen meggyőződésből választanak – amerikai identitásuk mellett, azon belül – etnikus alapú, önmegkülönböztető azonosság-tudatot. Külön kérdés az amerikai és az etnikus identitás egymáshoz való viszonya, mely a választási lehetőségek egész skálájával jellemezhető. A kutatások azt jelzik, hogy ma az etnikai identitás – legalábbis az európai származású fehér népesség esetében – önkéntes jellegű, tudati vagy érzelmi opció kérdése, s mint ilyen, nem feltétlenül állandó, hanem helyzetek szerint alakul.<sup>4</sup>

Birtokunkban vannak tehát különböző mutatók, különböző adatsorok, melyek eltérő módon érzékeltetik az amerikai társadalomban meglévő etnikai, kulturális, nyelvi, származásbeli stb. különbségeket. Ezek egyben az etnicitás változataira is utalnak; legkézenfekvőbb módon a családi körben magyarul beszélők mennyiségi mutatói. Bárhogy is értelmezzük a népszámlálási adatokat, bármelyik adatsort tartjuk is mérvadónak, tény, hogy ezek messzeemenően befolyásolják az amerikai etnikai csoportokról és az etnicitásról való gondolkodást. Nem meglepő, hogy a köznapi szóhasználatban főként a származás – meglehetősen félreértett, gyakran nagy merészséggel felfelé kerekített – adatai tesznek szert egyre nagyobb népszerűsége. Ez nem csupán a távoli „őshazai” politikusok, újságírók, laikusok megnyilatkozásaira jellemző, hanem az amerikai etnikai csoportokon belül is megfigyelhető. Részben egyszerűen tájékozatlanságról, a statisztikai adatok félreértéséről van szó, részben, s ez sokkal fontosabb, egy többé-kevésbé tudatosan követett szóhasználatból és gondolkodásból következik. Természetesen nem magyar sajátosságról van szó, más csoportok is élnek – egyes vélemények szerint a magyarokhoz képest sokkal merészebben – az ilyen túlzások eszköze-

4 Ezek ma már széles körben osztott felismerések; csak példaként: Gans, 1979; Waters, 1990; Byron, 1995; 1998.

vel. Magyarazatként két összefüggést kell megemlíteni. Egyrészt kiindulhatunk abból, hogy a kollektív identitás szempontjából minden csoport számára fontos a „Hányan vagyunk?” kérdése. A létszám ösztönös, de sokkal inkább tudatos növelésével a kollektív önképet lehet erősíteni. Minél többen vagyunk, annál jelentősebbnek, tekintélyesebbnek tűnünk, annál előnyösebb helyzetben lehet a „mi” csoportot láttatni. Az etnikailag (és „fajilag”) hallatlanul sokszínű amerikai társadalomban a „nagyobb egyenlő jobb” elve persze nem csupán a jelentéktelenség, a kollektív gyengeség érthető kompenzációját vagy a pozitív önbecsülést szolgálja, hanem – elsősorban a valóban nagy létszámú csoportok számára – az egymás közötti, olykor éles versengés eszköze. Másrészt azt tapasztaljuk, hogy az etnikai csoportok létszámának kérdése közvetve a választási harcokban is szerepet játszik. Bizonyos mértékig az előbb említett okok, a csoportok közötti küzdelem miatt, s elsősorban azért, mert a választási eredményeket gyakran aránylag kevés szavazó is befolyásolni tudja, megnövekedett az „etnikai szavazat” értéke. Az etnikai csoportok szavazatai képviselői, állami kormányzói, városi polgármesteri székek sorsát dönt(het)ik el. Ezért az etnikai csoportok – közöttük az európai származásúak – politikailag aktívabb vezetői választási szempontból is előnyösnek tartják, ha minél népesebb közösségre hivatkozva tudnak politikusaikra nyomást gyakorolni. Ezért a politikusok is figyelik a statisztikai hivatal választási körzetenkénti kimutatásait. E kérdés további elemzése nem e tanulmány feladata, ám talán már ennyiből is látható, hogy a csoportlétszám számontartásának és manipulatív használatának jelentősége nem lebecsülhető.

Az elmondottak lényeges tanúsága, hogy a népszámlálások eredményei és a társadalmi, politikai gondolkodás között fontos összefüggések vannak. 1980-ban a korábbi évtized hatására, az asszimilációs ideológiát támadó mozgalmak és a multikulturalizmus igényeit kielégítve a statisztikai hivatal kísérletet tett arra, hogy felmérje az idegen eredetű lakosság létszámát. A „származás” kategóriájának bevezetésének új eljárása következtében a census 1980-tól megváltoztatta az amerikai etnikai csoportok önképét, e csoportokról a társadalom egészében kialakult képet. Közvetve a kivándorlókat kibocsátó országokban is átalakította az elvándoroltakkal, azok leszármazottaival kapcsolatos vélekedést. Korábban a népszámlálás visszatükrözte, egyben „szentesítette” az általános, a „hivatalos” fölfogást, miután csak bevándoroltokról és bevándorolt szülők gyermekeiről közölt adatokat, vagysis csak a két (olykor három) nemzedékről vett tudomást, jelezve az asszimiláció gyors és egyenes vonalú lefolyását. A kép 1980 óta megváltozott, számszerű adatok jelzik a népesség etnikai-kulturális sokszínűségét, függetlenül attól, hogy kinek hányad fokú felmenője volt az, aki Amerika földjére lépett. A lényeg a kategorizáció megváltozása, mely a csoportok életére, önképre is visszahat.

## Az etnikai értelmű megnevezések határai

A népszámlálási adatok értelmezésének problémája már jelzi, hogy lehetetlen „amerikai magyarságról” – különösen „1,7 milliós amerikai magyarságról”, vagy a '90-es években másfél-millió amerikai magyarról beszélni. Elfogadhatatlan az a gyakori felfogás és köznapi szóhasználat, mely az elmúlt száz évben különböző korszakokban az Egyesült Államokban megtelepedett magyarokat mint egységet állítja elének. Az „amerikai magyarságnak” – mondhatjuk – nincs százéves története, bár intézmények, elsősorban egyházak százéves jubileumát már több helyütt megünnepelték. Elég csak kézbe venni egy ilyen ünnepség jubileumi emlékkönyvét, hogy láthassuk az intézményes folytonosság belső tartalmának változását. Különböző bevándorlási hullámok, generációk keveredése, esetenként az ünneplő egyház, vagy más szervezet névváltoztatása(i) jelzik a belső átalakulásokat, melyek az etnicitás jelentésváltozásait fejezik ki. A bevándorlási korszakok, a belső társadalmi, kulturális, politikai megosztottságok, a generációs különbségek ugyanis az etnikus identitás megszerkesztésének változatos felfogásait, stratégiáit és mechanizmusait alakítják ki.

A mindennapi laza szóhasználat azonban két elméletileg is felvethető kérdésre utal. Az első a *megnevezés*, a második a *hovatarozás* problémájának nevezhetjük.

Általános értelemben minden identitás felfogható úgy, mint a név, a megnevezés kérdése. Erre utal Richard Jenkins (1994:218; 1997:167–168) brit antropológus, aki szerint az identitás két egymással összefüggő, de viszonylag önálló szintre bontható: a nominális és a virtuális identitásra. Az első nevet, megnevezést, a második tapasztalatot jelöl, azt, amit a név jelent – elsősorban annak, akit a név megnevez. Lényeges, hogy a név állandósága mellett a jelentés változhat (vagy fordítva). Ebből adódik, hogy bármely csoport természetes emberi igényből fakadó elnevezése nem változatlan entitást jelöl. De a név mögötti tartalom változékonysága mellett önmagában a megnevezés is kollektív identitás megalkotására utal. A nemzettel kapcsolatos különböző magyar(országi) beszédmódokban világosan látszik a magyar etnikum egyes földrajzi csoportjait illető elnevezési bizonytalanság. Részben az „erdélyi magyarság”, „szlovákiai magyarság” – önmagában is problémákat felvető – megnevezési típusa mintájaként vált használatossá, ma egyre inkább, az „amerikai magyarság” szóösszetétel. S ez a kérdés vezet át második szempontunkhoz.

Az „amerikai magyarság” formula (s annak használata) explicit módon a kivándoroltak és leszármazottaik hovatarozásának egy meghatározott felfogására utal, hasonlóan ahhoz, amire Gregory Jusdanis (1991) a görög diaszpórát elemezve hívta fel a figyelmet. Ez a nyelvhasználati mód burkoltan sugall egy koncepciót, nevezetesen azt, hogy az amerikai magyarok az óhaza egy nyúlványát, kiterjesztését jelentik. Tipikus első generációs, a ki- és a bevándorlókat jellemző felfogás ez, mely a résztvevők és az óhaza szemszögéből értékeli a migrációt, illetve annak következményeit. A kiterjesztés vagy nyúlvány jelentése történetileg és a kivándorlás szakaszai szerint azonban változó. A példák magukért beszélnek: a nagy gazdasági kivándorlás során például a vándormunkások távozását az időlegesség jellemezte, hazatérésük szándéka erős, s a migránsok visszatérése gyakori volt. A második világháború utáni politikai emigránsok tevékenységének értelme az óhaza volt, anélkül, hogy a hazatérés tényleges lehetőségét, pontos idejét láthatták volna. Mindkét esetben a távozás időlegességének érzéséből, képzetéből fakadt az, hogy önmagukat az óhaza távolra vetődött, vagy száműzött részeként határozták meg. A kibocsátó országból is ekképpen látták őket, de a kor korlátozott nyilvánosságában inkább stigmatizáló kifejezések társultak hozzájuk. A politikai emigránsok hivatalos megbélyegzése pedig egyértelműen negatív formában fejezte ki ezt a kapcsolatot. A kiindulási helyzet mindegyik kivándorlási hullámban idővel megváltozott. A történeti vizsgálatok jól mutatják, hogy már a bevándorlók sem tekinthetők az otthoniak változatlan távoli képviselőinek. Megtelepedésüket követően már ők sem a „régiek”, változásokon mennek át, egyre inkább különböznek az „otthoniaktól”. Idővel az óhazához tartozás jelentése is árnyaltabbá vált, azonban az elnevezés mégis megmaradt. Az „amerikai magyarság” fogalma a „külföldi magyarság”, vagy újabban a „határon túli magyarok” csoportjai között az egyik változatként szerepel, ami egyoldalúan eltorzítja a valóságos helyzetet. Előreutalva a későbbiekre fogalmazhatunk úgy, hogy ez a „kiterjesztéskoncepció” a kibocsátó ország – a politikusok, a közvélemény formálói – kategorizációs eljárásának a gyümölcse, mellyel a diaszpórában élők *egy része* azonosul, illetve ezen logika alapján fogalmazza (és éli) meg azonosságát.

Ettől a nézettől jelentősen eltérő az Egyesült Államokban született nemzedék(ek) önmeghatározása. Minden további nélkül belátható, hogy születésük, állampolgárságuk révén ők nem tekinthetők egy más ország, egy európai nemzetállam külföldön tartózkodó egyedeinek. Ők nem kivándorolt-áttelepült, vagy menekült, száműzött magyarként határozzák meg önmagukat. Elsődlegesen az amerikai társadalom és történelem részvevői, de ez nem zárja ki, hogy különbözzenek, vagy alkalmanként tudatosan megkülönböztessék magukat a társadalom egészétől, illetve annak bármely komponensétől. Ez esetenként, ám csekély gyakorlati súllyal bírva akár a bevándoroltak negyedik, ötödik leszármazott nemzedékéhez tartozók körében is tapasztalható (Byron, 1995; 1998). Itt fontos az amerikai közhangulat, közvélekedés folyamatosan változó irányultsága, az, amely az amerikai társadalomban az etnikai té-

nyek – a bevándoroltak és a különböző etnikai csoportok viszonyainak – kimondott-kimondatlan ideáljait jelzi illetve kifejezi. Ezért is nyilvánvaló, hogy az etnikai szempontból érvényesülő „különbözés” történeti konstrukció, melynek során a „mi” és az „ők” közötti határok részben a csoporttagok tevékenységétől függetlenül is fennmarad(hat)nak, részben tudatosan fenntarthatóak. A valóságban ez a tudatos aktivitás, illetve a spontán folyamatok egymást befolyásolják és alakítják.

Két koncepció áll tehát szemben egymással, melyek a hagyományos nemzeti identitás és az etnikus azonosság ellentétéként is megfogalmazhatók. A történeti és a mai adatok azonban azt jelzik, hogy a valóságban az amerikai magyarok tág köre e két „tisza” típussal teljes körűen nem jellemezhető. Már szó volt róla, hogy mindazokat, akik még Magyarországon (vagy a környező országok magyar lakosságú helyeiben) születtek, tévedés egyszerűen „külföldi magyaroknak” tekinteni, bár kétségtelenül közelebb állnak az identitás „óhazai” modelljéhez, mint a bevándorolt magyarok amerikai születésű gyermekei. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint az, hogy a szülőföldről az „amerikai magyarságnak” címzett rendre ismétlődő hazatérésre buzdító felhívásokra csak elenyésző kisebbség „szokott” válaszolni. Ezt látjuk 1989 után is: van hazatérés, de ez számban sem jelentős, és a politikai-közéleti szerepvállalás miatt ismertebb néhány példa (Borbándi, 1996) alapján sem jellemző tendencia. Törvényszerű, hogy az elvándorolt vagy a politikai okok miatt elmenekült generációk esetében is kialakul a kettős kötelékek bonyolult szövedéke, mely az új környezetben a szükséges integrálódás és a diaszpóra-helyzet jellemző vonása. Sőt, olyat sem nehéz találni, aki első generációs létére sem tekintti magát az óhaza távolra vetődött „nyúlványának”, miközben egyértelmű etnikai azonossággal bír. Mindebből az is következik, hogy az etnikumhoz tartozás ismérveit nem szűkíthetjük le – különösen a globalizáció által meghatározott mai világban – a nemzetállami keretek függvényében meghatározott identitás kizárólagosságára. Meglepő, hogy bár nálunk a közfelfogás szerint a „magyarság” nem nemzetállamot idéző fogalom, mivel a magyar etnikum elterjedése nem vág egybe az állam politikai határaival, az elvándoroltak s leszármazottaik megítélésében éppen a megnevezés szükséges, de leegyszerűsítő eljárása jelzi mégis a nemzetállami keretekben való gondolkodás szívósan jelen lévő érvényességét.

## A diaszpóra-kötelékek határai

Az etnicitás változatainak vizsgálatkor célszerű tehát a diaszpóra-identitás fogalmát és jelentését is előtérbe állítani, annak ellenére, hogy ezzel a ma oly divatos fogalommal az etnikai viszonyok meglehetősen különböző – múltbeli és jelenkori – változatait igyekeznek magyarázni, nem is beszélve a kifejezés eredetéről és annak konkrét történeti tartalmáról (Safran, 1991; Médam, 1993; Clifford, 1996; Tölölyan, 1996; Cohen, 1997; Vetrovec, 1997; Fejős, 1995). A magyarok esetében az elmúlt száz év során az elvándoroltak (s leszármazottaik) életének diaszpóra jellege tudatosan csak ritkán fogalmazódott meg, de „Magyar Amerika” sajátos, az óhazától eltérő, különös vonásait előbb-utóbb mindegyik migrációs hullám érintettjei felismerték. Tapasztalataim szerint ennek világosabb kifejezése a szociológiai értelemben jelentős mértékű generációváltás időszakában érzékelhető: az 1920-as évek elején, az 1930–40-es évek fordulóján, a második világháború után, valamint változó intenzitással az elmúlt két évtizedben. Az óhazától való különbözős tudatosítása azonban természetesen nem volt minden esetben azonos jelentésű, és nem volt azonos jelentőségű. A diaszpóra-tudat és diaszpóra-identitás történeti mintáinak és jelentésváltozásainak rekonstrukciója, mai lehetőségeinek számbavétele még a kutatás előtt álló feladat. A továbbiakban feltétlenül vizsgálni kell ugyanis, hogy beszélhetünk-e, és ha igen, mikor az Egyesült Államokban (vagy Kanadában, Dél-Amerika egyes országaiban) kiformalódott magyar diaszpóráról, a szó valódi, terminológiai értelmében, azaz ha e kifejezéssel nem egyszerűen leíró módon a távoli földrészekre vetődött egykori honfitársainkat jelöljük. Az is kérdés, milyen mértékig, milyen megszorítások



mellett rendelkeznek valódi diaszpóra-identitással. Mindazon kötelelékek közül, amelyek ezt lehetővé tehetik (vö.: Cornell, 1996) ezúttal kettőre térek ki.

A bevezetőben idézett interjúrészt olyasmire utal, ami a politikailag aktív felek közötti kapcsolat alapján tételez fel bizonyos fokú tudatos diaszpóra és óhaza közötti viszonyt. Az óhazai napi politika iránt érdeklődést mutató réteg magatartása azonban a diaszpóra egészére nem jellemző, s mintaként sem állítható mindenki számára. Ez mint identitásképlet időben és szociológiai értelemben még az első generációs – tehát a kivándorolt – nemzedék tagjait is csak korlátozott mértékben jellemzi (vö.: Várdy–Várdy Huszár, 1996; Várdy, 1999). Ugyanakkor a diaszpóra szövete szociológiailag és kulturálisan sokkal több szálon szövődik, így létezik emberi kapcsolatok, kisebb-nagyobb szervezetek, közösségek nagy távolságokon átívelő hálózatainak formájában is. A kommunikáció hagyományos módjai, mint a családi levelezés, a kivándoroltak sajtóhírei mellett (sőt, helyett) a hálózatok fenntartása a mai technika teremtette lehetőségeivel bővül ki, ami az óhazai kapcsolatokat is átalakítja. A diaszpórát az emlékezet, valamint a „technológia” is fenntarthatja, véli egy indiai kommentátor (Karamcheti, 1992:269–272), kifejezve ez utóbbival a mai kommunikációs és közlekedési eszközök jelentőségét. A magyarok esetében is igaz, hogy a gyakori utazások – a „diaszpóra-turizmus” kiterjedése –, a hangzó, a képi információörögzítés és terjesztés egyszerű, olcsó eszközei, vagy a telefax, majd az elektronikus levelezés, az internet élénkítő hatással vannak az etnikai kapcsolatok fenntartására, újraépítésére. Ez utóbbi már feltűnt a magyarországi rendszerváltás időszakában, ami nagyjából egybeesett az elektronikus levelezés térhódításának kezdetével is.<sup>5</sup> Az internet ma már privát szinten is elősegíti az egymástól – az észak-amerikai kontinensen belül, valamint azon kívül – nagy távolságban élő egyének, csoportok szinte naprakész kapcsolattartását, ami nem azonos a magyarországi politikai, közéleti események nyomán követésével (bár erre is kiterjedhet). Általában is az mondható, hogy a diaszpóra és a magyar etnikum központi területei közötti szálak nem feltétlenül azonos erősségűek, ezeket nem kötelezően szövi át politikai célok érvényesítésének szándéka. Sőt, alkalmanként politikai-ideológiai töltet nélkül is igen aktívak, illetve könnyen mobilizálódhatnak. Friss példaként említhetem az 1999-es kárpátaljai árvíz esetét, amikor – egy hálózat tagjaként nyert információkból tudom – a Tisza melletti Viskan született kivándoroltak leszármazottai közül többen amerikai tv-csatornák hírei, beszámolóí és az interneten elérhető információk útján figyelemmel kísérték az eseményeket és segélyeket küldtek az „óhazába”. Hasonló példákat időről időre nagy változatossággal lehet említeni, ami egyben azt jelzi, hogy a friss és ideológiailag erőteljesen elkötelezett bevándorolt csoportokhoz képest az „óhazával” érzett szolidaritás a többség – különösen az amerikai születésű leszármazottak – számára csak alkalmi jellegű, bár olykor mobilizálható.

Az összekötő szálak nem kizárólag változó töltetű társadalmi kapcsolatok tényleges hálózatát jelentik, lehetnek tudati jellegűek és személyes élmények, érzések kifejeződései. A múlt, az emlékezés és a kulturális szimbólumok is elősegíthetik azt, hogy az individuum azonosuljon az embereknek olyan személyesen nem megtapasztalt, nem megtapasztalható csoportjával, amely egymás közötti valóságos társadalmi érintkezéseket nem, vagy csak minimális szinten tart fenn. Transznacionális kapcsolatok és közösségek kialakulása, tevékenysége, valamint az egyéni identitás nagymértékben táplálkozik a képzelt közös múltból is. A múlt mint emlékkép, memória és mint átvehető, átélhető és folyton megújítható szöveg-hagyomány kínál identifikációs forrást. Így a nemzeti múlt kiemelkedő s gyakran erősen idealizált eseményei, a nemzeti hősök, a világhírességek, legyenek azok Nobel-díjas tudósok, vagy művészek, sportolók teljesítményének megbecsülése, értékelése az egyénnek sajátos azonosulási lehetőséget biztosít. A hősök, a kiemelkedő személyiségek tisztelete révén az egyén konkrét formában érzékelhet vonzó viszonyítási pontokat, amikkel azonosulva a képelt közösség tagjának tarthatja magát. A hősi, a nagyszerű figurák megszemélyesítik azt az absztrakt közösséget, amivel az egyén idegen

5 Az 1988–90-es években kialakított egyes hírcsoportokat és a hálózat szerepét röviden bemutatja Hanák 1993. Az internet szerepét a zsidóság szempontjából Teitelbaum 1994/95 érzékeltette.

környezetben alkalmanként gazdagíthatja önképét, vagy ha születése, neveltetése miatt már döntően más kultúrközösségbe tartozik, olykor megkülönböztetheti önmagát társaitól, környezetétől (Fejős 1993: 186–188; 1998). Nyilvánvaló, hogy az ilyen választás tartóssága és jelentősége erősen különbözik az első generációs kivándoroltak és utódaik körében.

Napjainkban azt tapasztaljuk, hogy a diaszpórák a nemzetállami identitással szemben, vagy azt kiegészítve a transznacionális – nemzetektől, állampolgárságtól független – azonoságformák kristályosodási pontjává vál(hat)nak. E kérdés több szempontból túllép e tanulmány témáján, de annyiban itt is figyelmet érdemel, hogy e koncepció alapján a diaszpórákat inkább önálló, külön világnak, mint az „óhaza” egyszerű távoli módosulatának látjuk. Még olyan esetekben is igaz ez, amikor a diaszpóra létét – vagy legalább is a diaszpórára erőteljesen ható vezető személyiségek és csoportok felfogását, magatartását – az óhaza iránti kitüntetett figyelem és az ottani viszonyok befolyásolását, megváltoztatását célzó politikai, gazdasági akciók határozzák meg (mint pl. az egykori ötvenhatosak egyes csoportjait). További kutatásokra van szükség ahhoz, hogy tisztázni lehessen, vajon a migrációs eredetű népesség elvileg s a történeti tapasztalatok alapján feltételezhető, ma esetenként világosan megmutatkozó ilyen „önálló világa” mennyire jellemzi a magyarokat. Nagyon különböző egy politikailag-ideológiailag, de akárcsak kulturálisan aktív, rendszerint bevándoroltakból szerveződő, erős intézményi kötelekekkel fenntartott diaszpóra, és egykori migránsok utódainak „szunnyadó”, illetve csak alkalmanként aktivizálódó diaszpórája. Az Egyesült Államokban a magyar nyelvű diaszpóra s intézményrendszer épp napjainkban sorvad ismét látványosan, s tagjait erős pusztulási tudat hatja át (vö.: Nagy–Papp, 1998), amit a fentiekben taglalt „kiterjesztéskoncepció” nézőpontjából érthetünk meg igazán. Tágabb értelemben mégis feltehető a kérdés: a magyar etnikum mai differenciált létformáját mindenütt azonos identitás jellemzi? S egyáltalán, azonos identitás, a kultúra szerveződésének azonos tartalma és azonos mintája *kell*, hogy jellemezze? Korántsem, de a magyar nyelv, a magyar irodalom feltételezett többközpontúsága mintájára állíthatjuk-e, hogy a magyar etnikumot a nemzeti/etnikai identitások pluralizmusa jellemzi, melyek között az egyik változatot – sőt alternatív lehetőséget – az önálló diaszpóratudat(ok) jelenti(k)? Míg a különböző magyar nyelvi sztenderdek létrejöttéről a nyelvváltozatok használatáról erősen megoszlik a nyelvészek véleménye (Lanstyák, 1995; Benkő, 1996), a speciálisabb eshetőséget jelentő irodalom terén jobban hajlunk arra, hogy elfogadjuk az önálló központok létét. Úgy vélem, nincs még elegendő adatunk, tapasztalatunk arra, hogy tágasabban nézve, más kulturális jegyekre, tudati elemekre is tekintettel megalapozott választ adjunk az iménti kérdésre. Ugyanakkor az a szemléleti keret, amit az eddigiekben felvázoltam, hozzásegíthet újabb identitásképletek elkülönítéséhez. Nyilvánvaló, hogy a magyar etnikumnak kulturális-etnikai értelemben van egy centruma, melyhez képest erősebb-lazább szálakkal külső „bolygók” kapcsolódnak. Az etnikai azonosság megteremtése, fenntartása nehezen képzelhető el, ha valamely csoport vagy annak bármely tagja a centrum kultúrájától, nyelvétől, eszméitől *teljes mértékig* függetleníti magát, ha azt teljes egészében figyelmen kívül hagyja. Arra azonban minden jel szerint megvan a lehetőség, hogy a centrum szimbólumkészletének és szemléletének *totális elfogadása nélkül* kialakítsa kulturális értelemben nemzeti-etnikai kötődésű identitását, aminek minden önállósága mellett is a viszonyítási pontját a „magterületek” jelentik. Az ilyen diaszpóra-identitások az etnikum létformáját gazdagítják, de nyilván önmagukban is többféle fokozatban létezhetnek.

## Az etnikus különbségek megállapításának kritériumai

Az amerikai magyarok létszámával, megnevezésével és a kibocsátó-származási területhez fűződő viszonyukkal kapcsolatban megfogalmazott eddigi észrevételeket általánosabb síkon is újrafogalmazhatjuk. A népességszám és a csoportmegnevezés vonatkozásában azt láthattuk, hogy a népesség egy bizonyos része külső osztályozás eredményeként minősül azonos jellegű,



tartalmú stb. egységnek. Az is érzékelhető volt, hogy ez hatással van az individuumok, csoportok belső önértelmzésére és azzal szorosan összefonódik. Elméleti szempontból itt az etnicitás két egymással összefüggő, de az elemzés során szétválasztható – és szétválasztandó – meghatározásáról van szó (Jenkins, 1994; 1997:52–70; vö.: Eriksen, 1993:18–35). Különbőség van ugyanis az egyéni, vagy kollektív identitás *belső* meghatározása, az öndefiníció és a *külső* osztályozás, a kategóriába sorolás között. Szociológiai, antropológiai szempontból akkor beszélünk kategorizációról, amikor valamilyen egységet a tagok egy vagy több paraméter szerint megállapítható hasonlósága alapján állapítunk meg. Egy társadalom  $x$  évben született tagjai, vagy a mezőgazdaságban dolgozók, vagy a szocialista pártra szavazó, városban lakó nők egy-egy kategóriát alkotnak. Ezzel szemben csoportról akkor beszélhetünk, amikor azt a csoporttagok közötti viszonyok hozzák létre, pl. valamilyen fokú együttműködés, vagy akár az összetartozás tudata által. Ez a megkülönböztetés természetesen a társadalmi élet egészében érvényesül, nem csupán az etnicitást jellemzi (Jenkins, 1996:80–89). Esetünkben világos, hogy e kettős szempont segítségével jobban értelmezhetővé válnak a magyar etnikum peremvidékei, így többek között az „amerikai magyarok” jellegzetességei. Egyrészt elméletileg is belátható, hogy a kategorizációk eredményeként megkülönböztetett népesség – pl. a statisztikákban „magyar származásúak” megjelöléssel elkülöníthető egysége, a politikusok által emlegetett „amerikai magyarság” – nem azonosítható kollektív azonossággal bíró szociológiai csoporttal. Másrészt az etnicitás ilyen belső, illetve külső meghatározásának analitikai megkülönböztetésével az etnikai identitás dinamikájáról – más szóval az etnicitás változatairól – a szokásosnál árnyaltabb kép rajzolható meg.

Az egyes csoportokat vizsgáló kutatók rendszerint a belső önmeghatározásra koncentrálnak. Különösen szembevetendő ez az antropológiai munkák esetében, de az Egyesült Államok különböző bevándorolt és etnikai csoportjairól írt történeti, szociológiai elemzések is többnyire csoportcentrikusak. Ez azt jelenti, hogy a hangsúly az identitás fenntartásának belső folyamataira, intézményes, szervezeti kereteire és a csoporto(ka)t, közössége(ke)t definiáló társadalmi kapcsolatokra kerül. Az ilyen megközelítésben a belső csoportazonosság, illetve az egyéni önazonosítás folyamatai, kritériumai ismerhetők meg. Világossá válnak a csoporton belüli társadalmi, generációs s más különbségek, beleértve a közösség(ek)ről való leválás módjait is. Ritkábbak azonban az olyan társadalomtörténeti, vagy a mai jelenségeket vizsgáló szociológiai, antropológiai munkák, amelyek ezt a belső látószöveget össztársadalmi keretbe helyezik és az egyes csoportok (s benne az individuumok) mozgását, változásait ilyen tág összefüggésben igyekeznek láttatni. Richard Jenkins idézett munkáiban arra hívja fel a figyelmet, hogy a külső kategorizáció jóval fontosabb szerepet játszik, mint ahogy azt a csoportok belső szerveződését, önmegkülönböztetését előtérbe helyező eddigi kutatások jelzik. Ez annál is inkább így van, mert – mint mondja – a kategorizáció messzemenően összefügg a hatalommal, jelesen az állami vagy a helyi politika erőviszonyaival (Jenkins, 1997:70–73; Hagendoorn, 1993). Ez nyilvánvaló az amerikai bevándoroltak esetében, mert önmeghatározásuk – mint említettem – határozottan függ az amerikai társadalom etnikai-kulturális egységével illetve sokszínűségével kapcsolatos össztársadalmi normáktól, amelyek politikai vagy közszolgálati intézmények tevékenységében is kifejeződnek. Más légréte volt az erőteljes asszimilációt elváró 1920-as és az 1950-es éveknek, mint a multikulturalizmus korszakának. A továbbiakban arra van szükség, hogy az etnicitásnak épp az ilyen külső és belső együttes meghatározását próbáljuk meg társadalomtörténeti kontextusban, valamint a mai körülmények között megvilágítani. Erre azért van szükség, mert csakis így lehetséges az etnikai elkötelezettség tértől, időtől, helyzetektől függő és eltérő erősségű változatait rögzíteni, valamint tipizálni.

Arthur Mann (1979) egyike azon keveseknek, aki megkísérelte meghatározni az átfogó amerikai identitáson belül az etnikai önbesorolás különböző útjait. Két évtizeddel ezelőtt – az asszimilációt elutasító közhangulat éveiben – megjelent könyvében nem hagyott kétséget afelől, hogy az európai születésű vagy származású népesség korántsem tekinti magát állandó

jelleggel etnikai alapon meghatározhatónak. Túl azon, hogy kívülről, az állampolgárság más csoportjai, illetőleg intézményei felől hogyan tekintenek rájuk, ez a sajátos etnikai háttérű amerikai népesség Mann szerint legalább négy csoportba sorolható. A fentiek alapján feltétlenül hangsúlyozni kell, hogy a külső definíció egyáltalán nem semleges osztályozás, erőteljesen hozzájárul a személyes választási lehetőségek kialakításához és az alkalmi helyzetek szerinti választásához. Mann az etnikai önazonosság szerint megállapított négy kategóriája a következő: (1) az etnikai közösséggel teljes mértékig azonosulók, (2) a részlegesen azonosulók, (3) a közösségtől elszakadtak, (4) a hibridek (Mann, 1979:171–172). Ezen a kézenfekvő kategóriákkal csak nagyon elnagyolt képet lehet alkotni az amerikai etnikus különbségekről, így a magyarok etnicitásáról. Annyiból azonban mégis hasznosak, hogy jelzik az egyéni változatok mellett, az azok alapján képezhető nagyobb csoportokat. Más szavakkal, e kategóriák általánosítják az individuális magatartásformák egyes jellemző változatait és nagyobb lépésekben az etnicitás kollektív formáit.

Az első típus képviselői mindig a friss bevándorlók közül kerülnek ki, ami ma már a tömeges beáramlás hiányában a magyarokra nem jellemző, vagy csak egy-egy elszigetelt esetben fordul elő. Akkor is csak korlátozott érvénnyel, mert nincs meg feltétele, az intézmények és kulturális orientáció által fenntartott *teljes* etnikai közösség. A népszámlálási adatoknál említett magyarországi születésűek sem sorolhatók mind ide, feltételezhetően inkább csak elenyésző kisebbségük. Közülük is a többség a második kategóriába esik, akiknél az etnikai kötelékek jobbra a primer csoportkapcsolatok szintjén lehetnek még meghatározóak, és a nyelvi-kulturális értékek ápolásában. Az etnicitás harmadik típusát számszerűleg az előző kettőnél jóval többen képviselik. Mindazok ide sorolhatóak, akik ugyan amerikai születésűek, de szocializációjuk részben etnikai keretek között ment végbe. Ezek azok a második- és harmadgenerációsok, akik egyrészt társadalmi státusban, másrészt kulturális orientációban még több szálon kötődtek bevándorolt, vagy etnikai környezetben felnőtt szüleikhez, ám az etnikai szervezetektől, közösségektől s az etnikai létformától lényegében elszakadtak. Többnyire felsőbb iskolai végzettségűek, esetleg szakmunkások, s alkalmanként újra jelentőséget tulajdoníthatnak származásuknak. Az amerikai társadalomban a különböző etnikai közösségekről leváltaknak ez a típusa sajátos csoportot alkot, mivel tagjait nem az azonos származás egyesíti, hanem a nagyon hasonló életút; képviselői voltak az etnikai reneszánsz korszakának lehangosabb szószólói. A negyedik típust Mann az amerikai olvasztótégely eredményének tekinti, hiszen a felmenői között az átlag amerikai különféle etnikai származás szálait kimutathatja, ám ez számára különösebb jelentőséggel nem bír. Hozzátehetjük, az idegen származás ismerete, esetleges számontartása – mégpedig több szálon –, mégis valami minimális lehetőséget biztosít ahhoz, hogy e típus képviselői olykor kifejezzék: sajátos módon amerikaiak. E sajátos mód nagy ritkán egy-egy etnikus jellegű kulturális szimbólum ismeretével, használatával is együtt járhat, de ez az etnicitás lényegében kidolgozatlan, „kulturális szempontból üres” (Levine, 1999:179). Az újabb népszámlálások „vegyes származás”-t jelző kategóriája alá ennek a típusnak milliói kerülnek. Mint korábban láttuk, a magyarok esetében ezek 1980-ban és 1990-ben egyaránt legalább egy millióan voltak. Bizonyos, hogy az etnikus jellegű populáris kultúra olyan termékeinek, mint az etnikus hagyományokat idéző videók, CD-k, emléktárgyak, romantikus óhazai történetek, mesék stb., ez a két utóbbi réteg a legfőbb előállítója és potenciális fogyasztója. Ezek az egykori nagy létszámú bevándorolt csoportok – írek, németek, olaszok, lengyelek stb. – esetében milliókra tehetőek, s az őket szolgáló javakból is bőszéggel válogathatnak, ha ezt igénylik. „Akik érdeklődnek származásbeli örökségük iránt – mondja az íreket vizsgáló Reginald Byron (1995:39) – megvásárolhatják azt, legalább is a többségét, mint bármely más szabadidős terméket vagy szolgáltatást”. Létsszámkülönbségek miatt a mai fogyasztói társadalom kínálatát bővítő ilyen szolgáltatási piacon a magyar termékek szerényebb szerepet játszanak, talán a ma népszerű amerikai egyetemi néptáncmozgalom, vagy az újabb világzenei irányzatok meglehetősen „hibrid származású” hívei körében érzékelhetőek jobban magyar színfoltok.

Ez a tipológia az etnicitás változatairól csak hozzávetőleges képet ad. Ki kell ezt egészíteni a tipológia négy osztályához képest kevésbé állandó, a mindennapi interakcióban előforduló, sokkal dinamikusabb azonossági stratégiák és mechanizmusok jellemző típusaival. Mivel ezek nem olyan kötöttek, mint az imént körülírt csoportok, így nehezebb azokat felismerni és összefoglalóan jellemezni. Gyakorúságuk, súlyuk sem fejezhető ki mérhető módon. A fenti négy típus lényegében a csoportdefiníció, vagyis az etnikai önbesorolás szempontjából különbözteti meg az etnicitás változatait. A csoportosításnak más lehetősége az, ha a kategorizációt vesszük kiindulásnak. Általánosságban kevés fogódzónk van, hiszen esetről esetre kell megvizsgálni, hogy a külső kategorizáció, annak formális vagy informális körülmények<sup>6</sup> között végbemenő eseményei mit jelentenek, s ezek hogyan hatnak a belső csoport- és öndefinícióra.

Először ebben az összefüggésben is megemlíthető a népszámlálások származás kategóriájának alkalmazása, ennek társadalmi háttere és következményei, amiről már volt szó. Másodszor az a szintén általános problémakör érdemel figyelmet, ami a magyarokról alkotott kép, képek hatásával kapcsolatos. Nagy általánosságban vélhetően igaz, hogy ma az Egyesült Államokban, Kanadában a magyarokat mint bevándorolt és/vagy idegen származású egyéneket vagy csoportot stigmatizáció nem éri, így a társadalmi interakciós helyzetekben jóval kevésbé lép fel az a kisebbségi komplexus, ami kiváltja az identitás elrejtését, letagadását, mint ahogy az megtörtént többek között az 1920-as években. Itt figyelembe kell venni az osztályhelyzet és az etnikai állapot kapcsolódását, ami messzemenően befolyásolta a diaszpóra alakulását (vö.: Gabaccia–Ottanelli, 1997). Ellenkező értelemben 1956 hatására lehet hivatkozni, amikor a régi bevándorolt magyarok is érzékelték a velük szemben tapasztalt nem túl kedvező magatartás hirtelen megváltozását, a frissen érkezett menekülteket pedig az egyértelmű társadalmi szimpátia vette körül, és segítette őket integrációjukban. Ez is magyarázza, hogy az ötvenhatosok mint menekült csoport a minden idők legsikeresebb és legeredményesebb amerikai bevándorlói közé tartoznak.<sup>7</sup> E kiragadott példák mellett csak egyedi események, típusos társadalmi helyzetek elemzése fedheti föl, hogy a kategorizáció milyen negatív – esetleg éppen pozitív – esetei fordulnak elő nap mint nap, s ennek mi a hatása az etnikai azonosság belső megformálására. Mindezt nem elsősorban a szubjektív érzések, hanem a társadalmi tapasztalat aspektusából kell tanulmányozni.

Harmadszor arra a viszonyra kell kitérni, ami egy-egy etnikai kategóriánál átfogóbb összefüggésbe állítja az etnikai csoportokat, individuumokat, így a magyarokat is. Ez részben még mindig etnikai, de részben már társadalmi értelmű definíciós keretet jelent. Így jönnek létre a magyarokra is kiterjedő tág osztályozási kategóriák. Amilyen módon a bevándorlók előbb-utóbb etnikus közösségekké, csoportokká alakulnak, az új környezetben úgy válnak „európaivá” – s ami fontosabb – „fehérré” is (vö.: Roediger, 1991). Ez utóbbi etnikai-faji kategória, egyértelműen kontrasztív alapon, a városi-ipari környezetet interetnikus – pontosabban a magyarul furcsán hangzó „fajközi” – viszonyai, konfliktusai közepette formálódik ki. A magyar bevándoroltak, gyermekeik etnikus jellegű kategóriái így kibővülnek: „bevándorlók”, „magyarok” vagy „magyar származásúak”, „európaiak” és „fehérek”. Nincs még érdemi vizsgálat arra vonatkozóan, hogy a magyarok mikor kezdték az osztályozás-önmeghatározás kettős folyamatában tudatosítani fehér mivoltukat. Chicagói és bridgeporti adataim alapján úgy látom, hogy a fekete bőrű lakoságtól való egyszerű, de általános idegenkedés nem

6 Jenkins 1996:63–70. sorra veszi az informális–formális tengely mentén a legjellemzőbb interakciós helyzeteket, melyek a következők: elsődleges szocializáció, mindennapi nyilvános interakció, szexuális kapcsolatok, közösségi kapcsolatok, informális csoportokhoz való tartozás, házasság és rokonság, piaci kapcsolatok, foglalkozás, intézményi bürokráciával való találkozás, állami és politikai szervezetek, hivatalos osztályozás.

7 Mindez persze összefügg a szakképzettséggel, a korszak kedvező amerikai munkaviszonyaival, és még más tényezőkkel. A más csoportokkal való összehasonlítás további szempontokat is igényel (vö.: Portes–Rumbaut 1990). Az is kétségtelen, hogy az ötvenhatosok kollektív önképét valóban a sikeresség, eredményesség határozza meg, amit tanulságos lenne megvizsgálni az egyéni életutak, mobilitási minták szempontjából – különösen a nem értelmiségi rétegek körében is.

különösebben tudatos előzményei után ez lakókörnyezetük társadalmi átalakulásának időszakában, az 1950–60-as években történt meg. A fekete polgárjogi mozgalom és az etnikus újáéledés (white-ethnic revival) újabb elemekkel egészítette ki ezt az önképet. Elsősorban társadalmi jellegűek azok a további átfogó kategóriák, amik a magyarok megítélését is befolyásolják: munkásosztály, középosztály, elővárosi lakosság, egyetemi értelmiség, nagyobb korosztályi csoportok (pl. nyugdíjasok) stb. Ezek nemcsak több-kevesebb kapcsolatban állnak az etnikus kategorizációval, hanem a társadalom más szektorai felé is összekötő szálakat biztosítanak, ami befolyásolja az identitás elemeinek szerveződését és alakulását.

Negyedikként az azonos etnikai kategórián belül végbemenő osztályozást emelem ki. Mindaddig nem volt szó arról, hogy az etnikai identitás milyen erőteljesen összefügg a kívülről azonos osztályon belüli kategorizációs eljárásokkal is. Nem csak arról van ugyanis szó, hogy az amerikai társadalom, vagy egy-egy bevándorolt csoportja, esetleg valamilyen társadalmi, politikai intézménye kívülről minősíti az állam polgárait, hanem arról is, hogy a legtágabb értelemben felfogott saját csoport önmaga is él a klasszifikálás eszközeivel. Itt a bevándorlástörténeti tények elég sok adatot szolgáltatnak, bár a kutatás még rendszeresen nem értékelte az amerikai magyar identitásváltozatok szempontjából a bevándorlási hullámok ismert különbségeit (Boros, 1959; Szántó, 1984; Várdy, 1985). Az amerikai magyar közegben számos olyan felvetés ismeretes, amelyekben kifejeződnek közösségi és egyéni önképek. Ezekben a magyarok ellentétbe állítás alapján elképzelt, fontosnak tartott saját különbségei tükröződnek: ki az igazi magyar Amerikában, miben fejeződik ki, miben fejezhető ki megfelelő módon a magyarsághoz való tartozás, ki kit néz le, és így tovább. Ilyen kérdések igen különböző körülmények között – helyi társadalmi szituációkban, intézmények nézeteltéréseiben, eszmei-politikai összefüggésben – felmerülnek, és döntően hatnak az etnikai azonosság megfogalmazására, alakítására. Az osztályozásnak ez a módja kifelé minősít (gyakorta megbélyegez), befelé azonosságot teremt. Fontossága ellenére ezt a kettős csoport- és identitásképzési mechanizmust is épphogy csak érintették az eddigi kutatások, pedig megfigyelhető ez olyan nagyon különböző dolgokban, mint pl. a hagyományokról vallott egymással versengő felfogások (Dég, 1977–78), vagy teljesen más helyzetben az eltérő korszakok politikai emigránsainak ideológiai ellentétei (Borbándi, 1993). A feszültségek, összeütközések, a magyar jelleg mibenlétéről egymással vitatkozó felfogások adatainak majdani összegzése mellett az ilyen eljárások értelmezéshez hasznos további elméleti szempontokat is tekintetbe venni.

Azt a felfogást, amit Richard Jenkins s mások nyomán az eddigiekben magam is követtem, Hal B. Levine nemrégiben (1999) annyiban korrigálta, hogy az etnicitást alapvetően osztályozási eljárásként fogja föl. Számára ez a művelet kognitív jellegű, a megismerés eszköze, amely ugyanakkor magyarázza a csoportkülönbségek értelmét és megerősítését, így azok továbbvitelét is. A lényegét kifejező meghatározása szerint „az etnicitás az emberek (mind önmagunk, mind mások) sajátos osztályozási módja, amely a (társadalmilag meghatározott) eredetet tekinti elsődleges viszonyítási pontjának” (Levine, 1999:168). Az etnicitás tehát az emberek sajátos, származásuk szerinti osztályozási módjából származik, s mint ilyen, termelődése társadalmilag meghatározott, létében dinamikus folyamatot. Fontos, hogy különbséget kell tenni a klasszifikáció tevékenysége és az eredményeként keletkező kategória-rendszerek között. Az osztályozásban – teszem hozzá – szerepet játszanak a már forgalomban lévő ön- és hetero-osztályozás kategóriái, melyek ezáltal egyrészt újabb megerősítést nyernek, másrészt közvetlen, egyszeri, a cselekvő egyének vagy csoportok számára fontos jelentéssel felruházott címkék lesznek.

Mindezek a korábban mondottakat is pontosítják, és elméletileg jobban alátámasztják. Így a csoportok, közösségek önmeghatározása szempontjából már kitapintott jelenségek kapcsán egyértelműbben látjuk, hogy az öndefiníció, a csoportfenntartás is a származás alapján álló társadalmi osztályozásból ered. A származás fogalma, jellege, jelentése mint láttuk történetileg változó. Az önbesorolásnál a Mann-féle „hibridek” esetében pl. már tartalmát veszítette, csak olykor kerül kicsit előtérbe, és az osztályozás aktusának sincs kognitív szem-

pontból döntő érvényessége és viselkedést megszabó szerepe. Ellenben, s itt visszatérek e gondolatmenet kiindulópontjához, az „amerikai magyarok” kategóriáján belül jól megfigyelhető, hogy a csoportok, rétegek, generációk – tevékenység, értékrend, nyelvtudás, szimbólumhasználat, a Magyarországhoz fűződő kapcsolat stb. szerinti – megkülönböztetése az etnikus magyar identitás sajátos változatainak kialakulását eredményezi. Itt a tágabb saját csoport tagjainak osztályozása, és az arra épülő belső öndefiníció jelentős szerepet tölt be.

## Összegzés

Az emberek többféle módon azonosíthatják magukat. Hivatkozhatnak a tényleges, vagy elképzelt – ily módon a fiktív – leszármazásukra, nyelvükre, kulturális ismereteikre, olyan kisebb nagyobb közösségekre, amelyek tagjának tekintik magukat azonos célok, érdekek, közös tevékenységek alapján, vagy egyszerűen csak azért, mert úgy képzelik, hogy sok más társukhoz hasonlóak, akik többségét a valóságban egyébként nem is ismerik. Vannak pillanatok, társadalmi helyzetek, amikor ezek a szempontok fontosabbak számukra, mint az, hogy nők-e vagy férfiak, hogy hol laknak, mi a foglalkozásuk, avagy éppen milyen vallási, politikai meggyőződést vallanak, és így tovább. Gyakorta csak a nyelv, vagy a kultúra játszik kitéüntetett szerepet. Mindennapi életükben, magatartásukban leggyakrabban akkor lépnek ezek előtérbe, amikor összehasonlítják magukat másokkal, vagy ha valamilyen ok miatt tudatosan választ keresnek arra, hogy kik ők, s kikhez nem hasonlítanak, vagyis kik nem ők. Az önbesorolásnak, a mások osztályozásának ezek azok a minimális és legszükségesebb kellékei, feltételei, amelyek alapján az etnikai különbségekről és egy etnikumhoz való tartozásról beszélni lehet. Az emberek nem találnak ki nap mint nap újabb és újabb etnikai meghatározásokat, ellenben maguk is alakítják az elődök által termelt, és eszmék, csoportközi viszonyok, intézmények által fenntartott, forgalmazott kész mintákat. Ezáltal megerősítik az egyéni és kollektív identitást, miközben ki is fejezik, hogy mely forgalomban lévő azonosításnak tulajdonítanak jelentőséget, olykor kitéüntetett fontosságot. Ha valóban arra vagyunk kíváncsiak, hogy az etnikumhoz tartozásnak mik a kritériumai, s az emberek hogyan jelölik meg társadalmi terük etnikai tartományát, akkor saját társadalmi osztályozási eljárásaikat és a környezetüket *egyaránt* figyelemmel kell kísérni.

Egy etnikum peremeinél – azoknál, akik életüket más államkeretekben élik le, még inkább azoknál, akik már idegen földön születtek – az ilyen osztályozások és választások helyzetenként nagyon különbözőek. Így az etnikum képe változó, nem valamilyen örök lényeg és igazság kifejeződését mutatja, a szélei elmosódók, de olykor kontúrosabbak is lehetnek. De bizonyos, ez a kép nem csak a határokon ilyen.

## IRODALOM

- Benkő Loránd: Többközpontú-e a magyar nyelv? *Magyar Tudomány*, 3. sz. 1996. 310–318.
- Borbándi Gyula: Idegenkedéstől a szőértésig. A második világháború előtti és utáni emigránsok viszonya. In: *Régi és új peregrináció*. Budapest–Szeged: Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság, 1993. 694–700.
- Borbándi Gyula: Külhonnól belhonba. *Korunk*, 7. sz. 1993. 8–12.
- Boros, Alexander: *Their New World. A Comparative Study of the Assimilation Patterns of Four Waves of Hungarian Immigration*. Honors Dissertation. Kent State University, 1993.
- Byron, Reginald: European Identities Transplanted Across the Atlantic. The Irish-Americans of Albany, New York. *Ethnologia Europaea*, 25:1. 1995. 33–44.
- Byron, Reginald: Ethnicity and Generation. On „Feeling Irish” in Contemporary America. *Ethnologia Europaea*, 28:1. 1998. 27–36.



- Clifford, James: *Diasporas*. *Cultural Anthropology*, 9:3. 1994. 302–338.
- Cohen, Robin: *Global Diasporas. An Introduction*. London: UCL Press, 1997.
- Cornell, Stephen: The Variable Ties That Bind: Content and Circumstance in Ethnic Processes. *Ethnic and Racial Studies* 19:2. 1996. 265–289.
- Dégh, Linda: 1977–78 Grape Harvest Festival of Starwberry Farmers. *Ethnologia Europaea*, 10. 114–132.
- Eriksen, Thomas Hylland: *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspective*. London: Pluto Press, 1993.
- Fejős Zoltán: Magyarok az Egyesült Államokban az 1980-as években. (Demográfia, társadalmi adatok, fogalmi problémák). In: *Magyarságtudatás. A Magyarságtudató Intézet évkönyve*. Budapest, 1988. 177–216.
- Fejős Zoltán: *A chicagói magyarok két nemzedéke 1890–1940. Az etnikai örökség megőrzése és változása*. Budapest: Közép-Európa Intézet, 1993.
- Fejős Zoltán: Diaspora: Validity of a Concept for Ethnic Studies. In: Krupa András, Eperjessy Ernő, Barna Gábor (szerk.): *Kultúrák találkozása – kultúrák konfliktusai*. (Az V. Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségtudató Konferencia előadásai. Békéscsaba, 1993. október 7–8–9.). Békéscsaba–Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, 1995. 467–472.
- Fejős Zoltán: A nemzeti hős három „arca”. Kossuth-szobrok az Egyesült Államokban. In: Kriza Ildikó (szerk.): *Történelem és emlékezet. Művelődéstörténeti tanulmányok a szabadságharc 150. évfordulója alkalmából*. Budapest: Néprajzi Társaság, 1998. 45–60., ill. 1–4.
- Gabaccia, Donna R.–Ottanelli, Fraser: Diaspora or International Proletariat? Italian Labor, Labor Migration, and the Making of Multiethnic States, 1815–1939. *Diaspora*, 6:1. 1997. 61–84.
- Gans, Herbert J.: Symbolic Ethnicity. *Ethnic and Racial Studies*, 2:1. 1979. 1–20.
- Hagendoorn, Louk: Ethnic Categorization and Outgroup Exclusion: Cultural Values and Social Stereotypes in the Construction of Ethnic Hierarchies. *Ethnic and Racial Studies*, 16:1. 1993. 26–51.
- Hanák Gábor: Elektronikus közösség (Out of Hungary). In: *Régi és új peregrináció*. Budapest–Szeged: Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság, 1993. 1533–1537.
- Hofer Tamás: Egy etnikum létformái és önmagáról alkotott elképzelései az évezred végén. *Magyar Tudomány*, 11. sz. 1994. 1383–1390.
- Jenkins, Richard: Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power. *Ethnic and Racial Studies*, 17:2. 1994. 197–223.
- Jenkins, Richard: *Social Identity*. London–New York: Routledge, 1996.
- Jenkins, Richard: *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. London: Sage, 1997.
- Jusdanis, Gregory: Greek Americans and the Diaspora. *Diaspora*, 1:2. 1991. 209–223.
- Karamcheti, Indira: The Shrinking Himalayas. *Diaspora*, 2:2. 1992. 261–276.
- Lanstyák István: A magyar nyelv központjai. *Magyar Tudomány*, 10. sz. 1995. 1170–1185.
- Levine, Hal B.: Reconstructing Ethnicity. *Journal of Royal Anthropological Institute*, (N. S.) 5. 1999. 165–180.
- Magocsi, Robert: Are Armenians Really Russians? – Or How the U. S. Census Bureau Classifies America’s Ethnic Groups. *Government Publications Review*, 14:2. 1987. 133–168.
- Mann, Arthur: *The One and the Many. Reflections on the American Identity*. Chicago–London: The University of Chicago Press, 1979.
- Médam, Alain: Diaspora/Diasporas. Archétype et typologie. *Revue Européenne des Migrations Internationales* 9:1. 1993. 59–66.
- Nagy Károly: Hány magyar él az Egyesült Államokban a XX. század végén? *Hitel*, VI. 8. sz. 1993. 38–42.
- Nagy Károly–Papp László (szerk.): *A magyar nyelv és kultúra az Egyesült Államokban – 1997*. Budapest: Magyar nyelv és Kultúra Nemzetközi Társasága 1998.

- Portes, Alejandro–Rumbaut, Rubén G.: *Immigrant America. A Portrait*. Berkeley, University of California Press, 1990.
- Roediger, David R.: *The Wages of Whiteness. Race and the Making of the American Working Class*. London: Verso, 1991.
- Safran, William: Diasporas in Modern Societies: Myths of Hometown and Return. *Diaspora*, 1:1. 1991. 83–99.
- Szántó Miklós: *Magyarok Amerikában*. Budapest: Gondolat, 1984.
- Teitelbaum, Sheldon: La Diaspora sur Internet. *Géopolitique*, No 48., hiver, 1994/95. 96–98.
- Tölölyan, Khachig: Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment. *Diaspora*, 5:1. 1996. 3–36.
- Vardy, Bela Steven: *The Hungarian-Americans*. Boston: Twayne Publishers, 1985.
- Várdy Béla: Rendszerváltás – nyolcéves késéssel. Magyar–magyar viszony az 1990-es években. *Valóság*, 5. sz. 1999. 60–75.
- Várdy Béla–Várdy Huszár Ágnes: A hazai és a nyugati magyarság viszonyának alakulása a rendszerváltás után, nyugati szemszögből nézve. *Korunk*, 11. sz. 1996. 84–105.
- Vetrovec, Steven: Three Meanings of „Diaspora”, Exemplified among South Asian Religions. *Diaspora*, 6:3. 1997. 277–299.
- Waters, Mary C.: *Ethnic Options. Choosing Identities in America*. Berkeley, University of California Press, 1990.



ÉVA V. HUSEBY-DARVAS

# BETWEEN ROLLING PIN AND MICROWAVE: AMERICAN-HUNGARIANS IN MICHIGAN<sup>1</sup>

## Introduction

„I never forget how very cold it was that early February night in 1912 when we got to Delray. It was nearly midnight, yet it was shiny, so beautiful with all the stores lit up on Jefferson, and those *streetkárész* [streetcars] going back and forth... First, my husband and I stayed with fellow villagers from Aldebrő, who owned two houses already. Another young couple from my village, my Aunt's six children, and who knows how many boarders lived in the same house by the time we moved in. When my best friend from my village arrived in Delray we moved in to another boarding house. My father was already here when we got to Detroit in 1912. He worked as a skilled worker in Solvay Company and lived in a boarding house on Medina Street. I was not on good terms with him because he drank too much and caroused. Only once he had sent some money to my mother who remained in the village. He did not go to work on Mondays, just drank and spent his time with women. That way he survived the biggest industrial accident in which lots of workers, many Hungarians among them, died at the Solvay plant. He was so proud and kept repeating to everybody how he stayed alive by sitting and drinking at the corner saloon when he was supposed to be working. My first husband was just like him. I had to work because I could not depend on him. Two days after we got here I had a job and had to do everything: first I worked in the foundry, but conditions were bad, so I left and went to work in a laundry on Jefferson. I started with three dollars a week, then, when I did fancy work, you know lacy little dresses and cloths, I earned twelve dollars.

My son, Ferenc József, was born a year after we got here. I stayed home with him for a little while, but we needed the money. And even though I was sewing for people after he was born and did earn a little that way, we needed more. When the First War broke out I became

---

<sup>1</sup> While all responsibility for this chapter is mine, I would like to thank, above all, the American-Hungarian men and women who helped by sharing their stories and experiences, while offering warmth with their fine, famous (and fattening!) Hungarian hospitality. Mrs. Mariska Leleszi deserves a very special thanks for her boundless energy, understanding, and friendship. For enthusiastic help and encouragement I am most grateful to Bishop Dezső Ábrahám and Mrs. Margaret Ábrahám; the Reverend and Mrs. Imre Bertalan, formerly of the Hungarian Reformed Church in Allen Park; to Fathers Csorba Domonkos, Julián Füzér, Vendel Pócs, and Vazul Végvári, formerly of the Holy Cross Roman Catholic Church. I am indebted to Mr. Sándor Zoltán and Mrs. Piroska Zoltán for sustaining my work with their affectionate and vital, weighty and interested concern. For stimulating comments and constructive criticism about earlier versions of this chapter, I thank my friends and colleagues, Inta Gale Carpenter, Linda Dégh, Tamás Hofer, Fran Markowitz, and the late Michael Sozan. For boundless patience, helpful cooperation, and loving spirit throughout this and all my endeavors since 1984, I thank Robert Miklós Darvas.

a core-maker in a local factory. I made good money, fifteen dollars a week... After the War, I lost that job and went back sewing for a Hungarian Jewish shop in Delray. But they did not pay enough, so I went to work for a furrier... between 1932 and 1943 I was sewing for Hudson's [Department Store]. We even opened a grocery and butcher shop right here on West End Street, but my first husband liked to run over to the corner saloon, rather than work in the store, so we could not make a go of that either. Then my son married in 1936, a girl from Budapest, who was living right here in Delray with her family. I stayed here alone with the lazy drunkard, who did not care if we got thrown out on the street. Finally I divorced him in 1940, but my son, neighbors, and relatives would never let me live that down. To this day they are mad at me because of the divorce and of course because I married István Nagy soon thereafter... István was set OK, he had two rooming houses and we always had good roomers, so we did not have financial worries. But that one... liked to socialize too much with his fellow Szatmár County Hungarians here. But at least he respected me, so that marriage was a proper one. But my first husband, Lord he was cruel, he hit me, he lied to me, and even when he worked he spent his money in the saloon and then laughed with his buddies about how he cheats his wife out of everything. I never had any real joy in my life, but the most unhappy times I had was during my first marriage here, when we could not get ahead, because of his constant drinking... I was nearly fifty when I married my second husband, you see, and until then I had to provide for the family... He did not have any children, he was frugal and knew how to treat money really well... we should have sold this house long ago, but even after he got a stroke, and... died in 1965, I did not sell. I am very attached to this lot here, the yard and gardening means much to me... I missed it when I went home, I mean to Hungary... The first time I went back was in '28. My mother and all my siblings were still alive then. I remember, how people changed by '28. I wanted to talk and visit, but there was always too much work to do and there were no servants by then. When we visited Budapest I was very disappointed, those city folks are so cold, so heartless. I can not even tell you why I went back in '68 and '73. Only one of my sisters was alive by then, she was sickly, but we visited Eger and that was nice. But everything changed there, it was really strange for me... All my life I always worked, never looked outside for things to do. I like to do my gardening the most, and listen to the news on radio and television... While I never learned to talk in English really well (Hungarian got me by just fine around here), I do read it and understand it. So now I just rather read, or listen to the radio by myself... My real friends are almost all gone. There used to be thirteen of us here, all from my home village. We got together for dinner regularly, twice a month and that I liked. Now it is hard to get together anymore: those who are still alive from among us are either in nursing homes, or in apartments in the suburbs. And so many of my friends and fellow villagers died already. Well, so we are all slowly disappearing..."<sup>2</sup>

The passage above is from one of hundreds of life histories I gathered during over two decades of ethnographic field-work among American-Hungarians in Michigan.<sup>3</sup> This woman's

2 Keeping with traditional anthropological practice, I gave pseudonyms to the informants cited in this chapter. The only exception is the case of Mrs. Mariska Leleszi, who gave her enthusiastic permission for publishing her actual name. All translations are mine.

3 Between 1979 and 1982, when participating in Project AMEN, I interviewed scores of people over the age of 60 in the southeast part of the State. (Project AMEN – in Hungarian acronym for *Amerikai Magyar Emigránsok Néprajza*, or Ethnography of American Hungarian Immigrants – was designed and directed by Béla C. Máday, and supported by NEA and other Grants). Then, in a study of Hungarian radio programs in the Detroit area I interviewed over 50 people (Huseby, 1984, 1985). Between October of 1984 and June of 1985 with the support of NEA Research Grant NEA -RO-20663-84 I studied generativity among older women. Finally, field-study in the summer and fall of 1990 was made possible by a grant from the Alcohol Research Center of the University of Michigan. Parts and/or different versions of parts of the present effort were previously published in Huseby, 1982; 1984 a and b; Huseby-Darvas, 1987, 1989; 1990; 1991; 1991–1992; 1994; 1997.

story<sup>4</sup> is but one of many of hundreds of thousands of American-Hungarians who were forced by economic or political necessity to flee their homeland and try to piece together a new life in the State of Michigan during the past century. The passage is not at all intended to be exemplary of the „typical life experience” of Hungarians who came to Michigan, but many of its themes do reflect common problems of this and other groups in the early years of adjustment. While indeed there is no such thing as the „typical immigrant experience”, I found this woman’s history particularly significant because it spans more than seven decades, from early 1912 till the middle of the 1980s, when, shortly before she died, I recorded her story.

I am a cultural anthropologist and I am an American-Hungarian. The Delray area of Detroit at first actually, and later symbolically became the focal point for my research.<sup>5</sup> Clearly, one of the reasons that I decided to concentrate on Delray was that I had to pick a population in an area from a widely scattered group in a large region. Delray was also an obvious choice because for many decades it has been the hub of American-Hungarian culture in the area.

In the following sections I will describe the major immigrant waves from Hungary, that, *mutatis mutandis*, also illustrates Hungarian-Americans in Michigan, and then discuss processes of cultural construction and perpetuation.

## Major waves of Hungarian immigrants in the United States

There are intriguing legends about Hungarians among the crew of Leif Erikson in the year 1000; as well as among the first people who greeted Christopher Columbus when he accidentally found himself on the shores of North America (see Gunda), and about Hungarians participating in a sixteenth century colonizing voyage that was directed by Queen Elizabeth of England. There are records of a Hungarian Colonel in the army of George Washington, who was only one of 141 Hungarian soldiers distinguishing themselves in the American Revolution; and of many brave Hungarian soldiers who fought in the American Civil War too, and about Sándor Bölöni Farkas, who visited North America in 1831 and subsequently published his vivid impressions that undoubtedly influenced some of his country-folks to try their fortunes in the United States. However, until the last third of the nineteenth century there was little or no substantial emigration from Hungary, or rather the Austro-Hungarian Monarchy, as it was known between 1867 and the First World War. We can distinguish between six different Hungarian immigrant waves between the late 1800s and the middle of the 1990s. These migrations occurred in different social and political contexts, with different push and pull factors, processes and rates of emigration. The immigrants’s destinations, their educational levels and social background, as well as their ability and desire to adapt to the ways of the American host society were markedly dissimilar in each of these phases. There were also variances in each of these groups’ relationship with and expectation toward their homeland and their natal culture, and in the creation of, adherence to, and strategies with immigrant associations and organizations.

---

4 I found her an excellent informant, articulate, lucid, direct, honest. The multiple leitmotif of her story – hard work, marital difficulties, alcoholism, the exploitation of women in the factories, shops, and in the home, the crucial importance of relationships, the loss at being cut adrift of her natal family, language and culture, networking with fellow villagers as one of many strategies of adaptation – were not uncommon. A number of other life stories I collected, and Erdmann Beynon’s studies show similar patterns (1933; 1935).

5 Delray extended from Clark avenue to the Rouge River and from Fort Street to the Detroit River. It was a separate village until the first few years of our century, when, in spite of protests by the residents, the city of Detroit annexed it. According to Beynon (1935), the annexation took place in 1904, while Hauk-Abonyi and Anderson (1977) cite 1905, and Rankin (1932) mentions 1906 as the year of the annexation.

1). The first and largest wave of Hungarian immigration took place in the period between 1871 and the First World War when, based on the United States Census, an estimated 1,893,647 immigrants arrived from within Hungary's borders. This was also a period of heavy industrialization in the United States so the pull factors were particularly powerful. In 1907, the peak year of immigration when 193,460 people arrived from Hungary – an astonishing 15 percent of that year's total immigrants of 1,285,439. It is difficult to determine, however, how many of these immigrants were ethnic Hungarians, or Romanians, Serbians, Slovaks, Ruthenians, Germans, and other nationality groups who lived in the Austro-Hungarian Monarchy before they emigrated. However, we know that, while being parts of chain migrations, many came alone, more men than women came, and that nearly seventy percent of these immigrants were farmhands or farmers, the remaining were either unskilled workers, factory hands, miners, or domestic servants. Indeed, most of the immigrants in this first wave were very poor peasants who barely eked out a living in the Austro-Hungarian Monarchy. As one of Hungary's most outstanding poets, Attila József lamented in a poem he titled „Hungarians” „...and a million and a half staggered out [of their homeland]...” These emigrants left their small, remote rural villages primarily for economic reasons.<sup>6</sup> Their main intentions were to become miners or factory or agrarian workers in the United States, thus to earn and save as much money in as short a period of time as possible and, with their savings, to return to their villages and resume their rural lifestyles (Vázsonyi, 1978). Therefore, most of these immigrants remained transients (paradoxically this is true for even those who ended up staying in the States) without much desire to learn English, or to leave their various immigrant enclaves other than going to work in their factories or mines among immigrants of various nationalities. The primary associations around which they have rallied were boarding houses, social insurance organizations, and churches that radically hanged in function from those of the homeland's. While it is impossible to determine for certain the extent of circular or return migrations in this wave, in any of the later waves, some scholars estimate that between sixteen and twenty-five percent of this group eventually returned to their homelands either permanently or temporarily. There were „professional immigrants” during this period, individuals who crossed the ocean six or more times in a regular pattern of pendular migration.

2). The second major group immigrated between the two World Wars when about 30,000 individuals arrived in the United States from Hungary. It was a much smaller wave than the first because in the early 1920s the new restrictive immigration laws blocked the way of potential newcomers, and then the Great Depression further reduced their chances and numbers. During this period there were also return immigrants, or remigration of American-Hungarians who returned from Hungary either directly if they were American citizens, or indirectly and often clandestinely through Canada to living in the States along with their family members. A significant percentage of these newcomers, however, came from the urban middle classes, and left their homeland for political rather than economic reasons.

---

6 While it is really impossible to separate economic push factors from political ones, I am using these here both for the sake of simplifying very complex economic-sociopolitical processes (see Andrew János), and also to distinguish some later waves such as the Displaced Persons, and the 56-ers, whose primary push factors, at least at the time of their leaving Hungary were decidedly more political than economic.

Many were highly educated professionals, quite a few came from urban Jewish families.<sup>7</sup>

A number of those who emigrated from Hungary between the two World Wars belonged to what Laura Fermi (1971) called the „illustrious immigrants”; for example, Theodore von Kármán in the field of aeronautics; John von Neumann in the mathematical theory of games and the development of missiles and computers; Leó Szilárd, Edward Teller and Eugene Wigner in the field of physics, particularly relating to nuclear energy; György von Békésy and Albert Szent-Györgyi in medicine and physiology; Béla Bartók, Eugene Ormándy, Fritz Reiner, György Solti, József Szigeti and many others in music; Ferenc Molnár and Kate Serédy in literature, and too many to mention in the entertainment industry – and the list could go on and on.

Some of the interwar immigrants joined earlier formed, well-established associations, and others started their own social insurance organizations, churches, burial societies, and particularly political associations, formal and informal cultural institutions (as Mr. Pálos' example shows – see footnote 7 – some became active in broadcasting ethnic radio programs and publishing ethnic dailies or weeklies; some produced amateur plays and sponsored poetry and prose readings, church and cultural center suppers, dances and such). The lobbying of some of the interwar immigrants, particularly for the return of territories and populations lost at the indeed unjust Treaty of Trianon, was evident in many of their publications and in the immigrant and national media (Birinyi, 1923).

3). The third phase of Hungarian immigration occurred between the end of World War Two and the middle of the 1950s, when an estimated 25,000 Hungarians became so called 'DPs' since they have entered the United States under the Displaced Persons Act. Similarly to

---

7 The example of Ernő Pálos illustrates important community processes of the inter-war period and beyond. Mr. Pálos was born as the second son of an affluent and assimilating Jewish family in Pancsova (then part of greater Hungary, and became a journalist in Budapest. After the First World War and the political turmoil that followed, he left Hungary and went to stay with his brother, who practiced medicine in Cleveland. He moved to Michigan in the early 1930s. For Pálos, and many others before and since, Michigan was a place of secondary settlement in North America. He was a publisher of the local weekly paper, the *Detroiti Magyarok* [Hungarians of Detroit], when on January 19, 1936 he started to produce a radio program, The Hungarian Rhapsody Hour. At first, Mr. Pálos broadcasted live music and skits, performed by amateur actors and actresses, musicians and vocalists, Gypsy orchestras, chamber music groups, as well as children's recitals. Most of the performers were members of the local community. Initially a five-minute hygiene program by Delray physician, Miklós Gáldonyi, along with numerous advertisements from local and regional merchants and services, were also included in the hourly programs each week. By the late 1930s, however, pre-recorded entertainment became the dominant mode interspersed with occasional live acts for special occasions, like anniversaries and holidays. In addition to the Sunday hour, a thirty minute program each Saturday on the same station was devoted to amateur shows performed by children of the community. As I was told directly and indirectly by American-Hungarians who remembered these early years of the Hungarian radio programs, the significance of this public forum in stimulating the enthusiastic upkeep and cultivation of the language, music, and other elements of Hungarian culture cannot be overstated. Mrs. Pálos recalled that „World War II transformed the program. During the war years the Saturday broadcast was used exclusively for the reading of letters sent by our soldiers from overseas.” And the Sunday hour was used by Ernő Pálos as the primary vehicle for a number of successful war-bond and Red Cross fund raising drives which were, according to Mrs. Pálos, widely emulated by other immigrant groups. As a result of these drives the local Hungarian community received several honorable citations. „Thus,” Mrs. Pálos said, „our people did not suffer as much as they did during the first war around here from prejudice stemming from Hungary's enemy nation status.” Even though the „programs were allowed to function uninterruptedly throughout the war years, and English language transcript of the program was required and examined by the War Department prior to each broadcast” (Huseby 1984:56-65 ff; and 1985). In 1952, when Ernő Pálos died, his widow took over as newspaper publisher, and as radio-program manager, hostess and announcer. Financial and other problems made it impossible to maintain all as it was before: first the Saturday children's half hour was lost, „mainly,” Mrs. Pálos told me, „because radio stations toss and shove around programs catering to smaller national groups in favor of larger listening audiences... it is more profitable... when they sell more ads...” Then, in the late 1970s Mrs. Pálos was forced to sell the newspaper. But as she told me in the early 1980s, „the Sunday radio program must go on as it has since 1936... the audience wants, needs, and appreciates it as it is and as it has been since its inception.” In the middle of the 1980s Mrs. Pálos's broadcast stopped because of financial and other difficulties (Huseby, 1984; Huseby-Darvas, 1985).

the previous wave, most 'DPs' were also urban and highly educated who left the homeland mainly for political reasons: to escape from communism and Soviet domination. Some of the 'DPs' were members of the Hungarian Christian middle class. Others hailed from well-known upper, middle, or lesser aristocratic backgrounds. Many were prominent in Hungary's army. Still others were Jews, and Roma, who left Europe after they somehow survived the German occupation in which the majority of their relatives and friends have perished. Some of the 'DPs' came from Hungary proper, while others arrived from the ceded territories from the neighboring states. For whatever reason, many 'DPs' experienced tremendous trauma before their arrival in the United States that was often followed, once they settled down, by sharp socioeconomic fall. Hungarian degrees and professions – particularly in medicine, law, politics, army careers, and teaching – were neither accepted nor really appropriate in the United States. High-ranking army officers became unskilled factory workers in automobile and other manufacturing plants. It is not surprising that many of these immigrants, who were already highly politicized and ideologized upon their arrival, became the main actors in creating, articulating and perpetuating a particular, mostly interwar Hungarian identity and nationalism that, as numerous scholars maintain, are no longer viable or timely, and, understandably, the furthest from their motherland's contemporary reality. In American-Hungarian associations some of these individuals lock themselves into a mirrored labyrinth in which they reinforce each other's Hungarianness, along with each other's real or invented pre-World War Two titles and ranks that are no longer recognized by anyone else anywhere. Mostly for political or personal reasons many 'DPs' did not return to Hungary even for visits until the late 1980s or early 1990s, if at all, therefore it is understandable that, after nearly fifty years of immigrant life, their Hungarianness is atavistic, and their reality regarding Hungary long ceased to be the reality of their homeland's. The immigrant associations formed by this wave are perhaps the most complex among all their counterparts. These include the World Federation of Hungarian Veterans and the Hungarian Scout Association *Exterris*. In the middle of the 1990s these organizations are not only still operating – in spite of their aged membership – but also appear to be well functioning while providing reasons for the very being of their members as well as for not returning permanently to the homeland (after the end of communism, i.e. after the cessation of the very reason for which many of the 'DPs' left Hungary and refused even to visit there till 1989).

4). The fourth phase was constituted by the so called '56ers,' refugees who left Hungary after the Hungarian Revolution of 1956. Many members of this wave were young, single, urban, and moderately or well-educated. Among all the earlier or later groups of Hungarian immigrants, the '56ers' were the most warmly welcomed both by the host society and – at least initially – also by the members of earlier immigrant groups most of who were joyous by and (though often misinterpreted it) identified with the Hungarian Revolution of 1956. The '56ers' were also readily helped by the host society, primarily because of their status as actual – or purported – freedom fighters against communism in the atmosphere of Cold War and the overall political and economic situation in the United States at the time of their arrival. Many '56ers' were and remain also highly politicized and ideologized and active regarding their homeland. Though it arguable, some scholars suggest that this group's politics, lobbying and other strategies, as well as their relations with the homeland are somewhat less archaic and a bit more pragmatic than those of most 'DPs.' According to these scholars, many '56ers' hold a more realistic image of the homeland than the 'DPs' is that, in general, '56ers' have been paying regular visits to Hungary after they received political amnesty there in 1963. Thus they had an intensive relationship with their homeland. Nevertheless, after a while living away from Hungary, in a sense time stands still for immigrants. The homeland becomes a symbol and an abstraction rather than a concrete place. The lobbying of the '56ers' – through such organizations as the Hungarian Freedom Fighters Federation, Inc., the Hungarian Human Rights Foundation, the World Federation of Hungarians, the Hungarian



Lobby, and many other voluntary association – is evident in the daily national and local media, widely circulated letters and petitions addressed to the President of the United States, and Washington D.C. circles, as well as on networks of electronic mail.

5). The fifth wave of immigrants from Hungary could be called the „Kádár orphans”. Individuals who were unhappy with the politics and regime of János Kádár that (at least after the middle of the 1960s) was based on the notion of „those who are not against us are with us”, escaped from Hungary during that regime and came to the United States between the early 1960s and the late 1980s. Some of these people left their homeland because they did not like the political regime, others left for a combination of economic, political, and familial reasons and – as most other groups before them – worked diligently to establish themselves in the United States. Interestingly, some of these individuals appear to be less involved with the larger economic and political issues relating to their homeland than members of the former two waves, the ‘DPs’ and the ‘56ers’. At the same time ‘the Kádár orphans’ maintain what appears to be considerably more intensive familial and friendship relations, with apparently many more visits in Hungary and with relatives from there than other groups had before.

6). The sixth and – for the time being – last phase, is comprised of those Hungarians who left after 1989, after the „demise of socialism and the beginning of a politically confusing, and socio-economically very difficult period when the country shifted from a command economy to the call of capitalist market” that is a harsh, costly, and inhumane process for many Hungarians. The majority of these immigrants came for mainly economic and familial reasons. In general, they had considerably higher and more concrete expectations of the West than immigrants before them. As one individual from an earlier wave lamented: „they now know exactly what labels of clothes and other goods they want”. Included in the last two waves are those ethnic Hungarians who came from Transylvania and left primarily for political reasons – because they were discriminated against – and have no desire to return permanently. Many of these individuals are very active in various chapters of the American-Transylvanian Federation, and in various *Hagyományörző társaságok* [Tradition-Maintaining Circles], and in churches, yet in general stay away from other American-Hungarian associations. Like most newcomers, these people focus their everyday activities in trying to make an economic go of it in the United States that in the 1990s offers less opportunities than these immigrants had initially hoped. The strain in the relationship between the last two groups and the earlier waves of immigrants is particularly evident in the contemporary Hungarian-American associational life that, contrary to earlier expectations and predictions of some scholars and members of these associations alike, the newcomers failed to revitalize. Moreover, the political activities of some members of the last two waves, and their intensive involvement of the political, social, and cultural issues in the homeland are most evident in the internet where there are very heated and ongoing political discussions among some newcomers, usually those who comprise the latest wave of the brain drain from their homeland.

Surprisingly few individuals from these more recent immigrant waves permanently returned to Hungary since the end of socialist regime in the land that even after many decades remains what immigrants often call „our beloved homeland”. The question is: how come the ‘DPs’, ‘56ers’, some of the Kádár-orphans did not return to Hungary permanently after 1989? These are the very people who still have strong, although different identification with Hungary, who left mainly for political reasons and it would appear that the demise of communism also put an end to the commonly held reason for which they initially left their homeland. Many of these people have families and other „roots” in or, rather, ties to the United States and so they remain. Yet, at the same time ‘DPs’ and some of the immigrants from the inter-war period had very strong, though romanticized and, for all practical purposes, archaic (i.e. typical of interwar period Hungary) political identification with what they consider „all things Hungarian”. Many of the ‘56ers’ and some of the later immigrants also have as strong adherence to their own images of Hungary.



According to the motivation for leaving Hungary they rationalize why they don't want to return to what many call „the beloved motherland”, where one „must live and die”, and from where one „...shall not roam”, as it is repeated during some solemn formal occasions.<sup>8</sup>

One ‘DP’, a former judge of a military tribunal during the darkest period of the Second World War, who never returned for even brief visits to Hungary since living in December of 1944, is still afraid of reprisals from possible survivors. Though what he gives as a reason is a convoluted argument about Hungary no longer being his real Hungary but it has been turned into a tragic dominion of the former Soviet Union. An other immigrant, who with his family has been a frequent visitor since the late 1960s in Hungary, says that he would not want to return because of the lack of proper infrastructure there. A ‘56er’, an engineer and a successful businessman in two states, who also is a frequent visitor to his homeland since the late 1960s, complains that he would return but the „Hungarians do not open up” to him, they fail to listen or take his advise, though he could easily turn Hungary into a „tourist paradise”. The few individuals who returned permanently to Hungary from Michigan and gave me interviews were, without exception, ‘56ers’. They were disappointed in what they found and complained that they got very little respect, much blame, and open disapproval by friends, relatives, and former neighbors in Hungary. The so-called ‘Kádár-orphans’, and particularly the ‘Ceausescu-orphans’ – ethnic Hungarians who left Romania during the Ceausescu-regime between 1965 and 1989 – aim for and are explicit about one primary goal (a goal that seems to be nearly universal to immigrants of all times and from all places): to achieve economic success and thus secure a better life for their children in the United States. Among the latter group – the ethnic Hungarians who came from Romania and other neighboring countries – there is a strong conviction that, as ethnic Hungarians, they would be considered an unwanted minority, regardless of the regime. Some of these individuals are confident – as ironical as this may sound – that in the United States they finally have a chance to become real Hungarians and maintain traditions as they wish.

## The cultural construction of Hungarianness in the United States

For many, possibly most immigrants, Hungary is no longer where their homeland is actually (i.e. geographically) located – and not only because they also feel loyalty and gratitude to their chosen host country. Rather, immigrants continuously construct and reconstruct their natal homeland away from that homeland with actual or presumed Hungarian festive and everyday foods, specialty baked goods religious and secular customs and rituals, as well as decorating their homes, churches, restaurants, coffee houses, cultural centers, and other private and public spheres with a rich assemblage of material culture. There are specially woven or lavishly embroidered tablecloths, runners, pillowcases that show typical, and believed to be traditional, flowered or geometrical designs readily identified as from the homeland. In some of these places there are even specially carved wood furniture, wallpapers, carvings, homes that are also filled with Hungarian and Hungarian-American books, dance, recorded and taped music. Some, like a ‘56er’ woman, assemble remarkable memorial parks, like the one in Berkeley Springs, West Virginia. Others, for example groups of Hungarian-Americans in Cleveland and elsewhere stage annual folk-plays, comedies, and parodies about traditional village weddings

8 Mihály Vörösmarty „Szózat” [„Appeal”] was written in 1836, during Hungary’s Reform Period, and set to music by Béni Egressy. It is often called Hungary’s second National Anthem. I find it, at the same time, both ironic and sad, when immigrants, many thousands of miles and several decades away from Hungary singing about the homeland that: „No other spot in all the world/can touch your heart as home -/let fortune bless or fortune curse,/from hence you shall not roam” .....Then, Magyar, keep unshakeably/your native country’s trust,/for it has born you and at death/will consecrate your dust!” (Watson Kirkconnel’s translation, in: Makkai, 1996:227–28).

and *bőgőtemetés* [the burial of the bass-fiddle]. Still others tenaciously organize cultural events that focus on recitals of Hungarian poetry and drama; political events such as annual commemorations of revolutions; and social events such as annual dances and fancy-dress balls, pig-roasts, grape harvest celebrations, and so-called Hungarian days. During most of these events and gatherings there are overt manifestation of elements of Hungarian material culture. With the help of these selected symbols, signs, and other cultural elements (that at times are more cherished and recognized, and claimed authentic by immigrants than by visitors from the natal country) there is an ongoing construction and legitimization of a most variegated Hungarian-American culture and differentiated immigrant identity.

## American Hungarians in Michigan

The State of Michigan was host to the above described major waves of emigration from Hungary between the late 1800s and the present. Just like elsewhere in the States, these waves occurred in very different social and political contexts. The process and the rate of emigration, the destination of emigrants, their educational level and social background were markedly different in each of the phases.

As I will discuss below, one major difference was that Michigan was often the host of secondary migrants, i.e. to those who first went to mines and factories elsewhere, and then came to Michigan. In-migration of large numbers of Hungarians to Michigan really began in earnest in 1898, the year in which the Michigan Malleable Iron Company began production in Delray (Abonyi-Hauk and Anderson 1977).

While Hungarian immigration to Michigan has proceeded continuously during the past century, in establishing and maintaining a viable community, the most significant immigration wave was between the early 20th century and the Second World War. The social control that was exercised in Hungary at the village level, by peasant communities and traditions, has – in Michigan – been taken over largely by the churches, sick benefit societies, social and athletic clubs, singing and dancing groups, dramatic clubs and so on. In the shift from rural peasant to urban industrial life, there is a clear tendency for certain roles to become feminized.

The first groups of Hungarians who arrived in southeastern Michigan in the late 1890s were attracted by the job opportunities in factories, foundries, and manufacturing plants during the industrial boom. Significantly, Detroit was a place of secondary settlement for many of these immigrants, the majority of whom were males. Originally from small and economically disadvantaged rural villages in Hungary<sup>9</sup> they first tried their luck with farm work in the United States and Canada, or worked in mines in West Virginia, Kentucky, Pennsylvania, and the Northern Peninsula of Michigan. Some of them left factory jobs in Ohio, Illinois, and Indiana because they had heard about higher wages and better working conditions in Michigan. Or, as a number of informants recalled, a *koma*,<sup>10</sup> a brother, an

9 In 1930 the city of Detroit had a Hungarian population of 22,311 and it was the fourth largest among the centers of Hungarian settlements in the United States (after New York, Cleveland, and Chicago) (Beynon, 1935:226). These immigrants in Detroit came primarily from small rural settlements in Hungary, that were least affected by urban culture and had the highest birth rates in that country (Beynon, 1935:228). And I must emphasize again that at the time of their emigration the majority of these people had no intention to stay permanently in the United States. Rather, they planned to earn and save enough money in as short of time as possible and return to their natal villages and resume their rural life. This intention was significant in the particular formation of early 20th century American-Hungarian immigrant settlements and lifestyles.

10 *Koma* in these cases often meant multi-stranded relationships, and not merely the fictive kinship of godfatherhood, or co-godfatherhood. At times it meant a fellow villager; other times a friend, or a former neighbor, or a person belonging to the same age group, even a person with whom one served in the military, or any combination of the above.

uncle, or a fellow villager beckoned: „Hey, join us here: in Detroit even the fences are woven of sausage!” or „Come, five of us are already here from your village of birth, Sarud, work and live with us” (Abonyi-Hauk and Anderson 1977).

## Delray

Detroit and its regions remained places of secondary settlements until about 1940 and most of the new arrivals were already familiar with American-Hungarian life, and many of them had forged relationships at their previous sites which they continued to maintain after they arrived in southeast Michigan where primary locus of Hungarian settlement was Delray. This independent village was formed in the late 1800s from what was previously known as a section of Fort Dearborn. According to old informants and contemporary documents, Delray was a pleasant, prosperous, and quiet community (Smith, 1922:3; Abonyi-Hauk and Anderson 1977). From the various sources one gets a rather idyllic image of early American industrial life in Delray: flowers and gardens everywhere; cow pastures alongside foundries, factories, and manufacturing plants; and chickens pecking near nicely paved streets under fancy street lights.

Then in the first few years of the present century this rural-residential, yet heavily industrial, and urbanized village five miles from the very center of Detroit's downtown was annexed to the city –despite the angry protests of Delray residents. At that time thirty Hungarian families already owned property in Delray (Rankin, 1939) and there was one Hungarian saloon, operating since 1901, which served multiple social, economic and cultural functions. As the widow of its original proprietor recalled,

There was no center for the Hungarians of Delray. Our saloon was everything, all in one... We did all kinds of business besides selling liquor. We made the place home-like and lots of single men ate in our saloon. We had a kind of bank too... The people brought us their money to deposit for them. We remitted money to Europe... We sold steamship tickets and real estate. If the people wanted to have a meeting, they held it in the hall above our saloon. We conducted a sort of general merchandise store right there also... (Beynon, 1933:12).

Then, the „five-dollar-a-day wage scale” offered by Henry Ford attracted thousands more Hungarians to the area after 1910. By the eve of the First World War, the Delray section of Detroit was known in popular parlance and by the media as „Little Hungary”, „Little Budapest”, or „Hunkytown”. The rapid influx of Hungarians had essentially displaced most of the Armenians and Poles from the center of the section to its peripheries. Thus there was a marked and identifiable geographic separation of the three major ethnic groups in the relatively small settlement.

Regardless of ethnic affiliation, however, most Delray residents worked together in one of the local factories, foundries, or plants. While they often worked side by side for twelve to fourteen hours on each workday, verbal communication between Hungarian and other laborers was limited, because of lack of a common language. Learning English was not considered to be important, old informants said, since, just like elsewhere, most of the Delray Hungarians were planning to stay in America just long enough to save money by hard work, then return to their villages, buy some land, pay the back taxes, and resume their traditional rural lives (Vázsonyi, 1978; Huseby-Darvas, 1984b; 1989).<sup>11</sup>

<sup>11</sup> By 1930 seven Hungarian churches of various denominations, along with several prayer houses of minor sects were operating in Delray. Less than five years later there were eleven churches; this growth was, in part, due to the national fractioning of the Hungarian Reformed Church. There are still remnants of the residential pattern of fifty years ago when members of each parish lived as close to their church as possible.

A large number of Delray Hungarians were either single men, or married men whose families had remained in Hungary. Many lived like guest-workers, maintaining a transient lifestyle. Some of them made the journey to America a number of times, and considered their American experiences as harsh but temporary phases of their lives driven by economic necessity. They lived in boarding houses or *burdosházak*, among their „own kind”, saved as much of their wages as they could, and concentrated all their energies on going back home (Vázsonyi, 1978).

Delray’s development was typical of many other American-Hungarian settlements in the rapidly industrializing regions of the United States (Dégh, 1980:255–290). The first decade or so of the Delray Hungarian colony may best be characterized as an urban-nomadic phase. Formal social organizations like the local mutual benefit associations, social and cultural clubs, religious and secular formations established rapidly, existed briefly, and disappeared without much of a trace. Membership in nationally-organized churches, and mutual benefit societies (i.e., the Roman Catholic, Byzantine-rite Catholic, Reformed Churches, and the Verhovay – later William Penn – and Kossuth Societies) turned over rapidly.

In 1910 the majority of the approximately 8,000 (Káldor, 1939:193) Hungarians who lived in the Detroit area inhabited and worked in the densely populated Delray section. They constituted a community in the geographic sense of the term, and formed a fragmented and rather loosely knit social community as well. In that early phase, however, these Hungarians did not forge a symbolic community: a common shared consciousness, a sense of belonging together, in other words, ethnic solidarity, was just not there.

World War I and its aftermath changed this situation radically. In Michigan, as elsewhere in North America, Hungarians suddenly found themselves stuck in a place where they had no intention and no desire of staying permanently. But during and immediately after the war the option of returning home was no longer open, indeed immigration and re-migration ceased entirely during that period. The American social environment had become more antagonistic since Hungarians were considered „aliens of enemy nationality”. A number of old informants recalled the war years as a period of great suffering, anxiety, and of concern about loved ones in Hungary (Huseby, 1984). They experienced overt discrimination in their places of employment, where, suddenly they were forbidden to speak Hungarian amongst themselves. They felt animosity aimed at them on the streetcars, in places of business, everywhere, except among their „own kind” in Delray. Many of these Hungarians were from villages that, along with two-thirds of Hungary’s territory, had been annexed to neighboring countries by the Treaty of Trianon. The majority of these people – those who did not want to go home, and live in villages which were now in Romania, Yugoslavia or Czechoslovakia – found themselves essentially stateless (Dégh, 1968–69; 1975; 1980:269). In addition, the new American quota system and immigration laws, instituted in the early 1920s, put an end not only to the previous, almost commuting pattern of traveling between their homeland and United States, but also to substantial further immigration. The transient phase was over.

*...we live in an age of refugees, of migrants, vagrants, nomads roaming about the continents and warming their souls with the memory of their – spiritual or ethnic, divine or geographical, real or imaginary – homes (Kolakowski, 1990:172).*

Thus, Delray, like other settlements of its kind (Fishman, 1966) – was radically transformed by the First World War and its aftermath. The colony crystallized and stabilized, and by 1920, the population more than tripled. Delray became a cohesive, and dynamic ethnic neighborhood. It became, according to many residents, almost like one big family where everyone was related – if not by blood ties, then by coming from the same village or province in Hungary; by being neighbors; by going to the same church; or just by living in the

same community (Abonyi-Hauk and Anderson, 1977:32; Abonyi-Hauk, 1983:150). The Hungarians in Delray were not only settled, but consciously depended on one another socially, culturally, and economically. Their regular contact with „outsiders” was limited almost exclusively to the places of employment for adults and to the schools for the children. In other words, the social dynamics that developed in the face of their isolation in America amidst global changes began a process that resulted in creating an immigrant version of a closed corporate community, in much the same manner as their forefathers had constructed Hungarian village communities in previous centuries. This process was evident in many aspects of the social and cultural life of Delray over the next fifty years.

In 1920 the large majority of the 22,293 Hungarians in the Detroit area lived and worked in Delray (Fourteenth Census of the United States, III:495 Table 12). Nearly all their needs were taken care of within the community by the numerous thriving ethnic mutual benefit societies, professional and business associations, cultural, political, and social clubs, religious and secular institutions. The many Hungarian-owned or managed businesses, meat-markets, grocery stores, real-estate and insurance agencies, clothing and furniture stores, restaurants, taverns, and even three undertakers, did a brisk business. This transformation and growth brought about considerable socioeconomic differentiation in the community, in stark contrast to the undifferentiated structure in the earlier period. As a contemporary reporter, Faye Smith (1922:3) observed,

Delray is entirely independent of Detroit proper in meeting the needs of the Hungarians. The laborers settled close to the factories, shopkeepers followed, then professional men came... [the] Hungarian section of Detroit is perhaps the most self-contained of any foreign district... Many of the merchants are Hungarian Jews... The wealthier merchants and professionals live just outside of Delray in a pretty section [of Detroit]...

The socioeconomic differentiation was short lived, as contemporary student of the community, University of Michigan-trained sociologist, who was also a Windsor (Ontario, Canada) based Hungarian clergyman Erdmann Doanne Beynon wrote,

as the Hungarians of higher economic and social status began to move out of the colony by choice to „better neighborhoods” ... families of the lowest economic strata were crowded out of Delray, [because] they could not afford even the comparatively low rents asked in the colony... [they] settled on the borders of River Rouge and Ecorse, where rents were cheaper.

By the time the Great Depression struck, Delray was *again* a predominantly working class neighborhood, populated mainly by Hungarians (1933:11). Until the late 1960s it remained largely a multi-centered community, where the Hungarian ethnic churches of various denominations constituted the focal points.

Accounts of Delray clergymen, contemporary documents, and most of my informants all point to the active participation of women parishioners throughout the decades as the fundamental element building and maintaining the churches in Delray. Formally organized into church women’s guilds, the women collected money for the building funds by going from door-to-door throughout the neighborhood. They cooked, baked, served fund-raising suppers; they organized bake sales, prepared noodles for sale, sang and acted in church choirs and plays to make money for their parishes. As one of the priests in Delray told me, the men got together over a glass of wine to discuss and argue about how things should be in their church. The women went out and did practically everything for the church. The men talked, but the women were and still are the active doers here.

In the various Delray congregations women were explicitly encouraged by the religious leaders and one another to rally to the work of [the] church [because] the church is the protector of the community,... the conserver of the values of the past, creator of ideals in the present and the torchbearer of tomorrow’s progress... The church is the great

mother of the young... educating them... preparing them to meet the moral demands of the world (Tóth, 1941:11).

Trying to inculcate „Hungarian ways”, Hungarian language, in order to assure continuity of their valued cultural legacy to American-born children, became the most difficult challenge for women in and beyond the Delray colony. The women’s church guilds helped to organize and maintain Hungarian language elementary schools, youth-oriented social, sport, and recreational activities, and scout groups within the parishes. During the dynamic growing phase of the Delray ethnic community, during and immediately after the inter-war period, the transmission of „Hungarian ways” from one generation to the next was a major problem, a complex struggle. This is best illustrated by two stories of socialization of children in Delray and are from entirely different perspectives. The first is the account of sixty-year old Aranka Tóth, who at the time of our conversations still lived with her ninety year-old mother in the small Delray house where she was born. Aranka told me that

the first thing I learned was to pay my respect to old people. My brothers and I had to greet all old folks first, and we had to call them all *néni* or *bácsi*, [aunt or uncle], whether or not they were related to our family. Mother said ‘don’t you ever make fun of anybody who is older than you are, or I’ll skin you alive!’ My brother made fun of this old woman, who lived down from us here on South Street, she was the ugliest one in all of Delray. Boy, did he get a hiding from our Mom!... another thing that was impressed upon us early in life was to be home at six o’clock, when the church bells chimed. The whole family had to be in the house, no matter what, and we all prayed together, then sat down to dinner together... all of us children had small jobs by the time we were ten years old. My older brother worked in the Molnár Funeral Parlor, he was doing odd jobs, washed cars, swept the sidewalk, and stuff like that by the time he was eleven. When he outgrew that job, we inherited it with my other brother... Of course, like all the other kids from Delray, we attended the American elementary, junior and high schools, where we were called the Hunkies, and the kids often laughed at my name too, and they made fun of how my mother dressed me. Like the other Hungarian kids we went to Hungarian language school too at our church, Holy Cross Hungarian Roman Catholic Church... I did not speak English when I started school, but that came quickly... I never learned to read or write in Hungarian although I went to the Hungarian language school for six years here at Holy Cross. There were a lots of activities for kids and teenagers at our church as I was growing up. My brothers and I were in every play, every choir in the church... I still am very active, now I am the president of the Ladies’ Rosary Group and I attend every funeral from our parish with the rosary, of course... I had to speak Hungarian with my grandparents, who lived with us, and now that my mother is old and often is confused we speak only Hungarian between us anymore... Still, by the time I was a teenager it was somehow easier for me to speak English than Hungarian...

The other story is Mariska Leleszi’s – and here, with the enthusiastic and kind permission of Mrs. Leleszi, I am using her actual name. She was one of those relatively rare parents here who already in the 1940s and 1950s encouraged and supported her children to become professionals. However, while she is very proud of her children’s professional and financial success, at the same time she also bemoans their total lack of interest in „anything Hungarian”; she consciously perceives and clearly articulates this as a discontinuity of something meaningful. She interprets „the children being *too* Americanized” as her failure as a generative parent. For example, while showing me an old, smooth rolling pin in her cheery kitchen she said,

this belonged to my mother-in-law. Bless her soul, she has been dead now for quite a few years. She told me that the first time she came to America it was the only thing she could not leave behind. Then she went back and forth, five different times and took her



rolling pin with her each time. I married her one and only son, and, of course, I inherited her rolling pin. I am still using it... But I know that while the rolling pin will stay with one of my (three) children after I die, they will never use it. They don't make noodles like we do. Us, our generation, my generation is the last one... the children are too Americanized. My granddaughter, who is 18 now is interested in cooking especially in preparing fast dishes. They say they don't have time, they don't do stuff like noodle making. Perhaps this is our fault. They are professional people. My husband and I stressed education to my children. For them to study was the most important thing, we said. When they came home from school, supper was either all ready or partially prepared... They did not have to learn our ways, how to make noodles or bread... you see, for me it was different. When I came to America [at the age of 13] my mother had boarders. I had to learn how to make noodles and bread... I had to drop out of school [after the sixth grade] and stay home to help...

The churches, with their formal and informal groups, and social networks were instrumental in the economic survival of the entire community during the Great Depression. Also, in the years of the Second World War, when once again Hungarians in America were viewed with suspicion and hostility as enemy aliens, these organizations, (along with the local American-Hungarian newspapers, and the already mentioned radio programs) played important roles in „proving our loyalty to the United States”, as one informant put it (Huseby 1984).

Delray Hungarians, then, had created a self-consciously closed community around the various ethnic churches between the two wars, but one which maintained adaptive relationships with the larger world. They were using multiple strategies as devices to protect themselves from that world, and to survive in it.

Even after the people began to move away from Delray to nearby suburbs – first slowly, then a bit more rapidly after the Second World War, and very fast during the so-called „white flight” of the late 1960s – Delray remained the center of Hungarian social, political, and economic activities. People regularly commuted from the suburbs to shop, visit, worship, and attend the many social and cultural functions. I have spoken with immigrants who were born and raised in Hungary after the communist takeover of the late 1940s, but knew very little of their Hungarian culture. They learned cooking, embroidering, and dancing of what they consider a genuine Hungarian tradition<sup>12</sup> in Delray after they emigrated from Hungary.

While an estimated 12,000 Hungarian-born individuals and their offspring still lived in Delray area during the early 1960s (Hansen 1963) the community was devastated by Detroit's riots in the late 1960s. The riots were followed by plummeting property values, a major demographic and ethnic shift in the population, and, concomitantly, by the Hungarians massive flight to nearby suburbs. In the 1980s of the estimated 27,314 American-Hungarians who lived in the Detroit metropolitan area, less than 100 continued to reside in Delray. These are the people who did not „escape” to the suburbs fifteen, twenty, or twenty-five years ago, because they could not, or would not leave their community. They are mainly elderly widows who live on social security pensions.

The current appearance of Delray provides a sharp contrast to the image of the idyllic, flower-filled, peaceful community described by old informants and early documents. Today it is an urban slum, like many others in Detroit, where boarded up, burned out, abandoned houses, interspersed with weed-covered and trash-filled lots, dominate the scene. In the 1970s the representatives of the Black, Hungarian, Mexican, and Puerto Rican ethnic groups that currently populate the area organized „New Delray Incorporated” – a group whose goals were to save and renovate the neighborhood. Its efforts appear to have been in vain: in spite of some improvements – like a police mini-station, a neighborhood city hall, a small

---

<sup>12</sup> Markowitz (1993) noted similar phenomena among other immigrant groups, for instance among Soviet Jews in Brighton Beach, New York and elsewhere.



medical and mental health clinic, and so on – Delray today is a sad and dangerous place. „They have forgotten about us”, I was told repeatedly. When I asked who *they* were, the old American-Hungarians just shrugged their shoulders and repeated themselves.

Personal accounts and interviews revealed a continuous frustrating struggle with the encompassing urban blight. The people expressed an overwhelming feeling of being trapped, inescapably stuck in a social environment over which they no longer have any control. They live in fear, constantly under siege in an environment where vandalism, arson, burglaries, mugging, and knifings are common occurrences. Living behind heavily draped windows, chained and bolted doors, their telephones are their lifelines, the main vehicles for keeping in touch with one another and with their offspring. They are afraid to go outdoors; they walk to church together in small groups whenever they can, but only during the day. One group had to give up Tuesday evening prayer meetings, because it was becoming too dangerous to go out at night. Another had to forgo attending the weekly noodle making sessions in the local Roman Catholic Church after the treasurer of the Holy Cross Roman Catholic Church was robbed and beaten one sunny morning in the church parking lot. The few who still own automobiles in Delray have to chain them to the trunks of large trees. This way only the movable parts, batteries, hubcaps, windshield-wipers, and antennas, will disappear overnight. Out of the literally hundreds of ethnic Hungarian social, cultural, and economic establishments constructed in the inter-war years, only a couple of churches and bars, a combination meat-market-grocery store, a mortuary and a bakery remain open. The Hungarian Social Club of Detroit opens now only on Sundays for noon meals, and on some other rare occasions. The clergymen, the proprietors, and the mortician know that the days of their respective establishments are coming to an end. Today, particularly during the weekdays, these appear to be marginal businesses. Just as the old American-Hungarians of Delray appear to be marginal, displaced, and forgotten people.

Where are their offspring? Where are the newcomers? Where are the other tens of thousands we find in the census as American-Hungarian in and around the Metropolitan area? They live in various suburbs of Detroit and come for brief visits to Delray on the weekends. In spite of the danger and decay, Delray remains the symbolic center of American-Hungarian community for many people in southeastern Michigan. Although there is a new American-Hungarian Cultural Center in Taylor, Michigan, and the First Hungarian Reformed Church in Allen Park has a „great room” available for all kinds of social gatherings, American-Hungarian from the area prefer to gather in Delray for one of the most meaningful national holiday, the commemoration of the 1848 Revolution, every March. They also meet there for the annual Saint Steven’s Day celebration on the third Saturday and Sunday of August. On some Sundays hundreds, on other Sundays dozens of foreign-born, as well as second and third generation American-Hungarians drive in from the suburbs to visit, and attend services at the Holy Cross Hungarian Roman Catholic Church and to the recently combined Calvinist and Lutheran Church in Delray.

Amidst the depressing urban decay, there is a modicum of what some call „a vibrant Hungarian spirit” among the inhabitants of Delray. This spirit emerges most explicitly in the stories about the occasional episodes when one of them outsmarted a would-be robber, or thwarted an attempted break-in with „just plain Hungarian cunning”. These stories are told and often repeated much like traditional folk-tales; they focus on the triumph of good over evil, on ingenuity and cleverness. These traits of the good, of the protagonist are always attributed to their specific ethnic identity: to being Delray Hungarians. Other meaningful vestiges of this particular identity are frequently expressed in direct relationship to Delray, as if that neighborhood was the *végyvár*, fortress or last bastion, or last outpost of „real Hungarianness”. For example, seventy-four year-old Aunt Jolán Kéri maintains that

Yes, the rich ones, who moved away from here, look down on us because we still live in Delray. But here we stayed real Hungarians, whereas they left their Hungarianness back

here when they moved. If they want to feel good, they come back for a visit... They come and visit whenever they can, or call on the phone just to talk about the old days. They are lonely for us in those fancy suburbs. They don't even know their neighbors there...

So many of my interviews and conversations with former Delray residents indicate that there is validity in Aunt Jolán's statement. For instance, the older people who moved away refer to their present houses, condominiums, or apartments as *lakás*, meaning dwelling, living quarters, residence, which has an emotionally neutral connotation, whereas they call their former Delray residences *otthon*, meaning home, which is an emotionally-loaded term connoting warmth, belonging, hearth. Also there is ambivalence in their feelings about Delray: expressions of compassion, concern, and pity for kin, friends, former neighbors who „are left behind there” alternate with expressions of self-pity for no longer being a part of that community, and with self-satisfaction about selling their homes in time, „escaping” while it was still financially feasible. Former Delray residents know practically everything that occurs in that neighborhood. As so many insisted, „we do keep in touch, and feel a longing for Delray!”

And what is happening today? Along with other currently dynamic social institutions, most prominent are the American-Hungarian Cultural Center in Taylor, the Hungarian Reformed Church in Allen Park, the Branch of Hungarian Reformed Federation in Lincoln Park, the Circle for the Preservation of Hungarian Heritage, the First Hungarian Baptist Church in Lincoln Park, the Szatmár County Association of Allen Park, the Holy Cross Church in Delray, and the William Penn Association in Lincoln Park.

On the 4th of December, 1983, the American-Hungarian Cultural Center (AHCC) was formally dedicated and opened in Taylor. A handful of people, men and women, mostly '56-ers with a few 'DPS', worked together, and continue to do so to make the existence of the Center possible. For many of its members the Center is a bastion that presents and represents a particular framework for their ethnic identity. For a number of Hungarians in Michigan the Center is a nucleus for all that is Hungarian in the region. They gather there with friends and relatives on Fridays and Sundays to eat Hungarian food, listen to familiar music in a room richly decorated with colorful embroidery, carvings, maps, red-white and green emblems and other similarly recognizable elements of Hungarian and Hungarian-American material culture. These overtly displayed articles play a very important role in linking the past with the present, the old country with the new „land of choice” (as John Kósa 1956 called North America).

A very wide variety of people – immigrants, offspring of immigrants, second, third, fourth generation American-Hungarians, Americans and others – and people of all ages, from all walks of life, from a wide geographical area of the Midwest regularly gather at the HACC. Several times each year formal and informal dances are held there. Picnics, pig roasts, and traditional grape harvest celebrations are organized. At these events, in addition to the Hungarian food, folk dances, and music, networks of friends, families, and compatriots are reactivated not only from the State Michigan but also from Ohio, Ontario, and elsewhere. Several times each year one can hear Hungarian poetry readings, lectures, and live music. On occasions plays, cabarets, and films can be seen year around, again amidst a display of Hungarian material culture. The Hungarian choir of the area meets there, as well as youth groups to practice for dances and other events.

Today, as in the past, the importance of women in maintaining the community cannot be overstated. As one recent immigrant told me, not only do the women participate, but they make all the decisions. The men don't like to hear this, but it is true. Whenever there are fund-raisers, men delegate most chores to us women...

Another vital center of current Hungarian-American life in Michigan is The Hungarian Reformed Church in Allen Park. There the immigrants and their offspring have become

particularly active in the various associations after they retire. They participate in voluntary associations (Huseby-Darvas, 1989; 1990); some without recognizing their Hungarian descent and others who identify themselves as „Wednesday Hungarians”. A large number of women (and even some men) are active in the Reformed Church’s noodle-making group that meets each Wednesday, hence the „Wednesday Hungarian” identifier, in the Great Hall of the church. This is a continuously profitable version of women’s work. From the preparation and sale egg noodles the Women’s Guild gives thousands of dollars to their parish. Cooking, baking, bake sales, fund-raising dinners, and similar food related activities were and remain to be crucially important in the American-Hungarian communities of Michigan, illustrating the ongoing significance of food-ways and the meanings attached to these in the maintenance of symbolic ethnic identity (Huseby-Darvas, 1989; Schuchat, 1971).

Many immigrants are active in the Church Council, the Dorcas Guild, and the Szatmár County Association. I was repeatedly told that a member of this Association does not really need to have any *actual* connection with Szatmár County, which was the natal home of so many of the Hungarians in Michigan. Many belong to the Women’s Fellowship Organization and to the recently formed group, *Hagyományőrző kör*, or the Circle for the Preservation of Hungarian Heritage, whose founders are primarily newcomers from Transylvania.

Until 1990 the Hungarian Club of Detroit on Jefferson, in the center of Delray continued to sponsor an annual three day festival held at Wyandotte’s Yack Arena where many thousands got together to eat, drink, dance, and listen to music. After 1991 the Holy Cross Roman Catholic parish has taken over the organization of that event.

*Extra Hungariam non est vita, et si est, non est ita* [outside of Hungary there is no life, and if there is, it is not like life there].

A century ago the mass emigration of an estimated one and a half million accompanied the widespread destitution in the Hungarian part of the Austro-Hungarian Monarchy. As Oszkár Jászi diagnosed, emigration was a crucial safety valve (1929). One critical consequence of the political and economic changes of the late 1980s in Central and Eastern Europe and the former Soviet Union is one of the most massive demographic transitions in recent history. Ethnic Hungarians are (and from all indications, will continue to be) very much part of this process. Some ethnic Hungarians mainly from Romania, the former Yugoslavia and former Czechoslovakia are migrating, emigrating, or trying to emigrate both for economic and political reasons. In very sharp contrast to the *motto* I have chosen for the heading of this section, and in mocking contrast to General Electric’s TV commercial about an elated and content post-1989 Hungarian society, there is a segment of the Central and Eastern European population that is unsatisfied with its lot, some hope to emigrate – either temporarily, as guest-workers, or permanently. Just like a century ago, there is in East-Central Europe a loss of hope and frustration in an often confusing political environment, along with uneven development accompanied, for some, by social and economic destitution.

While there is a observable presence of a new wave of ethnic Hungarians from Central and Eastern Europe among the American-Hungarians of Michigan and elsewhere in the United States, it is questionable whether this presence will be permanent and if it will revitalize the ethnic community. A number of students of American-Hungarian immigrant communities are doubtful if it will (see Bartha, 1987; Fejős, 1991; Kontra, 1990; Pulitzer, 1990; Puskás, 1982 and personal communication). I trust that for some time to come there will be more than the mere manifestation of situational, „weekend” or „Wednesday”, and what Gans (1978) calls symbolic ethnicity. I believe that this group will continue to constitute a community, albeit not a concentrated and closed one like Delray once was.

Iván Sanders, in an insightful and sensitive essay entitled „Between Two Worlds: the confessions of an American Hungarian”, ponders that „I realize, astonished, that I live in limbo: between two worlds, between two languages, between two cultures” (1974:84–94). While there is no doubt that many American-Hungarians can be counted in virtually all fields of

endeavor among the prominent contributors to the State of Michigan (Abonyi-Hauk, 1977:58–61), it is those whose names are not known who were and continue to be the real contributors. The real backbone of Michigan's social development are the immigrants who worked underground in the mines, who toiled in the factories and foundries, who worked the land; those who suffered from humiliation and discrimination during and beyond the two World Wars. The real contributors truly are those who, consciously or otherwise, not only endured being in limbo between two cultures, two languages, two worlds, but, by weaving together selected strands of their natal culture with those of their chosen new, created a viable new milieu. A milieu that embellished and continues to enhance the value of our multi-ethnic Michigan.

#### REFERENCES

- Abonyi-Hauk, Malvina and Mary Horvath-Monrreal nd. *Touring Ethnic Delray*. Field Trip Series, Tour Number 6. Detroit: Southeast Michigan Regional Ethnic Heritage Studies Center.
- Abonyi-Hauk, Malvina and James A. Anderson 1977. *Hungarians of Detroit*. Peopling of Michigan Series, Ethnic Studies Division. Detroit: Center for Urban Studies, Wayne State University.
- Abonyi-Hauk, Malvina 1983. „Hungarians”. In *Ethnic Groups in Michigan Volume Two of the Peoples of Michigan Series*. James M. Anderson and Iva A. Smith, eds. University of Michigan and Wayne State University. Detroit: Ethnos Press, pp.144-152.
- Agócs, Carol, James A. Anderson, Paul Gauche, and Bryan Thompson 1975. *Ethnic Detroit in Maps*. Ethnic Studies Division Center for Urban Studies, Wayne State University and Southeast Michigan Regional Ethnic Heritage Center. Detroit: Wayne State University.
- Bartha, Csilla 1989. Adalékok a detroiti magyar közösség nyelvéllapothoz. [Data on the language situation of the Detroit Hungarian Community]. *Magyar Nyelv*, Volume LXXXV. No. 2. 230–235.
- Beynon, Erdmann Doane 1933. *Occupational Adjustment of Hungarian Immigrants in an American Urban Community*. Ph.D. Dissertation, University of Michigan, Ann Arbor.
- Beynon, Erdmann Doane 1933–1934. Occupational Succession of Hungarians in Detroit. *American Journal of Sociology*, 39:600–610.
- Beynon, Erdmann Doane 1935. „Crime and Custom of the Hungarians of Detroit”. *Journal of Criminal Law and Criminology*, 25 (May-June 1934; March-April 1935:755–774.
- Beynon, Erdmann Doane 1935–1936. „Social Mobility and Social Distance among Hungarian Immigrants in Detroit”. *American Journal of Sociology*, 41:423-434.
- Beynon, Erdmann Doane. 1937. „Migration of Hungarian Peasants”. *Geographical Review*, 27 (April):214–228.
- Dégh, Linda 1968–1969. „Survival and Revival of Folkcultures in America”. *Ethnologia Europaea*, II-III:97–107.
- Dégh, Linda 1975. *People in the Tobacco Belt: Four Lives*. Ottawa, Canadian Centre for Folkculture Studies, No. 13.
- Dégh, Linda 1980. „The Ethnicity of Hungarian Americans”. In *Congressus Internationalis Fenno Ugristarium*, 155-190.
- Dégh, Linda 1985. „Dial a Story, Dial an Audience: Two Women Narrators in an Urban Setting”. In Jourdan A. Rosan and Susan Kalchik, Editors, *Women Folklore, Women Culture*. Philadelphia.
- Hansen, Jerry 1963. „Why they called it Delray?” *Detroit Free Press Magazine*, September 8:9-13.

- Fejős, Zoltán 1991. The Rites of Social Cohesion: National Symbols, 'Hungarian Days', and Ethnic Movement in Chicago, 1893-1943. In: *Ethnographia*, Tamás Hofer, Editor. Vol. 103, Nos. 3–4:231–278.
- Fél, Edit and Tamás Hofer 1969. *Proper Peasants: Traditional Life in a Hungarian Village*. Chicago: Aldine and Corvina.
- Fishman, Joshua 1966. „Hungarian Language Maintenance in the United States”. Bloomington: Indiana University Publications. Volume 62.
- Gans, Herbert. 1979. Symbolic Ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America. In *Ethnic and Racial Studies*, Vol. II, No. 1:1–20.
- Huseby, Éva V. 1982. Hear the Voices of Other Cultures. *Detroit Free Press*, July 21, 1982:6b.
- \_\_\_\_\_. 1984/a. „Hungarians in Southeast Michigan V: Reports of the ACLS-HAS Team Project”. *Journal of Folklore Research*, 21 (2-3):243-245.
- \_\_\_\_\_. 1984/b. „Ethnic Radio: A study of Hungarian Radio Programs in Detroit and Windsor”. In *Beyond Ethnic Boundaries: New Approaches in the Anthropology of Ethnicity, Michigan Discussions in Anthropology*. William Grover Lockwood, ed. Ann Arbor: University of Michigan, Department of Anthropology. Volume 7:51–84.
- Huseby-Darvas, Éva V. 1989. „'Wednesday Hungarians' and csiga noodle-making in Southeast Michigan”. In *The Digest, A Review for the Interdisciplinary Study of the Uses of Food*, Vol. 9, No.2:4–8, William Grover Lockwood and Yvonne Lockwood, Editors.
- \_\_\_\_\_. 1991. „Immigrant Women as Agents of Continuity in the Hungarian-American Community of Delray, Michigan”. *Ethnografia*, Budapest, ed. Tamás Hofer, Vol. 102, Nos. 3–4:279–309.
- \_\_\_\_\_. 1991–1992. „Handmade Hungarianness: The construction of ethnic identity among elderly noodlemakers in Michigan”. In *Hungarian Studies*, 7/1–2:187–196. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- \_\_\_\_\_. 1994. „Coming to America': The Dilemmas of Ethnic Groups since the 1880s”. In *The Development of Arab-American Identity*, Ernest McCarus, Editor. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- \_\_\_\_\_. 1997. „Hungarian-Americans”. In Volume II, Pp. 401–411 *American Immigrant Cultures: Builders of a nation*. David Levinson and Melvin Ember, Editors in chief. New York: Macmillan Encyclopedia Reference.
- János, Andrew 1982. *The Politics of Backwardness in Hungary, 1825–1945*. Princeton: Princeton University Press.
- Jászi, Oszkár 1929. *The Dissolution of the Habsburg Monarchy*. Chicago: University of Chicago.
- Káldor, Kálmán 1939. *Magyar Amerika Irásban és Képben. (Hungarian America in Writing and Pictures)*. St. Louis: Hungarian Publishing House.
- Kolakowski, Leszek 1990. *Modernity on Endless Trial*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kontra, Miklós 1990. Fejezetek a South Bend-i Magyar Nyelvhasználatból [Chapters from the Usage of Hungarian in South Bend]. *Linguistica, Series A Studia et Dissertationes*, 5. Budapest: Institutum Linguisticum Academiae Scientiarum Hungaricae.
- Kósa, John 1956. *Land of Choice*. Toronto: University of Toronto.
- Kovács, Ilona 1981. *The Hungarians of the United States: An Annotated Bibliography*. Budapest: Folklore Tanszék, Eötvös Loránd Tudományegyetem.
- Lukács, John 1988. *Budapest 1900: A Historical Portray of a City and its Culture*. New York: Weidenfeld and Nicholson.
- Makkai, Ádám (editor). 1996. In *Quest of the Miracle Stag: the poetry of Hungary. An Anthology of Hungarian Poetry from the 13th Century to the Present in English Translation*, Volume I. Chicago and Budapest: Corvina, Szivárvány, and University of Illinois Press.
- Markowitz, Fran. 1993. *A Community in Spite of Itself: Soviet Jewish Émigrés in New York*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

- Pulitzer, Paul. 1990. „The Hungarian Community in North America and the Realities of the 1990s”. *Educator. The Newsletter of the American Hungarian Educators' Association*. Volume XI, No. 2:1-4.
- Puskás, Julianna 1982. *Kivándorló Magyarok az Egyesült Államokban 1880–1940 (Emigrating Hungarians in the United States 1880–1940)*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Rankin, Lois. 1939. „Detroit Nationality Groups”. Lansing, Michigan: *Michigan History Magazine*
- Sanders, Iván 1973. „Bebörtönözött nyelv?” („Imprisoned Language?”). *Valóság*, 5:90–95.
- \_\_\_\_\_. 1974. „Két világ között: egy amerikai magyar vallomása”. [„Between Two Worlds: Confessions of an American-Hungarian”]. *Valóság*, 8:84–94.
- Schuchat, Molly. 1971, *Hungarian Refugees in America and their Counterparts in Hungary: the Interaction between Cosmopolitanism and Ethnicity*. PhD. Dissertation, Washington D.C., American University.
- Smith, Faye 1922. „Bits of old world in Detroit, 4.: Hungarians”. *Detroit Sunday Night*, February 18 (2):3.
- Török, István 1978. „A Detroiti (Michigan Állam) Szent Kereszt Templom” („The Holy Cross Church in Detroit, Michigan”). In *Katolikus Magyarok Észak-Amerikában (Roman Catholic Hungarians in North America)*. Youngstown: *Katolikus Magyarok Vasárnapja*, pp. 138–146.
- \_\_\_\_\_. 1978. „A flinti (Michigan) Szent József ... Templom” („The Church of Saint Joseph ... in Flint, Michigan.”), In *Katolikus Magyarok Észak-Amerikában (Roman Catholic Hungarians in North America)*. Youngstown: *Katolikus Magyarok Vasárnapja*, pp. 167–179.
- Unknown. 1980. *Szent Kereszt Egyházközség 75 éves Jubileuma (Seventy-fifth Anniversary Issue of the Detroit Holy Cross Parish)*. Youngstown: Franciscan Fathers' Catholic Publishing Co.
- United States Department of Commerce. *Census of Population: 1970, Vol. 1, Characteristics of the Population*, 2: 500.
- United States Department of Commerce. *Census of Population: 1980, Vol. 1, Characteristics of the Population, Chapter C, General Social and Economic Characteristics, Part 24, Table 60, and pp. 87, 89.*
- Vázsonyi, Andrew 1978. „The *cicisbeo* and the magnificent cuckold: Boardinghouse Life and Love in immigrant communities”. In *Journal of American Folklore*, Vol. 91:642–656.



# TÖRTÉNELMI TUDAT, HAZAKÉP ÉS NEMZETI SZOCIALIZÁCIÓ

(a dunabogdányi kisebbségi svábok körében)

## Bevezetés

Egy csoport életében a közös történelmi múltról szóló történetek, legendák, mítoszok a csoportidentitás és a folytonosságképzet szempontjából ugyanolyan fontos szerepet játszanak, mint az autobiográfia az egyén identitásának megalkotásában (Jacobson-Widding, 1983; Anderson, 1991; Renan, 1996). A történelemkonstrukció során létrehozott jelentésuniverzum és narratívák a csoportidentitás nélkülözhetetlen alkotóelemei. Az etnikai és nemzeti identitás emblematikus felmutatásának egyaránt lényeges eleme a mitikus ősök, elődök tet-teire való hivatkozás. A történelmi események mitikus megjelenítése, legendákba sűrítése szimbolikus jelentőséggel bír, és lehetőséget biztosít a hazakép megteremtéséhez is. A közös emlékeken alapuló történelmi identitás a nemzeti mivolt a „nationhood” kritériuma (vö.: Marquand, 1991:33–34), a történelmi ősök, a régmúlt dicsőségei, a történelmi narratívák a nemzeti kontinuitás és a nemzeti szerepmegfogalmazások lényeges elemei (Szűcs, 1984; 1985), a csoportszolidaritás és a társadalmi legitimitás központi kategóriái (Wallerstein és Balibar, 1991).

A csoport határai kijelölhetők a csoport összes tagjának jelölésére szolgáló névben, a csoport tér és időbeli létezésének határait kijelölő eredet- és helymítoszokban, közös szokásokban és tradíciókban. A múlt megalkotása egy olyan projekt, amely során a múlt és a jelen folytonosságát szelektíven megszerkesztett események láncolata alkotja. A történelem vagy a történelmi mitológia megalkotásának identitásképző folyamatában az események és a narratívák jelentésteli univerzummá állnak össze. Akár az egyén, akár a csoport számára a történelem, a történelmi visszatekintés biztos kiinduló pontot nyújtó identitásképző faktor; azok az emberek, embercsoportok, akiknek nincs történelmük, elesnek önmaguk idői elhelyezésének és „a másik számára való önmeghatározás lehetőségétől” (Friedman, 1992:837).

„A tradíciók elfogadása egyfajta *racionális* kritika sorozatában zajlik” (Csepeli, 1987:250). A svábok ilyen racionális alapokon tudatosan vették át és fogadták el a magyarsághoz kötődő történelmi tradíciókat.

A dunabogdányi svábok írott történelme magyarországi betelepítésükkel, 1724 kezdődik. A svábok a betelepedés előtti időszakról nem őriztek meg emlékeket. Az anyaországhoz fűződő kapcsolataik a betelepülés után gyakorlatilag megszakadtak, s a kollektív emlékezet nem őrizte meg azokat az eredet- és helymítoszokat, amelyek nélkülözhetetlen a tér és időbeli létezésének határait kijelölték volna. A német egység kialakulásának történelmi folyamatából, az össznémetiséget erintő nemzetformáló eseményekből, a német nemzet kialakulásának folyamatából és annak minden következményéből kimaradtak – lehetetlenné téve ezzel a nyelvi fejlődés és a német kulturális háttér folyamatosságának biztosítását (Hutterer, 1961).



Ezáltal a történelmi narratívák a nemzeti kontinuitás, az államiság élménye kimaradt identitásukból. A svábok etnikai tudatukat illetően megmaradtak azon a fokon, amely „kivándorlásuk idején gondolkodásukat meghatározta” (Weinhold, 1981:727). A migrációról, a betelepedés körülményeiről sem maradtak fenn közösséget összetartó emlékeik. Etnikai identitásunkból hiányoztak a történelmi emlékek, a történelmi ősök, a régmúlt dicsőségei. Ezeket az elemeket csak a kialakuló magyar nemzeti identitás tudáskészletéből vehették át.

Történelmük, sorsuk a betelepedéstől kezdve Magyarországgal együtt haladt. A nemzetiségi és nemzettaggá válás folyamatát a hazának választott Magyarországon éltek meg. A közös német történelmi múlt a betelepedéssel feledésbe ment, és a hozzákapcsolódó mítoszok, legendák, történeti hősköltemények hiányként jelentkeztek. Ahogy a történelem területén mutató hiányokat pótolniuk kellett, úgy az űr kitöltésére a magyar történelmi narratívákat is magukévá kellett tenniük ahhoz, hogy a magyar identitás elfogadhatóvá váljék.

A magyar nemzeti identitás kialakulását a hiánypótlás generalta; átvételre került magyar nemzeti identitás mindazon eleme, szimbóluma, amely saját etnikai identitáskészletből hiányzott, azzal összeegyeztethető, tehát az identitáskonstrukcióba beépíthető volt és a folytonosság képzetét keltette. Jelentős momentum a nemzeti identitás adaptációjában a közösen megélt történelmi sors, illetve az érintettség érzése a választott hazát, Magyarországot ért sorscsapások miatt. A dunabogdányi svábok számára nincs külön sváb és külön magyar történelem, a magyar hazában együtt megélteteket nem választják el a magyarokétól. Generációtól függetlenül az a véleményük, hogy az internalás és a kitelepítés történelmi törését leszámítva, ami az első generációban a mai napig érezteti hatását, ugyanolyan részesei a magyar történelemnek, mint magyar honfitársaik. A történelemmel kapcsolatos állásfoglalásaik nem térnek el más magyar állampolgárokétól és történelmi ismereteik sem különböznek a magyarokétól. Az olyan nemzetet formáló-alakító történelmi eseményekben, mint Németország egyesítése vagy a német–francia háború, nem vettek részt. Helyette a magyar hazát védtek. A kibocsátó nemzetétől eltérő történelmi és kulturális fejlődés, és nem utolsósorban az iskoláztatás következtében nem tudják, mikor és miért volt a Lipcsei csata, nem ismerik az Edda dalokat, a teuton-germán folklórt, a tölgyfa vallásos tiszteletét. A legidősebbek is többet tudnak Szent István királyról, mint Vilmos császárról, többet Kossuthról, mint Bismarckról vagy az 1848-as forradalomról, mint az egységes Németország létrehozásáról. A Trianoni békekötést ugyanolyan tragédiaként éltek meg, mint a magyarok. Úgy érezték, hogy a Bácskában élő svábok leválasztásával ők is csonkolást szenvedtek.

## Dunabogdány történelme a svábok betelepédése után

A dunabogdányi svábság történelme az 1700-as évek elején a betelepedéssel kezdődik, amikor a falu első katolikus vallású sváb parasztjai Ulm környékéről érkezvén, mintegy háromszázan letelepedtek Zichy Péter gróf birtokán. A török hódoltság alatt elpusztult földművelést voltak hivatva újjáéleszteni. Betelepedésük idején kb. száz magyar református lakta a falut. A szervezett főúri telepítés első hullámával beköltözött parasztok anyakönyvi adatait már ekkor elkezdték felvenni. A feljegyzések szerint a római katolikus plébánia 1721-ben jött létre. A svábok a betelepedés után szinte azonnal elkezdték a katolikus templom bővítését, amit a természeti csapások miatt háromszor is újjáépítettek. A falu minorita plébánosa ugyanakkor a református istentiszteleteket betiltatta, s a reformátusok csak 1790-ben kaptak először engedélyt imaház építésére.

A betelepülők második hulláma 1767-ben érkezett, az akkor már királyi birtoknak számító faluba. Zichy Péter ugyanis 1766-ban elcserélte a falut, így az az Óbudai Korona Uradalom tulajdonába került és maradt 1848-ig (L. Gaál, 1988). Figyelembe véve, hogy a Dunabogdányban beszélt dialektus a dunai bajor és a rajnai frank nyelvjárás egységesüléséből alakult ki, valószínűsíthető, hogy a második csoport Bajorországból érkezett. A legidősebbek emlékeze-

te szerint, őseik valahonnan Stuttgart és Ulm környékéről vagy Bajorországból származnak, mások szerint Ausztriából is jöttek bevándorlók, de sem pontos helységneveket, sem az akkori kibocsátó hercegségek vagy államok nevét nem örizte meg a kollektív emlékezet. Eredeti származási helyükről, a migráció és a betelepedés körülményeiről csupán hozzávetőleges feltevések vannak; annyit tudnak csupán, hogy körülbelül honnan jöhettek őseik; nincsenek narratívák, mítoszok, legendák a kezdetekről.

„A múlt az, ami megteremti a nemzetet, a múlt az, ami igazol...” – írja Hobsbawm (1993:19), s tegyük hozzá, a múlt az, ami a nemzethez kapcsol, összetart és identitást teremt. „A múltat tulajdonba kell venni, és a jelen problémáinak megoldása érdekében értelmezni és kihasználni kell” (Fishman, 1980:102). Ez a közösség azonban nem rendelkezett ezzel a fontos összetartó, ugyanakkor másoktól elkülönítő erővel, nem rendelkezett saját történelmi múlttal, nem voltak megjeleníthető történelmi mítoszai, sem saját történelemkoncepciója. A sváboknak nem áll rendelkezésükre olyan, a betelepedést megelőző, ám a migrációt követően „végérvényesen elveszett történelmi múlt” (Smith, 1986:175), ami a folytonosságot jelenenél, amit fel lehetne eleveníteni, ami iránt nosztalgiát érezhetnének vagy amivel azonosulni tudnának. Nem lévén saját, az anyaországból magukkal hozott történelmi emlékeik, nem lévén egységesült irodalmi sváb nyelvük, sem élő kapcsolataik Németországgal, számukra a magyar történelmi tudásanyag hiánypótlásként jelentkezett. Nem tartanak számon a magyaroktól különböző történelmet sem. Minden, ami a történetükkel kapcsolatos, amire vissza tudnak emlékezni az Magyarországhoz köti őket.

A történelmi múlt hiányát a betelepedés előtti magyar történelem adaptálásával, internalizálásával és vele való érzelmi azonosulással pótolták. Történelmet alkottak maguknak és Szent István tiszteletének átvételével, amelyet katolicizmusuk is támogatott, ezt az időt szimbolikusan gyakorlatilag a kezdetekig kitágították (Bindorffer, 1997). Történelem-konstrukciójukban szerepet kapott és a közös kezdetek megtalálását segítette az a Magyarországon megtanult történelmi tény, hogy első királyunk felesége, Gizella bajor származású volt. A mai svábokban ez az örökség nem kelti ugyan a folytonosság érzetét, de a Szent István-i gondolat mítikus töltete, a historizált állammemzet fikciójának történeti igazolásában való elképzelt részvétel is azonosulási keretként funkcionált. A katolizált Szent István és a magyar államiságot szimbolizáló Szent Korona tiszteletével egyúttal a magyar államiság részeseivé váltak. Ezek a tendenciák a magyar nemzeti identitás adaptálásának irányába hatottak. A magyar történelem jelenik meg abban az emlékműben, amelyet a katolikus templom mellé állítottak a különböző csaták, háborúk, forradalmak falubeli elesettjeinek nevével. Az emlékművet Szent István koronájával díszítették.<sup>1</sup>

## A sváb kisebbség magyar nemzeti identitása kialakulásának lehetőségei

A közel 300 éves együttélés során a magyar nemzeti identitás elemeinek elsajátítására, amelyek az etnikai alanyok identitásában eredendően hiányként jelentek meg, azért is volt lehetőség, mert a nemzetté válás időszaka előtt hagyták el őshazájukat. A betelepedés történelmi idejét és a származási helyek földrajzi eltéréseit figyelembe véve nem hozhattak magukkal egységes köz- és irodalmi nyelvet, egységes nemzeti kultúrát és tudatot. A kultúra nacionalizálását (Löfgren, 1989a), a modern német irodalmi nyelv megteremtését, az egységes Németország létrehozását, és az egységes államkeretben élő német nemzet megszületését nem

<sup>1</sup> A hősi halottak és eltűntek neveit megőrkítő emlékmű felállításáról az 1920-as években hozott döntést a falu előljárósága. A községi „Hősök emlékmű” javára gyűjtést rendeztek. Az iskola színjátszó csoportja pl. 1926-ban színdarabot adott elő és a bevételt az emlékmű javára ajánlotta fel. Az emlékmű 1930-ban készült el. Az orosz csapatok közeledtével 1944-ben a koronát eltávolították az emlékműről és elrejtették. A háború után sokáig nem került elő, végül egy bontásra ítélt házban akadtak rá. Ezután ismét visszakerült eredeti helyére.

élhették át. A német nemzeti tudás széleskörű elterjesztésére jóval azután került sor, hogy eredeti származási helyükről elvándoroltak. Nem vettek a részt a német népet nemzetké kövacsoló háborúkban, sem a hagyományteremtésben. Az anyaországból kiszakadt csoportjaik a magyar nyelv és kultúra hatásától megérintve, egykori anyanemzetük fejlődésétől nem befolyásoltan, önálló és attól eltérő fejlődési utat jártak. A betelepedés után a magukkal hozott hagyományos csoportosítási, önbesorolási támpontok az új környezetben érvényüket veszítették, hazát váltottak, ahol megkülönböztetett kisebbségként kellett önmagukat újra meghatározni. A sváb betelepülők maguk választotta új hazájukban önként vállalva a kisebbségi létet a magyar többségtől jól körvonalazhatóan elválasztották magukat (Andrásfalvy, 1973; 1988). A szigorú endogámiában élő, a magyaroktól életmódjukban is jól elkülönülő svábok számára a közös földrajzi területen való együttélés ellenére a XIX. századig még elvben sem teremtődött meg annak lehetősége, hogy részesei legyenek a magyar nemzeti identitás kialakulási folyamatának, elterjedésének és megszilárdulásának, illetve a magyar nemzeti tudat elsajátításának. Hobsbawm Hanák Pétert idézve megállapítja, hogy

a nemzeti érzés 1918 előtt még nem is kristályosodott ki, nem volt a tudat stabil alkotórésze; vagy azért, mert még nem voltak tudatában az állam és a nemzet iránt érzett lojalitás diszcrepanciájának, vagy mert nem tudták megkülönböztetni a kettőt (1990:128).

A svábok nemzeti identitásának kialakulását olyan hátráltató objektív okok, mint az irodalmi magyar nyelv ismeretének hiánya szintén nehezítette. A nyelvi-etnikai kultúrnemzet mitikus származástudaton alapuló ideológiája pedig eleve kizárta a kisebbségi etnikumokat a nemzet testéből, és nemzetiségként a nemzettestbe ékelődött idegen származású és kultúrájú kisebbségként tételezte (Szabó, 1984/85). A svábok számára sajátságos helyzetükből következően, a nemzetet az állam testesítette meg, ezért ha akarták volna sem különböztethették volna meg az állam és a nemzet iránt érzett lojalitást.

A svábok a többi magyarországi etnikai csoporttól eltérően nem rendelkeztek közvetlen kapcsolatokkal az anyaországgal, amellyel Magyarországnak nem voltak közös határai sem; nem voltak identitáserősítő kapcsolataik a szepességi vagy az erdélyi szászokkal, a német polgárság is a XIX. sz. végére elmagyarosodott. A magukra hagyott, társadalmi és nyelvi egységesülésen át nem ment sváboknak (Mihok, 1990; Seewann, 1991) a két világháború közötti időszakot leszámítva nem voltak önálló nemzeti törekvései, s ezek sem fedték le teljes mértékben a Magyarországon élő teljes német vertikumot (Arató, 1983). A fálusi sváboknak nemzeti, nyelvi-kulturális magukra hagyatottságuk, a német nemzeti fejlődésből kihagyatván és ennek következtében történelmi sorsukból eredeztethető „hiányaik” miatt tehát kétszeresen nem volt más választásuk, mint a kapcsolatok erősítése a magyarokkal. Szükségszerűen vették át a magyar államisághoz kapcsolódó szimbólumrendszert, s vették igénybe intézményeit. A svábok esetében mindenképpen arra kell gondolnunk, hogy a fennálló, a származást és a közös kulturális gyökereket hangsúlyozó politikai helyzetben, hiányérzetük pótlandó és nemzeti identitásuk éppen kialakuló stádiumában, identitásegyensúlyuk megtartása érdekében nem tudták és nem is akarták megkülönböztetni az államot és a nemzetet.

A nemzetépítés folyamatában az etnikai kisebbségek identitásszabadságának határait az asszimiláció logikája és az állammal való azonosulás, illetve az iránta érzett lojalitás szabja meg (Williams, 1991). A nemzet iránt érzett lojalitás talán a nemzeti identitás egyik legközelebbi jelentkező eleme. Kialakulásának közösségi és tudati előzményei vannak (Bibó, 1986). Azt a közösségi élményt, amely alapjául szolgálhatott a lojalitás kialakulásának, a polgárosodni szándékozó magyarok és németek közös érdekei, az alattvalóként megélt közös elnyomatás jelentette. A közös problémák megoldását célzó 1848/49-es forradalom és szabadságharc fordulatot hozott a svábok, németek és magyarok közeledésében. A függetlenedési szándék kudarcát magyarok, a német iparosok, és a sváb parasztok egyformán megszenvedték, s a közös történelmi sors ugyancsak összekovacsoló erőként hatott. A Dunabogdányban hallottak szerint ekkor terjedt el a „*wir sind ungarische Schwabe*” önelnevezés.

A nemzeti identitást és közösség meggyökeresedését a hétköznapokban és ünnepekben a részessé válás alapozza meg. A nemzeti identitás elsajátításának az affektív bázis létrejöttén túl az is előfeltétele, hogy a nemzeti diskurzusban közvetített nemzeti ideológia hasson az egyénre, létrejöjjön a nemzeti érzés és fokozzák ezt azok az erős érzelmi töltetű, kimondatlan, szavakban nem megfogalmazható érzések, amelyek meghatájják az embert, ha meghallja a himnuszot vagy felvonják a nemzeti lobogót. A nemzeti identitás kognitív elemei taníthatók és elsajátíthatók. Ebben a szocializációs folyamatban az egyházak, az iskolák, a katonaság, a médiumok intézményei vettek részt. De az együvé tartozás érzését csak a többséggel közösen átélt események keltik fel, az érzelmeket a többség pozitív attitűdjei generálják.

A gazdasági érdekeltség meghatározó szerepe mellett a XIX. század végén a német polgárság elmagyarosodásában, asszimilációjában és nemzeti tudatának megerősödésében az iskola és a magyarosodásra buzdító német sajtó jelentős szerepet játszott. A paraszti rétegekhez tartozó svábok etnikai létének feladására – közösségeik zártasága következtében, valamint a gazdasági érdekek híján – a magyarosító törekvések, iskola, katonaság ellenére gyökerlatlilag a II. világháborút követő évekig nem került sor, amikor a gazdasági érdekek lendítette előre a folyamatot. Az etnikai lét megőrzésének ténye, a polgársághoz hasonló elmagyarosodási folyamat visszautasítása azonban nem zárta ki a magyar nemzeti identitás bizonyos elemeinek természetszerű átvételét, annál is inkább, mert a magyarországi sváboknak mint kisebbségnek nem volt lehetőségük a magyar nemzeti kategóriákkal azonosuló többséggel szemben más nemzeti kategóriákkal azonosulni, mint ezt teheték a szlovákok, szerbek vagy románok. A magyar nemzeti identitás internalizálását a hiány és a hiányból fakadó kényszer dominálta. Az egyén pszichológiai szükséglete, hogy azonosságát meghatározza. Az önzonosítási aktus fontossága a valahova tartozás „rendezett struktúrája” (Csepeli, 1987:251 – *kiemelés az eredetiben*) és bizonytalanságredukció, az ismerősségérzés és az elfogadásszükséglet dimenzionális kiterjesztése. „Amennyiben a hovatarozásélmény önbesorolással tudatosul és beépül az én-érzetet vázázó társadalmi kategóriák rendjébe, identitásképző funkciót nyer” (Csepeli, 1985:54). A történelem a svábok esetében a magyarokkal közösen megélt történelmi idő és sors kérdéseit jelenti. A kitelepítést és a rákövetkező évek kivételével a magyar történelmi sors részesének érzik magukat.

A történelmi emlékezet nem őrizte meg a bevándorlás előtti német királyság vagy hercegség uralkodójának nevét, így a sváboknak király és koronaélménye történetileg csak Magyarországon lehetett. Amellett, hogy „a történelmi tematizációknak a jelenben való eligazodás szempontjából is funkciójuk van” (Csepeli, 1992:62), a svábok számára a nemzeti múltban és jelenben való megkapaszkodást is biztosítja. Igaz, hogy a svábok „a nemzeti lét origópontjának kijelölésében”, a „vándorlásban, helykeresésben” (uo.) nem vettek részt, s így a történelmi eredet kérdése nem is válthatott identitástényezővé (vö.: Szűcs, 1985), de a részesei voltak a „rabságnak” (XIX. század első fele), a szabadságért vívott harcnak (1848), „a magáralálás és az aranykor” korszakának (század utolsó harmada, századforduló), a „hanyatlásnak, romlásnak és bukásnak (Trianon)”, majd az újrafelemelkedésnek (1955 után). A mai generációk a betelepedés előtti majd utáni német és magyar történelem alakjaival és eseményeivel iskolai tanulmányaik során ismerkedtek meg, s jóval több magyar, mint német történelmet tanultak. Magyarországra vonatkozó ismereteik ezáltal jóval szélesebb skálán mozognak. Magyarország királyai, történelmi személyiségei még az első generációban is sokkal ismertebbek körükben, mint a német történelem alakjai. Németországgal és a németiséggel kapcsolatos történelmi ismereteik a magyar oktatás tananyagából származnak és ezt nem is haladják túl.

Történelmi távlatokban szemlélve, a felkínált nemzeti azonosulási kategóriák és minták közül leginkább azok kerültek be a sváb kisebbség identitáskonstrukciójába, amelyek:

a) identitásukban hiányként jelentek meg, mert a betelepedés körülményeiből fakadó sajtóságtól formálódó-alakuló sváb kisebbségi etnikai identitás – természeténél fogva – ezeket az elemeket nem foglalhatta magában; s birtoklásukra csak a magyar nemzeti keretek nyújtottak lehetőséget (haza, államiság, nemzeti jelképek, nemzethez való tartozás érzése,

bizonyos, pl. magyar nyelvhez kötött kulturális minták, magaskultúra, irodalom, jogszokások, állampolgári jogok és kötelességek, történelemadaptáció);

b) hasonlóságuk vagy azonosságuk miatt megragadhatóak voltak, s számukra ismereti érvénnyel rendelkeztek lehetőséget teremtve ezáltal az érzelmi azonosulásra (katolikus vallás, katolikus értékek);

c) lehetővé tették „az együttes élményt” (a nemzethez való kapcsolódást elősegítő, a magyarsággal átélt közös történelem, sors, akarat, áldozatvállalás, lojalitás, szolidaritás).

Átvételre, beépítésre és internalizálásra azonban csak olyan identitáselemek és -minták kerülhettek, amelyeket nem szabályozott erős konvenció vagy nem álltak ellentétben az etnikai csoport elfogadott értékeivel, normáival, ezáltal az identitáskonstrukcióba beépíthetőek voltak.

## A közös a történelmi sors szétválása

A svábok úgy értékelik, hogy a választóvonal magyarok és svábok történelmi sorsa között a II. világháborút követő internálások és kitelepítések mentén húzódik. A történelem etnikai dimenziója, a külön történelem, sérelmi helyzetben kapott relevanciát. Az a folyamat azonban, amely a svábokat visszánémetesíteni szándékozta, és a második háború után a magyarok és a svábok interetnikus kapcsolatát sok szenvedést, gyűlöletet indukálva egy hosszú és keserves évtizedre megrontotta, az igazat megvallva már jóval korábban, a húszas években elkezdődött. A Volksbund szervezése a német kisebbség védelméről szóló a bécsi népcsoport egyezmény – amely bevallotta „egy nagy disszimilációs mozgalom számára” kívánta a „kiinduló helyzetet teremteni” – 1940-es megkötése után kezdődött (Tilkovszky, 1989:110).<sup>2</sup> Nem terjedt ki a teljes magyarországi sváb vertikumra, de akiket a Volksbund ideológiája beszippantott, az már nemigen számította magát magyarnak. Hazafiságukat a német nacionalista ideológia szolgálatába állították, s érdekeik centrumában nem a magyar revizionista politika támogatása, Nagy-Magyarország területi épségének visszaállítása, hanem Németország területi hódításainak sikere állt. Nem volt ez érdek nélkül való; Hitler hatalmas földterületeket ígért a magyarországi németeknek Ukrajnában, amelynek költségét a Volksbundtagsággal, az SS-katonáskodással rótták le, nyereségét azonban már nem arathatták le.

Dunabogdányban az idős sváb emberek a Volksbundról nem szívesen beszélnek vagy a jó oldalát emelik ki. Míg a kitelepítés naprakészen tartott tudás, a volksbundista múltat szívesebben temetik és hallgatják el. Úgy vélik, hogy ők a kezdetektől fogva mindig a magyarok mellett álltak, és nem érzik, hogy ne lettek volna bármikor hű polgárai Magyarországnak. A faluból többen is életüket áldozták a magyar hazáért. Büszkék arra, hogy végigharcolták a forradalmat és a szabadságharcot, védtek Magyarországot az első háborúban, és a másodikban is a magyarok oldalán harcoltak. A „háborús felelősség nyomasztó terhét” (Tilkovszky, 1989:165) egyedül nem voltak hajlandók felvállalni. Az SS-be való toborzásra emlékezve azt

2 A 20. század elején a magyarországi németység egyes vezetői körében az az álláspont alakult ki, hogy a németek hosszú távon nem fognak tudni ellenállni „a magyarországi nemzeti piac magyarság felé vonzó, a természetes asszimilációt elősegítő hatásának” (Bellér 1981:119), ezért nemzeti mozgalmukat a svábokra kívánták alapozni oly módon, hogy bekapcsolják őket a nagynémet mozgalomba. Erre érzelmi alapot biztosított Németország gazdasági és katonai erejének megtapasztalása az első világháborúban. A németek nemzeti mozgalma az 1930-as évek elejétől a sváb (német)–magyar sorsközösség helyébe a magyarországi német–birodalmi német sorsközösséget állította törekvései középpontjába. A népi („völkisch”) német ideológia, a pángermanizmus, a népcsoportelmélet, német élettér, az ötödik hadoszlop szökevénye és a Volksbund hathatós támogatásával a Harmadik Birodalom szélsőséges politikai céljainak vonzáskörébe vonták a magyarországi svábok egy részét (Tilkovszky 1989). A visszánémetesítésért és a német nemzeti öntudat kiteljesedéséért folytatott kampány a magyarországi össznémetiséget illetően azonban nem hozta meg a kívánt eredményeket. Az 1941-es népszámlálás az 1920-as összeíráshoz képest az eredeti létszám 55 százalékára csökkent (Az 1941. évi népszámlálás. Demográfiai adatok 1947; Bellér 1981; Zielbauer 1994).



mondták, hogy úgy írárták alá a fiatalokkal a sorozási papírt, hogy azok nem tudták, mit írnak alá, de aki csak tehetett, megszökött. Olyan véleményt is elhangzott, hogy Horthy Miklós megegyezett a sorozásban a németekkel, így ezért a svábok nem felelősek. Volt, aki ennél is tovább ment. *„Szégyen, hogy ezt csinálták velünk a magyarok, akik ugyanúgy Hitler mellett álltak. Nem a magyarok mentek ki a Donhoz Hitler mellett harcolni? Nem a magyarok vitették el a zsidókat? Ezért akár egész Magyarországot kitelepehették volna, mondjuk vissza Ázsiába. 40 kilós batyuval. Vajon mit szóltak volna hozzá?”* Magyarok és németek világháborús együttműködését mások is felvetették. *„Horthy eladott bennünket a németeknek, pedig mi hűségesek voltunk ehhez az országhoz. A mi családunkból senki sem volt benne a Bundba, mégis kitelepítették a szüleimet meg a nővéreimet. A magyarok a németek szövetségesei voltak, akkor miért csak minket büntettek meg?”*

Nem tagadták, hogy sokan voltak a faluban „bundisták”. *Úgy kezdődött, hogy összeírták a svábokat. Mindenkinék meg kellett mondani, sváb vagy magyar. Miért ne mondtuk volna magunkat sváboknak, mikor azok voltunk, nem magyarok. Soha senki nem tartott bennünket magyarnak. Csak svábnak. Mi is annak tartottuk magunkat. Miért mondtunk volna mást?”* – kérdezte egy idős asszony.

A svábok mai napig nem dolgozták fel azt, hogy tulajdonképpen mi is volt a bűnük. Ha ők bünt követtek el azzal, hogy engedelmessé váltak a magyaroknak, és ezért bűnösök, akkor Magyarország is legalább olyan bűnös, mert ők sem tettek mást, mint a magyarok. Bűnhődni azonban csak ők bűnhődtek, vagyonelkobzással, internálással, munkaszolgálat, kitelepítéssel, a magyar állampolgárság elvesztésével. Az elszenvedett megaláztatások kitoröhlhetetlen nyomokat hagytak.

Az internálásokat is igazságtalannak tartották, de a kitelepítést döbbenettel fogadták.<sup>3</sup> Dunabogdányban nincs olyan sváb család, ahonnan ne vittek volna el valakit. A megtorlás az internálásokkal már 1945 tavaszán kezdődött. Egy elsögenerációs asszony úgy emlékezett, hogy *„még alig voltak itt az oroszok, amikor egy vasárnap hajnalban a rendőrök körülvették a falut meg a templomot, kihajtották az embereket, és ahogy voltak, úgy elhajtották őket. Haza se mehettek, semmi. Nem kérdezték, ki kicsoda, ugye a katolikus templomba csak svábok jártak. Kívülről jött házastárs alig volt a faluban”. A teljesen véletlenszerűen összeállt csoportot beyalogoltatták Szentendrére, ahonnan tovább szállították őket. Az internáltak nem értesíthették családtagjaikat, a faluban sokáig senki nem tudta, hogy hol vannak. Egy internált elsögenerációs asszony emlékezetében így élnek az események: *„Reggel, mise után egy szál ruhában elhajtottak. Mint az állatokat. Egy táblát kellett vinni az elsőnek, hogy ‘Mi voltunk az ország rombolói, mi fogjuk felépíteni’. Az uramat is elvitték, engem is. A gyerekeink itthon maradtak, a fiú 10, a kislány 7 éves volt. Háborús bűnösök voltunk, mert svábok voltunk. A mi**

3 A Nemzeti Parasztpárt vezetője, Kovács Imre szerint minden sváb volksbundista volt. 1945. áprilisában kiadta a jelszót: *„Ki az országból a sváb hazaáruókkal. A svábság egy batyuval jött ide. Egy batyuval is menjen. Most osztozzanak a németek sorsában. A svábokat ki fogjuk telepíteni”* (Szabad Szó, 1945. április 10. 4. o., idézi Bonifert 1997:16). A Szövetséges Ellenőrző Tanács (SzEB) 1945. nov. 20-i határozata értelmében *„Németországba áttelepülni köteles az a magyar állampolgár, aki a legutolsó népszámlálási összeírás alkalmából német nemzetiségűnek vagy anyanyelvűnek vallotta magát, vagy aki magyarosított nevét német hangzásúra változtatta vissza, továbbá az, aki a Volksbundnak vagy valamely fegyveres német alakulatnak (SS) tagja volt.”* A rendelkezés nem vonatkozott a házastársakra, kiskorú gyermekekre, és a szülőkre, ha azok 1945. december 15. előtt betöltötték 65. évüket. Mentésültek a rendelkezés hatálya alól azok is, akik, bár német anyanyelvűnek, de magyar nemzetiségűnek vallották magukat, ha hitelt érdemlően igazolták, hogy a magyarsághoz való nemzethű magatartásukért üldöztetést szenvedtek. Ezeket a kitelepeket azonban a gyakorlatban nem vették figyelembe, a kollektív büntetés az egész sváb vertikumra kiterjedt büntetés tárgyává téve az anyanyelvi és a nemzetiségi bevallást is. Így olyanok is áldozatul estek, akik teljesen passzívok voltak a Volksbunddal szemben, sőt részt vettek a „Hűség a Hazához” mozgalomban. 1945. november elejére kiírt választásokon megvonták a svábok választójogát (Fehér 1988). A kitelepítéshez sokszor elég volt annyi, hogy a sváboknak telepítési célokra igénybe vehető vagyonuk legyen. Hogy végül is kinek a házat vették el, az sokszor attól függött, hogy az érkezett telepes melyik házra mutatott rá (vö.: Fehér 1988; Tilkovszky 1989; Zielbauer 1990a, 1990b). A 22.900/1948 FM rendelet szerint nem volt szabad elvenni állatállományt, földműveléshez szükséges eszközöket, lakásberendezési tárgyakat, de ezt rendeletet sem tartották be.

*családunkból senki sem volt a Bundba. De azt nem kérdezte senki. Kellott az ingyen munka. Pedig ez a nép soha nem panaszkodott, nem kért semmit, csak dolgozott ennek az országnak. Három év múlva engedtek haza.” Akiket nem vittek el, azokat kitétték a házukból, ahonnan a rajtuk lévő ruhán kívül semmit sem vihettek el.*

Az első generáció válaszadói szerint a háborút követően „nagyon hamar kiakasztottak a községháza kapujára egy listát a kitelepítésre kerülő személyekről. Erre a templomlistára nem csak azok kerültek fel, akik beléptek a Volksbundba, hanem válogatás nélkül mindenki, aki vagyonosnak számított”. Miközben folyt az összeköltöztetés, Szlovákiából megérkeztek a lakosságcserevel Magyarországra került magyarok, a „telepesek”.

„Óriási keveredés volt a második világháború után. Nagy volt az ellenállás akkor a betelepítettek iránt” – emlékeznek vissza az első generáció és a második generáció idősebb tagjai. „Mindenünk odaveszett, a házunkat, vagyonunkat elvették, ott maradtunk a semmiben. A telepesek meg foglaltak. Ha megtetszett nekik valakinek a háza, az költözhetett”. „Látunk kellett, ahogy a mienkbe beülnek az idegenek, át kellett élnünk, hogy bezárják előttiünk a saját házuk kapuját, mi meg legfeljebb a melléképületekben húzhattuk meg magukat. A saját földünkön voltunk napszámosok. A krumplit, amit tavasszal magunknak ültettünk, már másnak kellett felszednünk. Elvenni belőle nem volt szabad, aki megtette, megbüntették érte”.

Dunabogdányból kb. 800–900 főnek kellett leahagynia otthonát és hazáját. Pontos adatok a mai napig nem állnak rendelkezésre. „Elimádkozták az Úrangyalát, és örökre elhagyták a hazájukat” – mesélte egy itthon maradt. 1947. augusztus 23-án kezdték el kitelepítésüket Németország szovjet megszállási övezetébe (Bonifert, 1997). Az internáltak semmit sem vihettek magukkal, ami ruhában voltak, úgy vitték el őket. A kitelepítettek meg csak annyit, ami egy batyuban befért. „A falubeliek persze maradni akartak. Mindenki próbált mentességet szerezni: igazolásokat gyűjtöttek, hogy nem voltak német katonák, nem léptek be a Volksbundba, ha német anyanyelvűek is, mindig magyarok voltak és magyarok is kívánnak maradni. Voltak, akik megtakarított pénzcsekjükkkel próbálták megváltani állampolgárságukat” – emlékezett vissza a falu egyik köztisztviselőjében álló első generációs tagja.

A ma 50–70 év közötti korosztály tagjai átérték az internálást és a kitelepítést, és személyes élményeik vannak arról, hogy „az utcán a rendőr bármikor ránk verhetett csak azért, mert svábok vagyunk”. Azonban még ez sem volt elég. Nem csupán a felnőtteket, de a gyerekeket is diszkriminálták.<sup>4</sup>

A sváb és a magyar névtől megfosztatva egy újfajta kategorizálás alanyai – bundisták, nemzetárulók, hazaárulók, hitlerista bérencek, idegenek – lettek. Az itthon maradtak számára ez a korszak kifejezett identitásválságot idézett elő. Mind etnikai, mind nemzeti identitásuk nyilvánítását, állampolgári jogaik gyakorlását lehetetlenné tették. Semmilyen identitásnyilvánítási területet nem hagytak számukra; a kettős kötéses konstrukció teljes kiürüléssel fenyegetett. A sváboknak komoly identitásválsággal kellett szembenézniük, amikor nemigen tudták volna megválaszolni a „ki vagyok?”, „mi vagyok?” kérdést. Svábok nem lehettek, magyarnak nem érezték, de nem is érezhették volna magukat. Az identitásválságban szenvedő magyarországi svábok számára az identitásúrt a német nemzeti identitásnak kellett volna betöltenie. Erre az identitásváltásra azonban a visszanémetesítő törekvések ellenére nem álltak készen. Hogy mennyire nem sikerült németté faragni a magyarországi svábokat, azt a hazatelepültek esetében láthatjuk.

A svábok túlélési adaptivitása átsegítette a közösséget a represszió éveinek identitásromboló évein. Az önmegtartás, az összetartás és az összetartozásérzés érdekében ekkor működtetett túlélési stratégia elsősorban a vallásba vetett hit volt. Identitásukból az ötvenes évek közepéig kiestek a magyar nemzeti identitás érzelmi elemei.

4 1948. március 20-án a falu Nemzeti Bizottsága felhívja a helyi állami elemi iskola igazgatóságának figyelmét, hogy az elemibe járó gyereket az utcán feltűnően németül (svábul) beszélnek egymással. A 14/1945-ös kormányrendeletre hivatkozva elrendelik, hogy az utcán csak magyarul lehet beszélni (Knáb 1996).



## Hol a haza?

„A haza mindig az idegen(ség) ellentétfogalma” (Bausinger, 1991:4), „bizalom identitásunk folytonosságában, a cselekvés társadalmi és anyagi terének állandóságában” (Giddens idézi Morley és Robins, 1996:457). A haza az otthonosságérzés egyik megjelenítője, ahol az ember jól érzi magát és mikor átlépi hazafelé a határt, azt mondja: mindenütt jók, de legjobb otthon. A természetes nemzeti identitás rekonstrukciójához elengedhetetlen a haza élményének leírása (Csepeli, 1992).

A svábok kibocsátó anyanemzete a német, de ez az anya az évszázadok folytán idegenné vált. Németországgal a svábok történeti kapcsolatai a betelepedés után megszakadtak. Az anyaország, a német nemzet tragikus következményekkel járó figyelme először a Harmadik Birodalom idején fordult a „dunai svábok felé”, akiket, kihagyva 200 év történelmi fejlődést, vissza akartak németesíteni. Hogy mennyire nem érezték anyanemzetüknek a svábok Németországot, arra a kitelepítettek keserű megnyilvánulásából lehet következtetni.

A svábok hazaképét illetően egyértelműsíthető, hogy hazájuknak az ismerőség és az otthonosság, a kitelepítések idején is bizonyított alternatívátlanság okán Magyarországot tartják, de a haza térbeli kiterjedése az ország határán belül elsősorban a szűkebb falu-környezetet is jelenti. Anderson (1991:143–144) szerint ezeket a természetes kötelekeket az ember „nem választja, természetes adottságok” és a hazáért való élet feláldozása „morális nagyság”. A svábok számára a haza a mai napig választott és választható kategória, de a választott hazáért való önfeláldozás ugyanolyan természetes számukra.

A hazakép a dunabogdányi svábok számára nem válik szét a német őshaza és a magyar haza képerre. A svábok számára egy haza van s ez generációtól függetlenül egyértelműen Magyarország. Magyarország elfogadását hazának és a magyar hazakép kialakulását az a tény is befolyásolta, hogy a bevándorolt svábok eredeti származási helye a feledés homályába merült. Németországról mint őshazáról vagy mint anyaországról nincsenek átörökített emlékek. A származási hely képét az egymást követő generációk nem őrizték meg. Az őshaza képe valószínűsíthetően azért mosódott el a századok folyamán, mert nem volt relevanciája az utódgenerációk életében. Ez a többségében parasztnépeség olyan emberekből állt, „akiknek otthon kevés veszteti-, otthonukon kívül viszont sok nyernivalójuk volt, s nem érezték magukat szorosan nemzetükhöz tartozónak” (Weber-Kellermann, 1986:117).

Müller-Guttenbrunn (1904) szerint a Németországot elhagyók nem rendelkeztek semmiféle nemzeti büszkeséggel és összetartozástudattal. Sorsukat az új egzisztencia, az új otthon és az otthonosságérzés megteremtése határozta meg. „Dunai svábokká”, „magyarországi németekké” úgy, ahogy ellőttünk állnak, az új falu, az új vidék, az új haza alakította őket. A svábok számára a történelem a betelepedéssel kezdődik, és a nemzetté válás időszakában már Magyarországon éltek. Így sem a német kultúra, sem a német anyanyelv nem válhatott „nemzeti” identitásuk elemévé; az anyanemzet képzele elvált a német anyanyelv és a német nemzeti kultúra tartalmaitól és a haza helyének ideológiai kijelölésétől.

A hazával összeköthető ideológiák és metaforák – hazaszeretet, hazáért való önfeláldozás, a haza mindenekefelett –, a haza mint léttér és tapasztalati keret, a megélhető, belakott és el-sajátított tér, a helyhez való ragaszkodás és földhözköttöttség, a megélt idő, az emlékezetben megőrzött történelem, a kollektív cselekvés mind Magyarországra vonatkoznak. A magyar haza a svábok számára a magyarokhoz hasonlóan ugyanúgy a megtapasztalt életút kérdése, a táj és a történelem, valamint a magyarokkal közösen megosztott tér és a közös idő egységének megélése, az életvilág közvetlenül megtapasztalt valósága, elsődleges emocionális vonatkoztatási és értelemorientáló keret, interakciós tapasztalat, áttekinthető mikrokozmosz, a generációkon át öröklődött viselkedésminták, normák, és az identitás alakulásában közrejátszó magától értetődőségek közege. A haza ezentúl interakciós és kommunikációs közege, amely biztosítja az egyén számára a társadalmi részvétel lehetőségét, s amelyben az egyén

tájékozódni tud, kiismeri magát, s az ismerőség okán kialakul otthonosság- és biztonságérzete. A haza az állampolgárság által jogviszony; ami ebben az értelemben nem csupán emocionális, de politikai egyértelműséget, gazdasági és szociális biztonságot is jelent.

A haza az élettörténet része, s az élettörténetek keretét és helyszínét több generációra visszamenően egyértelműen Magyarország jelenti. A svábok életvilága a magyarokkal közösen megosztott Magyarországon konstituálódik. Minél szorosabban kötődik az egyén élete a hazához, annál erősebb kapcsolat alakulhat ki az ott élő többséggel, a többségi kultúrával és identitással. *„Mi a szüreti bálra magyar ruhába mentünk táncolni! És én sokkal szebbnek találtam, mint a sváb népviseletet”* – mesélte egy másodikgenerációs asszony. A német haza hívószavait – Heimatsstil, Heimatromane, Heimatfilm stb. – fogalmait vagy nem ismerik, vagy nem kelti fel bennük az otthonosság érzését. A Németországgal fenntartott kapcsolatokat ma részben a természetes kíváncsiság, részben a hasonló sztereotipizáció alapján kialakult büszkeség, az egyre inkább erősödő gazdasági érdek motiválja. Az első generáció kapcsolata Németországgal a kitelepítetteken keresztül vált keserű valósággá. A második generációból Németországban vélik egyesek etnikai identitásuk megerősítésének bázisát megtalálni, a generáció magukat magyarnak valló tagja és a harmadik generáció érzelmi szempontok helyett gazdasági, utilitarisztikus szempontokat preferál.

„Az, hogy az emberek mennyire kötődnek saját nemzetükhöz, attól is függhet, hogy mennyire ragaszkodnak megszokott környezetükhöz.” (Lázár, 1996:21) A dunabogdányiak nemcsak a hazájuknak elismert Magyarországot, de falujukat sem hagyják el szívesen. Ha generációsán vizsgáljuk a kérdést, akkor csupán a helyhez kötődés indokai változnak. Az első generáció tagjai falujukhoz való szoros kötődése a múltban gyökerezik. Azon kívül, hogy még a szomszédos Visegrádon sem értik nyelvüket, itt születtek és itt nőttek fel, itt jártak iskolába, s ami nagyon fontos, szüleik, nagyszüleik sírja a falu temetőjében domborul. Magyarország elhagyása az átélt kitelepítési tragédiák ellenére sem merült fel bennük alternatívaként. Ennek az a magyarázata, hogy a kitelepítetteket Németországban idegenként fogadták és nagyon nehezen illeszkedtek be a németek tőlük idegen és távoli világába. A második és a harmadik generáció Dunabogdányhoz kötődését a neveltetés kedvelt helyszínén túl a saját ház, a szülői támogatás, az ismerős környezet és az is magyarázza, hogy napi ingázással elérhetőek voltak a falun kívüli munkahelyek. Ebből a két generációból munkavállalási okokból már többen választottak falun kívüli lakhelyet, de ezek leginkább a közeli településekre, Szentendrére és Budapestre korlátozódnak. Ennél távolabbra egy-két kivétellel nem költözött senki. Dunabogdány megtartó és visszavonó falu.

Valamennyi generációt erős, a faluhoz kötődő lokális identitás jellemzi. A kitelepítettek is igyekeznek haza, Dunabogdányba. Mindenki eredeti házát szeretné visszaszerezni, még a falun belül sem akarnak máshová költözni. *„A mi házunkat elkobozták. Átköltöztünk innen, mert ezen a helyen állt a régi házunk is, ahol ezt az újat építettük. Mert visszavásároltuk a házunkat. Kemény pénzért visszavettük, nem kellett máshol ház. Mindenki visszavette, aki csak tudta, mindenki ott akarta az életet befejezni, ahol elkezdte”* – emlékszik egy asszony. Lázár Guy azt állítja, hogy

A szülőföldhöz való ragaszkodásból a nemzetközpontú ideológiák azt a következtetést vonják le, hogy az emberek számára a saját etnikumuk jelenti a legfontosabb makroszintű identifikációs csoportot (1996:22).

E megállapítás alapján a magukat nem magyarnak valló svábok, Magyarországhoz mint szülőföldhöz és lakóhelyhez való erős ragaszkodásából egyértelműen levonható az a következtetés, hogy – makroszinten a magyar nemzet jelenti a legfontosabb identifikációs csoportot. Ennek azonban a nemzettel összefüggésbe hozott vérségi kötelékeknek semmi köze sincsen.

Anderson (1991) szerint a haza iránti szeretetből fejlődik ki a nemzeti érzés, a nemzeti összetartozás gondolata. Mit jelent ez a nemzeti érzés? Lojalitást, feltétlen önfeláldozást a

hazáért, patriotizmust, a saját ország, saját állam mások elő helyezését (Löfgren, 1989b). A hazához fűződő pozitív érzelmi viszony tehát az identitásképződés fontos eleme.

A hazafelfogások Csepeli (1992:118) által kidolgozott osztályozása szerint a svábokat „kollektivistá-rationális hazafelfogás” jellemzi, amit a szülőfalu mint szűkebb pátria esetében erős érzelmi szálak fűznek át. A svábok hazaszeretete primer affektív és a pragmatikus életértelemre és a cselekvési célokra orientált viszony. A haza megválasztását a betelepedés idején a célszerűség és a racionalitás elve vezérelte. A németek a jobb megélhetés reményében önként telepedtek be a sűrűn lakott Németországból Magyarországra. Választott hazájukban szerzett vagyonuk, biztonság- és elégedettségérzetük növelte lojalitásukat Magyarország iránt. A svábok mindig tudatában voltak és vannak ma is, hogy magyarokénál fejlettebb munkakultúrájukkal, mezőgazdasági technikáikkal hozzájárultak Magyarország jólétéhez és gazdagodásához. Lampland (1994:301–302) szerint nincs haza föld nélkül és nincs nemzeti szellem vagyon nélkül. A svábok parasztokra ugyanúgy igaz, mint a magyarokra, hogy „a vagyon növeli a patriotizmus érzését. A föld iránti lojalitás egyben a nemzet iránti lojalitást is jelenti”. Ennek jele az is, hogy nincs sajátos etnikai-hazaképük, amely az ősök szülőföldje fogalmával lenne kijelölhető, mert az ősök szülőföldje Magyarországon van, Dunabogdányban. A haza mind az itt maradóknak, mind a kitelepítetteknek Magyarországon.

A haza kérdéséhez mind a három generáció teljesen egyöntetűen viszonyult. Magyarországot kivétel nélkül mindenki hazájának tartotta. Öszintén szólva, nem is értették, miért gondolom, hogy Németország lenne a hazájuk, amikor itt élnek már 300 éve. Haza és ország nem vált szét tudatukban. A dunabogdányi svábok esetében a haza kerete nem tágabb az ország kereténél, hanem egybeesik vele, ugyanakkor lefedi a nemzet fogalmát is, amelyen belül patriotizmusuk megnyilvánul. Ezen a kereten belül jelenik meg etnikai csoportjuk múltja, történelme, hisz ami a betelepülés előtt történet velük, azt nem örizte meg a társadalmi emlékezet. A történelem számukra a Magyarországon a magyar állam polgáraként megélt időt jelenti. A német történelemmel kapcsolatos ismereteik a második és a harmadik generációnál a magyar történelemkönyvek anyagára támaszkodnak. Történelmi tematizációik egyértelműen Magyarországhoz kötik őket. A nemzethez kapcsolódó tematizációik magyar vonatkozásúak. A német anyanemzet saját nyelvéhez és kultúrájához való kötődés számukra nem létező kategóriák. A német nem anyanyelvük, anyanyelvként a Magyarországon kialakult dialektusokat beszélnek. A sváb–magyar együttélésből következően előbb kerültek kapcsolatba a magyar nemzeti kultúra elemeivel, mint a német kultúrákonstrukcióval. Az anyanemzet képzete elvált az anyanyelv és a nemzeti kultúra tartalmaitól, illetve a haza helyének kijelölésétől. Nincs sajátos etnikai hazaképük sem, ami az „ősök szülőföldje” fogalmával lenne kijelölhető. A haza Magyarországon, szűkebben véve a szülőfalu, ami után honvágy győtri a svábokat. Egy internált asszony mesélte: *„Amikor engem elvittek Nagykátára, egyszer kértem, hadd jöjjön el hozzám a kisfiam. Megengedték és pont akkor volt a kitelepítés. Elvitték az anyósomat. Ha a gyerek otthon van, őt is elviszik. Talán akkor utánuk mentünk volna, de mi nem akartunk innen elmenni. Mit csináltam volna odakinn?”* Ez jelenti az ősök szülőföldjéhez való ragaszkodást, nem valami homályos, múltba vesző fiktív származási hely valahol német földön.

A svábok nem kevésbé patrióták, mint a magyarok. A legidősebbek esetében a patriotizmust meghatározó magyar költészet, próza, zene, képzőművészet sokkal kisebb súllyal van jelen, mint a territóriumhoz kötött hazaszeretet, amihez hűnek kell lenni, aminek a hasznát kell keresni, ahol és amiért meg kell halni, s csak Magyarország az a hely, ahol végső nyughelyet lehet találni. A második és a harmadik generáció esetében a patriotizmus gondolat- és érzelmvilágán belül „a haza mindenképp felett” érzése mellett egyre inkább kiegyensúlyozottabbá válik kultúra és territórium viszonya.

A dunabogdányi emberek nem ismerik a nemzetek kialakulásáról szóló elméleteket, nem tudják, hogy a nemzet konstruált valóság (Smith 1986), s arról sincs fogalmuk, hogy a

nemzet elképzelt közösség (Anderson 1991). Egyet tudnak: Magyarországon születtek, itt élnek és nem akarnak innen elmenni. Származásukat tekintve svábok, vállalják az etnikai csoporttagságot, de egyúttal magyar állampolgárként azonosulnak a magyar nemzettel. Haza, nemzet, állampolgárság alkotják nemzetkonceptiójuk pilléreit, amelyet elsősorban a születési hely és az életvitel színtere határoz meg. Németül az iskolában tanultak, ugyanúgy, mint bármilyen más magyar, és magyarul jobban ki tudják magukat fejezni, mint németül. Ország és haza egy, és határai egybeesnek a magyar államéval. Történelmük, múltjuk ebben a keretben játszódott le, jelenük, mindennapi életüknek ez a színtere és a demográfiai tematizáció szerint jövőjüket is ebben a keretben képzelik el.

## Kitelepítés és visszatérés

A haza elveszithető, de nem kicserélhető, érzelmi alapokon nyugvó erőpotenciál, aminek fontosságára leginkább akkor ébred rá az egyén, amikor a magátólértetődőségek széttörnek körülötte. A magyar hazához fűződő érzések megnyilvánulásai, a hazaélmény csoportszintű átélése a hazájukat elvesztő kitelepítettek esetében ezért még sokkal nyilvánvalóbbak. *„Mi a magyarokkal mindig jobban megértettük egymást, mint a németekkel. Amikor kitelepítettek, mi ott csak magyar cigányok voltunk. Hogy magyarok, az még rendben lett volna, de hogy cigányok! Nem tartottak bennünket németeknek, megtagadtak bennünket. Nem ismertünk mi ott senkit, nem értettünk németül, ők sem értették a mi svábolásunkat. Persze igyekeztünk beilleszkedni, németül tanulni, de ez inkább már csak az unokáimnak megy”* – mesélte egy egykori kitelepített. A haza ellentétes mindennel, ami idegen és távoli. A kitelepítetteknek Németország idegen, távoli és teljesen ismeretlen ország volt; kényszerből és erős magyar tudattal érkeztek vissza az „öshazába”, ahol a németek nem szívesen fogadták vissza „testvéreiket”. A kitelepítettek számára óriási csalódást jelentett, hogy „magyar cigányok”-nak nevezték őket, nyelvüket valami érthetetlen zagyvaságnak tartották. Amíg nem tanultak meg németül, kommunikációs problémák is akadályozták a befogadást. A Heimat nemcsak azért maradt Magyarországon, a haza elvesztése a II. világháború után nem csupán azért viselte meg a kitelepítetteket, mert az állampolgárság és a nemzeti hovatartozás esetükben nem esett egybe (vö.: Bonomi, 1955), nemcsak azért, mert minden emléküket Dunabogdányhoz kötődött, mert elvesztették kapcsolataikat családtagjaikkal, rokonaikkal, a hazájukkal, elvették vagyonukat, hanem azért is, mert elvesztették legitimitásukat; az új országban nem számítottak a „haza megbízható polgárainak” (vö.: Malkki, 1996). A hazátlanság érzése, „a patológikus gyökértelenség” (Malkki, 1996:442), a lenézettség morális törést és tényleges identitásválságot okozott, mert identitáskonstrukciójuk nemzeti elemeinek érzelmi bázisa magyar tematizációjú maradt. Az elsőgenerációs kitelepítettek ragaszkodnak magyar identitásukhoz és erősen vonzódnak a magyar hazához és ezen belül is a szülőfaluhoz, Dunabogdányhoz. A magyar nemzeti érzés a kitelepítésben megerősödött, ami erős honvágy és visszatérési vágy formájában jelentkezett. Magyarországon születtek, szüleiket, nagyszüleiket itt temették el a falu temetőjében, és ők is ide akartak visszatérni legalább meghalni. Haza, ahol otthonaik voltak, s ahonnan elűzték őket. *„Mi svábok, jó magyarok voltunk”* – mondta egy kitelepített, akinek leghőbb vágya, hogy megvásárolhassa saját házát, amit két kezével saját maga épített és hazatelepülhessen. Egy hazatelepült a *Szózat* sorait idézve állította, hogy számukra a nagyvilágon nincsen másutt hely, itt éltek, s itt kell meghalniuk is.

A nemzeti hűség jelképe az anyaföldhöz való ragaszkodás. A nemzeti identitás a többséghez hasonlóan a sváboknál is megragadható a territóriumhoz, a földhöz való ragaszkodásban. Ez a ragaszkodás nyilvánul a terület megvédésében, békeidőben megművelésében, vagy az utolsó nyughely kiválasztásában.

## IRODALOM

- Anderson, B. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991.
- Andrásfalvy B.: Ellentétes értékrendek összeütközése és a polgárosodás. *Tiszatáj*, 27(8) 1973. 105–110.
- Andrásfalvy B.: Die kulturelle Anpassungsformen der Ungarndeutsche. *Neue Zeitung*, 1988. 5:7; 6:7; 7:7.
- Arató E.: *A magyarországi nemzetiségek nemzeti ideológiája*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1983.
- Az 1941. évi népszámlálás. (KSH szerk.) Demográfiai adatok községek szerint. Budapest: Stephanus nyomda Rt., 1947.
- Balibar, E.–Wallerstein, I.: *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. New York-London: Verso, 1991.
- Bausinger, H.: A haza fogalma egy nyitott társadalomban. *Regio*, 4. 1991. 3–21.
- Bellér B.: *A magyarországi németek rövid története*. Budapest: Magvető, 1981.
- Bibó I.: Az európai egyensúlyról és békéről. In Uő. *Válogatott tanulmányok*. I. kötet. Budapest: Magvető, 1986. 295–728.
- Bindorffer Gy.: Double identity being German and Hungarian at the Same time. *New Community* 23(3) 1997. 399–411.
- Bonifert M. (szerk.): *Kitelepítettek és hazatérők. (A dunabogdányi svábok kálváriája)*. Dunabogdány: Polgármesteri Hivatal, 1997.
- Bonomi, E.: Deutsche aus dem Ofner Bergland in neuer Heimat. *Jahrbuch für Volkskunde der Heimatvertriebenen*, 2. 1955. 24–102.
- Csepeli Gy.: *Nemzeti tudat és érzésvilág Magyarországon a 70-es években*. Budapest: Múzsák, 1985.
- Csepeli Gy.: *Csoporttudat – nemzettudat*. Budapest: Magvető, 1987.
- Csepeli Gy.: *Nemzet által homályosan*. Budapest: Századvég, 1992.
- Fehér I. 1988. *A magyarországi németek kitelepítése. 1945-1950*. Budapest: Akadémiai.
- Fishman, J. A.: *Social Theory and Ethnography. Language and Ethnicity in Eastern Europe*. In: P. F. Sugar (szerk.): *Ethnic Diversity in Eastern Europe*. Santa Barbara, CA: ABC Clio. 1980. 57–99.
- Friedman, J.: The Past in the Future: History and the Politics of Identity. *American Anthropologist*, 94(4). 1992. 837–859.
- Hobsbawm, E. *Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Hobsbawm, E.: Etnikai identitás és nacionalizmus. *Világosság*, 4. 1993. 19–28.
- Hutterer, C. J.: Hochsprache und Mundart bei den deutschen in Ungarn. In: C. J. Hutterer–R. Grosse *Hochsprache und Mundart in Gebieten mit fremdsprachigen Bevölkerungsteilen*. Berlin: Akademie Verlag, 1961. 33–71.
- Jacobson-Widding, A.: Introduction. In: Uő. (szerk.): *Identity: Personal and Socio-Cultural*. Uppsala: Almqvist and Wiksell, 1983. 1–34.
- Knáb M.: *A dunabogdányi Általános Iskola története*. Kézirat, 1996.
- Lampland, M.: Family Portraits: Gendered Images of the Nation in Nineteenth-Century Hungary. In: Böröcz J.–K. Verdery (szerk.): *Gender and Nation East European Politics and Societies*, 8(2). 1994. 287–316.
- Lázár G.: A felnőtt lakosság nemzeti identitása a kisebbségekhez való viszony tükrében. In: *Többség – kisebbség. Tanulmányok a nemzeti tudat témaköréből*. Budapest: Osiris – MTA ELTE Kommunikációelméleti Kutatócsoport, 1996. 9–115.
- L. Gaál É.: *Az Óbudai uradalom a Zichyek földesurasága alatt 1659–1766*. Budapest: Akadémiai, 1988.
- Löfgren, O. (1989a): The Nationalization of Culture. *Ethnologia Europaea*, XIX. (1). 5–24.

- Löfgren, O. (1989b): A nemzeti kultúra problémái svéd és magyar példákon szemlélve. *Janus* VI. (1):13–28.
- Malkki, L.: National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. In: G. Eley–R.G.Suny (szerk.): *Becoming National*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1996. 434–453.
- Marquand, D.: Nations, Region and Language. In: B. Crick (szerk.) *National Identities*. Oxford: Blackwell, 1991. 25–37.
- Mihok, B.: *Ethnostratifikation im Sozialismus, aufgezeigt an den Beispielländern Ungarn und Rumänien*. Frankfurt am Main: Peter Lang,
- Morley, D.–Robins, K.: No Place like *Heimat*: Images of Home(land) in European Culture. In: G. Eley–R. G. Suny (szerk.) *Becoming National*. New York/Oxford: Oxford University Press, 456–478.
- Müller-Guttenbrunn, A.: *Deutsche Kulturbilder aus Ungarn*. München, 1904.
- Renan, E.: What is a Nation? In G. Eley–R.G.Suny (szerk.) *Becoming National*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1996. 42–55.
- Seewann, G.: Das Ungarndeutschtum 1918–1988. In: E. Hösch–G.Seewann (szerk.): *Aspekte ethnischer Identität*. München: Oldenburg Verlag, 1991. 299–323.
- Smith, A. D.: *The Ethnic Revival in the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Szabó M.: Magyar nemzettudat problémák a huszadik század második felében. *Medvetánc* 4/1. 1984/1985. 45–74.
- Szűcs J.: *Nemzet és történelem*. Budapest: Gondolat, 1984.
- Szűcs J.: Történeti „eredet”-kérdések és nemzeti tudat. *Valóság*, 3. 1985. 31–49.
- Tilkovszky L.: *Hét évtized a magyarországi németek történetéből – 1919–1989*. Budapest: Kosuth, 1989.
- Weber-Kellermann, I.: A „nyelvsziget-néprajz”-ban jelentkező interetnikus viszonyok kérdéséhez. In: Kovács E. (szerk.): *Néprajzi szöveggyűjtemény II. kötet*. Budapest: Tankönyvkiadó, 1986. 107–126.
- Weinhold, R.: A magyarországi németek nemzetiségi kultúrájának etnográfiai vizsgálatában felmerülő problémák. In: Eperjessy E.–Krupa A. (szerk.): *II. Békéscsabai Nemzetközi Nemzetiségi Néprajzi Konferencia*. Budapest: Művelődési Minisztérium Nemzetiségi Önálló Osztálya, 1981. 724–732.
- Williams, C. H.: Linguistic Minorities: West-European and Canadian. In: Uő. (szerk.): *Linguistic Minorities, Society and Territory*. Clevedon-Philadelphia-Adelaide: Multilingual Matters Ltd., 1991. 1–43.
- Zielbauer Gy. (1990a): *A magyarországi németiség nehéz évtizede 1945–1955*. Szombathely–Vép: Pannon Műhely.
- Zielbauer Gy. (1990b) (szerk.): *Die Verschlappung ungarländischer Deutscher 1944/45. Erste Station kollektiver Bestrafung*. Budapest: Magyarországi Német Szövetség.



# A PILISI SZLOVÁKOK IDENTITÁSRÉTEGEI

## Bevezetés

### A nemzet mint antropológiai téma

Már a távoli kultúrák első szisztematikus tanulmányozásánál a társadalomkutatók módszertani kísérleteit meghatározta, hogy az európai normákat, intézményeket vagy azokhoz hasonlókat keresték az általuk megfigyelt törzsi viszonyok között. A modern, intézményesült társadalom korai formáinak felfedezése a törzsi társadalomban fokozatosan összekapcsolódott azzal a szemlélettel, mely hajlamos volt meglátni a kulturális magatartásokat, társadalmiasult szokásokat, jogiasult viszonyokat a modern társadalom törvényileg lefektetett politikai rendszerében, és értelmesebbé kezdett válni a különböző politikai események mögött az archaikust, a népit, a hagyományost keresni. A modern és az archaikus jelenségek olyan közös terepre is volt példa, ahol kiváló lehetőség nyílt a törzsi társadalom és a modern intézményrendszerek „áthatásainak” vizsgálatára a „primitív” kultúrák változásainak kutatása, mindenekelőtt a vallás területén (Barber, Geertz, Lanternari, Linton, Wallace, Worsley). Az egy-egy „civilizációtól érintetlen” törzset vagy egy táj törzseit leíró átfogó etnográfiai munkák<sup>1</sup> mellett egyre több olyan jelenséget írtak le a Föld harmadik világnak mondott részén, például Afrikában, Melanéziában és Észak-Amerikában, melyek nem Európában, de európai hatásra következtek be: az őslakos kultúrák folyamatos változását, akkulturációját. A kezdeti időkben, stresszhatásokra válaszképpen, amelyet a nyugati kultúra hatása alakított ki a nem nyugati kultúrákban, őshonos mozgalmak bontakoztak ki vallásos tartalommal.

Miután az európai értékekkel, javakkal és szokásokkal többé-kevésbé megismerkedtek egyes, nem európai kultúrák, a következő társadalmi forradalmat a szintén európai eredetű polgári szabadságjogok diadalmas terjedése idézte elő, mely a francia forradalom és a napóleoni háborúk után a liberális nemzeti mozgalmakat bontakoztatta ki.<sup>2</sup> Európában a felvilágosodás korszakában kidolgozódó egyéni szabadságjogok a XIX. század első felében kiegészültek a csoportjogokkal, az egyénnek mint a csoport tagjának jogaival. Következésképp a politikai szabadságjoggal együtt a nemzeti szabadság is megfogalmazódott. A liberalizmus és nacionalizmus gyakorlatilag 1848-ig tartó közös korszakában bukkantak fel az etnikai jogok, melyek sokszor eljutottak a fehérekkel érintkezésbe került őshonos népekhez.

Az antropológia történelmi-társadalmi reflexiói segítségével rávilágított a modernségbe átalakuló európai társadalom és az európai hatásra változó nem európai társadalom „átmeneti” hasonlóságaira. A törzsi társadalmak vallási gyakorlataik, a (vallásos) kultúrájuk kiválasztott elemeinek tudatos fenntartásával vagy a régiek felújításától remélték a közösség megújulását, s ezzel a problémáik megoldását. Az őslakos (nativisztikus) és kelet-európai

1 Ilyen klasszikus munka például Spencer és Gillen ausztráliai kutatása.

2 Látványos hatása a latin-amerikai országok függetlenné válása.

mozgalmak számos lényeges különbsége mellett a legfontosabb logikai összeköttetésük az „átmenet” fogalmában keresendő, melyet a korai társadalomtudományi irodalomból Morgan, Maine, Durkheim, de később a modern népek és nemzetek első etnológiai vizsgálatának (és nem történeti vagy politikai) felvetői, Mauss vagy Evans-Pritchard neveztek meg. A társadalomszerkezeti fejlődést ábrázoló műveik a modernségbe való átmenettel foglalkoznak, így áttételesen kapcsolatba hozhatók a nemzet fogalmával: Morgan korai társadalmak fejlődését leíró rendszerezése, mely a rokonsági rendnek a területi szervezetségbe történő átalakulását elemezte a kezdetlegesnek mondott társadalmak működésében, ezzel a nemzetállami keretek vizsgálatának fogalmi alapjait fektette le. Tudjuk, a nemzet-elv mennyire a területi szervezetségen alapul szemben a dinasztikus-birodalmi hatalmi rendszerekkel, mely utóbbiak működésében még a rokonsági szempont játszik jelentős szerepet, de említhetjük Durkheim átmenet fogalmát a mechanikus szolidaritásból az organikusba, mely az összetett társadalmak működési lehetősége, intézményformája, alapja a munkamegosztás. Durkheim a primitív társadalmak vizsgálatát módszertani elvként fogta fel. A primitív társadalmakra úgy tekintett, mint a társadalmi szerveződésnek egyszerű, elemi szintjén álló közösségekre, melyek jobban átláthatóak, mint a modern és egyben komplexebb társadalmak. Úttörőként jelentkezett a mai szóhasználatban vett népek antropológiai felfogását tekintve Evans-Pritchard, aki a nuerekkel mint olyan népcsoporttal foglalkozik, amely kontaktusba kerül más csoportokkal. Nép alatt azokat az embereket érti, akik ugyanazt a nyelvet beszélik, azonos a kultúrájuk, és maguk is figyelembe veszik, hogy különböznek más csoportoktól; és nemzetnek az olyan népet nevezik, mely politikailag centralizált, mint például a silluk, ezzel szemben a nuerek és a dinkák számos törzsbe oszthatók, amelyeknek nincs közös irányítása és központi adminisztrációja, s azt lehet mondani róluk, hogy törzsek együttese, amelyek néha laza föderációt alkotnak. A különböző politikai egységeket meghatározva írja le azt a felosztási rendszert, a területi és politikai rendszeren belüli területi részek közötti kapcsolatot vizsgálja, és más szociális rendszerek kapcsolatát ezzel a rendszerrel (Evans-Pritchard, 1942).

Az átmenet tanulmányozása kapcsán kiderült, hogy a népi társadalom „jogiasult-intézményesült jelenségei a modern társadalmi élet elemi velejárói lettek, és aligha találmi olyan politikaszervezeti formát, amelyben jelen ne lennének valamilyen alakban” (A. Gergely, 1995:140). A kulturális válságok és átmenetek a törzs, a vallási közösség, a rokonság és egyéb társadalomszerkezeti formák éppolyan módszerekkel tanulmányozhatók, mint amilyenekkel részben a modern nemzetkutatás is dolgozik. A nemzet nemcsak politikai szerveződésként értelmezhető, mint érdekközösség, bár az államok mégis népeiket pusztá gazdasági szereplőként kezelik, hanem kulturális közösségként, amibe a nyelvi, az etnikai közösség egyaránt beletartozik, mely határokon átnyúló tájegységi közösséget jelent.<sup>3</sup>

Az őslakos (nativisztikus) és kelet-európai mozgalmak számos lényeges különbsége mellett a legfontosabb logikai párhuzam az „átmenet” fogalmában keresendő. A közép-kelet-európai nemzetfejlődés jellegzetességeként ismerjük, hogy előbb volt a nemzet, mint az állam. Azonban a nemzet sem e térség „találmánya”, hanem szellemi átvétel terméke. A nemzeti átalakulás belső kezdeményezése Kelet-Európában még nem volt számottevő, így nem jogtalan a gyarmati kultúráknál alkalmazott szemlélet átvétele, mely kultúrákat váratlanul és felkészületlenül ér a Nyugattal és annak nemzeti szellemiségével való találkozás. Megerősíti Közép-Európa társadalmi rendjének nemzeti éretlenségét, hogy az új ideológia, a liberális nacionalizmus megosztotta az etnikailag egységes társadalmakat: a hagyományos módon tevékenykedő emberek egyáltalán nem voltak fogékonyak rá, csak az új nemzeti értelmiség. Az átmenettel és a modern nyugati eszmékkel kapcsolatos, a harmadik világot és közép-európai hasonlóságot bemutató párhuzamot kellő óvatossággal kezelve, megállapíthatjuk, hogy Közép-Kelet-Európa kis népei is jórészt nyugatról érkező hatások következtében indították el nemzeti mozgalmait, igaz eddig is, a korábbi századokban meg még inkább Európa

3 Lásd Fredrik Bart, Jeggel 1994, A.Gergely 1994. vonatkozó teóriáit.

szerves részei voltak. Az átalakulás helye és ideje természetesen a különböző etnikai kultúrák kölcsönhatását meghatározza. A kelet-európai nemzeti átrendeződés nevében nemzeti és nem vallási alapú reform-mozgalmak. A legnagyobb különbség a két átmeneti állapotban lévő társadalom között az, hogy a közép-kelet-európai kis és közepes nagyságú népek nem vallási, hanem nemzeti tartalommal és formában alakították ki válaszukat a külső kihívásokra, mivel már nem a vallás testesítette meg a kultúra központi értékeit.

Ami az átmenetet és a nemzetet összeköti, az egyrészt nem más, mint az etnikai határokon belüli társadalomszerkezeti és gazdasági átalakulás, másrészt az egyes etnikai kultúrák egymásra hatása: a kulturális antropológia szakkifejezésével élve az elsőt a kulturális *invenció*val, a másodikat a kulturális *átvétellel* feleltethetnék meg. Mind a „primitív” társadalmak modern világgal való (kényszerű) találkozása során, mind a közép-kelet-európai országok nemzeti átrendeződése folyamán az átmenet a modern nemzetbe számos zavart, megzavartatást, a kulturális árucseré egyensúlyának vesztesét idézte elő, többnyire két ok miatt: az egyik a társadalom számára nehezen követhető, hirtelen változás volt, a másik – a fontosabb –, hogy a kialakuló modern államok egyik helyszínén sem tudtak tökéletesen igazodni az idegen kulturális eredetű szellemi irányzatokhoz a korábban rögzült szociokulturális, illetve szociohítori adottságaikkal, fennálló törzsi-nemzeti vagy feudális-rendi-dinasztikus, tehát mindkét esetben nemzet előtti rendszereikkel.<sup>4</sup> Minden társadalomban van egy olyan láthatatlan törekvés, hogy állandósítsa saját kultúráját, és fékezni igyekszik a számára túlságosan új és idegen elemek terjedését a testében, de ezt rendszerint nem tudatosan teszi, hanem az egyén öntudatosodása és szocializáció normális folyamatán keresztül. Igazán tudatos, szervezett törekvések a kultúra állandósítására csak akkor jöhetnek létre, ha a társadalom tudomást szerez arról, hogy vannak más kultúrák is a sajátján kívül, és a saját kultúrája ezektől veszélyben van. Az ilyen tudat azonban a más társadalmakkal való szoros és folyamatos érintkezés mellékterméke, akkulturációs jelenség.

A kulturális javak folyamatos áramlásának akadályozása – bizonyos értelemben – a nacionalizmus, a véglegesnek, kialakultnak és állandónak feltételezett nemzeti kultúra konzerválásának, a jövő számára való elraktározásának csoport-szinten működő igénye. Ennélfogva a nacionalizmus egyértelműen kulturális értelmezést kap, és az antropológiai leírásban a *nemzeti* jelző tisztán *kulturális* értelmezésben is világos magyarázatot képes nyújtani bármely nemzeti jelenségre. Jelen tárgyalásban a nacionalizmus kulturális jelenség, melynek számos gazdasági vagy materiális oka van, az egységesülő piac és oktatási rendszer, az emberi gondolkodás nagy fordulatait előkészítő új kommunikációs technikák elterjedése (könyvnyomtatás, hírközlés, sokszorosítás, hálózatok, számítógép, tévé); a munkamegosztás megváltozásának következményei: a mechanikus szolidaritásból az organikus szolidaritásba való átmenet) stb., s mindez természetesen politikai formát is ölthet (Smith, Taylor, Herder, Durkheim, Weber, Huizinga, Fukuyama, Wolf, Renan).

### Kisebbség, asszimiláció

A nemzeti mozgalmak a XIX. századra Közép-Európában olyan államokat „találtak”, melyeknek korábbi történelmi határai nem estek egybe a térségben található etnikumok határaival, és nemzetállami területük nem vált etnikailag többé-kevésbé homogénné, mint Nyugaton. Jelentős számú kisebbségek „keletkeztek” határaikon belül, és a saját nemzettestbe tartozó fiaik valamely szomszédos országba rekesztődtek ki az országhatár túoldalán. A történelemből és a jelenlegi közép-európai politikai helyzetből ismertek a nemzeti kisebbségek létezésének nehézségei, fennmaradásuk kétségei. Mindennapjaik leírásánál elkerülhetetlenül jelenlevő fogalom az *asszimiláció*, mely többé-kevésbé mindegyikük esetében fenyegető.

<sup>4</sup> Természetesen az átalakulás sebessége és módja fontos viszonyrendszert képeznek, hisz azért torz, mert túl gyors, és nem veszi figyelembe az átmenet előtti diszpozíciókat.

Talán a magyar köztudatban nem meggyökeresedett gondolat, de szociológiai, nyelvészeti és más jellegű vizsgálatok egyértelműen dokumentálták, hogy a magyarországi nemzeti kisebbségek körében egyre erőteljesebbek az akkulturációs és az asszimilációs folyamatok. Szociológiai szóhasználatnál elve azt mondhatjuk, hogy az etnikai-nemzeti azonosságtudat meggyengülésének, az eredeti nemzeti közösséghez tartozástudat elvesztésének jelen fokozatai abban nyilvánulnak meg az egyén szintjén, hogy az eredeti csoporthoz tartozás tudata és érzése egyre kevésbé befolyásolja a tagok attitűdjeit, értékválasztásait és cselekedeteit. Az asszimiláció azt is jelenti, hogy bizonyos személyek pszichológiai kötődése eredeti etnikai csoportjuk iránt meglazul, vagy éppen megszűnik, így az asszimiláció a kulturális identitás, a nyelv, a sorsközösség, a származástudat szűkülésével jár együtt. Minél jobban asszimilálódott egy etnikai közösség, annál kisebb az a kulturális készlet, amelyet a gyakorlatban működtet, így az asszimiláció és az akkulturáció, ha nem is jelentik ugyanazt, ilyenkor egyenes arányban állnak egymással. Bonyolultabb a helyzet egy nemzetiség érdekvédelmi viselkedése esetében, ugyanis a politikai identitás nem feleltethető meg sem a kis, sem a nagy fokú kulturális identitástudatnak, tevékenységnek vagy önállóságnak. Lehet magas az etnikai csoport politikai-érdekvédelmi ébersége a kultúra tekintetében teljesen szuverén és önálló közösségen belül, például valamilyen külső nyomás esetén, éppúgy mint az asszimiláció mértékében és a kulturális függőség tekintetében előrehaladott csoport esetében.

Mindezek az etnokulturális jelenségek kínálnak választ ama kérdésekre, hogy mennyiben az egyén gondolkodásának kerete a nemzet, mely tudattalan, a mindennapi gyakorlatokhoz kötődő előítéleteket, preferenciákat hordoz, illetve mennyire egyéni vagy csoportérdekek szándékos, ideológiák vezérelte eszköze, s általában milyen emberi forrásból ered a nacionalizmus. Az antropológia művelésének hagyományát szem előtt tartva – mármint hogy egy empirikus talajon etnospecifikus jelenségekből kiindulva lehet emberi, társadalomszervezeti összefüggéseket megállapítani – vállalkozásomat valamely nemzetre, illetve nemzetiségre mint terepre szűkítettem le. Választásom a magyarországi szlovákokra esett, mivel rokoni szálak fűznek a szlovákokhoz, és korábbi utazásaim során volt alkalmam a szlovák/cseh-szlovák társadalomba betekinteni. Feladatomnak a magyarországi szlovákok, ezen belül a pilisi szlovákok nemzeti-kulturális életének megismerését, e kisebbségnek a magyar és a szlovák politikai tendenciákhoz, hagyományokhoz, hatalmi elithez, illetve hatalomhoz való viszonyában kialakult állapotok, a csoportközi érdekek oldaláról megfigyelhető sajátosságok elemzését tekinttem.

E dolgozat csupán része a teljesebb munkának, mely amellett, hogy egy-egy vizsgált magyarországi szlovák közösség érdekorientációját, a helyi és az országos döntéshozókhoz való viszonyát kutatja, alaphelyzetnek tekinti az asszimiláció tényét, arra keres választ, hogy a magyarországi szlovákok hogyan élik meg a lassú elnemzetietlenedésüket, az asszimilációs tendenciát, és ez a „megélés” milyen válaszokat hív elő, milyen cselekvéseket mozgósít és ennek milyen szabályszerűségei fedezhetők fel; röviden az etnikai kultúrájuk politizálódásának a mikéntjét: szintjeit, tartalmait, céljait kutatja. Elsősorban a hazai szlovákok pilisi csoportjának politikai öntudatára voltam kíváncsi. Választ szerettem volna kapni arra az alapvető feltevésre, hogyan viszonyul egymáshoz a hivatalos politika, a nemzetiségekkel kapcsolatos politika (amit az állam gyakorol) és a nemzetiségek nem hivatalos politikája, valamint a társadalmi mozgalmak, amelyet nem formálisan szervezett csoportok hoztak létre, hanem olyanok, melyeknek nem volt sajátos vagy tudatos politikai célkitűzésük; s végül milyen viszonyban áll egymással a szlovák népi értékrend és a viselkedésminták helyi készlete, valamint a gyakorlati politizálás, s azon belül a konkrét politikai akarat nemzetről/nemzetiségről alkotott elképzelése. Szándékom mindenképp egy interetnikus viszonyrendszer, annak hátterének, összetevőinek feldolgozása lett volna. Ehhez segítségül egy olyan tipológiát használtam, melyben három rétegre osztottam az általam vizsgált pilisi szlovákokat abból a szempontból, hogy mennyire azonosulnak a magyar közgondolkodással a kisebbségi-nemzetiségi kérdésekben, ezzel összhangban az egyes tematizációkban (történelem, nyelv stb.)

hogyan vallják magukat szlováknak ill. magyarnak, és nemzeti identitásuk miként oszlik meg ezek között. A szlovák identitás asszimilálódott, konvencionális, karakteres szintjeit különítettem el ezen szempontok alapján. Ez a hármasság a saját leegyszerűsítő felosztásom, mely meglehet, hogy elnagyolt, és hogy árnyaltabb felosztást is lehetővé tett volna, mégis alkalmas talán arra, hogy képet alkosson az egyik magyarországi etnikai kisebbség asszimilációs helyzetéről, túlélési megoldásairól, lehetőségeiről.

Úgy gondoltam, hogy az általam vizsgált hat pilisi falu, földrajzilag a szó téri és társadalmi – emberi – értelmében olyan behatárolható terület, amely az egységes táj, a gazdasági megélhetés, a történelmi, kulturális háttér tekintetében hasonló, és mint humánföldrajzi környezetet hasonló szolidaritás jellemzi, tehát egy témakörben viszonylag összefüggő terepet alkot. A valós érdekek és értékek vizsgálatát mindenképp alapvetőnek tartottam a politikai attitűdök felrajzolásában. A hat pilisi faluban próbáltam meghatározni, hogy mennyire kötődnek az emberek nemzetiségükhöz, mikor ragaszkodnak hozzá, és mikor kevésbé.

A Pilis csupán az egyik terület Magyarországon, ahol szlovákok élnek. Nem gondolom, hogy a nemzetiség vállalásánál átfogóan sikerült megvizsgálni a Pilisben jellemző minden attitűdöt, és hogy amit gyűjtöttem, az mindenképp a többi magyarországi szlovák közösségre is érvényes lenne. Az érintett falvakban azokat a társas-társadalmi helyszíneket figyeltem meg, ahol a nemzetiségi kultúrához való erős ragaszkodás nagy valószínűséggel megnyilvánul, de a nemzetiségi kultúra látens – az önmeghatározásban nem tudatosult – elemei is jelen vannak, szerepük van: egybe estek magának a falu társadalmi életének központjaival, a templom, az iskola, az önkormányzat, a művelődési ház működésével. A gazdasági egységek és a kocsmák szintén a nyilvános élet helyei, de ebből a szempontból kevésbé bizonyultak reprezentatívnak, mint a közelet, a nyilvánosság számos intézménye, vagy a nyelv.

## A módszer

A nemzet önmagához való viszonyulását, vagyis azt, hogy bele tartozó egyének mennyire birtokolják azt a kulturális tudást, hogy valaki a nemzet vagy nemzeti kisebbség tagjának lehessen tekinteni, legeredményesebben a közösségen belülről lehet megismerni.<sup>5</sup> A nemzeti attitűdök, a nemzeti csoporttagság vizsgálata kiválóan találkozik az antropológiai módszerrel, mely az ismeretszerzés folyamán olyan magyarázatokat igyekszik előállítani, melyek a vizsgált kultúra, az adott helyzet stb. keretein belül, a *megfigyelt jelenségben benne rejlenek*, nem pedig kívülről bevezetett érvrendszerekkel igyekszik operálni. Bármi legyen is a terepen gyűjtött adatok, megfigyelések feldolgozásának, értékelésének elméleti irányultsága, a mikro-szintű megfigyelési módszer a biztosítéka annak, hogy az antropológia a társadalmi-kulturális rendszerek olyan egységeit képes körülírni, amelyek *valóban léteznek és működnek* a vizsgált közösségben, nem csupán a társadalomtudós feltevéseiben.

A nemzeti identitás, a saját és más nemzetekről való vélekedés, beállítódás szituációnként változó, és mint az etnikai hovatartozás kifejezése rendkívül kontextusfüggő. A nemzeti vagy etnikai identitással való foglalkozásnál kiemelkedő szerephez jut – és ez teszi „veszélyes” tereppé – hogy a nemzettel való azonosulás is szerepekhez és helyzetekhez kötött. Az ember nem minden pillanatban érzi magát elsősorban nemzetiséginek vagy a nemzet tagjának, mert a boltban vevő, otthon családtag, a kórházban beteg stb. Ha mégis a nemzettagság kerül szóba, akkor is bizonyos helyeken és időkben az emberek rejthetik vagy nem tárják fel

5 A belülről való megfigyelésből nem következik, hogy az emberi közösségeket, és az azokhoz rendelt kultúrákat elszigetelt, zárt egységeknek kellene tekintenünk. Maga a kulturális társadalmi változás is ilyen szemszögből figyelhető meg legjobban. A modern társadalomtudomány szerint folytonosan változó és egymásra kölcsönösen ható rendszerek alakultak ki. A társadalmi csoportok nemcsak fizikai érintkezéseik során (exogám házassági csoport, asszony- vagy területszerző háborúk, stb.) változtatják meg egymás kulturális készletét, hanem a közös területen, egymás szomszédságában való élés során is hatnak mindannyiuk szellemi életére. Az etnokulturális kapcsolatok állandó változást hoznak magukkal, és számos esetben drámai válságot is okoznak, sokszor anélkül, de ahhoz hasonlóan, amikor egyik közösség a másiktól ténylegesen hatalmi függőségbe kerül.

nemzeti hovatartozásukat, esetleg kettős identitásukat váltogatják. Mások máshol, vagy máskor viszont a szokásosnál hangsúlyozottabban is magukra öltik a „nemzeti jegyeket”, mely cselekedetek megint csak szerepenként és helyzetenként változhatnak. Ezen a ponton növekszik meg az antropológia tény- és viszonyfeltáró ereje: azzal, hogy szisztematikus vizsgálódásával belülről figyel meg életformákat, közösségeket, és behelyezkedik azoknak a társas terébe, akik részesei, cselekvői az adott kulturális közösségnek. Mivel a kutató az egyének (cselekvők, résztvevők) által észlelt (de nem feltétlenül kifejezett) viszonyokat valamint azokat a szabályokat és törvényszerűségeket tárja fel az egész életformát is magába foglaló rendszeren belül, melyeknek az egyének részei, és melyek működésének alávetik magukat, ezért képes a reálisan létező kulturális elemeket, szerepeket azonosítani, vagy legalább deskripciójukkal, értelmezésükkel közelebb jutni megértésükhöz.

A különböző csoport (tagsági) tudatok egymáshoz képesti viszonya időben nem állandó. A regionális kötődés, a patrizizmus sokszor fölébe kerekedhet a nemzettudatnak, ami fordított irányban is igaz. Saját nemzetiségükhöz, annak hatalmi állapotához nagyon sokféleképpen viszonyulnak az emberek. Azt, hogy milyen szerepekben érvényesülő, mennyire állandó, vagy mennyire efemer nemzetiségi és nemzettudattal állunk szemben, csak közvetlen megfigyeléssel lehet kideríteni, hiszen a statisztika, a kérdőívek, mint azt a történelmi tapasztalatból és ismert tényekből jól tudjuk, igen bizonytalanok. Hogy mennyire működik a csoportkohézió, és mennyire lehet egységes nemzeti csoportról vagy nemzetiségről beszélni, azt leginkább csak a közösségen belül tartózkodók által működtetett szolidaritásformák száma és ereje dönti el. Ha hiányzik az egység, akkor legfeljebb mesterséges politikai nemzetről beszélhetünk, melyet egy alkalmas történelmi pillanat vagy partikuláris politikai akarat hozott létre. Ha ezt tudjuk, elkerülhetünk olyan tévedéseket, mint amit a marxizmus követett el, mikor – Bourdieu szavaival – „papíron osztályként kezelt dolgokat” hajlamos volt létező csoportoknak felfogni, abból a feltételezésből eredően, hogy „a társas tér úgy van felépítve, hogy azok a cselekvők, amelyek hasonló feltételek között vannak, nagy valószínűséggel hasonló mentalitással és érdekekkel rendelkeznek, így hasonló gyakorlatokat hoznak létre” (Bourdieu, 1986). Vagyis a nemzetre irányuló antropológiai kutatás feladata sem lehet más, mint a vizsgált közösség társas terébe való behelyezkedés.

Egy etnikai vagy nemzeti kisebbség életereje vagy a beolvadásra való hajlandósága sikeresen vizsgálható antropológiai módszerrel. Az asszimiláció foka a közösségben megfigyelt lélektani jellemző. Erre alkalmas az antropológia, mely módszerei közt tudhatja a pszichológia „soft”, nem statisztikai és nem laboratóriumi módszereit. Annál is inkább, mert olyan jelenségről van szó, melynél kvantitatív eszköz, mint például a nyelvesztés fokának mérése, nagy óvatossággal kezelendő (Radó, 1992:5). A mérhető objektivitás helyett az az antropológia az antropológia az érzékelhető, megtapasztalható viszonylagosságra összpontosít. A nemzeti beállítottságok, attitűdök ugyanis egy olyan viszonyrendszert alkotnak, melyben az „objektív” struktúrák működése a cselekvő ember nélkül nem értelmezhető, másfelől az objektív és történelmi struktúráktól elszakítva, a cselekvők szándékaiból sem lehet kiolvasni.

A statisztikai leírás alkalmas eszköz a közösség feltérképezéséhez és az etnológiai megfigyelés előkészítéséhez, illetve később a kutatás eredményeinek ellenőrzéséhez. Aztán annyiból is hasznos, hogy a számszerű információkból a kisebbség közeljövöbeni létét érintő változásokat, tendenciákat vetíthetjük előre. A különböző felmérés adatokból kiolvasható az etnikai-nyelvi csoportok vitalitása, mely „képessé teszi a csoportot arra, hogy csoportközi kapcsolatokban megkülönböztető és aktív entitásként viselkedjen” (Giles, Bourhis és Taylor, idézi Radó, 1992:10). Ez a modell három nagyobb csoportba rendezi a kisebbségek vitalitását meghatározó tényezőket: a kisebbségek státusára, demográfiai jellemzőire és intézményes támogatottságára. Az elkövetkezőkben e felosztás mentén jellemezném a magyarországi (illetve a pilisi) szlovák kisebbséget.

Dolgozatom egyik célja a vizsgált falvakban az adatközlők saját csoport- illetve magyarságképének leírása. A nemzeti hovatartozást feltárni próbáló kérdéseimre adott válaszaikból



rövid idő alatt egyértelműen kitűnt, hogy a nemzetiségi mivolt felvállalásának számos, erősségében és karakterében eltérő szintjét képviselték adatközlőim. Önkényesen, de talán a valóságtól nem túlzottan messze járva három szintet különböztettem meg nemzeti identitástudat kiterjedt skáláján. Az erős nemzeti-etnikai tudattal bíró egyének, illetve közösségek nem olyan típusú kettős (magyar–szlovák nemzetiségi) kötődéssel rendelkeznek, mint általában a legtöbb magyarországi szlovák csoport, hanem egy új (vagy régi) identitástudat megerősödése tapasztalható. A jobban asszimilálódott (konvencionális) és a kifejezetten gyenge szlovák identitásúnak tekintett rétegek szétválasztása a markáns, néha harcos identitásról alapjában véve azon alapult, hogy az adatközlők megnyilatkozásaiban, elbeszéléseiben mennyire merültek fel olyan állítások, melyekben önmagukról megfogalmazott véleményeket, tulajdonságokat a magyarságéről távolra helyezték, karakterisztikusan is megkülönböztették. A gyűjtött kutatási anyag kiértékeléséből rajzolódott ki, hogy azokat tekintetem markáns nemzeti identitású és anti-asszimilációs törekvéseket is megfogalmazó személyeknek vagy közösségnek, akik önmagukat igen élesen, konkrétan megfogalmazott értéktételek mentén különböztették meg a magyaroktól, esetenként hasonlóan ahhoz, ahogy a saját államában élő szlovák nép identifikálja magát a magyar nemzettől való nyíltan megjelenített elhatárolódással.

(...)

## A szlovák nemzettípus

### A keleti családszerkezet

A nyugat-európai mezőgazdasági termelési mód sikeréhez nem kis mértékben járult hozzá a gazdaságilag önálló kiscsalád, amely sok tekintetben előnyökhöz juttatta a középkori nyugati-európai társadalmakat a nagycsaládos társadalmakkal szemben. E társadalmi egység önállósulását az segítette elő, hogy a középkori szántóföldeket viszonylag állandó egységekbe lehetett szervezni, mert a szántóföldi növénytermelés területegységre jutó munkaigénye determinált volt. (A földművelés szervezeti kerete ez időben a jobbágytelek, az állattenyésztésé a néhány tucat családot összefogó falusi gazdaság). Mivel adva volt a jobbágytelek száma, a házasság kora után az új pár nem maradhatott a szülőkkel, hanem új családot hozott létre. A házassági kor elhúzódott, ha nem szabadult fel a jobbágytelek, a késői házasság miatt a késői gyerekeknek nagy értéke lett, s ez erősítette a nyugati civilizáció egyénközpontú jellegét, ahol immár a szülők maguk, és nem a nagyszülők nevelik a gyermekeket (Kopátsy, 1985:32). Az egyén tudati önállóságát erősítette, hogy a családon belüli hatalom a dolgozók kezébe került a család minimális méretűvé zsugorodása következtében. A munkaképes korúak megszabadultak a nagycsaládtól, a munkaképtelen öregek hatalmától, ami az individuális értékek erősödéséhez vezetett. A jelen tárgyalás szempontjából a legnagyobb előnyt azonban az jelentette, hogy a kiscsalád a birodalmak belső kulturális egységülésében is részt vett azáltal, hogy Nyugat-Európa a „barbárok” győzelme ellenére a római családszerkezetet tartotta fenn. A római család olyan tulajdonságokat kölcsönzött a kiscsaládnak, mint például a légionáriusok szülői bejegyzés nélküli házassága. A kora középkori nyugati háborúkban a kiscsalád nem tudott ellenállni a hódítók és hódítottak keveredésének, így olyan interetnikus kapcsolatokat jöttek létre, melyek nyitottak voltak új kulturális javak átvételére.<sup>6</sup>

A Nyugat-Római Birodalomtól keletre vívott háborúkban a nagyobb fokú kulturális érintkezésnek gátat vetett a nagycsalád. A kelet-közép-európai hódítások meghagyták a keleti nagycsaládokat, melyek megőrizték belső önállóságukat és szellemi függetlenségüket, önálló kompakt leszármazási egységet képeztek, és nagy létszámuknál fogva nem volt szükségük külső emberi forrásra. Így a nagycsalád fennmaradása Kelet- és Közép-Európában megakadályozta a

<sup>6</sup> A még nemzetnek nem nevezhető, de etnikai tudattal rendelkező csoport kulturális jellegének meghatározásában legalább akkora szerepe volt az egymással érintkező rokonsági rendszerek egymásra hatásának, mint annak, hogy ki lett a hódító, ki a legyőzött, illetve mekkora volt a meghódított népesség vagy az elfoglalt terület nagysága.

kulturális egységessé, amely késleltette a nyelvileg és etnikailag homogén nemzetállam megszületését. A polgárosodás, a modern gazdálkodás megindulásában a nemzeti családi szerkezet volt az, amely sokáig nem engedte elválkozni, kiszakadni a családi közösség merészebb tagjait, akik az ipari és polgári réteget hozhatták volna létre, és a rendi struktúrát és szolidaritást lebonthatták volna. Csak az iparosodás megindulása után bomlottak szét a hagyományos rokonsági rend és a nagycsaládok, és adták át helyüket a nukleáris családoknak.

Közép- és Kelet-Európában, így a szlovákok lakta területeken a nagycsalád maradt a meghatározó családszerkezet, amely a nyugatitól lényegesen eltérő gazdálkodási rendszert és társadalmi értékrendet hozott magával. A nagycsalád nagyobb kulturális zártságot jelentett a tágabb külvilággal szemben, mivel itt a család önálló rendszert képzett. A családon belül élő több gyerek nyelvileg homogén korcsoportot alkotott, ami anyanyelvi szocializációjukat erősítette a mindenkor hivatalos birodalmi nyelvvel szemben. A nagycsaládba beházasodott személyek automatikusan átvették a család nyelvét és szokásait. Szemben a római családdal, ahol a családfő lett a családi vagyon egyetlen birtokosa, a szláv nagycsaládokban nem csak a vagyon tartozott a közösséghez, de minden munka a nagycsalád keretén belül folyt az évszázados hagyományok között, a nemek és korcsoportok szerinti munkamegosztás alapján. Ennek nyomai, a nagycsaládos építkezés, az egymáshoz épített házak a mai napig nem tűntek el. A nagycsalád olyan értékrendet rögzített, amely még napjainkig is működőképes maradt: a magyarországi szlovákoknál Fél Edit így jellemezte vagyoni viszonyaikat ötven évvel ezelőtt: „Minden mozgatható és mozgathatatlan, valamint a munka is családi vagyonnak számít, egyéninek csupán a ruhák és egy-két szerszám tekinthető; a ruhákon található jegyek egyének, míg minden többi tárgyon családi vagy házjegy található.” A tulajdon és vagyon területén túl is egészen más viselkedésmintákat és mentális beállítottságokat alakított ki az önálló közösség. A különbség szemléletes példáját mutatják Csehország és Szlovákia eltérő társadalmi szerkezeti és kulturális sajátosságai; előbbinél a nyugati családszerkezet honosodott meg, utóbbi azonban a keleti családszerkezetet vette át, így nagyobb jelentőséget kapnak a társas kapcsolatok, a gyors ismerkedés, a munkahelyen kívüli kapcsolatok, és az egyenlősívesedés. „Jellemző az egyidősek tegezése a magázással szemben, ritkábban használt megszólítás az *asszonyom-uram*, gyakoribb a keresztnév használata; a fiatalok az idősebbekkel szemben még a munkahelyen is a *bátyám-néném* rokonsági terminusokat alkalmazzák” (Švecová, 1991:92).

## Nyelvi, tájegységi különbségek

A szlovák nemzeti fejlődésnek már tényleges születése előtt szembe kellett néznie a térségre oly jellemző problémákkal. Egyik ilyen „fejlődési rendellenesség” az etnikai szállásterületek összezülalódása, túlzott szaggatottsága. A kiszámíthatatlan és befolyásolhatatlan történelmi események a népek egymáshoz képest elfoglalt helyzetét zavarták össze, nyelvileg összefüggő tömbjeit is szétszaggatták. Így jöttek létre az etnikai szigetek, amely esemény azt jelentette, hogy ugyanahhoz az etnikumhoz tartozó csoportok egymástól meglehetősen távol, földrajzilag, gazdaságilag, vallásilag eltérő területeken telepedtek le. A középkori magyar államon belül az ország központi területein elhelyezkedő magyarságot földrajzilag összefüggő területen élő, nagy létszámú szláv és román etnikum vette körül, akik a török hódítás következtében az ország belsőbb részei felé menekültek, miközben a magyaroknak is menedéket adó Felső-Magyarország a túlnépesedés miatt nem tudta eltartani az ott élő lakosságot. A török uralom visszahúzódása után a túlnépesedés okozta gazdasági kényszer miatt a magyarsággal egyszerre a szlovák népesség egy része el kényszerült hagyni korábbi szállásterületeit, és délebbre vándorolt. Ezzel még bonyolultabb területi etnikai struktúra jött létre, mint volt annak előtte.

A polgári társadalmat megelőző hagyományos szlovák lakóközösség zártsága az egy tömbben élő szlovákság sem egységes, hanem az erős földrajzi-területi tagoltság jellemző rá. A

szlovák etnikum nyugati-, közép- és keleti-szlovák belső tagoltsága egyúttal megfelel a szlovákok a szlávzágon belül elfoglalt helyének, melyet átmeneti nyelvi és kulturális zónái jeleznek. A nyugat-szlovák nyelvjárás és népi kultúra kelet és délkelet-morvaországi nyelvjárásokkal és kulturális elemekkel áll közelebbi rokonságban. A kelet-szlovák táj több kulturális eleme a dél-lengyel tájakkal mutat sok hasonlóságot. Ez a tagoltság és a kulturális egységesülés hiánya nehezítette a nemzettudat teljes kialakulását. A pre-nemzeti korszak maradványai mai napig nem tűntek el. A szlovák nemzet még kevésbé tisztán nyelvi alapon született meg „az egynyelvűek összeállása által,” a szlovákok a nemzet mellett erősen tájegységhez is tartoznak (Kusý), aminek egyik bizonyítéka, hogy a mai napig minden pozsonyi valamely más tájegységhez tartozik. Még a kivándorolt szlovák is elsősorban földi, s csak azután szlovák. A nyelv szintén tartalmazza a tájegység társadalomszervező vonását a nemzettel szemben. A táji jelleg nyelviileg, nyelvjárásilag még mindig erősen él. Az irodalmi nyelv csaknem másfél száz év után is a többség számára valamiféle műnyelv, amelyet éppúgy meg kell tanulniuk, mint az eszperantót.<sup>7</sup> Az állam hatalmi nyomására van szükség ahhoz (kötelező irodalmi nyelven oktató iskolák, a szerkesztőségekben a nyelvi lektorok), hogy szakadatlanul, generációkon keresztül próbálják rávenni polgárokat a közös nyelv használatára. Ha valaki népi vagy nemzeti akar lenni, akkor mellőzi a hivatali hatalommal rendelkező irodalmi nyelvet, és átvált dialektusra, így a szleng egyben a tájnyelv használata. Kusý szerint a nemzetet általában összeforrasztó közös történelem és kultúra területén sem jobb a helyzet Szlovákiában, hisz maga a tájnyelv fölénye a közös nyelvvel szemben a tájegységi kultúra fölényéről árulkodik a közös kultúrával szemben. A népművészet és az irodalom sem lépte túl a tájegység határait, ezért a kultúra tájjellegű maradt.

Ha a történelemben visszatekintünk, láthatjuk, hogy a széttagoltság a nemzeti ügy teljesítését is nagyon megnehezítette. A nemzeti mozgalom egy lehetőség volt, hogy közelebb kerüljön egymáshoz a szlovák nemzeti elit és a nép, de csak az egyes tájak különbségén felülemelkedni tudó szűk értelmiségi élcsapat mozgalma volt, amely nem érintette a nemzet egészét, és később sem tudott össznemzetivé válni. (Emiatt egykoron Štur gyakran panaszkodott). Szlovákia besorolása az első köztársaságba nem a szlovák nemzet döntése volt; az 1993-as önálló államalapításra is inkább külpolitikai értelemben érett csak meg, melyet a társadalmi, demokratikus és kulturális fejlődésnek kell követnie.) A szlovák nemzeti érzelmű értelmiségiek is – más nemzetbeli sorstársaikhoz hasonlóan – szembesültek azzal a dilemmával, amit a modern intézményrendszer átvétele és az önálló, népi-nemzeti megoldások vegyes alkalmazása jelentett, a népi kultúra homogenitásának megtörése azonban nem vezetett el az ideális kulturális egységesüléshez. A szlovák elit mozgalom sem 1848-ban, sem 1918-ban nem tevélyesedett ki népi mozgalommá, a tömegek a csehszlovák államba tuszkolásukkor is közömbösek maradtak az állam irányt.

## A más nemzetekkel szemben való függetlenedés és nemzetté válás

A csehektől<sup>8</sup> egy nyelviileg és kulturálisán hozzájuk közelebb álló intézményrendszert hoztak be, de nemzeti-politikai szerkezetében éppoly távol volt tőlük, mint a német vagy a magyar nemzetfejlődés keleti típusának egyszerre modellkövető és versenyelví vonása. A nemzeti intézmények kiépítése olyan környezetben jön létre, ahol a társadalmi mobilitás, kereskedelem

7 A tanítók és a média küzdelmei ellenére a többség nem is tanulja meg. Az irodalmi szlovák nyelvvel csak a televízióban találkozni, de amúgy senki sem beszél. Azok az értelmiségiek, akik használják, azok is csak írásban. A nemzet többsége még mindig árulásnak tartja, hogy a közép-szlovákiai nyelvjárászt választották számára irodalmi nyelvnek.

8 A csehek a 19. században kidobták a nyelvükben jócskán található német szavakat, és azokat orosz és lengyel szavakkal pótolták.

és kozmopolita kultúra gyorsan terjed, ahol közel ugyanazok a normák, mégis az etnikumból formálódó nemzet igyekszik saját történelmi, nyelvi, etnogenetikai jellegzetességeit hangsúlyozni. A szlovák nemzeti felemelkedést is más kultúrák részleges átvétele feltételezte, mely párosult a felzárkózási kényszerrel és az önazonosság bizonygatásával. Szemben a román, bolgár, szerb, horvát, litván nemzettel, melyeknek a történelem hosszú évszázadain keresztül megvolt a maga állami vagy félig állami szervezete és sajátos politikai tudata, a szlovák nemzet a létező államiság keretei és viszonyai között, egy másik néppel közös történelmi út megtétele után választotta a saját nemzetállami programját. Az időközben feltörő magyar szupremáció és a szlovák nemzeti ébredés együttes hatására alakult ki a szlovák nemzeti mozgalom. A szlovák nemzettudat gyakorlatilag a magyar nemzeti fejlődés keretében történt meg. A „szlovák nemzeti tudat abban a történelmi élménysorozatban alakult ki, mely kezdődött a magyar nyelvi nacionalizmussal szemben való politikai és kulturális ellenállással, és folytatódott a magyar államtól a csehszlovák államhoz való csatlóással, az önálló Szlovákia megalakulásával s Csehszlovákia helyreállításával” (Bibó, 1986:196).

A XVIII. század végére a demokrácia és népi függetlenség eszméi az etnikailag széttagolt Kelet-Európát is elérték. A szabadságésköz és a kollektív jogok népszerűségének terjedése – sok más kelet-európai nemzethez hasonlóan – a szlovák nép haladó köreiben az önszervezés igényét vetette fel, melynek mintájául a már sikeresen működő nemzetállamok szolgáltak. A nyugati nacionalista és patrióta eszmék elterjedése miatt (történelmi léptékek mérvé) viszonylag gyorsan belekerültek egy számukra meglehetősen új szellemi környezetbe, ami szükségessé tette, hogy kulturálisan felvertezzék magukat ezen új kihívásokkal szemben, azaz egyenrangúnak tüntessék fel magukat egy új érték- és normarendszerben és nemzeti identitást teremtsenek. Elsősorban a magyar és német közösséggel szorosabb kapcsolatba kerülő (beházasodó, köztük kisebbségben élő), a felső osztályokhoz felemelkedő elit volt tisztában azzal, hogy az őseiktől örökölt minták, eszmék és szokások önmagukban alkalmatlanok arra, hogy a polgári átalakulásban előrehaladottabb – egy „fejlettebb” civilizáció normái szerint, amely felé tartani akartak. A szlovák értelmiség egyre szorosabban érintkezésbe került a magyar arisztokráta és a német polgári réteggel, például a felvidéki bányavárosokban nagy számban letelepedett német bányamérnökökkel, akik a népszerűség felső- és középrétegét alkották. A környezetükben élő sok szlováknak az egyetlen felemelkedési módja az volt, ha beházasodott a német bányamérnök családokba, és átvette azok szokásait, életmódját. Az ipari tevékenységekbe való bekapcsolódásukkal megindult a városokba költözésük: míg korábban csak a felvidéki bányavárosokat (Beszterce, Selmec, Körmöc) vették körül színtiszta szlovák falvak, addig a századfordulóra a városok többségét is ők alkották. A kialakuló polgári viszonyok megjelenésével az elnémetesedett illetve elmagyarosodott tagjaik fokozatosan elszakadtak társaiktól, a tehetősebbek szokásaikat, viselkedésüket az elit etnikuméhoz igazították.

Az idegen kulturális hatás alá került elit jó része nem olvadt be, hanem a saját nyelvi társakkal azonosulva a szlovák kultúra intézményesítésének útját választotta. A felzárkózás első feladata a saját iskolarendszer intézményi kiépítése volt. A 17. század folyamán a közép-szlovák területeken a protestáns egyház olyan iskolarendszert épített ki, amely már az alsó néprétegek művelődését próbálta szolgálni. A katolikus szlovák települések kulturális megújulásukat, átrendeződésüket a II. József által létesített pozsonyi főszemináriumban nevelkedett felvilágosult katolikus papságnak köszönhették, mely a szlovák nyelvi mozgalom élére állt. A nemzeti mozgalom is sokat jutott előre a tanulmányait Bécsben vagy Budapesten végző nemzeti nyelvújítók<sup>9</sup> révén, akik életüket az újjászületési mozgalomnak szentelték. A nemzeti intézmények létrehozásában más nemzetek egyesületei szintén mintaadóul szolgáltak. Először

9 Csak a legjelentősebbek közül Lúdvit Štur a szlovák nyelvújító nemzedék vezéregyénisége, aki politikai tevékenységet is folytatott, 1848-ban a Morvaországból a magyar szabadságharc ellen betörték az országra, de csúfosan el lettek kergetve; Jan Kollar pesti szlovák evangélikus lelkész, Lúdvit Gaj a horvát nyelv atyja, jogi tanulmányai Bécsben és Budapesten végezte, stb.

a németek és a magyarok kezdtek szervezni a városi érdekvédelmi vagy kulturális egyesületeket a múlt század végén. A nagyobb felvidéki városokban minden nemzetnek megvoltak a saját egyesületei, kivéve a szlovákokat, akik olyan foglalkozásokat üztek, melyek kiszorultak az egyesületekből (Mannová, 1994:37). Míg nem voltak saját egyesületeik, addig idegen egyesületekbe áramlottak, amivel ugyan egy fejlettebb munkamegosztási rendszerhez csatlakoztak, de közben megkérdőjeleződött számukra a kulturális kontinuitásuk biztonsága. Hogy szlovákságukat is megőrizhessék, és egyesületeik is lehessenek, az egyesületekből kiszorult szlovákok később magyar és német mintára megszervezték a saját egyesületeiket, és az ebből származó tapasztalatok és ismeretek később nagy hasznára szolgáltak a szlovák kulturális és politikai szervezetek alakításában.

A magyar és a szlovák kultúra egymásra hatása nem egy-két évtized alatt következett be.<sup>10</sup> A történeti Magyarország északi területein élő szlovákok és magyarok együttélése gyakorlatilag 1100 éves, a nyelvszigeteken élő szlovákok magyar beágyazottsága pedig közel 300 éves. Szlovákia és a szlovákok a közép-európai térség szerves részei, mint Magyarország és a magyarok, mind geográfiai, mind szellemi élet szempontjából. „A szlovákok a kereszténységet Bizáncból fogadták be, de a nyugati kereszténység honosodott meg náluk. A szláv hittérítők, Cirill és Metód elhozták a szláv írást, a cirill ábécét is, mégis a latin terjedt el. A nemzeti megújulás is túlnyomórészt nyugatról merített ösztönzést. Sok szlovák értelmiségi tanult Németországban, elsajátították a nyugati kultúrát, de a nemzet megemtését – a lengyelekkel ellentétben – a szláv kölcsönösségben és az oroszbarátságban keresték. Az orosz felszabadításba vetett hitnek széles tábora volt...” (Barnovský, 1994:102).

A szlovák nemzet részben tipikusan közép-európai, részben sajátos fejlődésének köszönhető, hogy a szlovák nemzettudat viszonylag későn alakult ki, és több évszázadon át a többségi nemzettel körülvéve a magyarok ellenében vívta ki függetlenségét és alakította ki nemzeti öntudatát. Ha többségben voltak a városban és a környező falvakban is, vagy elszigeteltségben éltek (nyelvszigetek), akkor megőrizték az anyanyelvüket. Mi több, megőrizték a mindig is meglévő identitás- vagy különbözőség-tudatukat, sőt továbbberősítették, a magyar uralkodók ellenében. A szlovák nemzet az alávett nemzet mozgalma volt, mely erkölcsi támaszt a szláv nemzeteknél, hatalompolitikait Bécsben kapott. A szlovákok nemzetté válásuk során nem annyira a magyar kultúrától határolódtak el, mint inkább hatalmi-politikai elnyomásuk és a magyarosító törekvések ellenében, de a végeredmény a kulturális kapcsolatokra is kihatott. A nagymagyar eszmével a pánszláv ideológiát állították szemben. A szlovákok önmeghatározásában tudatos elhatárolódás magyaroktól és a hozzájuk tapadó tulajdonságok tagadása ma is életképes eleme a nemzeti szellem megnyilvánulásainak. Ha nem is jellemző, de jelen van a magyarok negatív (tagadó) leírása, mely esetenként úgy fogalmaznak meg, hogy a szlovák minden, csak nem magyar: „Annyi világot ismer az ember, ahány nyelvet beszél, kivéve a magyart.” Az egy tömbben élő felvidéki szlovákok körében a magyar kultúra a magyarok több évszázados uralmának ellenére is csak gyér nyomokat hagyott a szlovák nemzeti tudatban. Az ezeréves együttélés ellenére – a kritikus, de őszinte szlovák értelmiségi vélemény szerint – a szlovákság a magyar nemzeti kultúrától „érintetlen” maradt.<sup>11</sup> Elgondolkodtató, hogy annyi közösen lakott felvidéki városban, sok évszázados együttélés eredményeként a XIX. századra, „a fajok századára” csak a gyűlölet maradt. A közép-európai erős öndefiníciós igény a közös sorssal, történelemmel, nyelvvel bíró népeket a lehető legtávolabb taszította egymástól: a

10 A magyarországi szerbek a szlovákoknál jelentősebb viszonylagos önállóságot szereztek, melyet a drávi, tiszaí, al-dunai és marosi határörvidékek megszervezése tett lehetővé (a karlócai béke után), így a lakosság mentesült a földesúri, egyházi, állami adók alól, cserébe mozgósítási kötelezettséggel tartozott. A határörök a maguk területén vámmenteséghez jutottak, ami a szerb kereskedőréteg megerősödéséhez vezetett. Ehhez hasonló kiváltságokat a szlovákok nem élveztek.

11 Ez persze nem teljesen igaz, de mint véleményt a magyar kultúrához való viszonyukról árulkodó tényként kell kezelnünk.



magyarokat és a szlovákokat a sok ponton közös történelmük választja szét, valahogy úgy, ahogy a horvátokat és a szerbeket a közös nyelv inkább elválasztja, mint összeköti.<sup>12</sup>

A szlovák önkép másik viszonyítási pontját a csehekhez való viszony alkotja, mely szintén ellentétekkel terhelt. A jelentős történelmi előnnyel rendelkező csehek azonban nemcsak a szlovák nemzet mintaadójának, hanem a szlovák nemzeti önmeghatározás ellenpontjának szerepét is betöltötték a társadalmi fejlődésben és egységesítésben. A cseh nyelv a hosszú ideig eredményesen volt a szlovákok irodalmi nyelve (1843-ig), teljes mértékben helyettesítve a még nem létező saját irodalmi nyelvet. Csehországban az iparosítás alapvető folyamatai és az ahhoz kapcsolódó városiasodás még a Csehszlovák Köztársaság megalakulása előtt megtörtént. A közös köztársaságba már egy viszonylag kialakult modern nemzetként léptek be, a szlovákok azonban csak a második világháború után mentek át azon a folyamaton, amely során modern európai nemzetté váltak. A nemzeti homogenizálódás, a nyelvjárási és tájegységi különbségek politikai akarattal támogatott és önmagától történő egységesülése gyakorlatilag a mai napig tart (Kusy, 1993:111).

### A magyarországi szlovákok

A jelenkori magyarországi szlovákok gazdasági, szociális és öngazgatási körülményei nem tárgyalhatók a történelmi Magyarország szlovák lakosságának a korabeli államon belüli helyzete nélkül. Ennek két legmeghatározóbb eleme a nemzetiségi tudat fejlődése szempontjából a magyar államisághoz tartozás (*hungarus*) tudata, valamint kulturális tagoltság jellemzői. A magyar királysághoz tartozás tudata több okra vezethető vissza: a török uralom idején nagyobb tömegű magyarságnak az északi megyékben való letelepedésére, kettős nyelvű nemesi udvarházak létrejöttére ezen a tájon, a magyar-német-szlovák lakosság városi együttélésére, a szlovák aratómunkások Alföldre járására. A Felvidékről dél felé települő szlovák földművelőket és kismeseket eredeti szülőföldjükön évszázadokon keresztül nagyobb részt ugyanazok vagy hasonló társadalmi és kulturális hatások értek, mint a vele együtt élő magyarságot, olyannyira, hogy a török uralom megszűnésével vándorolni kezdő, letelepedési helyet kereső szlovákság többnyire már kétnyelvűnek számított. Az ország belső részei felé húzódó szlovák lakosság, mely az anyanemzet földrajzi, nyelvi és történelmi kereteitől elszakadt, egyre inkább a magyarországi polgári átalakulás hatása alá került. Az anyanemzettel közös kollektív nemzetiségi tudatuk már csak azért sem alakulhatott ki, mert a 18. század vége felé kibontakozó nemzeti mozgalmak előtt 50–100 évvel szakadtak ki az anyaezernikumből. A XIX–XX. század fordulóján még egyszerű etnikai tudatnak egy határozottan megnyilvánuló nemzetiségi tudattá való átváltozása csak 1880 után történik meg. A nemzetiségi tudat fejlődésére gyakorolt másik fontos hatás a kulturális tagoltság. Az ország belső részei felé húzódó szlovák lakosság, miként eredeti szállásterületén, új lakhelyén is egymástól erősen eltérő nyelvjárásokat beszélt, s a kétségtelenül közös kulturális elemek mellett egymástól eltérő, táji jegyeket hordozó kultúrát hozott magával. Szerencsétlen módon eredeti származási helyük emlékének őrizését nehezítette, hogy nem az eredeti helyéről került végleges letelepedési helyére, hanem többféle vidékről, hosszabb-

12 A népeket összekötő, közös tulajdonságok, jegyek alá gyűjtő hasonlóságok nem mindig jelentenek egyben szellemi közelséget vagy egyetértést. Nemcsak a különbségek, de néha a hasonlóságok is szétválaszthatnak népeket, kultúrákat. Emlékezetes számomra Sztojan Vuicsics azon mondata, mikor azt mondta a szerbhorvát nyelvről, hogy az egy olyan közös nyelv a két nép között, amely inkább elválasztja, mint összeköti azokat. Természetesen tudjuk, hogy a szerbeket és a horvátokat valójában más történelmi sajátosságok választják el egymástól. Esetükben a nyelv kevés ahhoz, hogy egy nemzetben egyesítse őket, annyira különbözőek. Bár lényeges eltérésekkel, de párhuzam vonható e példa és a magyar-szlovák viszony között. Ezt a két népet ha valami, akkor a közös történelem kötné össze, mégis úgy látszik, hogy ez az, ami a legjobban szétválasztja. Erre a régióra nagyon jellemző, hogy mély gyökerei vannak a történelmi gondolkodásnak. Ezek a közép-európai népek egy többé-kevésbé közös történelmet birtokolnak. A történelem olyan kulturális töke, amelyet közösen birtokolnak, de nem tudnak megegyezni az elosztásán. A szlovákok a legnagyobb sérelemnek azt vélik, hogy „a magyarok elvették tőlük a saját történelmüket, pedig igazából az ő történelmük is van olyan, mint a magyaroké”.



rövidebb ideig tartó vándorlás után több hullámban, ideiglenes állomások közbeiktatásával. Ez a magukkal hozott belső kulturális és nyelvi széttagoltság a magyar területeken letelepedő szlovák munkakeresők önállósodási-önkormányzati törekvéseit szintén késleltette.

Hogy az egyes *nyelvszigetek* milyen fejlődésen mentek keresztül a századok folyamán, és a nemzetiségi öngazgatás milyen pozícióit tudták megszerezni, az a magukkal hozott képességektől és a letelepedés helyszínén rájuk váró *gazdasági-földrajzi lehetőségektől* függött, a szlovák nyelv-szigetek jellemzésénél tehát e két szempont alkalmazása a legcélszerűbb. Gyivicsán Anna felosztását követve a *földrajzi-ökológiai* szempont szerint – vagyis hogy hova történt a végső letelepedés –, két nagyobb csoportot alkotnak a magyarországi szlovákok: a hegyi és az alföldi településeket, de ezeken belül is külön egységbe tartoznak a bükk-i és a zempléni települések, és külön csoportot alkotnak a pilisi falvak, ugyanígy más típust képviselnek a délkelet-alföldi települések és egyedülállót Kiskőrös a Duna-Tisza közben. A letelepedés után a csoport önállóságát és vitalitását leginkább a *gazdasági-társadalmi* szempont határozza meg. Gyivicsán a tágabb vagy szűkebb régióban elfoglalt helyét veszi figyelembe: mennyire önelátó, mennyire függ léte a külső kapcsolataitól, milyen a kereskedelmi kapcsolatainak az iránultsága, és ez hogyan hat a nemzetiség közösségi összetartására.

A magyarországi szlovákok jellemzésénél a földrajzi-ökológiai és a gazdasági-társadalmi szemponttal együttítható *kulturális modellt* érdemes követnünk, mellyel közvetlenül az egyes területileg meghatározott nyelv-szigetek kulturális típusait írhatjuk le. E leírás szerint a legvirágzóbb szellemi életet azok a nyelv-szigetek képviselik, ahol együtt van jelen a népi, az egyházi és a polgári magaskultúra a közösség szellemi életében. Ebben a kategóriába tartozik a dél-alföldi régió szlováksága, melynek megkülönböztető jegye az egyházi és népi kultúra jelenléte mellett a szlovák nyelvű magas (polgári) kultúra, annak köszönhetően, hogy a mezővárosok szlovák értelmisége és gazdag paraszti rétege a múlt század utolsó harmadában tudatosan és radikálisan szakította meg a kapcsolatát a szlovák kultúrával, és életvitelileg számára modellként pedig a századvégi magyar dzsentri tempót állította (Gyivicsán, 1991). A magyar polgári normák befogadása mellett a szlovák tudatot mélyítette, hogy a dél-alföldi nagyobb települések, így Békéscsaba, Tótkomlós, Nagybánhegyes, Pitvaros szlováksága fenntartotta igényét a mindenkori irodalmi nyelvhez való igazodásra. Itt formálódott az 1930-as, 1940-es években a hazai szlovák nyelvű irodalom alapja, amely megőrizte a XVIII–XIX. századi népi írásbeliség nyelvi emlékeit: gazdasági iratok, céhkönyvek, községi jegyzőkönyvek, iskolai füzetek, lakodalmi vőfélyversek, népi színjátékok, bútör- illetve kerámia-feliratok (Zsilák, 1191:54.). Nagybánhegyesen például két olvasókör működött, melyeknek a helyi értelmiségen kívül tagjai voltak a tehetősebb gazdák is. Az olvasóköri összejöveteleken megbeszélték a korabeli korszerű gazdálkodás problémáit, a technikai újonságokat, de kultúrtörténeti kérdésekről és irodalmi művekről is szó esett. (1945-ben kétnyelvű volt a tótkomlói tanácsai adminisztráció). A világi magaskultúra sokszor a közösségi tudat olyan hordozójává vált, mely kihívásokra is megpróbált megfelelő választ adni, és képes volt megvédeni a szlovák városi lakosságot az asszimilációtól és a közösséget érő egyéb támadásoktól. A tótkomlói megjelenésű Slobodný Hlas című szlovák nyelvű hetilap például 1946-48-ban elsősorban a lakosságcsere-akció ellen harcolt. Azt igyekezett tudatosítani az olvasóiban, hogy a szlovák nemzetiségnek az új, demokratikus Magyarország keretein belül kell rendezni sorsát.

Az említett kulturális modell valamivel alacsonyabb szintjét képviselik, azok a települések, ahol az anyanyelv az egyházi és népi kultúrához kötődik. A pilisi szlovák falvak tipikusan e modellel írhatók le, melyek hagyományos kultúrája a katolikus népi vallásosságban öröközte meg. A pilisi településen még 1890–1900 között is érintetlen maradt a kulturális rendszer, míg az egyes szlovákok lakta mezővárosokban már 1810–1820-as években változni kezd. A gazdálkodás jellegéből adódóan nemigen volt lehetőség, hogy a polgári kultúra szintjére emeljék a hagyományosan örökölt szellemi értékeiket, viszont előnyt jelentett, hogy egy többen éltek. A kulturális modell legalacsonyabb csoportjába tartozó településekhez képest – ahol a szlovák nyelv csak a népi kultúrában maradt fenn „öszönösen” – azonban

kétségtelenül jobban tudták fenntartani az anyanyelvi vallási életet és tartósabban konzerálták a szlovák értékeket.

Hogy a jelenben is hasonlóan érvényes átfogó képet kapjunk, a történeti szempontú földrajzi-gazdasági-társadalmi és kulturális modellt kiegészíthetjük demográfiai felmérések tapasztalataival. Az adatok elemzésénél a kisebbség nagyságát és eloszlását érdemes mindekelőtt figyelembe venni. Ugyan a szlovák kisebbség lakóterülete nagy, és ők maguk nem mondhatók frissen betelepülteknek (az újonnan betelepültek mindig gyorsabban asszimilálódnak, míg minél régebbiek, annál jobban érezhetik magukat őslakóknak), tehát a jelenlegi lakóhelyükön őslakóknak számítanak. A közösségi vitalitásukat a csoportkohézió gyengítésén keresztül hátrányosan érinti, hogy meglehetősen elszórtan élnek, nem egy összefüggő nagy területen, a háború utáni ki- és betelepítések ugyancsak felbolygatták régi szállásterületeiket. A szlovákok 53%-a a lakosságcsere következtében olyan településeken él, ahol a magyarság van túlnyomó többségben. Településszerkezetiileg a falvak közel vannak egymáshoz, például a pilisi szlovákok egy tömbben élnek, de az egyes falvakon belüli romló számarányuk és Budapest közelsége csökkenti ezt a kedvező hatást. (Pest megyében él a szlovákok kétharmada.) A szlovák határ közelsége előnyt jelentene, ha kihasználnák anyanemzetük közelségéből fakadó előnyöket (például amit a bevásárlás és a munkalehetőségek kínálnának), amit Budapest megintcsak nagy mértékben immunizál.

A kisebbség nagysága és eloszlása után legkézenfekvőbb szociológiai értékelési kategória a nemzetiségi csoport státusza, mely egyben vitalitásának függvénye. Minél magasabb a csoport státusza, annál nagyobb a vitalitása. A státus változói közül talán a gazdasági a legmeghatározóbb a vitalitás szempontjából, ami azt jelenti, hogy az etnikai kisebbség mennyire birtokol önálló és öt megkülönböztető gazdasági forrásokat. A magyarországi szlovákoknak sem alacsony, sem magas a gazdasági státusuk, abszolút és relatív értelemben egyaránt. Mára már szlovákok és magyarok között nincs számottevő különbség a vagyoni helyzetben, illetve tőkeszerzési lehetőségekben, ami nem ösztönzi, de nem is hátráltatja a beolvadás folyamatát. Ha valahol mégis jelentősebben alacsonyabb a szlovákok átlagos jövedelme és életszínvonala, az szinte biztosan nem a hovatartozásból eredő hátránynak, hanem a szóban forgó település erőforrásainak, gazdasági lehetőségeinek tudható be – ezt a felmérési adatok megerősítik (Garami–Szántó, 1991).

A másik demográfiai értékelési szempont a szociális státus, mely azt méri, hogy milyen megbecsülést képes kivívni a kisebbség magának, ami függ a gazdasági státustól, de nem azonos azzal. A korábbi korszakokhoz viszonyítva a szociális státusbeli különbség magyarok és szlovákok között eltűnően van, elsősorban a régebben még létező etnikai munkamegosztás megszűntének köszönhetően, mely funkcionálisan és térileg is szétválasztotta az etnikai csoportokat. A hagyományos szakmák, tevékenységek tárgyi eszközeinek feleslegessé válása, a hagyományos viselet pusztulása<sup>13</sup> kedvez a szociális státus különbség csökkenésének. A korábbi etnikai gazdálkodást felváltó nemzetgazdasági rendszer az elmúlt évtizedek modernizációja, és a szocialista korszak iparosítása hol kevésbé, hol jobban érintette a hazai szlovákokat, de többnyire a többségi társadalomtól megkülönböztető jegyek gyöngüléséhez vezetett. Az iskolai végzettség mutatói sem emelik a szociális státuszt: a szlovákok a legtöbb magyarországi nemzetiséghez hasonlóan (a németeket leszámítva) rosszabbul állnak, mint a magyarok. A keresők és az eltartottak arányát, a mezőgazdaságban dolgozók arányát, és a lakásvizszoныokat tekintve is rosszabb ugyan az arány a magyar átlaghoz képest a statisztikai mutatókban, de e kisebb lemaradás nem befolyásolja a szociális státust. Azt lehet mondani a fenti értékelési kategóriákból kiindulva, hogy a szociális státus nem tünteti ki se pozitív, se negatív irányban a hazai szlovák kisebbséget, viszont helyenként alacsony mértéke nem alacsony annyira, hogy gátat tudna emelni asszimilációs folyamatnak.

<sup>13</sup> A nők nem tudják szőni, fenni a család ruháját, sem erejük, sem idejük nem marad a többi reájuk háruló munkák elvégzése miatt, mivel munkahelyre is el kell járniuk.

A kulturális identitást legjobban magyarázó népességkutatósi adat a nemzetiségi bevallás mértéke. A bevallás adatai feltárják azt a tényt, hogy önértékelése különbözik a többségi társadalom öket illető megítélésétől, míg a szlovák kisebbség elismertsége nem túl magas, addig ők maguk viszonylag magas befogadással viszonyulnak a többségi társadalomhoz. A három hazai nemzetiséget felölölő felmérés tükrözi azt a tényt, hogy a szlovák nyilatkozók körében a legnagyobb azoknak az aránya, akik előnyét látták a nemzetiségi voltuknak, és nagyon csekély hányaduk számolt be hátrányokról, de valójában tudjuk, hogy a szlovákok közül hallgatják el vagy titkolják el legtöbben hovatartozásukat (Marosvölgyi, 1990). Az eltitkolás oka a többségi társadalmi környezet megítélése, mely az asszimilációs trendet leginkább befolyásoló tényező. A többségi társadalom szlovákokkal az összetartást, a közösségi áldozatvállalást, a hagyománytisztelést és vallásosságot<sup>14</sup> kapcsolja össze, de az elmaradottság is része a róluk alkotott vélemény-együttesnek, sőt gyakran lekicsinyléssel gondolunk rájuk, mely – még ha gyakran „szeretetteljes humorral” párosul is – nagyobb veszélyt jelent az önbecsülés megőrzése, a nemzetiségi lét vállalása szempontjából, mint a jelenben és a múltban elszenevedett kisebb-nagyobb sérelmek összessége. A magyarok ítélete nyilvánvalóan visszahat a szlovák kisebbség etnikai magatartására, hiszen a nagytársadalom véleményét pontosan és folyamatosan érzékeli, csoport-identitásuk már egy magyar érték- és érzésvilágra és a magyar államiság szimbólumképzletére alapozódik. A rés az identitás és a külső megítélés között csökkent a csoport túlélőképességét és vitalitását, elhalványítja történelmi, népi sajátosságait, melyek megkülönböztetik más nemzeti közösségektől. E téren vannak a magyarországi szlovákok a leghátrányosabb helyzetben.

A nyelvi státus a csoport által beszélt nyelv megbecsülése. Közép-európai sajátosságnak tekinthetjük, hogy az anyanyelv a csoport-hovatartozás, a politikai és a kulturális identitás megőrzésének legfontosabb eszköze, tehát nem jogtalan Magyarországon kitüntetett szerepet tulajdonítani a nyelvnek a nemzeti kisebbségek életében és fennmaradásában. A magyarországi szlovákok azonosságtudatának és érzésének az anyanyelv a legalapvetőbb meghatározója. Jelenleg a nyelv jelenti az etnikai jelleg és népi eredet lényegét, mivel vitalitásuk egyik megkülönböztető tulajdonsága (kulturális, önszervezési, stb.) mentén sem mondható elégségesnek. Anyagi akkulturációjuk a többségi környezet normáihoz (öltözködés, építészet, használati eszközök, termelési eljárások) végbement, a szlovák ünnepek népi vallásos tartalma, a saját folklór lassan kikopik. Azonban az anyanyelv használatának a terén sem biztató a helyzet. Ahol többséget alkotnak, ott se élnek beszélőközösségekben, és egyre kevésbé szervezik tevékenységeiket a kisebbségi közösségekben belül, ebből kifolyólag nyelvhasználatuk lehatárolt, lokális keretek közé szorult.

A nyelvi státus gyengülését figyelhetjük meg: az 1980-as és 1990-es népszámlálásnál mutatott adatok alapján. Míg a magukat szlovák nemzetiségűnek mondók száma nőtt, addig ez időszak alatt a szlovák anyanyelvűek száma csökkent a statisztikai adatok szerint. A bevallás növekedését azzal lehet magyarázni, hogy a rendszerváltás hatására többen merték magukat e nemzetiség tagjainak vallani, hisz ezidáig igen sokan titkolták hovatartozásukat. Meglepő módon ugyanezen időszak alatt, az anyanyelvi bevallás azonban a 42%-ára zuhant. Ezek a számok akkor válnak még beszédesebbé, ha a magyarországi német kisebbséggel hasonlítjuk össze, náluk szintén többen (háromszor annyian) vallották be nemzetiségüket 1990-ben, de náluk a német anyanyelv ismerete is növekedett az említett időszakban, nyilvánvalóan a német nyelv erős státusa és piaci versenyképessége miatt. Az alacsony nyelvi státusz gyakorlatban azt eredményezi, hogy a vegyes házasságok számának növekedése az ilyen kisebbségek megmaradása szempontjából végzetes lehet és a magyarországi szlovákok minden valószínűség szerint ebben a helyzetben vannak.

14 A piliscsabai szlovák klub kirándulást szervezett, hogy meglátogassa az időközben Egerbe áthelyezett korábbi papjukat, akihez nagyon kötődtek. Sokkal papsztelőbbek és az összetartás mellett az idegeneket is szívesen látják vagy vendégelik meg süteménnyel, étellel, ezt a jó szokásukat magam is sokszor élvezhettem.

Ami a nemzetiségi nyelvhasználat háttérbe szorulását ellensúlyozná, az az iskolai nemzetiségi nyelv oktatása lenne, de ez sem úgy működik, hogy javulást eredményezne a fiatalok nyelvtudásában. Az egyik nehézség, amelyet a szlovák tanárok és értelmiségiek említeni szoktak, hogy a beszélt tájnyelv eltér az iskolában tanított (irodalmi) nyelvtől. Tudjuk, hogy a magyarországi szlovák (tót) nyelv örzi a szlovákiai nyelvjárási eredetét, viszont a múlt századi nyelvújítástól érintetlen maradt. Számos hozzáértő vélemény szerint a nemzetiségi beszédközösségek helyreállítása elképzelhetetlen a tájnyelvek felkarolása nélkül. E vélemény szerint az anyanyelv nem más, mint tájnyelv, mert ez az a nyelvi változat, melyen a korai nyelvi szocializáció zajlik, melyhez érzelmek tapadnak, „a nyelvi képzés során elsajátított irodalmi nyelvi ismeretek nem aktivizálódnak a mindennapi beszédben oly mértékben, hogy ellensúlyozzák a tájnyelv pozícióvesztését” (Kozma, 1984:76.). Tény, hogy a nyelvjárások nem értéktelenebbek vagy alacsonyabb rendűek, mint az irodalmi nyelv, és az egyes tájnyelvek grammatikájuk és szókészletük leírásával és rendszerezésével taníthatóvá tehetők. Ráadásul a tájnyelvi beszélőközösségek számára az irodalmi nyelvet az átlagos emberi érintkezésben általánossá tenni nem lehet, mert az csak a magyar nyelv használata irányába sodorná a közösséget. Mivel a tájnyelv nem képes az irodalmi nyelvi forrásból felfrissülni és nem tudja kielégíteni a közlési igényeket, az azonos nemzetiséghez tartozó, de eltérő tájnyelven beszélő személyek egymás közti beszélgetésük során gyakran a közösebb változatot, tehát a magyart választják lingua francának. A beszélők anyanyelvszerűen a magyar nyelvre támaszkodnak. Nincs túl sok medium közvetít irodalmi nyelvi hatásokat. A lokális keretek közé szorult beszélőközösségek nem nyújtanak elég lehetőséget értelmiségi foglalkozások üzésére, márpedig az irodalmi nyelv közvetítése alapvetően értelmiségi feladat.

Ha a szlovák tájnyelv Magyarországon nem tud belső erőből megújulni úgy, mint ahogy korábban tette, állami segítségre van szükség. A különböző vélemények a nemzetiségi nyelv és kultúra finanszírozásának megítélésében megoszlanak, akárcsak az irodalmi és a tájnyelv megítélésében. Egyes szlovák vélemények szerint szándékos az a finanszírozási politika, melyben az önkormányzatok, iskolák elkülönítve, de nem meghatározott nemzetiségi célokra kapják a kultúrájuk fenntartására szánt összegeket, így szabadon használhatják fel azt, aminek pedig az a jól ismert következménye, hogy nem is a rendeltetésére fordítják, jobban mondva nem is tudják arra fordítani. Az iskolák a nemzetiségi fejkvótákból fűtenek stb. A családban nem használják az „anyanyelvet”. A magyarországi szlovák óvodákban csak néhány órában foglalkoznak a gyerekekkel szlovák nyelven. A nemzetiségi iskolák olyan „nemzetiségi” iskolák, melyek magyar iskolák, csak tanítják a nemzetiségi nyelvet három órában. A tannyelvű iskolák nem tannyelvű iskolák, hanem sajnos egyoldalúan kétnyelvű iskolák, ahol a magyar dominál. A tömegkommunikációban, a gazdálkodás, a közigazgatás és az önkormányzat területén még szűkebb a kisebbségi nyelvhasználat köre, mint az anyanyelvi iskolai és hitoktatásnál. A tömegkommunikációs vételi lehetőségek robbanásszerű fejlődése csökkentheti a szlovák nemzetiség szórt elhelyezkedéséből adódó hátrányokat. A Magyar Televízió nemzetiségi műsorai jónak mondhatók, persze a kritikától nem mentesek. Néhány éve fogható a Szlovák Televízió műholdas adása. Ezzel a kulturális közvetítő formával csak az a baj, hogy nem annak a korosztálynak szól, a legkisebbeknek, akiknek etnikai szocializációjához elengedhetetlen lenne nemzeti nyelvi közeg megteremtése.

## A pilisi identitás

A XVIII. század első felében a Felvidéket elhagyó szlovákok letelepedését az ország belsőbb területeire elsősorban gazdasági indítékok határozták meg. A betelepítést általában különféle munkaerőt toborzó földesúri birtokok folytatták le, de a pilisi migráció hátterében azonban egyházi földesurak álltak, akik Észak-Magyarország területén fekvő birtokaikról egyszerűen áthelyezték jobbágyaikat és cselédségüket azokra a javaikra, amelyeket a török kiűzése után

újra birtokukba vettek. Az, hogy a Pilis hegységi falvakat nagyobb részét szerzetesi rendek, egyházmegyék hozták létre, azt eredményezte az egyházi földesurak uralmával szemben sem gazdasági, sem közigazgatási önállósággal nem rendelkeztek. A kolostor-háztartások köré szerveződve egységesen, más etnikummal nem keveredve költöztek be és alkottak lokálisan többséget. Az etnikai kultúra megtartását segítette, hogy az egész nyelvszívet lakossága az anyaetnikai terület nagyjából azonos térségéből érkezett, Nyugat-Szlovákiából és Dél-Morvaországból, valamint a pálos birtokok jobbágyaiként ugyanannak a rendnek a jobbágyai maradtak, tehát vallási tekintetben egységesek maradtak, mind katolikusok voltak. A később érkező és kisebb létszámú németeket – akik felekezetiileg azonosak voltak és hasonló anyagi helyzettel rendelkeztek –, több szlovák faluban is be tudták olvasztani, annak árán, hogy jó néhány kulturális elemet átvettek tőlük.

A pilisi falurendszer kifelé és befelé is viszonylag zárt (az alföldi szlovák mezővárosokhoz gazdasági kapcsolataihoz képest jóval zártabb) világa a századunk közepéig megőrződött. Gazdasági önállóságot a mészégetők, az üveghuták, a fakitermelés, a dohánytermesztés biztosított, de etnikai sajátosságokat hordozó intézményekkel, melyek szervezeten ápolták volna az egyházi és a világi nemzetiségi kultúrát, sokáig nem rendelkezett, ami részben a máig fennmaradt falusi társadalm szerkezettel magyarázható. A pilisi szlovák nemzetiségi kultúra mindig is jóval inkább az egyházi és a népi szférában mozgott, eltérően a délföldi mezővárosi, mely sajátos polgári jelleget teremtett magának. A katolikus pilisi szlovákság legfontosabb nyelvi és kulturális forrása a vallás maradt. A templom a mai napig gyakorlatilag a szlovák nyelv nyilvános szentélye, és legalább annyira az anyanyelv szintere, mint az otthon, mert akik otthon már magyarul beszélnek, még azok is szlovákul mondják el a miatyánkot a templomban. Így hát nem csoda, hogy legjobban az anyanyelven elhangzó istentisztelethez, énekekhez ragaszkodnak a hívők.

A pilisi szlovákok etnikai tudata a Pilishez mint földrajzi területhez szorosan kötődött és a mai napig kötődik, sokuknál a vallásosság mellett ezen keresztül fejeződik ki szlovákságuk. Az erős regionális tudat a tájat összekapcsolja az ott élő néppel. A területi-nemzetiségi származás kitoröhlhetetlen emléke a mai napig, hogy a táji kötődés szimbóluma a „Pilišania” (pilisi-ek) elnevezésben fejeződik ki: sokáig elsősorban a pilisszentkereszti-eket jelentette, de később valamennyi pilisi szlovák településre kiterjedt. Sokan tudják, hogy mindannyiuknak közös származása Pilisszántóra vezethető vissza, mert őseik Felső-Magyarországból érkezve Pilisszántón telepedtek le, és egy darabig ott éltek, ameddig a jobb lehetőségek reményében vagy épp valamilyen viszály miatt a szomszédos falvakba költöztek el, és gyökeret vertek ott. Mindenki tudja, hogy mely családnevek mely faluhoz tartoznak, vagy azt is számon tartják, hogy az egyes családok melyik faluból költöztek végleges lakóhelyükre. Mindez könnyíti az emberek társadalmi térben való tájékozódását, és egy belső kommunikációs hálózat működését. A pilisi falvakban a szlovák lakosok többsége kistelepüléseken él, amely jótékony hatást fejt ki annál fogva, hogy jóval személyesebb a kapcsolat az önkormányzati vezetőkkel, a polgármester és a képviselők is szlovák nemzetiségűek, így jelentékeny beleszólásuk van a település életének alakításába. Hogy formálisan is kifejezzék etnikai és regionális összetartozás-tudatukat, a pilisi szlovák falvak 1990-ben létrehozták a Pilisi Szlovák Települések Társulását. A pilisi szlovák települések viszonylag gyakran kerülnek kapcsolatba egymással, bár nyomokban megfigyelhető itt is az a magyarországi nemzetiségekre jellemző „betegség”, hogy falvanként egy saját nyelvet beszélnek.

Az erős tájegységi kötődésből is következik, melyet a szlovákokról már megállapítottunk, hogy az otthont magába foglaló haza nagyobb jelentőséggel bír a pilisi és általában a magyarországi szlovákok között, mint maga a (magyar) nemzet, amelynek egy bizonyos mértékig elkülöníthető részét képezik. Ma is tetten érhető az ún. szlovák tájhoz való vonzódás előbbre valótsága bármilyen földrajzilag nem köthető egységgel, például a többféle tájon élő nemzettel szemben. A „Mi itt szlovákok a Pilisben”, vagy „a pilisi szlovákok” önmeghatározásban legalább olyan fontos számukra a Pilis maga, mint az, hogy elmondják, hogy



szlovákok (Pilisi Himnusz). A tájhoz való kötődés, a rokonság elhagyásának és a vagyoni előnyök mérlegelése döntötte el 1946–48-ban a hazai szlovákok számára felkínált kivándorlást vagy az otthonmaradást, és kevésbé a magyar vagy a szlovák nemzethez való tartozás megfontolása. (Sokuk számára Beneš csalogatásával szemében a föld, a ház volt az egyetlen visszatartó erő, amelyet saját kézzel építettek, és amit nem hagytak el.)

## A nemzetiségi tudat markáns vállalása

Általában a magyarországi nemzetiségek egyformán elfogadóan viszonyulnak a magyar államhoz, a magyar nemzethez, magyar néphez és a magyar hazához, mint területhez. Magyarországra, az őket befogadó államnemzetre úgy tekintenek, mint amelyben megőrizhetik nemzetiségi sajátosságukat, miközben sok tekintetben ők maguk is magyarok. A nemzet részeinek vallják magukat, és egyértelműen Magyarországot tekintik a hazájuknak – ez történelmileg így alakult ki a magyar honban való több száz éves tartózkodásuk eredményeképp. Ugyanez mondható el a magyarországi szlovákokról is azzal a kiegészítéssel, hogy az ő azonosságtudatukban három tényező játszik szerepet: (1.) a szűkebben vett tájhoz való tartozás, ahol élnek; (2.) a magyar nemzethez való tartozás, hungarus tudat, tót tudat; (3.) a szlovákokhoz való tartozás. E három érték fokozataival és egymáshoz való viszonyával írhatók le egyes közösségeiknek, csoportjaik etnikai azonosságtudatának típusai, erősségei, minőségei.

A Magyarországról nagyjából elmondható konfliktusmentes, pacifikus nemzetiségi körképnek a sötétebbik oldala azonban a nemzetiségek folyamatos elmagyarosodása, amely az erős magyar-tudatukból, a kis létszámukból és az elszórt területi elhelyezkedésükből következik. Közülük a magyarországi szlovákok elmagyarosodása az egyik legelőrehaladottabb. Úgy tűnik, ez egy megállíthatatlan folyamat, és gyakorlatilag jelentéktelenek azok az erők, amelyek ezt jelenleg meg tudnák akadályozni. Az önálló kulturális jelleg folytonosságának megtartása valójában azért ennyire reménytelen, mert a kisebbségi csoport pozíciójának nincs ismert és kivitelezhető alternatívája Magyarországon, így a csoport tagjai közösen semmit sem tudnak tenni annak érdekében, hogy megváltoztassák csoportjuk helyzetét. Szerencsétlenül olyan etnikai csoportközi viszony érvényesül, melyben a szlovák nemzetiség elismertsége és státusa nem eléggé magas ahhoz, hogy mindennapjai során folyamatosan büszkén vállalja, de nem is alacsony annyira, hogy az diszkriminációt eredményezne, így gátolva az alkalmazkodást, beilleszkedést és az asszimilációt. Ha közülük egyesek mégis pozitív kisebbségi identításra igyekeznek szert tenni, akkor azt csak individuális eszközökkel tehetik, a kisebbségi csoport összefogása nélkül. Kulturális érvényesülésük helyzetéből és korlátaiból kiindulva a nyelvszigeteken élő szlovák közösségek mind belátják, hogy pozíciójuk megváltoztatása érdekében kísérletet sem tehetnek arra, hogy a többségi csoporttal való versenyen keresztül szerezzék meg annak státusát, pedig ez jelentené az egyetlen megoldást egy stabil, működő és önreprodukáló nemzetiségi közösség számára.

(...)

## Az etnikai tudat individuális felvállalása

A pilisi szlovákok között nem elhanyagolható azok száma, akik vállalják, hogy egyéni eszközökkel kívánnak pozitív identításra szert tenni, összhangban van azzal a ténnyel, hogy nemzetiségek közül a szlovákok azok, akik a legtöbben ismerik a magyar kisebbségi-nemzetiségi politika fő alapelveit, és ők azok is, akik azokkal csak részben értenek egyet (Marosvölgyi et al, 1990). Ezek az emberek fontos szerepet töltenek be lakóhelyük nemzetiségi életében: felhívják a figyelmet kisebbségi csoportjuk beolvadására a domináns közösségbe. Látva az előző nemzedékekhez képest bekövetkező asszimilációt, megpróbálják szorgalmazni vagy maguk pótolni a



fiatalok korai etnikai szocializációját, például a kiháló hagyományok felélesztésével, melyek az új generáció nagyobb része számára már nem sokat jelentenek. Nem kevés közöttük azok száma, akik egészséges elégedetlenséggel bírálják a magyar kisebbségi-nemzetiségi politikát, és származási, nyelvi különbözősüket igyekeznek hangsúlyozni.

Akik a szlovák kisebbség érdekeit képesek megfogalmazni, azok, akik anyanyelvi, ill. tájnyelvi környezetből nőttek ki, de általában iskolázottabbak, az irodalmi szlovák nyelvet is művelik, gyakran saját magukat is képezték arra a szintre, hogy akár nyelvi, helytörténeti ismereteiket bővítsék. A szlovák hagyományt egyénileg ápolók a magas anyanyelvi kultúrájú helyi intelligenciából, adminisztrációból kerülnek ki, de ez alól számos kivétel akad. Vannak képviselők minden faluban, a fővárosban is élnek olyan nemzetiségiek, akik nem felejtik anyanyelvüket, törekednek kultúrájuk művelésére, felélesztésére, továbbörökítésére, ilyenek például a Szlovák Szövetség tagjai.

A leszűkült mozgásterű hagyományos szlovák nemzetiségi kultúrába a fiatal generációk nem nevelkednek bele a lokális közösség közvetítésével, spontán módon. Az, hogy egy nemzetiségi az anyanyelvi kultúrát műveli, illetve mint szülő továbbadja azt, vagy sem, sokkal inkább egyéni elhatározás kérdése. Mivel a pilisi szlovákok ritkán vagy csak újabban lépnek fel közösen az érdekeik mellett, ezért a közösségi érdekképviselet szintjén is az egyéni elhatározás kap nagy szerepet. Természetesen elszigetelt egyéni erőfeszítéseik nem lehetnek eredményesek, amíg társaik többsége nem érdekelt a hagyomány nagyobb őrzésében. Pilisi táji kötődés tradíciójára támaszkodva ezideig nem voltak képesek a nemzetiségi elemeket bevenni a modern polgári intézményrendszerbe, nem tettek szert önálló közigazgatási apparátusra, de változatlanságában és érintetlenségében sem tudták megőrizni eredeti értékeiket. A helyi közösség mai újraéledésében nem jutnak messzebb a származási, történelmi, nyelvi, életmódbeli, kulturális fejlettség különbözőség deklarálásánál.

(...)

Összegzőképp elmondhatjuk, hogy a szlovák nemzetiségi lét alternatíváinak hiánya a kisebbségi lét inaktivitásból következik. Az egészében vett szlovák nemzetiségről elmondható, hogy nem tudja beleilleszteni a hagyományos kultúrát a nagyobb léptékű társadalmi változások keretébe. Eredményt idáig azonban az erős szlovák tudat sem ért el. A történelmi emlékezet felejteni nem tudásából látható, hogy az erős szlovák etnikai tudat csak látszólag aktív, valójában a védekezésre rendezkedett be. Amit semmiképp nem tud elfogadni az öntudatuk: azért, mert alávetett (kisebbségi) csoportként léteznek, még nem szükségszerű, hogy elmaradtoknak tartásuk őket. Ennek kifejezőmódjában az a szerencsétlen, hogy a múlt, és nem a jelen nyelvén szól, márpedig emberi csoportok csak a jelen nyelvén van esélye arra, hogy szót értsen egymással.

(A dolgozat egy megjelenésre váró nagyobb tanulmány válogatott részleteit tartalmazza – a szerk.)

## IRODALOM

- Avineri, Shlomo: „Toward a Social Theory of Nationalism”. *Dissent*, 1990. 447–457.  
 Altermatt, Urs: Svájc – az európai modell? *Regio*, 2. sz. 1994.  
 Anderson, Benedict: *Imagined Communities*, 2. ed. London: Verso, 1991.  
 Barnovský, Michal: Szlovákia a második világháború utáni Európában. In: *Szlovákok az európai történelemben (tanulmányok)*. Budapest, 1994.  
 Bibó, István: A kelet-európai kisállamok nyomorúsága. In: *Bibó István összes művei II.* 185–265. Gondolat, 1986–87.  
 Bourdieu, Pierre: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Budapest: Gondolat, 1978.

- Bourdieu, Pierre: *Sociological Theory: Social Space and Symbolic Power*. New York: Free Press, 1986.
- Bretter–Deák (szerk.): *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. Pécs: Tanulmány Kiadó, 1995.
- Csepeli György: *Nemzeti tudat és érzésvilág Magyarországon a 70-es években*. Budapest: Múzsák, 1985.
- Csepeli, György: *Nemzet által homályosan*. Budapest: Osiris, 1992.
- Demeter Zayzon, Mária: *Öntudatosodás és önfeladás között – nemzetiség szociológiai vizsgálatok Komárom-Esztergom megyei németek és szlovákok körében*. MNEKH, honlap, 1993.
- Durkheim, Emile: *A társadalmi munkamegosztásról (részletek)*. Budapest: MM–MTA Szociológiai Intézete, 1986.
- Eperjessy E.–Krupa A.: *Nemzetiség – Identitás. A IV. Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai, Békéscsaba–Debrecen, 1991*.
- Evans-Pritchard, E. E.: *The Nuer*. Oxford, 1942. újabb kiadás, 1976.
- Fél Edit: *A nagycsalád a Komárom megyei Martoson*. 1938. In: Hofer Tamás (szerk.): *Régi falusi társadalmak*. Kalligram, Pozsony, 2001.
- Foucault, Michel: *A diskurzus rendje*. *Holmi*, 7. sz. 1991.
- Foucault, Michel: *A nacionalizmus és a komplex társadalmak kohéziójának két formája*. 1982. In: Bretter–Deák (szerk.): *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. Pécs: Tanulmány Kiadó, 1995.
- Füziková, Ildika: *A pilisszentkereszti szlovák népviselet*. *Barátság*, II. évfolyam 9–10. szám. 1995. 1120–1123. oldal.
- A. Gergely András (1994a): *Kisebbség, etnikum, regionalizmus*. MTA PTI, Budapest, Scientia Humana.
- A. Gergely András (1994b): *Hatalom a színen – a kampányról politikai antropológiai aspektusból*. *Juss*, Hódmezővásárhely.
- A. Gergely András: *Politikai antropológia vs. politológia? Politikatudományi Szemle*, 1. sz. 1995.
- Garami, Erika–Szántó, János: *Magyarországi szlovákok – Kutatási jelentés, Gyorsjelentések*. (Társadalomkutatási Informatikai Egyesülés), Budapest, 1991.
- Gellner, Ernst: *A nacionalizmus és a komplex társadalmak kétféle kohéziós formája*. In: Bretter–Deák (szerk.): *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*, Pécs: Tanulmány Kiadó, 1995. 188–211.
- Greenfeld, Liah: *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge: Harvard University Press, 1992. 572.
- Gyivicsán Anna (1991.a): *A hagyományos kultúra modelljei és az etnikus identitás a magyarországi szlovákoknál*. In: *A Duna menti népek hagyományos műveltsége*. Bp.
- Gyivicsán Anna (1991.b): *Láttelek egy nemzetiségről: a magyarországi szlovákok*. *Hitel*, 1. szám, 26–29.
- Gyivicsán Anna: *Anyanyelv, kultúra, közösség – A magyarországi szlovákok*. Budapest: Teleki László Alapítvány, 1993.
- Gyivicsán Anna: *Fejlődésváltozatok a magyarországi szlovákok hagyományos kultúrájában*. In: *A magyarországi szlovákok*. Press Publica, 1998.
- Hobsbawm, Eric–T. Ranger: *The Invention of Tradition*. Canto edition, Cambridge University Press.
- Jeggle, Utz: *Határ és Identitás*. *Regio*, 2. sz. 1992. 1994.
- Kopátsy Sándor: *A nyugat-európai feudális viszonyok karaktere*. *Valóság*, 5. 1985.
- Kozma, Mihály: *Nemzetiségi magatartás a tájnyelv és az irodalmi nyelv használatában a magyarországi románok körében*. In: *Magyarországi nemzetiségi kutatások*. Bp. 1984.
- Kusý, Miroslav: *Szlovák vagyok, szlovák leszek*. Pozsony: Kalligram, 1993.
- Linton, Ralph: *Öslakos mozgalmak*. In: Lessa-Vogt (fordítás, kézirat), ELTE, Kulturális Antropológia Tanszék, Boglár Lajos–Holló Imola Dalma (szerk.): *Vallásantológia I*. 1979.

- Manga János: Nemzetközi Nemzetiségi Konferencia (1975). A visszatért Felvidék néprajza. Békéscsaba–Budapest: TIT, 1976.
- Mannová, Elena: Az egyesületek szerepe a pozsonyi városi társadalomban. *Regio*, 2. sz. 1994.
- Marosvölgyi, L.–Molnár, É.–Radó, P.–Tarján G. G.: Együttélés: Tanulmányok a Pest megyei nemzetiségek köréből, 1990. 5–66.
- Ölvedi, János: *Napfogyatkozás*. Magyarok Szlovákiában, New York: Püski, 1985.
- Radó Péter: *Asszimiláció és nyelvhasználat*. (Nemzeti kisebbségek Magyarországon).
- Renan, Ernest: Mi a nemzet? In: Bretter és Deák (szerk.): *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*, Pécs: Tanulmány Kiadó, 1995.
- Smith, Anthony D.: *National Identity*. Las Vegas, University of Nevada Press, 1991.
- Švecová, Sona: A szlovák és a cseh parasztcsalád. *Ethnographia*, 1–2. sz. 1991.
- Szûcs Jenő: Történeti „eredet”-kérdések és nemzeti tudat. *Valóság*, 1985.
- Tamir, Yael: *The Enigma of Nationalism*. *World Politics*, 1995.
- Taylor, Charles: Nacionalizmus és modernitás. *Világosság*, 8–9. sz. 1995.
- Tilkovszky Lóránt: *Nemzetiség és magyarság*. Budapest, 1994.
- Timaffi László: *Szigetköz* (A nagycsaládtól a szocialista közösségig). Budapest: Gondolat, 1985.
- Zsilák Mária: A magyarországi szlovákok nyelvvállapotáról és kétnyelvűségéről. In: *Kétnyelvűség a Kárpát-medencében I*. Budapest, 1991.

PAPP RICHÁRD

# SZÉPIRODALOM ÉS ANTROPOLÓGIA

Esettanulmány:  
a zsidó idő létformái – irodalmi példák tükrében

## Bevezető

A zsidó kultúra időfelfogása a Szentírás körül artikulálódik. A Szentírás, a héber mítoszok őseinek ideje egyrészt „minta” a későbbi nemzedékek számára, másrészt „reprezentánsa” a zsidó idő tartalmának.

A tanulmányban először kitérek a zsidó kultúra idővel kapcsolatos jelentéseire, majd az egyik legsajátosabb idődimenzió („a körkörös idő”) jellemzése után irodalmi példákon keresztül mutatom be az elemzett tartalmak életvilágát, megjelenített minőségeit.

Az alapkutatás kulturális antropológiai: egy budapesti vallásos zsidó közösség (a Bethlen-téri zsinagóga „tagjai”) mikrovilágán keresztül, empirikus tapasztalatok feldolgozásával közelít a zsidó idő kulturális jelentései felé. A feldolgozott irodalmi példák ezért egyrészt a hasonló kulturális-regionális (kelet-európai askenáz, ill. hászid) közegeben született és az ebből a „világból” merített szépirodalmi művekből valók. Másrészt (pl. Thomas Mann esetében) olyan műveket elemeztem, amelyek hatással vannak az adott közösség kognitív tartalmaira.

## Az idő fogalmai és kulturális jelentései a zsidó kultúrában

*„Mert az idő azt akarja, hogy minden ami él,  
lerója neki az időbeliség vámját.  
Itt azonban egy élet éli be magát az örökkévalóságba,  
És az idő, e kielégíthetetlen hitelező,  
Lesheti, hogyan tudja behajtani tartozását.”<sup>1</sup>*

Edmund Leach az idő szimbolikus jelentéséről írt esettanulmányában az időre, mint verbális kategóriára kérdez rá. Összehasonlítja az angol „time” szó kacsin (a kutató által vizsgált észak-burmai nép) megfelelőit, és arra a következtetésre jut, hogy a két kifejezés sehogy sem szinonim egymással „mivel az idő olyan emberi fogalom, amelyet minden közösség saját céljainak megfelelően vetít rá környezetére” (Leach, 1972:113).

---

1 Franz Rosenzweig: *Nem hang és füst* Bp. 1990

Az adott időponttól (ma, most) számítva az elkövetkező, előtte álló időt jövőnek, az eltelt órákat, napokat múltnak nevezzük. Az időt úgy képzeljük el, mint egy vonalat amit mindkét irányban meg lehet hosszabbítani. Ezt az időfogalmat a görögben, különösen a filozófia nyelvében, a kronosz szóval jelölik.

A Szentírásban az idő fogalmát a leggyakrabban (297-szer) a *het* szó jelöli; ezt a kutatók a „válaszolni, valamivel foglalatokodni” értelmű *hanah* szótőre vezetik vissza. Mások a *jahod* tőből eredeztetik, amely körülbelül a „találkozás időpontjában megegyezni” kifejezést jelenti. A *het* a görög kronosz elvont jelentését nem hordozza. A hosszabb időtartamra, a nemzedékre, a történelmi korszakra a *dor* szóval utaltak (1 Móz 6,9; 7,1,15, 16; 2 Móz 3,15. stb.), de az „x” napjai kifejezéssel is gyakran éltek (Maag, 1989:664). A rabbinikus irodalom és a mai héber (ivrit) nyelv a *zeman* kifejezést használja az idő megjelölésére. (Himnemű szó és létezik többes száma is.) Valószínűleg a *zeman* szóból származik, ami egy igetörzsi ragozásban a *len-ni* jelentéssel bírt.

A mai nyelvben ennek a szónak okozó, műveltető alakja használatos a rendelni (pl. étteremben), meghívni („hogy időt töltsön vele/nála”) és lefoglalni („asztalt vagy valakinek idejét”) értelemben. Az időjárást ettől eltérően fejezik ki. A *dor* a mai nyelvben is nemzedéket jelent vagy egy nemzedék életénél hosszabb időtartamot („örök időkre” = „dor vador”; „időtlen idők óta” = „Mi dor-dor”). A nap neve a *jom*, 2 nap = *jomajim* (duális), napok = *jamim*, *jamin*. Az életkort is a napokkal fejezték ki a Bibliában (pl. „és voltak Mózes napjai”).

A zsidó kultúrában az idő fogalmának minőségi jellege domborodik ki. Az ókorban az izzraeliták a nap és a hold által kibocsátott fényhez szabták az időt (világítóknak nevezték őket: 1 Móz 14,16 Zsolt 136,7). Ebből az következik, hogy érzékileg megtapasztalhatónak, megfoghatónak tekintették azt. A zsidó kultúra ezáltal azonosítja a világosságot a nappalal, a sötétséget pedig az éjszakával (1 Móz 5). Ez az idővel kapcsolatos konkrét szemléletmód a napszakok meghatározásában is helyet kap (1 Móz 18,1: „a meleg napszakban; 1 Sám 11,9 „mire a nap melegen süt”; 2 Sám 4,5: „a déli hőség idején” stb.).

Más természeti jelenségek is (pl. eső, „kiszáradt patak” Jób 6,17) alapul szolgálnak az idő jellemzéséhez és meghatározásához. A konkrét időbeli pillanat is („holnap ebben az időben”) az idő mérésére szolgál a Bibliában (2 Móz 18). Az idő ad életritmust a teremtett világnak, a gyümölcsstermesnek, az ellésnek, az aratásnak, a hold fölkelésnek, a csillagok feljövételének. Az ember életének is megvan a maga ritmusa: a születés ideje (vö.: Préd 3, 2-8), a szerelem ideje (Ez 16,8), a havibaj ideje (1 Kir 1,4), az öregség (Jób 22,16) és a halál ideje (Préd 7,17). Az ember napjainak a felelősségteljes életmód (vö.: Jób 27,6) és Isten éber örködése, gondviselése (Zsolt 31,16; 37,18) adja meg a jellegét.

Istennek is megvan a maga ideje (haragjának, büntetésének és kegyelmének egyaránt, vö.: pl. Zsolt 21,10; 6,15; 69,14). Az időben valósul meg Isten gondviselése is (5 Móz 2;7;8;11) (Maag, 1989:665–666).

A zsidó kultúra tehát az időt teremtett valóságnak tartja, amelyről csak a többi teremtett valósághoz, azok keletkezéséhez és elmúlásához való odarendeltségben lehet beszélni.<sup>2</sup> „Az időtlen kezdet és az időtlen vég között kifeszítve” (Schneider, 1996:244).

A teremtett idő pillanatainak átélése, jelentéshordozó tartalmakkal bír. A jeles napok, az emberélet fordulói, a velünk történt események az adott kultúra kódjain keresztül konstituálódnak számunkra. Az „európai” kultúra például olyan mennyiségi időfogalommal rendelkezik, amelyen keresztül a kultúra tagjai magukat egy hosszú, képzeletbeli idővel közepébe helyezik, mögötte a múlttal és előtte a jövővel (Nolan, 1996:113). A zsidó ember azonban nem helyezi magát sehova fordítva, ő az eseményeket helyezi el, saját magát pedig olyan „utazónak” tekinti, aki elhalad ezek mellett a fix pontok mellett.

2 A végtelen idő kifejezésére leggyakrabban az „ólám” szó használatos. Ez az „álám” igéből származik, amelynek jelentése elleplezni, elrejtetni. Az Ólám szó, tehát olyan időt jelöl, amely olyannyira távoli, hogy tekintetünk, képzeletünk elől láthatatlanságba burkolódik. Az Ólám, a határok nélküli idő minden létező és létrejövő kezdete és vége (Boman 1998: 130-132).

„Ilyen fix pontok a szent események, mint például a világ teremtése, az Exodus vagy a szövetségkötés Mózesrel (...) valamint az olyan idők, mint például az ünnepek, a vetés vagy a böjtölés ideje. Az egyének átutaznak ezeken a fix pontokon vagy átutaznak mellettük. A múlt emberei előttük jártak ott, megelőzték őket, előttük járnak. A jövő emberei mögöttük fognak járni, utánuk. Mikor az egyének elérkeznek egy fix ponthoz, mint például a húsvéti ünnepekhez vagy egy éhínség idejéhez, bizonyos értelemben egyidejűvé válnak elődeikkel és utódaikkal, akik ugyanezen a minőségű időn mentek át vagy fognak átmenni őseik, utódaik és ő maguk ugyanazon fajta idő részesei, tekintet nélkül arra, hogy hány év választja el őket egymástól” (Nolan, 1996:113; hiv. Boman, 1960:139–143).

A zsidó nép története folyamán, a jeruzsálemi Szentély pusztulása után (i. sz.70) a diaszporában, az idegen uralom alá került saját föld „Szent Földdé,” a visszatérés vágyának és reményének országává vált. A saját nyelv felcserélése (annak az országnak a nyelvére ahová a diaszporaközösségek költöztek) miatt a héber szent nyelvvé vált,<sup>3</sup> az ima örök nyelvévé és ahogy a nyelv, úgy lett a szokás és törvény is „szentté”, alapvetően ezek sem változtak meg többé (Rosenzweig, 1990:79). Így született – a 70. év után végérvényesen – az időben fogant és született megtapasztalható öröklét: az „örök nép” mítosza.<sup>4</sup>

A zsidó kultúra számára, a zsidó nép történelme, szent történelem (az Úrhoz kötött és neki alárendelt eseménysor). Ez biztosítja a történelem értelmét. A belső tapasztalaton alapuló „saját történelem” határozza meg azt a „másik időt” amelyben a zsidó kultúra – a vele együtt élő népek és vallások között – él. Bármilyen észrevételeket, értelmezéseket is próbálunk a zsidó időfelfogásról adni, csak ezen a „másik időn” belül értelmezve tehetjük: a zsidó időnek önmagában megvan a saját élete (a teremtés, az ősapák ideje, történelmi események stb.) és ennek sajátosságát pont ez az „önmagában valóság” határozza meg.

„A kortárs zsidóság tehát egyszerre tapasztalja a nép történelmét és történelemtulúságát, mindkettőt a saját bőrén” (Tatár, 1993:202).

„Történelemtulúságához” kapcsolódik az egyéni létből való személyes kikapcsolódás; az „ima” jelensége és funkciója (Schön, 1997:34; vö.: Marót, 1940; Eliade, 1996) is. Az ima „viszony”; párbeszéd az Isten és az ember között, a templomi áldozatok helyettesítője, ill. „ez az igazi áldozat” (Hertz I., 1984:284). Egyik beszélgetőtársam elmondása szerint „az imában az idő megszűnésével csak az egyén és az Isten kommunikál; ez a kapcsolat teszi lehetővé a zsidó közösség tartalmainak személyenként külön-külön megtapasztalható és ezáltal „erőt adó” valóságát. Amikor a „Smá Jiszráel” imát mondom, úgy érzem, hogy ott vagyok én is a Szináj hegy lábánál és hallgatom az Örökkévalót, lelkem odarepül hozzá, az ősök közé. Aztán lassan csak az Isten „erejét” érzem már; akkor már csak ketten vagyunk. Aztán kinyitom a szemem és látom, hogy a körülöttem levők is hasonlót élnek át; ez ad értelmet annak, hogy együtt vagyunk”.

A „másik idő” mindennapokban való megélése is jelentőséggel bír a kultúra megértésének szempontjából. „Hosszú időbe telt mire átvettem a zsidó időt az életemben. Ma már egészen más időben élek, heteim szombatból szombatig, napjaim estétől estéig tartanak, mára ezt lassan a környezetem is kezdi elfogadni.” „Bele kell szoknod ebbe a másfajta időbe, időre van szükség ahhoz, hogy átalakuljon az életed, de csak annyira, hogy egyé váljék a külvilág idejével; hogy mindkettőben párhuzamosan tudjál élni, de tudd, mikor, melyikben vagy, erre kell figyelni” – világosítottak fel a templomban. Az imához hasonló másfajta időstruktúra megéléseinek alkalma a Szombat ünnepe. A Szombatot az Örökkévaló választotta el a hétköznapoktól

3 A héber a babilóniai száműzetés idején (i.e. 586-538) megszűnt népnyelv lenni, helyébe az arámi lépett. A héber ezután, mint szent nyelv élt tovább. Nem lett „holt” nyelv, „hiszen az a nyelv, amelyen eleven emberek eleven érzelmei keresik szüntelenül kifejezésüket, nem holt” (Rosenzweig 1990:79)

4 „Izrael hite és az igazság mely benne foglaltatik örök életű” (Hertz I. 1984:492).



(vö.: Diósi, 1997:6; Pollák, 1987:389–390). A Tízparancsolat negyedik parancsolata alapján<sup>5</sup> a teremtésre való emlékezés, a teremtés idejében való lakozás, annak átélése és átérzése valósul meg minden hét szombatján, amikor az embernek úgy kell cselekednie, ahogyan az Örökkévaló cselekedte a teremtés művét. A zsidóság számára tehát az idő nemcsak „tartam”, hanem tartalom is. Nem pusztán lineáris folyamat (múltból a jövőbe). A jelen idő nem egyszerűen ráretegződik a múltra, hanem a kettő együtt él tovább tartalmaiban, ezáltal a „jelenkor” nemcsak kronologikus időmúlás, hanem az ember minőségileg meghatározott állapota, amelynek értéke van. Ezen érték elsősorban az emberek cselekedeteitől függ. A világ teljessége tehát az ember ideje, az élet pedig a mindenkori konkrét minőségek összegződésének ideje, ennyiben pedig a világ működésére való ráhatás rituális módja, amely korántsem befolyásolhatatlan, hanem épp ellenkezőleg: a nemzedékek egymásra következőzése, „körforgása” és ritmikus rendje adja a változások alapütemét, illetve a magatartások meghatározó tempóját, a tradíciót. Ez pedig a folytonos (nem individuális, hanem kollektív) történéselemény kerete, „főszabálya”, amelyben az individualitás nem önérték, sőt: csakis a kollektív tradíció keretében végbemenő cselekvés bír morális (indokolható, átadható) érvénnyel, ez köti össze az „ősi mintához” igazodó embert a szakralitással s ez tartja életben a világi idő helyett a „zsidó idő” mitológiai rendjét. A megtörtént és a történő idő illetően módon válik „időnkívülivé”, elveszti magában való értékét. Ciklikussága révén viszont mélyebb tartalmat kap e maradandóság, mivel az Örökkévalót idézi föl, szemben a véletlenszerűvel és a múltó idő elfutó tartalmával.

A „zsidó történelem” továbbá mozgás egy cél felé, amelyet Isten határozott meg.

„Ezt a mozgási folyamatot ígéretei és áldásai révén Ő maga hozza létre, irányítja, és ha szükségesnek tartja, tevőlegesen bele is avatkozik. Mivel a történelem mozgás, a múlt is él. A nép múltja, jelene és jövője összefüggő egész, melyben minden él.<sup>6</sup> Az ősatyák és a jelen nemzedéke összetartozik; amit velük cselekedett az Isten, velünk is tett. Téged, bennünket hozott ki Egyiptomból (2 Móz 13). A nép élete az egyén életének analógiájára egységes egész. A múlt élményei és tettei az izraeliták felfogása szerint éppen úgy hatnak és élnek tovább a nép jelenében, mint az egyes ember életében. A nép egyetlen személység” (Boman, 1998:148).

## Körkörös idő

„Ő világit a földnek  
és a rajta lakóknak izgalommal  
és jószágban megújítja  
minden nap állandóan a kezdet teremtését.”<sup>7</sup>

A szent idő lényegénél fogva újramezhető, ontológiai idő, amely mindig ugyanaz marad, nem változik és nem múlik el. Ez az idő körkörös, visszafordítható, újból és újból elnyerhető, átélhető, „örök jelen”, amelyben az ember rítusok közvetítésével időről időre, évről évre, hétről hétre és napról napra (ünnepek, a Tóra heti szidrái, a napi imák alkalmával) részt vehetnek (vö.: Eliade, 1996:61–62).

<sup>5</sup> „Emlékezzél meg a szombat 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 szolgálónád, sem az idegen, aki kapuidon belül van. Mert hat napon alkotta az Ő.való az eget és a földet, a tengert és mind ami benne van és megpihent a hetedik napon” (2 Móz 20, 8–13).

<sup>6</sup> A héber grammatikában a „váv” mássalhangzó képes a múlt időből jövő időt, a jövő időből pedig múlt időt képezni (váv consecutivum), valamint képes a jelen időben jóslni; a jövő időt jelenné változtatni (váv profeticum), mintha a jövő esemény máris megtörtént volna.

<sup>7</sup> Az idézet a reggeli imádkozás által elmondott imák egyike (Pollák 1987:67).

„A pónim, az arc, a héberben többes szám. Az ember nincs egyedül a történelemben. Több arca van. A sajátjáé és atyjáé. A sajátja és őseié. A sajátja és elődeié.” (Scheiber, 1990:7)

Hogyan vált a zsidó kultúra lényegévé többek között a körkörös idő, amelyben egyszerre moshatja meg magát minden arc?

„A zsidó történelmet az örök visszatérések jellemzik.” (Lau, 1994:311) A múlthoz kapcsolódó következetesség végigkísérte Izrael őskorát. Az Örökkévaló Ábrahám, Izsák és Jákob Isteneként, az ősökkel kötött szövetség alapján vezette ki a zsidó népet Egyiptomból, és a velük kötött szövetség volt további gondviselésének alapja is. (Ez csak erősödött azáltal, hogy a sivatagi vándorlás alatt az egész néppel erősítette meg szövetségét.) A múlt eseményei ezért a zsidó kultúra létezésének lényegét, értelmét adják meg utódaiknak. Az ősapákkal történt események és a nekik adott ígéretek adtak később Izrael államának is legitimációt. („A föld, amelyet őseidnek ígértem; az Ígéret földje.”)

Ahhoz, hogy megértsük a körkörös idő megélésének jelenkori tartalmait, elengedhetetlen itt egy rövid történelmi elemzés, amely a zsidó kultúra „időben lakozásának” jelentéseit mutatja meg számunkra. A zsidóknak a rómaiak ellen viselt első háborúja (i. sz. 66–70) folytán megszűnt Izrael állama és elpusztult a jeruzsálemi Szentély (a vallási élet központja és irányítója) is.

A zsidó kultúra alapjaiban ingott meg. Ekkor történt, hogy Jeruzsálem ostromakor egy koporsóba rejtve Johanán ben Zakkai kimenekült a városból, majd Vespasianus császár engedélyével Judeában, Jabné városában iskolát alapított. Ez az iskola szervezte újjá a zsidó kultúra, a judaizmus életét; azokat a formákat és tartalmakat dolgozták itt ki, amelyekkel a mai kultúra is él.

Rabbi Johánán úgy gondolta, hogy mindaddig, amíg a Tórát tanulmányozza, Izrael népe – ha katonailag szétzúzták is, ha idegen országokba szóratik is szét – nem veszt el. Megszervezte a 71 tagú Szanhedrint, a legfelsőbb hatóságot vallási és törvénykezési ügyekben.

A rómaiak elleni második háború (Bar Kochba felkelése; i. sz. 132–135) is teljes vereséggel végződött: s ez ismét végveszélybe sodorta a judaizmust: Hadrianus császár eltörölte a Szanhedrint és halálbüntetés terhe mellett betiltotta mind a Tóra tanulmányozását, mind a kultikus cselekedetek gyakorlatát.

Ám Antonius Pius – Hadrianus utóda – visszaállította a Szanhedrint, ettől fogva annak ítéleteit a szórványzsidóságban is elfogadták.

Ezután (kb. az i. sz. II. sz. végéig; III. sz. elejéig) dolgozták ki a szabálykövető judaizmus alapvető struktúrája.

A legfontosabb – és mindmáig érvényes – újítás az, hogy a Templomban bemutatott áldozatokat a Tóra tanulmányozásával, az imával és az ezekhez kapcsolódó etikai irányelvekkel helyettesítették, amelyeket a zsinagógákban, a világ bármely pontján, minden közösségben be lehetett tartani.

A múlthoz való kapcsolódást a Szentírás tanulmányozása, a rituális tisztaságra vonatkozó előírások és a meghatározott (ünnepi és hétköznapi) vallásos cselekedetek biztosították. Ezzel a gyakorlattal, az Írás értelmezéseivel és a jogi kérdésekkel kapcsolatos szóbeli hagyományt rendszerezték és pontosították. Ezeket egyetlen könyvben, a Misnában gyűjtötték össze. A Misna („Ismétlés”) az i. e. első század és az i. sz. második század közötti időszakban kidolgozott tanításokat foglalja magában. A mű hat fejezete a mezőgazdaság, a polgári jog, szentségi és étrendi előírások, a rituális tisztaság, a családi élet és az ünnepek szabályozására terjed ki.

A Misna egy olyan „történelmentüli” helyzetet mutat (Eliade, 1996:132), amelyben az élet és az ember megszentelésének különféle aktusait a Tóra parancsait követve, törvényileg szabályozottan hajtják végre. A legapróbb részletekig pontosan meghatározza a világteremtés műve a társadalmi, családi és személyes élet, a saját idő megszentelésének rituális módszereit és azt is, hogyan kerülhető el a tisztátalanság, amely a fentiek betartását akadályozná. A

Misna és kommentárjai (Gemara) együttesen alkotják a Talmudot („Tanítás”). Az elsőként (kb. 220–400 között) elkészült változat, a Jeruzsálemi Talmud rövidebb, míg a második változat a Babilóniai Talmud (200–650 között) kevésbé tömör. Mindkettőben kiegészítik a Misnában meghatározott törvényeket (Halacha) erkölcsstani és vallási tanításokkal és olyan elmélkedésekkel, történetekkel, amelyeket Haggádának hívunk. A Babilóniai Talmud azzal játszik döntő szerepet a zsidó kultúrában, hogy megmutatja, hogyan kell alkalmazkodnia a judaizmusnak a diaszpórában való élet körülményeihez.

Az ünnepek naptár szerinti időpontját, a Szinhedrion (Szanhedrin) fejének (Pátriárka) hírvivői vitték hírül a zsidó közösségnek. (Erre emlékezve ma is a nem izraeli közösségek az ünnepeket egy nappal tovább tartják, mivel ezek kihirdetésének időpontja később érkezett el Palesztinából egy adott közösséghez). I. sz. 359-ben (II.) Hillél pátriárka határozta el először, hogy írásban rögzíti a naptárat, hogy Palesztinában és a diaszpórában egyaránt biztosítsa az ünnepek egyidejű megtartását (Hahn, 1996:70). Ez különösképpen a palesztinai patriarchátus eltérése után lett életbevágóan fontos.

Ezután a zsidó élet központja Babilon lett (az arab hódítás után sem változott ez a helyzet az uralkodók toleráns politikája jóvoltából), a keleti diaszpóra feje pedig a babiloni Gáon („szellemi tanító”) lett. A „Gáonok kora” 640-től 1038-ig tartott, amikor is a zsidó szellemiség központja Európába, Spanyolországba tevődött át, ekkorra már az egész „rabbinizmus” (a közösségek a rabbik „mesterek”, „tanítók” és az ő talmudikus tudásuk köré szerveződtek) tanításaként. Ez a normatív rabbinikus irányítás alatt álló életforma az iskolák (a három éves korban elkezdett hédertől – elemitől, a Talmud tanulmányozását elsajátító akadémiaiig – jesiváig), a zsinagógák, a törvényesírekek és a különböző – a mindennapok gondjaival foglalkozó szervezetek közvetítésével terjedt.

A zsidó rituális élet középpontjában a Tóra nyilvános felolvasása áll. A nyilvános Tóraolvasás parancsa magában a Tórában található (5 Móz 31,10). A Tóraolvasás oka, hogy a zsidó közösség minden tagja merítsen tanításából. Minden hét év végén, a sátrak ünnepén olvasták fel a Tórát. Minden bizonnyal ez a parancs idővel elveszítette érvényét, ugyanis i. e. 620-ban Josijáhu uralkodása idején – miután megtalálták a jeruzsálemi Szentélyben – a „Törvény könyvének” (Mózes ötödik könyve) felolvasását rendelte el.

Ezra idejében, i. e. 458-ban nyilvánították hivatalosan törvénykönyvvé a teljes Tórát. Ekkor vezették be a nyilvános Tóraolvasást hétfői, csütörtöki (vásárnapok voltak ekkor, így a vidéki lakosság is hallhatta a felolvasást), szombati és ünnepnapokon. 156 részre osztották fel a Tórát s így 3 év alatt értek a végére.

Babilóniában (valószínűleg i. sz. 600-ban, a gáoni korban) vált szokássá, az az egyéves körfolyamat, amely a sátoros ünnep végén, Szimhát Tóra ünnepén fejezi be a könyvet és kezdi újra olvasni minden zsidó közösség a világon (Deutsch, 1998; Lau, 1994:185).<sup>8</sup>

A Tórából való felolvasást követi a próféták könyveiből való felolvasás. Péntek este és ünnepeken ezeket a rabbi szövegmagyarázata, „tanítása” egészíti ki.

A zsinagógai istentisztelet helyettesíti azóta a templomi áldozatokat. Az istentisztelet magában foglalja a reggeli, délutáni és esti (néha délelőtti) imádkozásokat, a hit megvallását („Smá Jiszroél” kezdetű ima: „Halljad Izrael, az Örökkévaló az Egyetlenegy”), valamint a tizenyolc (később tizenkilenc) áldást, az S'móne Eszrét. A Tóra felolvasásánál 3 ember áll fenn a Tóránál. Ennek oka egyik tanítóm szerint, „mert a Szináj hegyi Tóraadásánál is 3

8 Szombat délután, hétfő délelőtt és csütörtök délelőtt három embert hívnak fel a Tórához, a hét részre osztott heti szakaszból mindhárom nap ugyanazt, az első szakaszt olvassák fel. Egy felhívottnak legalább három verset kell felolvasnia. A verseket nem a felhívott, hanem a közösség által felkért tóraolvasó olvassa. Szombaton hét embert hívnak fel és a máftirt (jelentése: befejezés; a háftára felolvasója). A 7 előirt felhívott és a máftirt között lehet még felhívni embert, ha legalább van 6 vers a két felhívott között. Újholdkor és félünnepen 4 embert (és a máftirt) hívnak fel, a nagy ünnepeken ötöt (és a máftirt), Jom Kippur délelőttjén hatot és a máftirt, délután csak három embert, hiszen böjtnapokkor három embert szokás felhívni. Ha van kohén (a Szentély idejében papiszolgálatot végzők leszármazottja) a közösségben először őt hívják fel a Tórához, utána pedig a lévít (a szentélybeli papok segítőinek leszármazottjai).

ember állt”. Az ősök cselekedeteinek újabb reprintjének egy pillanatát láthatjuk ebben a rítuscselekményben is.

A közösségi imádkozáshoz elengedhetetlen imakönyvet először egy gáon szerkesztette a IX. században, hogy rögzítse az istentisztelet rendjét. A VIII. századtól, Palesztinában új zsinagógái költészet fejlődött ki, amelyet rövid idő alatt elfogadtak és beépítettek a rituális életbe. A további évszázadokban, a XVI. századig, további „liturgikus költemények” is bekerültek a zsinagógái életbe (Eliade, 1996:131–134). „Legújabb imáink 1500 évesek csupán, nálunk ez fiatalnak számít, nem sok nekünk másfél ezer év” – mondta egyik beszélgetőtársam az egyik péntek estén.

Ezek azok a keretek, amelyekben az idő körkörös megélése, a múlt „állandó jelenné” alakítása is megtörtént: A zsidó kultúra intézményeinek funkcionálásához elengedhetetlen lett a kulturális intézmények kontinuitására való emlékezés, azaz múltjuk állandó jelenidőben tartása (Karácsony, 1995:144).

„Tanítsátok azokra (szavaimra) gyermekeiteket, beszélvén rólunk, ha ülsz házadban, ha jársz az úton és ha lefekszel és ha felkelsz” – imádkozzák a fent leírtak szellemében a közösség tagjai minden reggel és este a „Smá Jiszráel” imában.

A Bethlen-téren a múlt jelenné válását az apák hagyományainak megőrzése biztosítja. A rabbi és az öregek tokaji, debreceni, miskolci, tiszacsegei példáit szülőházukból hozták. „A hagyományörző területeken így csinálták, nálunk otthon például...” – ad irányt a rabbi a közösségnek a nagyobb ünnepek előtt, az imádkozások egyike után, amikor összehívja a közösséget és elmondja nekik az ünnepekre vonatkozó normatív szabályokat. A „hagyományörző vidékek” példáin keresztül (is) épülnek tehát a jelen rituális életének mozzanatai.

„Ugyanazt kell csinálni, amit szüleink, az ő szüleik, őseink csináltak, ez biztosítja vallásunk folyamatosságát és fennmaradását a Messiás eljöveteleig” – mondta egyik interjúalanyom.

A rituális szabályok ekképpen a tradíciói mintáit követik, így válik a kultúra folyamatosan átélhetővé. Az idő körkörös átélhetősége ezáltal az élő zsidó kultúra egyik összetevője lett az ókortól napjainkig.

„Azt mondják rólunk, hogy a *Könyv népe* vagyunk; ez nem csak azt jelenti, hogy lejegyeztük, leírtuk a Tórát, hanem az emlékezést is, ugyanis mi mindent, ami volt, életben tartunk. Mi nem felejtünk semmit” – magyarázta el nekem egyik adatközlőm.

„A zsidóság az örök, egyidejű szent történelmet hetiszakaszcáról hetiszakaszcra haladva járja be, esztendőről esztendőre. A nép ideje körben jár.”<sup>9</sup> (Tatár, 1993:200)

A Tóra tehát az elsődleges „eszköze” a múltban, a szent időben való tartózkodásnak; a Tóra és a Szentírás további részeinek ideje a zsidó kultúra alapja.

„A Tóra heti szidrái újra és újra átélhetővé teszik a Tóra idejét, eseményeit. Ott lehetsz Ábrahámval a sivatagban vagy láthatod, hogy néz ki a szent sátor, olyan pontosan le van írva. Minden olyan mintha a jelenben történe.” „Én a Bibliát veszem alapul, az hogy ez szól mára az abszolút nyilvánvaló. Megiródott valamikor, de mintha állandóan szólna, állandóan figyelmeztetne, hogy azok a dolgok, amik megtörténtek, megtörténnek ma is.” „Mikor olvasod otthon hétről-hétre a szidrákat és a háftárakat, és befejezel egy könyvet és visszagondolsz arra, hogy mennyi minden, mennyi esemény is történt veled ezalatt az idő alatt (szerelmes lettél, fájdalmat éltél át, mennyi új embert ismertél meg stb.), csak ez a könyv, a Tóra, a Biblia sorai nem változnak meg, újra és újra meríthetsz belőle, újra és újra élheted meg az eseményeit. Nekem ez a Tóra ereje, ez a biztonság, hogy van valami, amihez mindig visszatérhetsz” – mondták interjúalanyaim.

„A Tóra nem áll meg az ünnepek alatt sem, folyamatosan megy tovább, ahogy kell” – halottam egyik beszélgetőtársamtól a Hánukká ünnepe előtt. A rabbi hánukkái tanítása szerint

9 „A körbenjáró idő még nem maga az örökkévalóság, de ő hasonlít hozzá a legjobban” – folytatódik a gondolat.

az ünnepet a heti szidrával az köti össze, hogy mind a Makkabeusok, a Hánukká ünnepének főszereplői, mind József (akinek történetét a heti szakasz mesélte) meg lettek kísértve anyagi illetve testi vágyak felajánlása által; de ők az Istenfélelmet választották, s így az Isten nem hagyta el őket, segítette őket a küzdelemben hitünkért, vallásunkért, ezért példaként kell, hogy szolgáljanak nekünk a mában, az ünnepen és a hétköznapokban egyaránt. Ez kötötte össze őseinket a múltban és ez kell, hogy összekössön velük minket is”.

Ros háSáná napján, a zsidó újévkor az emberek így köszönnek el egymástól: L'sáná tová, szó szerint: „Jó ismétlést!”. Az „év” (sáná) szó gyöke, „ismételni”. Eszerint a következő év nem valami új, ismeretlen időt jelöl, hanem az idő körforgásának egy újabb periódusát. Az esztendő fordulója az izraeliták számára az évkezdést visszatérését jelenti. Tósúbáhnak, visszatérésnek is nevezik (vö.: 2 Sám 11,1; 1 Kir 20,22. 26; 2 Krón 36,10; 1 Krón 20,1). Az év kezdetének elnevezésére használatos a tőqúpáh, fordulat, kör, körjárat (vö.: 2 Móz 34,22; 2 Krón 24,23) szó is (Boman, 1998:114). Csakúgy, mint az évkezdést napján, a zsinagógái év minden pillanatában, a „mozgó jelen” idejét éli meg a közösség (Kolakowski, 1994:39). A Ros háSáná második napján felolvasott Tórai szakasz, az Ákédát Jichák (Izsák megkötözése) Ábrahámnak, a zsidóság ősatyjának legnagyobb próbatétele. Az Úr azt kívánja Ábrahámtól, hogy áldozza fel neki fiát, Izsákot. Ábrahám megkötözi a fiát és az oltárra teszi, ám mielőtt lesújtana késével, az Örökkévaló megakadályozza őt. Egy kost küld Ábrahámnak, hogy azt áldozza fel a fiú helyett (1 Móz 22, 1–14). Ennek a kosnak a szarvából készült a hagyomány szerint az első sófár (kürt), amely ezáltal a megszabadulás, a szabadság jelentését is hordozza. A sófár az újévi ünnepkör központi eleme; a bűnbánat, a bűnbocsánat, a személyes és kollektív megváltás szimbóluma.

A mindennapokban is helyt kap a sófár jelképe: „Fújd meg a sófárt a mi megszabadulásunkra” – mondja a közösség a S'móne Eszrében.

Az Ákédát Jichák pillanata nem vált múlttá, jelene újra és újra átélhető a zsidó ember számára, minden évfordulón csakúgy, mint saját életének pillanataiban.

Többek a Holocaustot Izsák elengedett áldozatának modernkori visszatérésével magyarázzák (volt olyan beszélgetőtársam, aki a Vízözönnel hozta párhuzamba). Egyik tanítóm olvasta az izraeli sajtóban, hogy Jichák Rabin gyilkosságát, Ákédát Jichákként értelmezték. Jom Hacmautkor (Izrael állam megszületésének ünnepén) is megfújják a sófárt, a szabadság és a múlt eseményeinek ismétlődését szimbolizálva ezáltal.

A „mozgó jelenre” példa, ahogy a zsidó tradíció a megtörtént eseményeket rendszerezi. A rituális életben csakúgy kiemelt napoknak számítanak a múlt tragikus eseményei, mint az örömneppek. Ezekre a gyásznapokon böjtöl a közösség (A Jom Kippur mellett, a Tisá Beáv – a második jeruzsálemi Szentély pusztulásának emléknapja – is egész napos böjt. (A többi böjti nap napkeltétől, napnyugtáig tart.) Tisá Beáv napján (Áv. hó 9-e) a zsidó történelem számos tragikus eseménye ismétlődött meg: az első Szentély külső falainak ostroma, Betár ellete a Bar Kochba felkelés végén, a zsidók kiűritése Spanyolországból a XV. sz. végén és az első világháború kitérője is. Így ez a böjtnap, nemcsak egy tragikus esemény emléke, hanem a múlt visszatérő, tragikus eseményeinek átélése a böjtölés és más rituális cselekedetek által (az evés, az ivás, a fürdés, a test kenése, a bőrcipő viselése és a házaselet tiltása, az imaszíj és imaszál valamint a dicsérő imádságok elhagyása a reggeli istentiszteletben stb.). Az idők visszatérésével a múlt és jelen eseményei összekötődnek egymással.

Az ünnepek világa is ezt a „közös időt” domborítja ki, az ünneplők pedig ennek a közös időnek megélésével kortársaivá válnak őseiknek; így egy ünnepen Izrael egész gyülekezete találkozik (múlt és jelen nemzedékei egyaránt). Ezáltal a zsidó ünnepek egyfajta „időutazásnak” is tekinthetőek.

„Ünnepeink a szó szoros értelmében örökségek, a múltat is jelentik, amit felidézünk; de ami az örökség lényege – ma is felhasználhatóak, hiszen mai életünket gazdagítják, ez gyarapítja az öröket, hogy az Istenben bízva várjuk a holnapot, ahogy apáink is tették” – mondták a közösségben.

A zsidó kultúra tehát vallási intézményeit és szertartásait az ősök korára, az „őskor eseményeire” vezeti vissza. Ilyen az Elul hónap elsejével kezdődő és a Jom Kippurral betetőződő negyven napos időszak is.

„Elul elsején kapta Mózes a megbocsátó Isteni parancsot: menjen fel másodszor is Szináj hegyére, hogy az aranyborjú bűne miatt eltört két kőtábla helyett átvegye az újabb kőtáblákat, Isten könyörülő szeretetének jeleit. Negyven napon át bűnbánatban, önsanyargatásban várták Izrael gyermekei a vezér hazatértét: megbocsát-e Isten? A negyvenedik napot – Tisri 10-én – különösen mély bűnbánatban, böjtben, önmegtartóztatásban töltötték. Ennek a napnak estéjén tért haza Mózes a tíz Ige két kőtáblájával karján.” (Hahn. 1995:42)

Az engesztelésre – arra az időre, amikor Mózes Isten megbocsájtásának hírért hozta Izrael böjtölő, bűnbánó népének – emlékszik a zsidó nép Jom Kippurkor, az Engesztelés Napján. Ez az ünnep azonban – csakúgy, mint a többi – nem pusztán emlékezés. A régmúlt események felelevenedéséről van szó; a bűnbánat megismétléséről (a Jom Kippur napján minden évben megpecsételtetik Izrael népe összes tagjának személyes sorsa). A ma élő zsidók pedig csakúgy, mint őseik, böjtölnek a nap huszonnégy óráján keresztül (ez a teljes nap a holdállás szerint van mérve, így tulajdonképpen a böjt 25 órás; „teljes böjt ez egy napig, mert az engesztelés is egy teljes évig tart”) – mondták.

Jom Kippur napján a nős férfiak kitlit<sup>10</sup> viselnek,<sup>11</sup> mivel ezen a napon a Kohén haGadol, a szentély főpapja is lenruhában lépett be a Szentek szentjébe. (A délelőtt felolvasott tórai szakasz is többek között ennek leírását közli a résztvevőkkel.)

Az ősök idejének minden évben való átélése a Peszáh ünnepén keresztül is megragadható. Minden következő nemzedékkel közölni kell az ünnep eredetét és jelentőségét; azonkívül átélhetővé is kell tenni azt a széder estén.<sup>12</sup> Sőt a Tóra szerint Isten azért segítette elő a zsidóság kivonulását Egyiptomból, hogy később Izrael erre emlékeztetően, az ő segítségéről minden évben személyesen meggyőződhesen: „És szólt az Örökkévaló Mózeshez: menj be a Fáraóhoz, mivel én megkeményítettem az ő szívet és szolgálóinak szívet, hogy végbevigyem ezeket a jeleimet közöttünk és hogy elbeszélhesd fiad és unokád füle hallatára mindazt, amit míveltem Egyiptomban és az én csodajeleimet, amelyeket végeztem közöttük, hogy ezáltal megismerjék: Én vagyok az Örökkévaló.” (2 Móz 10,1-2)

Ennek szellemében azután a zsidó kultúra minden tagja, aki megünnepli a Peszáh ünnepét, kortársa lesz atyáinak, akik abban az Időben éltek, amikor Mózes bement a Fáraóhoz...

„A széder estén – amely a szombattal együtt a zsidó liturgia középpontjában áll – minden zsidó személyesen hagyja ott Egyiptomot, maga kel át a Vörös tengeren, állja ki a si-vatag próbáit és éri el az Ígéret földjét.

Az ünnepek világában csakúgy, mint a zsidó „liturgia minden aspektusában a múlt eseményei elevenednek meg a múlté amely máig él minden zsidó és minden közösség életében.” (Joaness, 1990:96)

Egyik interjúalanyom a következőképp éli meg ezt: „Ugyanúgy, mint a heti szidrák idejét, az ünnepeket is át kell élnem azalatt, amíg külső (polgári) életemet is élem. Ezért van az, hogy néha a 7-es buszon illetve a 7-es busszal – éppen Egyiptomból megyek ki”.

Az ősök cselekedetei is szimbólumok a zsidó ember számára „És Abimelek azt mondta Izáknak: „Menj el tőlünk, mert sokkal hatalmasabb vagy mint mi” (1 Móz 26,16). Hertz – a

10 Kitli: a halotti ruha fehér, ingszerű része.

11 A neológ rabbik fehér reverendát öltenek ekkor.

12 „Rend”. A Peszáh első két estéjének szertartása.



Midrás alapján – a következőképp magyarázza ezt a mondatot: „Az ősatya gazdagodása irigységet kelt szomszédai között. A mai antiszemitizmus is az irigységből fakad. Ezért ezek a sorok is a rabbinikus mondás igazát igazolják: „Ami az ősatyákkal megtörténik, megismétlődik utódaik életében.” (Ber. Rabb, LXXXIV, 6; Hertz I., 1984:224)

Ábrahám, Jákob vagy József történeteit „régtől fogva jelképek tartják Izrael jellemére és történetére” (Hertz I., 1984:411). A zsidó gyászidő (siva) például József példáját követi, aki apjának Jákobnak halála után hét napig gyászolt. A siva az élő zsidó kultúrában ma is hét napig tart, csakúgy, mint József az ősatyák korában, aki „hétnapos gyászt rendezett apjának” (1 Móz 50, 9,10).

Az ősök cselekedetei azonban nem pusztán jelképek, hanem olyan jelentések, amelyek ugyanolyan problémákat és megoldásokat adnak a ma embere számára, mint a múltban: a zsidó ember állandóan reflektál az ősök idejére. Egyik beszélgetőpartnerem, aki mielőtt „visszatért” volna a zsidóságához, keresztényként élt, ekképp foglalta össze múltját: „Mózeset is a Fáraó udvarában nevelte fel az Úr”.

A múlt példái a jelenben megélt szituációkban tehát „eligazító” erővel bírhatnak. Adatközlőim egyike a következőképpen interpretálta ezt a jelenséget: „Sokszor beazonosítom magam az őseim életébe... nem tudatos ez persze (...) de sokszor kapok példát valamelyikük életéből, s az azonos élethelyzeteinkben elgondolom, miképpen reagáltak ilyenekre, vagy hasonló helyzetekre ők. Néha nem is tudom, összekeveredik bennem melyikünk is cselekszi meg az adott szituációt.”

A „közös időben” (múlt és jelen összefonódásában) való párhuzamos létezés példája Jákob cselekedeteinek mintatértékűsége is.

„Azért nem eszik Izrael szökőinat, amely a csípő forgócsontján van mind a mai napig, mert megérintette és eltörte Jákob forgócsontját, a szökőint Isten angyala.” (Ezzel az angyallal küzdött Jákob annak előestéjén mielőtt testvérével, Ézsauval találkozott újra. Ezen az éjszakán kapta Jákob Istentől az Izrael<sup>13</sup> nevet.) „Azért emlékszünk ezzel a tilalommal Jákob ősapánkra mivel az ő élete az egyik legfontosabb minta számunkra, hiszen Jákob utódai, követői; izraeliták vagyunk.”<sup>14</sup> (Hertz I., 1984:280, vö.: 1 Móz 33) Az emlékezés helyett itt tehát a múltban, az ősatyák korában, a „szent időben” való létezés jelenségével találkozunk.

Jákob példáját a jelenre vonatkoztatva, a „saját történelem” alapkérdései kapnak magyarázatot a zsidók. „A harc rajta hagyta a nyomát, de Jákob győztesen került ki belőle, megváltva és a küzdelemben átalakulva. Ez volt mindig sorsa a népek is, amely tőle kapta nevét”. Jákob küzdelme az Isten angyalával és győzelme választ adnak a zsidó kultúra tagjainak szenvedéseire, gyötrelmeire és reményt ad a küzdelemből való sikeres kijövetelre, hiszen „az ősök sorsa megismétlődik az utódok életében.” Egyik interjúalanyom ezt eképpen éli át: „Ami megtörtént annak idején az ősökkel, amik megtörténtek a Tórában, mint események, azok megtörténnek az utódokkal is. Vagy ami Izraelben megtörtént, az megtörténik az utódok életében is. Csomószor éreztem, hogy az ember miközben különböző fordulópontok vannak az életében, néha azon kapja magát, amint azon gondolkodik, hogy ilyen szituációkban voltak már az ősapák is. Rádöbben az ember, hogy ugyanolyan problémák előtt áll és ugyanolyan megoldások jutnak ezekre a problémákra, amik már akkor megtörténtek és ezért van egy, olyan *déjàvu* érzése, amiről az előbb beszélgettünk, mintha már ezek az események megtörténtek volna vele egyszer, korábban.”

13 A Jákob név jelentése „fondorkodó”. Az Izrael jelentése: „Istennel győzelmesen küzdő” vagy „Isten harcosa”. Az új név adása Isten angyalának áldásával párosul. Izrael és utódai az izraeliták, Isten által megáldott és az Istenért küzdő néppé váltak általa.

14 Az étkezés során, illetve a kósárság (az ételek rituálisan tisztává tétele vö.: Rékai 1997) szabályait követve a szökőinat a vele összefüggő erekkel és inakkal együtt el kell távolítani a levágott állatból, mielőtt az állatnak ezt a részét megesszük. „Ez az intézkedés Izrael részére állandó emlékeztetés az Isteni gondviselésre, melynek megnyilvánulását ősatyánk történetében látjuk” (Hertz I. 1984:281).

„Minden egyes ember, mint nép érez, mert népét önmagában tudja... a zsidóság történetét nem úgy tekintjük, hogy az annak a közösségnek a múltja, amelyhez mi is tartozunk, hanem saját életének előzményeit fogjuk látni benne, mindegyikünk saját életének előzményét.” (Buber, 1940:18)

A „vallásos” zsidó számára a múltra irányuló reflexiók személyes és közösségi dimenziói összefonódnak a „közös időben”.

„Akár Graetzet olvassuk, akár Flaviust vagy akár Feuchtwanger Zsidó háborúját, valamennyiünkön erőt vesz a déjá vu érzése. A feltételek és nevek minden különbözősége ellenére az emberben összemosódnak a kommandók harcai Simon bar Gióra rajtaütései-vel, a diaszpóra háborús célokra felhasznált templomi adói az amerikai segélyekkel, Izrael feszültségteljes belső megosztottsága a Flaviusnál követhetetlen sektákkal és pártarcokkal... E szolidaritás jelenik meg többek közt déja vu élményeinkben, melyek rejtélyes módon maguk is a történelem-kívüliség érzésével ajándékoznak meg minket.” (Tatár, 1993:202–203)

Ugyanígy „déjá vu” ismétlődik meg Jom Kippur napján is.

Beszéltünk arról, hogy a nép 40 napig várta Mózeset, a remélt megbocsájtás hírével „ettől fogva Isten évről-évre ezen a napon különös megbocsájtó szeretetével fordul gyarló, de vét-  
küktől megtisztulni akaró gyermekei felé” (Hahn, 1995:43). Az idő visszatérének lehetősége lehetővé teszi, hogy a nép – minden egyes tagja külön-külön és együtt – minden évben a „Szináj hegy lábainál” megbánja bűneit és bocsánatot nyerjen.

## Források

Mivel a vallásos zsidó közösségek életét a Szentírás szövegei és az azzal összefüggő, a rituális életre és a világról való gondolkodásra vonatkozó kommentáriródlmak határozzák meg, ezért a felhasznált írott források közül a legtöbbet a Szentírásból és azok kommentárjaiból merítettem.

A zsidó Szentírás, a Tánách, a Tóra (Mózes öt könyve), a Növiim (Proféták könyve) és a Kötuvim (Írások) összefoglaló neve; 24 könyvből áll. A zsidó kánon (mérték, norma) lezárása az i. sz. I. sz.-ban ért véget. (A Biblia a görög to biblan (könyv, tekercs) többesszáma; i. e. 700-tól ismerjük a szót, a Szentírásra alkalmazva a XVII. sz.-tól terjed el keresztény területen. Első fordítása arám nyelvű, a Szamaritánus Targum („tolmácsolás”) az i. e. VII. sz.-ból, ezt követte a Septuaginta (görög nyelvre; az i. e. III. sz.-ban kezdték és a II. sz.-ban fejezték be).

Későbbi ismert fordítások az arám nyelvű targumok (i. e. III. sz.-tól i. sz. IV. sz.-ig), a Hexapla (6 nyelvű fordítás i. sz. III. sz.), a Besitá (szír keresztények), Száadja Gáon fordítása arabra (X. sz., az arab keresztények és az arab területeken élő zsidók ma is ezt olvassák).

Európában Jeromos egyházatya fordította le először (IV. sz.) a Szentírást latinra (A XIV. sz.-tól használja ezt a katolikus egyház, előtte a Septuaginta latin fordítását használták). Magyarra először Károli Gáspár fordította le a teljes Szentírást (kiegészítve természetesen az Újtestamentum szövegeivel) 1590-ben (Oláh, 1998). A héber Szentírást szó szerint másoló masszoréták által feldolgozott szöveg eltér néhol a keresztény fordításoktól, amelyek a Vulgata hatását viselik magukon (Rékai, 1997:54).

Zsidó részről 1783-ban fordította le Mose Mendelssohn németre a Szentírást, amelyhez biurt, szövegmagyarázatot is mellékel az általa indított „zsidófelvilágosodás” szellemében.

A zsidó Szentírás első magyar fordítása, az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat fordítása (1898–1907). Ennek 1997-ben kiadott reprintjét használtam fel a Proféták és az Iratok könyveinek idézeteinél. (A Szentírás könyveire való utalásokkor azonban a Magyar Bibliatársulat

1994-es kiadásából merítettem, a könnyebb hozzáférhetőség kedvéért.) A tórai idézetekkor a dr. Hertz I. H. által szerkesztett (Magyarországon először 1939-ben kiadott) kétnyelvű nyomtatott himist (a Tóra könyvalakú kiadása, jelentése őt, amely Mózes őt könyvére utal) használtam.

A Tóra hétről hétre való folyamatos olvasása, a heti szakaszok (szidrák) és kommentárjainak tanulmányozása erősen befolyásolja a kultúráról való tudást.

A Tóra szeretete az Istennel való kapcsolat alapja. „A Tórát még jobban szeretni, mint Istent, azt jelenti, hogy kapcsolatban állunk egy olyan személyes Istennel, aki ellen fel lehet lázadni, vagyis akiért meg lehet halni.” (Lévinas, 1992:23)

A Tóra (törvény) pontosan kinyilatkoztatja az Isteni akaratot, ezért a zsidó kultúra lényege az, hogy tagjai kövessék a „Parancsolatokat” (a zsidó rituális jogot) a jog vagy igazság (cedek) szellemében, azaz ismerjék és tiszteljék a Törvényt, az isteni parancsot (vö.: Eliade, 1994:294). Egy szóval „a zsidóság ott van ahol a Tóra van” (Schön, 1997:24). A Tórán belül is alapvető fontossággal bír a Smot (Exodus, 2 Móz) könyve, hiszen „majdnem minden alap, amelyen a zsidó vallás és élet felépül, a Tíz Ige, a történeti ünnepek, a polgári törvénykezés alapelvei, az Exodus könyvében található meg” (Hertzl, 1984:3).

A „Hertz Biblia” – ahogy a közösség tagjai nevezik – kommentárjai is meghatározzák beszélgetőpartnereim gondolkodásmódját, így ezeket is feldolgoztam munkám során. Itt meg kell jegyezni, hogy Hertz a keresztény exegézis eredményeit is beépítette munkájába (Hertz I., 1984:10; Rékai, 1997:54). A zsidó tradíció számotartja az Írott Tan (Tóra) mellett a Szóbeli Tan Istentől kapott rendelkezéseit is. A Szóbeli Tan kiegészíti a Tóra eseményeit és tanításait. I. e. előtt 500 körül Erra és a Nagy Gyülekezet erősített meg a Szóbeli Tan érvényességét. A talmudi kor (i. e. 100–i. sz. 200) a Szóbeli Tan terjedésének és értelmezésének a kora. A tanítók („tanítók”) a Szóbeli tanra vonatkozó magyarázatait Jehuda Hánási rögzítette végül, ez a Misná. Idővel ezt is ki kellett egészíteni, ez a kiegészítés a Gemará.

A Misná és a Gemará együttesen alkotják a Talmudot (magyar kiadásban a dr. Molnár Ernő által kiadott, A Talmud könyvei 1921–23-as kiadásának 1989-es reprintje közöl szemelvényeket a Talmudból).

A rituális élet az évszázadok folyamán olyan kérdéseket hozott, amelyre a Talmud sem tudott pontos választ. A középkorban Rási (Rabbi Izsák Fászi, 1013) írt magyarázatokat a Tórához és a Talmudhoz egyaránt, ezeket Maimonides (1135–1209) munkája a Misné Tóra (törvényködex) követte. Ez a komoly munka számos vitát inspirált. A Misné Tóra alapján írta végül rabbi Jákob ben Áser az Árbá Turimot (Négy sor) amelyben összegyűjtötte a Szentély pusztulása óta keletkezett háláchikus szövegeket. Ezt folytatta más művekkel kiegészítve József Káro (1488–1575) – amelyet szefárd jelleg miatt – reb Mose Iszerlesz „igazította ki” askenáz szempontból (1525–1572). A ma Magyarországon is használatos, és a rituális zsidó élet szempontjából elengedhetetlenül fontos változatát Slomo Ganzfried rabbi (1800–1886) állította össze 1870-ben, Krakkóban. Magyar fordítással 1934-ben jelent meg először, én az 1988-as reprintjét használtam munkám során. Használatos még a Rosenberg Leopold által összeállított „A zsidó vallás törvényei. A Sulchán Áruh dióhéjban” című összefoglalás (reprintje 1996-ban jelent meg). A Sulchán Áruh a mai napig egyik „élő” útmutatása a zsidó életforma, életvitel tartalmainak. Az írott források közül az imakönyvek használata mind a részvevő megfigyelés, mind a gyűjtés, mind a feldolgozás során nélkülözhetetlen (Rékai, 1997:57).

A hétköznapi imarendet a sziddur, míg az ünnepek imáit a máhzorok tartalmazzák. Én a Dr. Pollák Miksa által fordított és magyarázatokkal ellátott héber-magyar nyelvű Imádságos könyvének 1987-es kiadását használtam (elsőként 1924-ben jelent meg), mivel a hitközség tagjai is a legtöbben ebből imádkoznak.

Fontos megemlíteni a közösség több tagja által egyszerűen csak „Sziddurnak” (Imakönyvnek) nevezett, a Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület „Sámuel imája” című zsidó imakönyvét (szerk. Krausz Oberlander 1996). Többször lehetett hallani a zsinagógá-

ban, hogy erre hivatkoztak a közösség tagjai: a „Sziddurban” olvastam. Sokszor ezzel magyaráznak, értelmeznek egyes cselekményeket.

## Irodalmi példák

A felhasznált (a zsidóság történelmét, kultúráját feldolgozó) tudományos irodalom mellett elengedhetetlen forrás volt számomra az irodalmi alkotások feldolgozása is (Olbraht, 1987; Mann, 1967; Schön, 1997; Diósi, 1997. stb.). Olbraht és Schön műveit Rékai Miklós is feldolgozta Munkácsról írott néprajzi-antropológiai tanulmányában (Rékai, 1997:191, 193). Thomas Mann *József és testvérei* című remeke a közösség számára is forrásértékű (lásd a „visszatérő – körkörös időről” írt fejezetet). Ezen művek által „beszél” hozzánk igazán a kultúra, hiszen ezek a művek képesek talán leghívebben kifejezni az adott kultúra egyes tagjainak érzéseit, egyedi életvilágait.

„A héber mítosz hősét nemcsak őseinek tettei, szavai és gondolatai befolyásolják mélysegesen, s nemcsak annak van tudatában, hogy mélységes befolyást gyakorol leszármazottainak sorsára, ugyanúgy befolyásolja őt utódainak magatartása, másfelől maga is befolyásolja elődeinek magatartását... az idő összetelődik: Ádám látja az ágyékából származó emberiség valamennyi elkövetkezendő nemzedékét, Izsák a tíz generációval később kinyilatkoztatott mózesi Törvényt tanulmányozza Sém akadémiáján aki tíz generációval korábban élt, mint ő... Jeroboám király aranyborjút állítat fel Dánban, és ez a bűnös tett csökkenti Ábrahám erejét, amikor az ezer esztendővel előbb ugyanarra a vidékre üldözi ellenségeit.” (Graves–Patai, 1994:12)

A héber mítoszok szereplőinek, az ősöknek ideje az a minta a későbbi nemzedékek számára is, amelyen keresztül a tanulmányban bemutatott „mozgó jelen” megvalósul. A zsidó kultúra „szubjektív idejének” alapja, életbentartója: kulturálisan öröklött képesség az egyidőben lakozásra. A Szentírás és a Szentírás történetei, alakjai köré szerveződő mítoszok „ideje” újra és újra felbukkan a szépirodalom későbbi időszakaiban is. Főként azokban (az általunk is elemzett) alkotásokban, amelyek maguk is ebből a mitikus háttérből merítenek vagy úgy, hogy ők is e világ szülőttei, mint Singer vagy Patai, vagy úgy hogy rácsodálkoznak és „rabjává válnak” e kultúrának mint Olbracht vagy Thomas Mann. A lényeg mindannyi esetben, hogy műveik részét képezik az előzőekben elemzett kulturális rendszernek; a „zsidó idő rabjai” ők és műveik egyaránt.

A zsidó idő tartalmainak elemzésekor az elsődleges irodalmi forrásként Thomas Mann *József és testvérei* című, gyönyörű tetralógiája juthat mindannyiunk eszébe.

A bevezető fejezetek elején az író a héber szentírási mítoszok lényegét, az idő körkörös megélése által lehetséges mitikus tartalmaiban látja. József a történelem mélysegesen mély (mondhatjuk feneketlennek?) kútja felé hajolva, lelke és tudata az ősök mitikus idejében áramlik szét és olvad egybe a „mindig visszatérő” Ábrahámokkal, Izsákokkal, Lótokkal és Eliézekkel.

„A gyermek József és a szellemi-testi ős vándorlása között, az időszámítás rendjét követve, amely az ő korában és kultúrkörében egyáltalán nem hiányzott, legalább húsz nemzedék volt, hatszáz babilóni körforgásév, oly távolság, mint amennyire mi vagyunk a gótikus középkortól, olyan távolság és mégsem olyan... hatszáz esztendő akkor és amaz ég alatt nem ugyanaz, mint ami a mi napnyugati történelmünkben, csöndesebb, némább, egyformább idősíkok voltak azok; az idő kevésbé tevékeny, szüntelen munkájának dolgokat és világot változtató hatása csekélyebb és szelidebb volt – jöllehet természetesen e húsz emberöltő alatt nagy fontosságú változtatásokat és átalakulásokat

idézett elő, még természeti átalakulásokat is, a földfelület megváltozását József szűkebb körében, amint tudjuk, és amint ő is tudta.

Mert hol volt már az ő idejében Gomora és a háráni Lótnak – aki az úrbeli szűkebb rokonságba vétetett föl – lakóhelye: Szodoma, a két parázna város? Ólmos lúgtó terjengett ott, ahol fajtalanságuk virágzott, mert a vidék szurkos-kénes tüztengerré változott, oly borzalmassá és látszólag mindent megsemmisítővé, hogy Lót idejében vele menekedett lányai, ugyanazok, akiket az atya bizonyos tisztos vendégek helyett a szodomiták vágyainak akart kínálni, azt képzelvén, hogy kívülük nem maradt több ember a földön, asszonyi gondban az embernem fennmaradásáért, atyjukkal egyesültek.

Így hát a futó idő nagyon is látható átalakulásokat hagyott maga mögött. Volt áldásnak ideje és átoknak ideje...

...És egészében az idő mégis állandóbb jellegű volt, mint a miénk, az emlékezés, mely szájhagyomány útján szállt nemzedékről nemzedékre, közvetlenebb és bizalmas – akadálytalanabb volt, az idő egységesebb és ezért kurtább átnézetű; röviden, az ifjú Józseftől nem lehetett zokon venni, ha az időt összevonta, és legalább néhanapján, kevésbé szabatos szellemi állapotban, például éjszaka holdfénynél, az urbeli férfiút (Ábrahám) atyja nagyatyjának tartotta. Mert valószínű, tegyük hozzá, hogy az urbeli egyáltalában nem volt a voltaképpeni és igazi urbeli férfiú.

Valószínűleg (s világosabb óráiban, napvilágnál, az ifjú József számára is így volt valószínű) ez sohasem látta Uru holdvázát, hanem már atyja volt az, aki onnan elvándorolt északra, Hárán felé Noharina országában...” (Mann, 1975:12–14)

A hosszú idézet nemcsak összefoglalja a zsidó idő (máig is életben lévő) tartalmait, hanem a jelen számára, az élő kultúra tagjai részére kifejezi, összegzi azt.

Továbbmenvé: hatással van ezen tartalmak kifejezésére, megfogalmazására a kultúra tagjai részéről.

Egyik interjúalanyom így beszélt általában a zsidó időről: „Tudod milyen ez! Ma is ugyanúgy van, mint az ősapák idejében: visszatérnek a dolgok. Tudod, több Ábrahám is volt, meg Jákob, meg Izsák csak ezek később egy élet lettek, de ugyanazt éltek át; ezt már egyébként Thomas Mann is megírta.”

Ennél még érdekesebb, amikor az író és műve említése nélkül bukkan fel a saját kultúráról szóló narratívák esetében a szépirodalmi részlet (ez bizonyítja, hogy egy-egy mű bekerül a kultúra kognitív hálójába, a tradíció tanult „hagyományai”, tanításai mellé).

Egy munkácsi néni (aki korábbi beszélgetések alkalmával említette, hogy olvasta a József és testvéreit) a következőképpen fogalmazta meg kérdéseit a Tórával szemben: „Nem tudom, hogy szószerint igaz-e, ami benne van. Hiszen Mózesnek is volt pulyája (gyermek) azt is Mózesnek hívták, annak is Mózesnek hívták a pulyáját, meg annak is, az ember nem is tudja hány Mózes volt igazából...”

Az irodalmi művek „beépülésére” a kultúra mélyebb rétegeibe, szemléletes példa Singer „esete” is. Műveit és az abból tanulható „adatokat” gyakran idézik, említik (az általa ismert és feldolgozott forrásanyag így kerül kerülő úton „vissza” a zsidó kultúra mikrovilágaiba), sokszor hozzák példának egyes jelenségekre.

Egyik beszélgetőpartnerem (aki a 7-es buszon vonul ki néha Egyiptomból) az idővel kapcsolatban Singer *A hét kicsi suszter* novelláskötetének emlékeiből idézett nekem.

A novelláskötetben barangolva magát *A hét kicsi suszter* (Singer, 1984:44–63) című novellát olvasva lelhetünk rá arra a fejezetre, ami a zsidó idő átélésének tartalmait „egy az egyben” bemutatja. A fejezet címe: Az óceánon át. Ábe, aki „világosabb óráiban” suszter, s akinek fiai Amerikába költöztek az idők során, miután kisvárosát Frampolt földig rombolják bombáikkal a nációk, s aminek következtében Ábe a polcon tartott szentkönyvei az őseitől örökölt házzal együtt porrá égett, Ábe egy batyuval elindul fiai után.

Innen kezdődik Ábe utazása a tengeren túlra. Ez az út azonban az idő kútjának mélyébe is vezet... Utazása időutazás is, a héber mítoszok idejében eggyé válik az ősök ideje jelenével és ősei élete személyével...

„Ettől a naptól kezdve Ábe élete hihetetlenül megváltozott – olyan lett, mint valami bibliai történet, amit hajdanában olvasott, fantasztikus mese valamelyik vándorpredikátor ajkáról. Elhagyta hát atyái házát és szülőhelyét, és bittal a kezében vándorútra indult a nagyvilágba, mint ösátyánk, Ábrahám Frampol és a környékbeli falvak pusztulása Szodomát és Gomorát juttatta eszébe, ahogy égtek, mint a tüzes kemence. Az éjszakákat a temetőben töltötte a többi zsidóval együtt, fejét egy sirkövön nyugtatva – ő is, miként Jákob Bét – Élben, útban Beét Sevától Hárán felé... Ábe úgy érezte, hogy ő a tulajdon szépapja, aki elmenekült Hmelyickij pogromjai elől, s akinek a nevét följegyezték a frampoli évkönyvekben. Készen volt rá, hogy feláldozza magát a Név megszentelése végett, papokról és inkvizícióról álmodott, s mikor a szél keresztülzúgott az ágakon, zsidó vértanúk kiáltását hallotta: – Halljad, Izrael, az Örökkévaló a mi Istenünk, az Örökkévaló egyetlenegy!”

Ábei Fiai mindeközben eget-földet megmozgatnak, hogy megmentsek az öregembert. Sikerül is kieszközölniük, hogy apjuk felkerüljön az Egyesült Államokba induló utolsó hajóra. A tengeren viharba kerülnek, ráadásul az öreg elveszíti imaszíját és táleszát, amelyeket férfikorának minden reggelén felvett a reggeli imádkozáshoz és amely életének Isten által meg erősített szilárdságát adták.

„...az égbolt elvált a víztől, mint Mózes Első Könyvében. A hullámok kénsárgák és feketék voltak. Olyan fűrészfoggal estek a látóhatárnak, mint valami hegyvonulat, hogy Ábénak a zsoltáriró szavai jutottak eszébe: „A hegyek szöknek vala, mint a kosok, s a halmok, mint a juhoknak bárányai. Olykor meg fújtatva visszatértek, mint a vizek csodálatos kétfelé válásának idején. Ábénak nem volt valami nagy tudománya, de most egymást érték agyában a bibliai utalások, és látta magát Jónás prófétaként, aki elfutott az Úr színe elől. Ő is benn hevert a cethal gyomrában, és miként Jónás, Istenhez könyörgött szabadulásért. Aztán egyszerre úgy érezte, ez nem is óceán, hanem végtelen pusztaság, amelyben kígyók, fogas szörnyek és sárkányok csúsznak, ahogy Mózes Ötödik Könyvében meg van írva... És elmondta a bűnbánó imát, bütykös öklével a mellét verte, és fölkiáltott: – Bocsáss meg, Atyám!”

Végül mégis megmenekül a cethal fogságából. New Yorkban, a kikötőben fiai és családjaik várják, autóba ültetik és házukba viszik. Ábé előtt „városok” terülnek el, amelyekről Ábénak Pitom és Rámszész jut eszébe, azon két egyiptomi város, amelyet a zsidók építettek a fáraónak kegyetlen rabszolgamunkával (2 Móz 21,11) az időkör egyik hajnalán. A fiúk megölelik apjuk sora „En vagyok az Gimpel” (...) „En meg Gecel” „Fájvel!” De az öregember behunyja a szemét és nem válaszol.

„A hangok egymásba olvadtak; minden zagyva volt és összevissza. Hirtelen arra gondolt: Jákob megérkezik Egyiptomba, ahol a Fáraó szekerei várják. Úgy érezte, egyszer már megtörtént vele mindez valamelyik előző életében. A szakállá megremegett; rekedt sírás tört fel a melléből. Egy elfelejtett bibliai mondat szorongatta a gégéjét. Vakon megölelte az egyik fiát, és felzokogott: – Hát te vagy az? Hát élsz? De azt akarta volna mondani: „Immár örömet meghalok, minekutána láttam a te orcádat, hogy még élsz.”



Singer világához tartozik az oroszországi zsidóság (Singerhez hasonlóan) jiddis nyelvű írója, Sólem Áléchem is. Két világhírű írásából, az *Énekek énekéből* és a *Tóbiás, a tejesemberből* egyaránt számos példát sorakoztathatunk fel az eddig elemzettek mellé.

Az *Énekek éneke* kisregény, a bibliai Sir Hasirim tulajdonképpeni parafrázisa (Sólem, 1959).

A regény elbeszélőjének, Simeknek a bátyja vízbe fullad, malma és kislánya Simek családjának gondozásába kerül. A kicsi lány neve: Busja.

Simek apja úgy szereti Busját, mint tulajdon gyermekét, Simek még annál is jobban, mindig torkán akad a falat, ha a chéderből hazajövet nem találja otthon őt.

S elérkezik a kedves, szép Peszáh ünnepe. A zsidó kultúra kelet-európai világában („a hagyományos területeken” – ahogyan interjúalanyaim szokták mondani) a peszáhi ünnepkörhöz tartoznak a Sir Hasirim, az *Énekek énekének* olvasmányai is (Peszáh első szombatján szokták felolvasni). Ezért tanulja Simek is a chéderben, a legszebb ének verseit. Életében pedig ekkor válik eggyé az *Énekek énekének* és Busja iránti szerelmének ideje.

„Ki mondja meg, hogyha Busjára tekintek, miért az *Énekek énekére* gondolok? Az egész világ új képet ölt a szememben. Az udvarunk: királyi udvar. A házunk: palota. Én királyfi vagyok. Busja királylány.

A házunk körül heverő gerendák: ciprusok és cédrusfák az *Énekek énekéből*. A napon heverésző macska az ajtónk előtt az *Énekek énekében* emlegetett pásti gímszarvasok egyike. A zsinagóga mögötti domb: az *Énekek énekének* Libanon hegye. Az asszonyok és lányok, akik most az udvarokon Peszachra készülődnek, mosnak, vasalnak és tisztogatnak, ők is az *Énekek énekéből*: Jeruzsálem lányai. Minden, minden az *Énekek énekéből* való.”

Az évek múlásával (Simek elhagyja otthonát; Busja más mennyasszonya lesz – Simek erre a hírre rögtön hazaindul és természetesen Peszáh ünnepére érkezik meg) sem szakadt meg az *Énekek énekének* szerelmes ideje.

„Ó, Busja! Ő egy cseppet sem változott. Egy mákszemnyit sem. Csak megnőtt. Megnőtt és gyönyörű lett. Még szebb, mint valaha. Sudár, délceg a termete, s a szeme az *Énekek énekének* szép kék szempárja... s eszembe jutnak a versek egyik a másik után: Szelid szemed, mint a galambpár, dús fürtjeid szökellő kecskenyáj; fogacskáid mint hófehér juhok, mik a folyóról jöttek úsztatásról; mind ikret ellett, nincs közöttük meddő. Karmazsín szalag az ajkad s a beszéded méznél édesebb.

Busjára nézek, és megint olyan lesz minden újra, mint az *Énekek énekében*, mint ahogy volt, sok évvel ezelőtt.”

Szerelmük boldogtalan lesz; nem lesznek egymáséi, de a fiú számára Busja – Szulamit utolsó szavaiban is az *Énekek énekének* visszhangja cseng: „Fuss én szerelmesem, szökellj, mint a gazella, vagy mint szarvasgidák a balsamos hegyen...”

A kisregény idejének általunk elemzett tartalmait jeleníti meg az epilógus is. Az író a helyett, hogy számot adna Busja („regényem Szulamitja”) sorsáról, újra kezdi a regény bevezető részét tolmácsolni, hiszen „a kezdet, még ha a legszomorúbb is, jobb, mint a legörvendete-sebb befejezés”.

Busja, Sáron rózsája, mezők lilioma és Simek jeruzsálemi királyfi történetének évezredes ősökre visszapillantó, örök jelene így kezdődhet el újra és újra befejezetlenül az „idők” végétéig.

Tóbiás, a tejesember című írás(ai)ban Sólem Áléchem olyan jelképét teremti meg az „örök zsidónak”, amelyben a zsidó kultúra mérhetetlenül gazdag kincstára lel gazdára (Sólem, 1983). Tóbiás, az Örökkévalóval és az ősökkel állandóan kommunikálva éli életét. Élete

évezredek nemzedékeinek élete. A zsidó tradíció csendül fel ajkáról. Tettei, gondolatai a zsidó évszázadok nemzedékeinek reflexiója a „jelen” valóságára sajátos (sokszor az Írást is átköltő) szűrőjén keresztül.

Pöröl az Istennel, de a végén mindig az ősök világának tapasztalata ad igazságot a Másiknak:

„Ha ő egyszer így akarja, akkor így kell lennie. Mert ha másként kéne lennie, akkor másként is volna. És miért nincs másként? Hát, mert *szolgák voltunk az egyiptomi fáraónál*, azért vagyunk mi zsidók; a zsidó csak higgyen és bízson az Istenben... remélni kell, hogy Az, aki örökkön él, megsegíti őt, ha úgy akarja...”

Golde asszonnyal való civódásaira is az ősök adnak magyarázatot. „Nem ok nélkül mondja Salamon király, hogy ezer asszony között sem talált egyetlen igazat.”

Bejkle lánya szomorúra sikerült házasságával való „szembesülésekor”, úgy távozik el veje házából „mint ahogy Mordechájról mondja az Írás: „Búsulva és betakart fejjel, mélyen lesújtva távoztam”. (Tóbiás az Eszter könyvére hivatkozik itt, a jelenet komikuma – és egyben a „hagyomány” rugalmas értelmezésének szemléletes példája –, hogy nem Mordecháj, hanem gonosz ellenfele Hámán „sietett házába, búsulva és fejét betakarva” megszégyenülése után – 194. o.).

A számos idézhető példák közül az egyik legszemléletesebb, midőn Tóbiás a Szentföldre való utazására készül (már említett veje kényszeríti rá), s csakúgy, mint Ábe suszter vándor ősei világához „fordul” ekkor.

„Emlékszik a Tóra fejezetére – írja Reb Sólem Áléchem az író számára Tóbiás –, ugye: ÉS mondá az Úr Ávrámnak: eredj ki a te országodból, szülővárosodból, atyád házából, menj ama földre, amelyet én mutatok néked. Hát ezeket a sorokat olvasták fel nekem minap: eredj – mondták nekem – takarodj, Tóbiás »a te országodból és atyád házából« a faluból, ahol születél, és ahol egész életedet leélted, »a földre, amelyet én mutatok neked« vagyis amerre a szemed lát!” – Hogy mikor olvasták fel Tóbiásnak a Szentírásból ezeket a sorokat? Akkor, amikor már megvénült, és tehetetlen, magányos ember lett, mint ahogyan az újévi imában mondjuk: „Ne hagyj el minket öregségünkrel!”

Mózes ötödik könyvében olvashatjuk az Örökkévaló intelmeit Izrael népe számára, azt kéri – parancsolja az Örökkévaló, hogy a törvényt, amit a zsidókra bízott, őrizze is meg a választott nép, hogy áldásban és ne átokban legyen osztályrésze. Ez az intelem a jelen és az elkövetkezendő generációk számára egyaránt szól. „Csak őrizkedjél és őrizd meg lelkedet nagyon, nehogy elfelejtsd a dolgokat, melyeket láttak szemeid és nehogy távozzanak szivedből életed minden napjaiban, hanem ismertesd meg azokat gyermekeiddel és gyermekeid gyermekeivel.” (5 Móz 4:9)

Tóbiás – miután meghiúsul Szentföldre tervezett útja – a fent idézett üzenetével búcsúzik el Reb Sólem Áléchemtől és az olvasótól:

„Most mennem kell, az unokáim már nagyon várják a nagyapjukat. Megvallom magának, hogy az unokák még a gyermekeimnél is ezerszer kedvesebbek. *Gyermekeid és gyermekeid gyermekei* – nagy dolog ez!”

Ivan Olbracht Kárpátaljai trilógiájában olvasható zsidó tárgyú kisregényeinek fellapozásakor, a kárpátaljai hászid zsidó kultúra világa nyílik ki számunkra. A magyar zsidóság kultúrájához is kapcsolódik ez a világ. Nemcsak azért, mert a történelem során Kárpátalja magyar „fennhatóság” alá tartozott s a magyarság kultúrája mindennapos interakcióban élt a hászid zsidó kultúrával, hanem azért is, mert számos neológ „magyar-zsidó” írónak, kutatónak adott szellemi forrást (pl. Schön, Szabolcsi) a hászid kultúra, valamint az ortodox zsidó-

ságnak Kárpátalja (s főként Munkács) világa volt a „Kárpátok Jeruzsáleme”, a hagyományos zsidó világ maradátságának jelképe és záloga.

Az elmondottak mellett a magyarországi „vallásos” zsidó közösségek jelenének is meghatározója a kárpátaljai tradíció és világlátás (a Bethlen-téren a közösség „állandó” tagjai körül, ketten is Kárpátaljáról érkeztek).

A zsidó idő megélésének egyik formája, a „teológiai idő” jelensége. Ennek lényege, hogy Izrael (a közösség és egyes tagjai is külön-külön) hűtlenné válik Istenéhez; bűnöket követ el, amelyet az Örökkévaló büntetése követ, a nép a büntetések súlya alatt bűnbánatot gyakorol, megtér s ezáltal nem pusztul el véglegesen, „tisztá lappal” indulhat el újra, de ismét bűnöket követ el és a teológiai idő ritmusa újra elindul... A bűnök egyik legszemléletesebb Szentírási példája az aranyborjú imádasának esete.<sup>15</sup> (2 Móz 31)

A zsidó idő eme kiemelkedő „pontja”; eseménye Olbracht egyik írásában is felbukkan (Olbracht, 1987:393):

- „Nem vagyunk nemzet, nem akarunk nemzet lenni, az csak újabb ellenérzést keltene irántunk a többi nemzetekben, mi csak az ÚrIstent akarjuk szolgálni, semmi egyebet nem akarunk (mondja Herskovics Ábrám az írónak szállást adó cipész, Olbracht állandó beszélgetőtársa).
- Hát akkor miért sanyargatja magukat az ÚrIsten?
- Mert vétkeztünk.
- Hogyan?
- Borjút állítottunk a helyébe.
- És az Úr olyan bosszúálló, hogy ezt annyi évszázad múltán sem tudja elfelejteni maguknak?
- Azóta is sokat *vétkezünk, és most is vétkezünk, vétkezünk* – mondta szenvedélyesen.
- Meddig fogja még magukat büntetni?
- Felragyogott a szeme.
- Már nem sokáig.
- Eljön a Messiás?
- Eljön. Nemsokára.
- És mi lesz, ha nem jön el?
- Kiválasztott nép vagyunk, és mindent megteszünk Istenünkért. Ő az egyetlen, akiért mindent vállalni kell.”

Ebből a párbeszédből a zsidó idő újabb dimenziója „a folyamatos idő” jelensége is kibontakozik: az idő körkörössé, teológiai megélése és ezek visszatérő ritmusai mellett a teremtett időnek folyamatos „iránya”, mozgása is van; a teremtés és időpontjától a Messiás hamaros eljöveteleig.

A mozgó jelen pillanatainak ennek az útnak egyik pontján történnek; ahol „mindent megteszünk Istenünkért”.

A zsidó idő mélyrétegét, az ősök és a jelen nemzedékek egy időben lakozását mutatja be Olbracht egyik talán „legkeményebb” jelenete, a *Sáfár Hanna szomorú szeméről* című gyönyörű kisregényéből.

Hanele visszaemlékezik gyerekkorának egyik meghatározó eseményére. Apja kocsmájában tivornyázott, tört-zúzott egy katonacsapat. Miután hulla részegen fetrengtek hajnalban, Hanna nagyapja bejött a kocsmába, megkereste a hortyogó banda tisztjét.

„Megáll fölötte, sokáig nézi, és fehér arcából kifeketélő szeme szörnyű fényben ég vihartépte fűcsomóhoz hasonló szemöldöke alatt. Azután kicsit szétveti a lábát Istenem... mi ez?”

15 Ez a történet a rituális életben, böjtnapokon is „megszólal” (ld Papp 1999).

Nagyapa levizeli a tisztet... meghinti önnön vizével... levizeli az arcát... levizeli a ruháját...

Nem. Hanele nem értette, ami itt végbement, és nagyapa cselekedetének magasabb értelmét talán sohasem fogja felfogni. Nem egy emberi arc meggyalázása volt ez. Nem bosszú. Amit Hanale látott, az szörnyűbb volt a gyilkosságánál... Nagyapa énekelni kezdett. Komor, moll recitativában elénekelt a legmisztikusabb keleti dallamot, mintha távoli sivatagok és legelők tájékán életre akarná kelteni, elő akarná hívni az ötezer éves varázslatból azokat a föld alatti erőket, amelyek elpusztították az amelekitákat, midjánitákat, efraimitákat és filiszteusokat, elsöpörték a rómaiakat, Babilont és Egyiptomot, elemésztették Önánt, Korahot, Dátárt, Abírámot, Tólát és mindenkit, aki valaha is ártani mert Izrael népének és az ő Urának.”

„Másnap az elutazó csapattal továbbvonuló tisztí kocsí hátsó ülésén cigarettát cigarettá után szívva egy volt ember ült, egy erő és akarat nélkül való, örökre ártalmatlanná tett ember arcú kísértet, akinek élete csak sajnálatra méltó tántorgás lesz a világban.”

A leírt esemény lelki pillanata, a szomorú szemű Hanna életében is visszatér.

Igaz, ő szánon, s nem kocsin hagyja el „kísértetként” a falut, miután annak közössége ki-közösítette (mert hozzámert feleségül egy „Istentelenhez”) – „Nagyapa” – suttogta ekkor Hanele, újra átélve az ősi átok évezredekén átívelő, időntúli valóságát.

„És ez a szomorúság, ez a merengés s a dacnak kis megkövesedett cseppje ott maradt a szemében örökre. Az ő szép szemében, amelyet majd talán örökölnek a gyermekei is.”

Olbracht műveinek talán legkedvesebb szereplője Jakubovics Pinchesz, Polana falucskájának jámbor zsidója, aki úgy érzi, egyike a kiválasztott harminchat igaznak, akiken a kabbala szerint a világ békéje és fennmaradása múlik. Talán ő is ilyen lammed vov cádik, nem lehet biztos benne, mint ahogyan senki sem (még maguk az igazak sem) lehet biztos abban, hogy ő a kiválasztott. Ezért is olyan merengő, gondolkodó, furcsa ember ő a falu lakóinak szemében, aki gyakran merül el az ősi történetek világában.

„Amint Jakubovics Pinchesz maga elé néz, és tekintete szomorúan suhan át a Kárpátok lejtőin, megállva a Mensal csúcán, eszébe jut a gibeóni hegy.

Józsua nagy hadvezér volt, Szrul! – De Nachamkesz Szrult nem érdeklí Józsua. Azt sem kérdezi, hogy miért beszél róla Pinchesz éppen most. Nachamkesz Szrul, a kovács amhorec: egyszerű, tanulatlan ember és így nem tudja, hogy Józsua volt az, aki meg akarván akadályozni a győzelmes csata befejezését veszélyeztető éjszaka eljövételét, hatalmas hangján felkiáltott: Állj meg, Nap, Gibeónnál, és állj meg, Hold, az Ajjalón völgye fölött! És az Isten csodát tett az igaz férfi kedvéért: megállt a nap, és megállat a hold is. Megállat az idő, s az órák nem múltak tovább. Amíg az igaz férfi győzelmet nem aratott.”

Egy másik polnai zsidó, Bajnis a fuvaros is az ősök idejével von párhuzamot élete szerencsés és kevésbé szerencsés pillanataiban. Pénz híján, munkára várva, a „tétlenség sivatagában” két goj kuncsaftra úgy tekint, mint akiket az Úr küldött neki, mint Ábrahámnak a bárányt, hogy ne áldoztasson föl az ő elsőszülöttje”. Hiszen Bajnis elsőszülöttjének a csodaszép és nagyon okos Cháimkának dolgozik a fuvaros is, hogy Cháimka tanulhasson és bóher legyen. Cháimka az elsőszülött, akivel egyelőre apja tanul a pitvarban s amikor leül vele „egy ócska kis káposztáshordóra, s a fiút térde közé fogja, így kiált föl magában: Milyen szép vagy József, Jákob fia!”

Minden munka amelyet Cháim – Józsefért tesz az Örökkévaló csodája. S mikor egy ilyen munka végét Bajnis a következőképp éli meg:

„A csoda betelt. A mámor elmúlt. A pusztában égő csipkebokor, amelyben az Úr megjelent előtte, végigégett, és a sivatag ismét a hétkönapok szürke világításában terült el előtte... Amíg ismét meg nem szólal az Úr. Dicsértessék az Ő neve!”

Dicsértessék az Úr, aki ugyanazt a csodát, ugyanabban a pillanatban cselekszi meg Bajnissal, Pinchesszel, Hannával, Ábeval, Simekkel, Busjával, Józseffel és mindannyiunkkal, mint Mózeszel az égő csipkebokornál, vagy Ábrahám ősapánkkal a Morija hegyén!

Számos irodalmi példát hozhatnánk még forrásul a „szentírás idejéről” és ezen művek „egyidejűségéről”.

A gondolatmenet lezárásaként két olyan műből szeretnék idézni röviden, amely a magyar nyelvű zsidó irodalom gyöngyszemeit idézi. Az említett két mű Patai József *A középső kapu* (1997) és Szabolcsi Lajos *Magyar hászid történetek* (1996) című remekei.

Patai *Középső kapu* című művében a „folyamatos idő” tartalmainak átélésébe pillanthatunk be, az író gyermekkorának felidézésén keresztül.

„Mindnyájan elmondtuk és meg is értettük az Ani maamin hitvallását: Hiszem a Messiás eljövetelét és habár késik is, minden nap várom, hogy megérezzék. Tudtuk, hogy ami itt a mi falunkban történik, a sok sürgés-forgás, kereskedés, zsörtölődés, mind csak ideiglenes valami. Csak addig tart, míg egy szép napon sok-sok szenvedés ideje után felharisan a hegyeken Elijáhu sófárja, a szent kürtszó, amely összegyűjti Izrael gyermekeit, és viszi száguldó felhőkön a Messiás király elébe Jeruzsálembe.”

És, midőn a kis József a messiási idők felé haladó pillanatok egyikén eléri azt az életkort, amikor a fiúk elkezdhetik a Talmud tanulmányozását, a közös idő kútjából merít, mint egy ősi idő másik(?) Józsefe:

„És mikor pészah után ezt a hatalmas könyvet, *A Középső Kaput* hatéves hónom alá nyomták, hogy menjek vele a héderbe, valahogy úgy éreztem magam, mint anyám bibliai meséjében a hős Sámson, aki föl a hegyre vitte Gáza városának nehéz kapuját...”

Gondolatmenetem utolsó akkordját Szabolcsi Lajos művéből merítem, amely nem csak rendszerezi az elemzetteket, hanem azoknak értelmét is megadja számunkra. A zsidó idő jelentése csak úgy nyerhet „értelmet” a kultúra tagjai számára, ha megfogalmazódik a zsidóság összetartó erejének lényege, az az erő, amely nélkül a judaizmus, az egyes és a kollektív zsidó élet (s így a zsidó idő tartalma is) „tovatűnő felhő s hanyatló árnyék” lenne mindössze.

A legendás „kállói pap”, Eizikl Taub így fogalmazta meg mindezt börtönében:

„Haragszik ránk az Isten, édes fiam. Haragszik ránk, Izraelre, miképp már sokszor haragudott... És mint férj a bűnös hitvesének, haragja idején ő is válóleulet, széfer kerizsuszt küld nekünk. De mi nem fogadjuk el a válóleulet, fiam. Küldötte a prófétákkal a hajdankorban az ő dorgálásaikban: mi nem fogadtuk el, mert mi nem akarunk elszakadni tőle. Küldötte a spanyol inkvizíció idején a hóhérok: minden máglya egy válólel volt, hogy a haragos Örökkévalóel akar szakadni a népétől. De mi nem fogadtuk el akkor sem. És küld most is válóleulet – azt láttatja hogy leveszi rólunk a kezét, hogy el akar hagyni minket, hogy ártatlanul bűnhődni enged, hogy nem vagyunk többé az Ő népe. Én édes fiam! nem fogadjuk el most sem. Kitartunk mellette, visszatérünk hozzá, bizunk benne, nem távolodunk el tőle sohasem. Övé vagyunk és ő a miénk, fényben, homályban, szabadságban és szolgaságban!”

## IRODALOM

- Biblia*. Magyar Bibliatársulat, Budapest: Kálvin Kiadó, 1994.
- Biblia*. Teljes, kétnyelvű (héber–magyar), Budapest: IMIT-Makkabi, 1997.
- BoglarLajos: *Vallás és antropológia*. Budapest: Szimbiózis, 1995.
- Boman Theodor: *Hebrew Thought Compared with Greek*. London, 1960.
- *A héber és a görög gondolkodásmód egybevetése*. Budapest: Kálvin Kiadó, 1998.
- Buber Martin: *A zsidóság megújodása*. Budapest, 1940.
- *Hászid történetek 1–2*. Budapest, 1995.
- Deutsch Gábor: *A zsidóság Törája*. Budapest: ORKI – jegyzet, 1998.
- Deutsch Róbert–Landesmann György–Löwy Tamás–Raj Tamás–dr. Schöner Alfréd–dr. Singer Ödön: *Halljad Izrael*. A zsidó vallás alapjai. Budapest, 1987.
- Diósi Ágnes: *Várj, madár...* Budapest: Kávé Kiadó, 1997.
- Domim Hayim Halévi: *Zsidónak lenni*. Budapest: Göncöl, 1997.
- Downs James: *Human Nature: An introduction to cultural anthropology*. Beverly Hills (California), 1973.
- Eliade Mircea: *Szent és a profán*. Budapest: Európa, 1987; 1996.
- *Az örök visszatérés mítosza*. Budapest: Európa, 1993.
- *Vallási hiedelmek és eszmék története I*. Budapest: Osiris, 1994.
- *Vallási hiedelmek és eszmék története II*. Budapest: Osiris, 1995.
- *Vallási hiedelmek és eszmék története III*. Budapest: Osiris, 1996.
- Elias Norbert: *Az időről*. In: Gellériné Lázár Márta (szerk.): *Időben élni*. (Történeti – szociológiai tanulmányok) Budapest: Akadémiai Kiadó, 1990.
- Ganzfried Rabbi Slamo: *Kiccun Sulvhan Aruch*. A Sulchan Aruch kivonata. Budapest: MIOK, 1988.
- Gáspár Csaba László: *Vallásfilozófiai vázlatok*. Piliscsaba, 1994.
- Geertz Clifford: *The cerebral savage: on the work of Claude Lévi-Strauss*
- In: Manners and Kaplan: *Theory in anthropology*: 551–568
- Chicago, 1969.
- *The Interpretation of Cultures*. London, 1975.
- *Sűrű leírás: Út a kultúra értelmező elméletéhez*. In: Vári A. (szerk.): *Misszionáriusok a csónakban*. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben. Budapest: Akadémiai, 1988.
- *Works and lives*. The anthropologist as author. Stanford University Press, 1988.
- *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Századvég, 1994
- Gell A.: *The Anthropology of Time*. 1992.
- Gennep Arnold van: *The Rites of Passage*. Chicago, 1960.
- Graves Robert–Patai Raphael: *Héber mítoszok*. Szeged, 1994.
- Gurevics A. I.: *A középkori ember világgépe*. Budapest: Kossuth Kiadó, 1974.
- Hahn István: *Zsidó szellemi életünk néhány kérdéséről*. In: Scheiber Sándor (szerk.): *Szolgaságból – szolgaságban*. Budapest, 1947.
- *Naptári rendszerek és időszámítás*. Budapest: Gondolat, 1983.
- *Zsidó ünnepek és népszokások*. Budapest: Makkabi, 1995.
- *A zsidó nép története*. Budapest: Makkabi, 1996.
- Hawking Stephen: *Az idő rövid története*. Budapest: Mecénás, 1989.
- Dr. Hertz I. H. (szerk.): *Mózes öt könyve és a haftárok*. Budapest, 1984.
- Jólesz Károly: *Zsidó hitéleti kislexikon*. Budapest, 1985.
- *Kincsestár*. Budapest, 1996.
- Kolakowski Leszek: *Metafizikai horror*. Budapest: Osiris–Századvég, 1994.
- Komoróczy Géza: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*. Budapest: Osiris, 1995.



- Kraus Naftali–Oberlander Baruck (szerk.): *Sámuel imája*. Zsidó Imakönyv. Budapest: Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egy. 1996.
- Lange Nicholas de: *A zsidó világ atlasza*. Budapest: Helikon, 1996.
- Lau Rabbi Israel Méir: *A zsidó élet törvényei*. Jeruzsalem, 1994.
- Leach Edmund: *Szociálanropológia*. Budapest: Osiris, 1996.
- Two essays concerning the symbolic representation of time. In: Lessa–Vogt (szerk.): *Rethinking Anthropology*.
- Lebovits József: *Zsidó hitéleti kislexikon*. Mohács, 1928.
- Léon Dufour Xavier (szerk.): *Biblikus teológiai szótár*. Budapest, 1986.
- Lévinas Emmanuel: *Jobban szeretni a Tórát, mint Istent*. *Hiány*, VII. 1992.
- Maag Herbert: *Bibliai Lexikon*. Budapest: Apostoli szentszék könyvkiadója, 1989.
- Mann Thomas: *József és testvérei*. Magyar Helikon, 1963.
- Marót Károly: *Rítus és ünnep*. *Ethnographia*, 1940.
- Survival és revival. *Ethnographia*, 1945.
- Dr. Molnár Ernő: *A Talmud könyvei*. Budapest, 1921–1923; 1989.
- Oláh János: *Bevezetés a Szentírásba*. Budapest: ORKI – jegyzet, 1998.
- Olbracht Iván: *Kárpátaljai trilógia*. Bratislava, 1987.
- Otto Rudolf: *A szent*. Budapest: Osiris, 1997.
- Papp Richárd: *Pészach Kárpátalján*. Szombat, 9. 1993.
- *Közép-Európa antropológiája*. ELTE BTK Kulturális Antropológia Szakcsoport, 1998.
- *Az idő a zsidó kultúrában egy budapesti zsidó közösség életének tükrében*. ELTE BTK Kulturális Antropológiai Szakcsoport, 1999.
- Patai József: *A középső kapu*. New York–Budapest–Jeruzsálem, *Múlt és Jövő*, 1997.
- Dr. Pollák Miksa (ford.): *Izráel istentisztelete*. Imádságoskönyv, Budapest: MIOK, 1987.
- Rékai Miklós: *Keserű gyökér*. Budapest: Néprajzi Múzeum, 1995.
- *A munkácsi zsidók „terített asztala”*. Budapest: Osiris, 1997.
- Rosenzweig Franz: *A zsidó történelem szelleme és korszakai*. *Múlt és Jövő*, 1990.
- *Nem hang és füst*. Budapest: Holnap Kiadó, 1990.
- Scheiber Sándor: *Emberi ünnep*. *Múlt és Jövő*, 1990.
- Schneider Theodor (szerk.): *Dogmatika*. Budapest, *Vigilia*, 1996.
- Schön Dezső: *Istenkeresők a Kárpátok alatt*. Budapest, *Múlt és Jövő*, 1997.
- Singer Isaac Boshevig: *A hét kicsi suszter*. Budapest: Európa, 1984.
- Sólem Áléchem: *Énekek éneke*. Budapest: Európa, 1959.
- *Tóbiás a tejesember*. Budapest: Helikon, 1983.
- Szabolcsi Lajos: *Magyar hászid történetek*. Budapest: Makkabi, 1996.
- Tatár György: *Pompeji és a Titanic*. Budapest: Atlantisz, 1993.
- Újvári Péter (szerk.): *Zsidó Lexikon*. Budapest, 1929.
- Vajda László: *Kövek a síron*. *IMIT Évkönyv*, Budapest: IMIT, 1948.
- Zeitlin Irwing: *Acient Judaism*. Cambridge, 1984.

# A CIGÁNY KULTÚRA KUTATÁSÁNAK ETIKAI PROBLÉMÁJA

(Patrick Williams megoldása)<sup>1</sup>

A neves cigány folyóirat, az „Études Tsiganes” megalapításának 30. évfordulóját egy páratlan méretű, háromnapos nemzetközi konferenciával „ünnepezték” meg 1986-ban, a párizsi Georges Pompidou központban: 16 országból érkeztek egyetemi tanárok, kutatók, hallgatók, terepmunkát végzők, oktatók, szociális munkások, pártharcosok, egyesületi vezetők, köztük cigányok és nem-cigányok egyaránt.<sup>2</sup>

Előadásában két antropológus, az olasz Leonardo Piasere és a francia Patrick Williams is azt a kérdést tette fel, hogy vajon helyes-e/szabad-e cigánykutatást végezni.

A „cigányok tanulmányozása” kifejezés mindenképpen „problémákat vet fel”.<sup>3</sup> Hiszen ez a népcsoport, amióta csak létezik, a nem-cigányok történelmének „kiszolgáltatott játékszere”.<sup>4</sup> Az évszázadok során bebizonyosodott, hogy „azok a társadalmak, amelyekben cigányok élnek, nem bánnák, ha már csak akkor látnák őket, amikor a saját hátuk közepét”.<sup>5</sup> És ennek hatása alól a tudomány szférája sem mentes. Sőt, éppen azok – már ti. a nácik<sup>6</sup> – fordították a legtöbb energiát a cigányok kutatására, akiknek e népcsoport teljes megsemmisítése volt a célja.<sup>7</sup>

Elképzelhető-e ciganológia Robert Ritter után arcátlanság nélkül? – fogalmaz minden kritikai attitűdöt felülmúlva egy évvel az 1986-os konferencia előtt a német Gronemeyer.<sup>8</sup> És még korábban, 1981-ben, szintén német kutatók, Mark Münzel és Bernhard Streck azt mondják,<sup>9</sup> hogy a cigányok kutatása nem más, mint a cigány kultúrának a cigányok akarata ellenére történő megragadása. Vajon el kell-e hallgatnia akkor a tudománynak? Milyen megoldások lehetségesek?

Az egyik – igen gyakran válaszott „út” – az, amikor a tudósok nem a cigányok életét kutatják, hanem „a cigányok életének akadályoztatását, (...) nem a cigányság kultúráját, hanem

1 Kutatásaimat a Soros Alapítvány, a Fulbright Bizottság, a Bolyai Ösztöndíj, valamint az OTKA F-024087-es számú programjának támogatásával végeztem.

2 Az akkor elhangzott előadások szövege 1989-ben jelent meg „Tsiganes: identité, évolution” címmel (ld. Williams 1989b).

3 Williams 1989a: 24.

4 Williams 1993: 8; vö.: Acton 1994: 91-5; Kenrick 1994; Reyniers – Williams 1990: 103; Williams 1987b: 23.

5 Williams 1995: 698-9; vö.: Piasere 1986: 35.

6 Ld. erről pl. Burleigh 1994; Hohmann 1991; Lucassen 1994: 264; Müller-Hill 1985, 1991; Schenk 1994; Segal 1991.

7 Williams 1989a: 24.

8 Ld. 1985: 5. A cikk alcímének magyar fordítása: „Megjegyzések véres nyomokkal egy tudomány történetéhez”!

9 Ld. 1981a: 6.

annak a miénkkel történő összeütközését”, mondja Münzel és Streck<sup>10</sup> annak a kötetnek az előszavában, amelyet ők szerkesztettek,<sup>11</sup> és amely szintén ezt az elvet követi.

Egy másik lehetséges mód az, amikor egy kutató tanulmányát úgy írja meg, hogy – még ha éveken át folytatott is személyesen kutatásokat valamely témában – kizárólag csak olyan példákat említ, amelyek nem saját gyűjtéseiből és megfigyeléseiből, hanem már nyilvánosságra hozott anyagokból származnak. Ekképpen jár el például Mark Münzel is, amikor azt mondja,<sup>12</sup> hogy megelégszik azzal, „ami már amúgy is rendelkezésünkre áll”. Ugyanakkor azt is hozzáteszi: és azzal, „amit a cigányok maguk szántak a nyilvánosságnak”. Ez viszont már más is lehet, mint az előbbiek. Hiszen amennyiben a kutató eljut odáig, hogy saját megfigyeléseit a megfigyelttel is képes megvitatni, nem lehetetlen, hogy a publikáció is jóváhagyással történik. Minden a kutató személyiségétől, empátikus képességétől függ,<sup>13</sup> hiszen végeredményben még az is, hogy az antropológiai megismerésben milyen messzire juthatunk el, annak a függvénye, hogy milyen emberi kapcsolatot sikerül kialakítanunk.<sup>14</sup>

Ebben a tekintetben a kulturális antropológiai cigánykutatások eddigi történetében minden bizonnyal Patrick Williams az, aki a legmesszebbre jutott. Még középiskolai tanárként, 1969-ben ismerkedett meg egy cigány családdal, akikhez járnai kezdett.<sup>15</sup> Végül a híres cigány író, Matéo Maximoff egyik unokatestvérét vette el feleségül,<sup>16</sup> és azóta is e közösség tagja.

Nem véletlen, hogy Leonardo Piasere<sup>17</sup> irigylit Patrick Williamsnek azt a magabiztosságát, amikor utóbbi képes határozott „nem”-mel válaszolni<sup>18</sup> arra a kérdésre, hogy „fel kell-e hagyunk mindenfajta cigánykutatással?”.

Piaserébe – ezzel szemben – befészkelte magát a kétely:<sup>19</sup> miért folytassa, ha az úgysem kell a cigányoknak? Miért írjon bármit is erről a kultúráról, ha az újságírók úgyis csak vulgarizálva és megcsonkítva adják azt majd vissza, és ha mindez csak arra a szolgál, hogy a nem-cigányok könnyebben ellenőrzésük alá vonjanak egy népet?

Az olasz antropológus Frank Hamilton Cushingra (1857–1900)<sup>20</sup> utal,<sup>21</sup> aki egyszercsak elhatározta, hogy többé „nem árulja el zunyi barátainak és adatközlőinek bizalmát”.<sup>22</sup> Ezt nevezi Piasere<sup>23</sup> „Cushing-effektus”-nak, és úgy érzi,<sup>24</sup> ez rajta is egyre inkább eluralkodik. Mindez, persze, csupán csak egy önkritikus gondolatmenet végkicsengése. Korántsem azt jelenti, hogy Piasere ettől kezdve többet nem is publikál. Explicite is elhatárolódik ettől, hiszen az előadás olasz verziójához már illeszt egy lábjegyzetet is,<sup>25</sup> amelyben Mirella Karpatinak a német verzióról írott recenzióján ironizál. Karpati 1987-ben Piasere „Cushing-effektusát” egyértelmű visszavonulásként értékeli.<sup>26</sup> Piasere 1991-ben mindezt csak úgy kommentálja, hogy „Mirella Karpati ciganológiaiailag 'megöngyilkolt' engem”.<sup>27</sup> Az évszámok önmagukért beszélnek.

10 1981a: 6-7.

11 Ld. Münzel – Streck 1981b.

12 1981: 22.

13 Hofer 1993: 33.

14 Vö.: Babbie 1995: 311.

15 Ld. Williams 1996: 70.

16 Ld. Maximoff 1985: 60.

17 Ld. 1997a: 134.

18 Ld. 1985: 5.

19 Ld. 1997a: 130.

20 Ld. róla pl. Basso 1979: 14; Eggan 1981; Eggan – Pandey 1979: 474-5; Green 1981; Gronewold 1972; Hinsley 1983; Lonergan 1991; Mark 1980; Schroeder 1979: 6.

21 Piasere (1987: 86; 1989: 106; 1991: 150; 1997a: 130) azt írja, hogy Cushing a hopikat tanulmányozta. Ebben téved: zunyi közt élt, nem hopik közt.

22 Lonergan 1991: 132.

23 1997a: 130.

24 Ld. 1997a: 134.

25 Ld. 1991: 155.

26 Karpati 1987: 44.

27 Piasere 1991: 155.

Ami az olasz antropológus 1986-os előadásából inkább kiolvasható, az a fajta elbizonytalanodás, amely az antropológus létmódjából fakad. A „kettős létezés” (divided existence), ahogyan Geertz<sup>28</sup> nevezi, még a cigánykutatók esetében is fennáll, még akkor is, ha esetükben az „akadémia ligetei” nem is esnek olyan távol attól a tereptől, ahol kutatásaikat végezték. Sőt, mivel a cigányok antropológusa számára az ebből fakadó „skizofrénia” esetleg nem késleltetve jelentkezik, ő még tisztább formájában éli át azt, hiszen a terepmunka helyszíne a kutató otthonához közelebb esik!<sup>29</sup>

Piasere jól meg tudja ezt fogalmazni 1997-ben, de az 1986-os előadásában még önmaga szemére veti, hogy miért csak akkor „hatalmosodott” el rajta a „Cushing-effektus”, amikor már végre sikerült egy „tisztelőtreméltó státust” elérnie a tudományos közösségben. Nyilvánvaló, hogy a morális válság akkor képes leginkább fellépni, amikor a kutató – a terepmunkáról „hazatérve” – elkezdi a saját kultúrája számára bemutatni az általa tanulmányozott „másik világot”, tehát nagy valószínűséggel leginkább éppen az egyetemeken, a könyvtárakban, előadások során vagy írás közben ölt testet.

Csak aki nem tér vissza, az menekülhet meg ettől, aki onnan, a terepről jár be a nem-cigányok világába (pl. egy kutatóintézetbe). És ez Patrick Williamsnek az esete, aki a CNRS Városantropológiai Intézetének munkatársa. Vajon mi volt az ő válasza 1986-ban, az említett születésnap konferencián?

Két érvet (A és B) említett,<sup>30</sup> amelyek felhozhatók akkor, amikor – önmagunk tevékenységével szembenézve – a tudás és az elnyomás „zavaró együttműködése” számunkra felmerül.

(A) Az első szerint „a tudományos kutatás célja mindig a valóság birtokba vétele, így a cigányok tanulmányozása eleve magában foglalja az ellenőrzésükre irányuló vágyat. Mindenki szabadon belekezdhet ebbe a fajta kutatásba – mondja Williams<sup>31</sup> –, de legyen tudatában az indítéknak, és ne csodálkozzon, hogyha ez vagy az a hatóság felhasználja az eredményeit”.

Valamely kutatás elfogadása a hatalom részéről mindig csak akkor történik meg, ha úgy gondolják, hogy tevékenysége eredmények elérését teszi lehetővé, emlékeztet rá később.<sup>32</sup> Talán még az is megtörténhet, hogy az antropológust felkérlik, hogy legyen gyakorlati szakértő: „naivan vagy cinikusan azt várják tőle, hogy legyen a segítségükre e megfoghatatlan népcsoport megragadásában”. A francia kutató ennek két esetét különbözteti meg (a, b).

(A.a) Az egyik az, amikor a tudományos vizsgálatot már a hatóságok felkérése előtt elvégezték. Ilyenkor az utóbbiak csak „szemezgetnek” annak eredményeiből, mégpedig aszerint, hogy azok saját tevékenységeiket igazolják.

(A.b) A másik esetben a hatóságok – szerződések vagy programok ürügye alatt – tanulmányt rendelnek, és arra „utasítják” a kutatót, hogy egy bizonyos aspektust (pl. az egészségügyi kérdést, a táborozási szokásokat stb.) vizsgálja.

Antropológiai szempontból mindkettővel szemben az a kritika hozható fel, hogy a hatóságok egyik esetben sem érdeklő az a fajta megközelítési mód, amely ezt a tanulmányt egyedivé teszi. Ezen Williams<sup>33</sup> azon kapcsolatok hangsúlyozását érti, amelyek összekötik egymással a gazdasági stratégiákat, a nevelési módokat, a táborozási szokásokat, az egészségügyi problémákat, és ezekből adódóan a térbeli szerveződést, az élők és holtak közötti kapcsolatot, a higiéniai felfogásokat, a beszéd jelentőségét stb.

(B) Williams második érve<sup>34</sup> arra emlékeztet, hogy „a hatalom valójában füttyöl rá, hogy valóságos ismeretei vannak-e a cigányokról”.

28 1988: 130.

29 1997b: 75.

30 Ld. 1989a: 25.

31 1989a: 25 (és éppen így Williams 1985: 4 is).

32 Williams 1988: 175.

33 1988: 175.

34 Ld. 1989a: 25.

Mégha meg is történhet – és meg is történik –, hogy a hatóságok, az egyes intézmények az antropológiai munkák hatására megváltoztatják a diskurzusukat (pl. hangoztatni kezdik a „sajátos jelleg tiszteletben tartását”), soha nem válik számukra kérdésessé korábbi alapvető céljuk, ami mindig „az ellenőrzés kiterjesztése és a normalizálás”.<sup>35</sup>

E két érv (A és B) számbavétele akár a kutatás befejezéséhez is vezethet. És bizonyos vonatkozásban Williams is megteszi ezt, amikor azt mondja, hogy az antropológus „sohasem vállalhatja el a szakértő szerepét”.<sup>36</sup> Ám ez számára semmiképpen nem a kutatás végét jelenti, hiszen annak, aki mégis folytatni akarja, el is árulja „a szabadság kis köreinek” titkát. Úgy véli,<sup>37</sup> hogy magában a tudományos munkában találhatjuk meg a feltételeket ahhoz, hogy minden ellenőrzésre irányuló kísérlettől függetlenül tudjunk.

A francia kutató szerint ehhez a függetlenséghez három (1–3) „kategorikusz imperatívusz” járulhat hozzá. Ezek a következők:

1. Sohasé mondjunk le „a megismert jelenségek sokféleségének és összetettségének megvilágításáról. Semmi sem igazolhatja az egyszerűsítést, a sematizálást, főképp nem az az óhaj, hogy egy politikai ügy hatékonyságát szolgáljuk. Épp ellenkezőleg, ha a komplexitást, és ennek kimeríthetlenségét helyezük előtérbe – mivel a cigány identitás különböző vonásai nincsenek egyszer és mindenkorra megszabva –, a kutató a tanulmányát bármely hatalommal szemben a célnak megfelelővé teheti: ha nem is megfoghatatlanná, de legalábbis kevésbé kezelhetővé és felhasználhatóvá”.<sup>38</sup>

2. El kell kerülni, hogy egyedi sajátosságokként adjunk meg olyan jelenségeket, amelyek valójában az egész társadalomra kiterjednek, mégha „nagyobb mértékben vagy jobban láthatóan érintik” is a cigányokat. Így kerülhetjük el azt, hogy vállalkozásunk ne pusztán „különbséggyártó-gép” legyen.

Williams<sup>39</sup> azt mondja, hogy a kutatónak „a helyszínen és korban” kell képet festenie a cigányokról, de vajon mit is ért ezen?

„Pontos megfigyeléseinket össze kell kötni annak a társadalomnak a nagy áramlataival és mozgásaival, amelynek a cigányok részesei”. Ne csak a specialisták, de azon kutatók által végzett vizsgálatok eredményeit is vegyük figyelembe, tanácsolja,<sup>40</sup> amelyek a társadalom egészére tekintenek, hiszen a cigányok is részét képezik a „globális társadalom szövetének. (...) A sajátosságok leltára, amely egy specifikus tudomány felépítését célozná meg, csak a bezárásuknak egy módja, szabadságuk és kiteljesedésük béklyója lenne. A 'ciganológia' csak akkor igazolható, ha egyszerre jelent tudást a másokról és saját magunkról”.

3. A harmadik imperatívusz pedig az első kettő közvetlen következménye. Eszerint az antropológiai vizsgálatnak „az 'ők' és a 'mi' közötti folyamatos interakció lejegyzéséből” kell állnia, mert csak így érhető el az a fajta teljesség, amely mindkettőt meghaladja.<sup>41</sup> Ezt a folyamatot nevezi később Williams<sup>42</sup> „a totalitás helyreállításának”, ahol a „totalitás” „a cigánygázdzó kapcsolatok összességét” jelenti.<sup>43</sup>

A francia kutató azt mondja, hogy erre a beszédmódra nem könnyű rátalálni. Ha ugyanis túlságosan a cigányok oldalára billen a mérleg, viselkedésük „mássága” könnyen „egzotikumnak vagy anarchizmusnak” tűnik, és szem elől veszik az a tény, hogy az az anyagi világ, „amellyel ők szembenéznek, egyben a mi világunk is”. Ha viszont túlságosan a velünk való azonosságra kerül a hangsúly, könnyen megtörténik, hogy a cigányok „deviánsnak” látszanak.<sup>44</sup>

35 Williams 1988: 175.

36 Ld. 1988: 176.

37 Ld. 1989a: 25.

38 Williams 1989a: 26.

39 1989a: 26.

40 Williams 1989a: 27.

41 Williams 1989a: 27.

42 1988: 175.

43 Williams 1988: 176.

44 Williams 1989a: 28.

Nem arról van szó, írja Williams,<sup>45</sup> hogy a két álláspont közül dönteni kell valamelyik kiválasztása mellett, hanem arról, hogy „meg kell találni azt az utat, amelyik egyszerre foglalja magában mindkét nézőpontot”, függetlenül minden előregyártott elképzeléstől.<sup>46</sup>

Williams egyrészt azt mondja,<sup>47</sup> hogy ez különbözik eddigi, megszokott gondolkodásmóddunktól, hogy egyfajta „újragondolás” adhat csak értéket a cigánykutatásnak. Másrészt azt írja,<sup>48</sup> hogy ez egyúttal azt is jelenti, hogy magunkat is meg kell változtatnunk. Hiszen amíg az etnikai/kulturális és a szociális dimenzióra csak külön-külön vagyunk képesek tekinteni, hogyan is tudnánk elfogadni az olyan embereket, „akik egyszerre hordozzák magukban a különbözőséget és a hasonlóságot”? Ahhoz, hogy a cigány kultúrát megérthessük, le kell mondanunk „azoknak a mechanizmusoknak a felhasználásáról, amelyek kizárólagossá teszik a kétfajta megközelítést, és összeegyeztetésük szükségességét kell előtérbe helyeznünk”.<sup>49</sup>

Williams tehát nem azt mondja, hogy cigánnyá kell váljunk, és nem azt, hogy ott kell nekünk is maradnunk végleg a terepen. Mást mond. Azt, hogy meg kell változnunk.

(Szentendre, 1999. november 16.)

## IRODALOM

- Acton, Thomas: Egység a különbözőségben. In: Bódi Zsuzsanna (szerk.): *Cigány Néprajzi Tanulmányok 2*. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, 1994. 89–98.
- Babbie, Earl: A társadalomtudományi kutatás gyakorlata. Budapest: Balassi, 1995.
- Basso, Keith H.: *History of ethnological research*. Ortiz, 1979. 14–21.
- Burleigh, Michael: *Death and deliverance. 'Euthanasia' in Germany c. 1900–1945*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Eggan, Fred: Foreword. *Green*, 1981. XI–XIV.
- Eggan, Fred–T. N. Pandey: *Zuni history, 1850–1970*. Ortiz, 1979. 474–81.
- Geertz, Clifford: *Works and lives. The anthropologist as author*. Stanford, California: Stanford University Press
- Green, Jesse, 1988.
- 1981a Introduction. *Green* 1981b: 3–34.
- 1981b *Zuni*. Selected writings of Frank Hamilton Cushing. Lincoln–London: University of Nebraska Press
- Gronemeyer, Reimer: *Warum Tsiganologie? Bemerkungen zu einer Wissenschaft mit Blutspuren*. *Giessener Hefte für Tsiganologie* 2 (1). 1985. 3–7.
- Gronewold, Sylvia: *Did Frank Hamilton Cushing go native? In: Solon Toothaker Kimball – James B. Watson (szerk.): Crossing cultural boundaries. The anthropological experience*. 33–50. San Francisco: Chandler Publishing Company, 1972.
- Hinsley, Curtis: *Ethnographic charisma and scientific routine. Cushing and Fewkes in the American Southwest, 1879–1893*. In: George W. Stocking, Jr. (szerk.): *Observers observed. Essays on ethnographic fieldwork*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1983. 53–69.
- Hofer Tamás: *Fél Edit gyűjtőútjai*. In: Fülemile Ágnes–Stefány Judit (szerk.): *Emlékezés Fél Editre*. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, 1993. 27–37.

45 Ld. 1989a: 28.

46 Ahogy Dan Sperber írta 1968-ban (idézi Houseman 1994: 12), az antropológus kénytelen mindig „a tárgyának megfelelő matematikát” felállítani.

47 Ld. 1989a: 28.

48 Ld. 1989a: 29.

49 Williams 1989a: 28.



- Hohmann, Joachim S.: Robert Ritter und die Erben der Kriminalbiologie. Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris: Peter Lang Verlag, 1991.
- Houseman, Michael: Études des Tsiganes et question d'anthropologie. Études Tsiganes, új sorozat 2 (2): 11–8.
- Karpati, Mirella, 1994.
- 1987: Recenzió a „Pogrom” című folyóirat 130-as, tematikus számáról (1987). Lacio Drom 23 (5): 43–5.
- Kenrick, Donald: Romák a náci korban. *Cigány Néprajzi Tanulmányok* 2. Szerk. Bódi Zsuzsanna, 74–8. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, 1994.
- Loneragan, David: Cushing, Frank Hamilton. In: Christopher Winters (szerk.): International dictionary of anthropologists. 131–3. New York/London: Garland Publishing, 1991.
- Lucassen, Leo: A „cigányok” üldözése Hollandiában a második világháború alatt. *Thalassa* 5 (1–2), 1991.
- Mark, Joan: 4 anthropologists: an American science in its early years. New York: Science History Publication, 1980.
- Maximoff, Matéo: Recenzió Patrick Williams „Mariage Tsigane” (1984) című könyvéről. Études Tsiganes 31 (1): 60-1. 1985.
- Müller-Hill, Benno: Tödliche Wissenschaft. Die Aussonderung von Juden, Zigeunern und Geisteskranken 1933–1945. Hamburg: Rowohlt, 1985.
- 1991: Selektion. Die Wissenschaft von der biologischen Auslese des Menschen durch Menschen. In: Norbert Frei (szerk.): Medizin und Gesundheitspolitik in der NS-Zeit. 137–55. München: R. Oldenbourg Verlag
- Münzel, Mark: Zigeuner und Nation. In Münzel – Streck 1981b: 13-63. 1981
- Münzel, Mark–Bernhard Streck (szerk.): Kumpania und Kontrolle: moderne Behinderungen zigeunerischen Lebens. Giessen: Focus – Verlag, 1981.
- Ortiz, Alfonso (szerk.): Handbook of North American Indians. Volume 9. Southwest. Washington: Smithsonian Institution, 1979.
- Piasere, Leonardo: A scuola dai gage ovvero quando l'educatore diventa disadattato. In: Paolo Zatta (szerk.): *Scuola di stato e nomadi*. Padova: Francisci, 1986. 33–59.
- 1987: Die Liebeleien der Tziganologen. Pogrom. Zeitschrift für bedrohte Völker 18 (130):83–7. /francia változat: 1989; olasz változat 1991; magyar változat: 1997a/
- 1989: Les amours des „tsiganologues”. In: Williams 1989b:99–110. /német változat: 1987; olasz változat: 1991; magyar változat: 1997a/
- 1991: Gli amori degli ziganologi. In: Leonardo Piasere: Popoli delle discariche. Saggi di antropologia Zingara, pp. 143–55. Roma: CISU /német változat: 1987; francia változat: 1989; magyar változat: 1997a/
- 1997a: A ciganológusok szerelmei. In Leonardo Piasere: A ciganológusok szerelmei (Válogatott tanulmányok), 123–34. Budapest: ELTE BTK Kulturális Antropológia (német változat: 1987; francia változat: 1989; olasz változat: 1991)
- 1997b: Etnografia Romani. Ovvero l'etnografia come esperienza. In: Francesca Gobbo (szerk.): Cultura, intercultura. 35–80. Padova: Imprimerie
- Reyniers, Alain–Patrick Williams: 1990 Permanence tsigane et politique de sédentarisation dans la France de l'après-guerre. Études Rurales (120): 89–106.
- Schenk, Michael: Rassismus gegen Sinti und Roma. Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris: Peter Lang Verlag, 1994.
- Schroeder, Albert H.: History of archeological research. Ortiz, 1979: 5–13.
- Segal, Lilli: Die Hohenpriester der Vernichtung. Anthropologen, Mediziner und Psychiater als Wegbereiter von Selektion und Mord im Dritten Reich. Berlin: Dietz Verlag, 1991.
- Williams, Patrick: 1985 Connaitre les Tsiganes. *Latitudes* (8): 3–5.

- 1987a: Les couleurs de l'invisible. Etude d'une ethnie en milieu urbain. In: Chemins de la ville. Enquêtes ethnologiques. Szerk. Jacques Gutwirth – Colette Petonnet, 53–72. /magyar változat: 1996/.
- 1987b: „Alors, qu'il a dit, son frère?...” Études Tsiganes 33 (1): 18-24.
- 1988: L'ethnologue face aux racismes. L'exemple tsigane. Ethnologie française 18 (2): 173–6.
- 1989a: Introduction. 'Dans le lieu et dans l'époque'. In: Williams 1989b: 21–32.
- 1993: Terre d'asile, terre d'exile: l'Europe tsigane. Ethnies 8 (15): 7–10.
- 1994: L'odyssée européenne des Tsiganes. Les gens du Voyage. Le Courrier de l'Unesco 47 (8): 21–4. (magyar változat: 1995).
- 1995: Országúton. A cigányok európai odisszeája. Barátság 2 (2): 697–9. /francia változat: 1994/
- 1996: Láthatatlan színek, avagy cigányok Párizs elővárosaiban. *Magyar Lettre Internationale* (21): 68–72. (francia változat: 1987a)
- Williams, Patrick (szerk.): 1989b Tsiganes: identité, évolution. Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Études Tsiganes. Paris: Syros.

HERBERT SCHWEDT

# DIE UNGARISCH-DEUTSCHE PARTNERSCHAFT HAJÓS-HIRRLINGEN – ANGEWANDTE ETHNOLOGIE?

Ortschronisten, die in fernerer Zukunft die Geschichte des württembergischen Marktfleckens Hirrlingen erforschen werden, könnten vor einem genealogischen Problem stehen. Wie sollen sie sich die außergewöhnliche Tatsache erklären, daß im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts, innerhalb weniger Jahre, fünf junge Ungarinnen in diesen Ort heirateten, die meisten aus dem Dorf Hajós im Komitat Bács-Kiskun stammend? Sie werden, die Chronisten, bei ihren weiteren Recherchen wohl zwangsläufig auf den Namen des ungarischen Ethnographen Dr. Tamás Hofer stoßen. Der kam im Jahre 1970 zu einem Informationsbesuch an das Ludwig-Uhland-Institut für Volkskunde an der Universität Tübingen. Es ging hauptsächlich um den Austausch von Erfahrungen mit Gemeindestudien – damals war Hofer, zusammen mit Edit Fél, mit der Erforschung der Gemeinde Atány befaßt. Die Publikation der Ergebnisse sollte international großes Aufsehen erregen.<sup>1</sup> Seinerzeit gab es auch, von Tübingen aus, Untersuchungen in Hirrlingen, und so kam Hofer, in Begleitung des Verfassers, dorthin.

Mit diesem Besuch schlug die akademische Diskussion in praktisches und folgenreiches Handeln um. Denn in Hirrlingen gab – und gibt – einen Heimatverein, zu dem auch eine Trachtentanzgruppe gehörte. Die war an Auftritten im Ausland interessiert, und Hofer versprach, sich um die Vermittlung einer Einladung zu einem Folklorefestival in Ungarn zu bemühen, und er tat das mit Erfolg; schon im darauffolgenden Sommer konnte die Gruppe auf Reisen gehen.

An dieser Stelle könnte die alte Diskussion darüber wieder aufgenommen werden, inwieweit sozialwissenschaftliche Forschung in das soziale Leben selbst eingreifen und es verändern darf. Das soll schon allein deshalb nicht geschehen, weil sich ein solches feedback in aller Regel gar nicht vermeiden läßt (und übrigens auch das Postulat einer folgenlosen Wissenschaft einigermmaßen erschreckend ist). Wohl aber ist Paul Hugger zuzustimmen, der, im Zusammenhange mit Gemeindeuntersuchungen, sehr nachdrücklich den „Respekt gegenüber der Explorationsgruppe“<sup>2</sup> eingefordert hat – akademischer Dünkel ist hier wie auch anderwärts völlig fehl am Platz.

1 Vgl. Edit Fél / Tamás Hofer: *Proper Peasants. Traditional Life in a Hungarian Village*. Chicago 1969. – Dies.: *Bäuerliche Denkweise in Wirtschaft und Haushalt. Eine ethnographische Untersuchung über das ungarische Dorf Atány*. Göttingen 1972 (= Veröffentlichungen des Instituts für mitteleuropäische Volksforschung an der Philipps-Universität Marburg, A, 7). – Dies.: *Geräte der Atányer Bauern*. Kopenhagen 1974 (= Kommission der Königlich Dänischen Akademie der Wissenschaften zur Erforschung der Geschichte der Ackerbaugeräte und der Feldstrukturen, 2).

2 Paul Hugger: *Volkskundliche Gemeinde- und Stadtteilstudien*. In: *Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*. Hrsg. von Rolf W. Brednich. Berlin 1988, S. 215-234, hier S. 230.

Der Besuch des Folklore-Festivals sollte für die Hirrlinger keine Episode bleiben, sondern vielmehr das Leben mancher von ihnen spürbar verändern. Davon soll, beginnend mit einem kurzen Reisebericht, in der Folge die Rede sein.

Der eiserne Vorhang war damals wirklich noch ein solcher: Wachtürme, Stacheldraht, schwer bewaffnete Soldaten. Am Grenzübergang ein Bus mit Tübinger Kennzeichen, die Passagiere: eine Trachten- und Volkstanzgruppe aus Hirrlingen im Kreis Tübingen. Das war im August 1971. Die Stimmung war ein wenig angespannt: niemand von den Teilnehmern war je in Ungarn gewesen, kaum jemand in irgendeinem Land des damaligen Ostblocks. Was würde sie erwarten?

Eines immerhin war sicher: man würde beim Internationalen Folklore-Festival der Donauländer auftreten, das in einigen Städten Südungarns stattfand. Die Einladung dazu war – wie erwähnt – durch den ungarischen Volkskundler Dr. Tamás Hofer nach Hirrlingen gelangt, seinerzeit Mitarbeiter am Ethnographischen Nationalmuseum Budapest, später Direktor dieses Hauses. Er auch vermittelte Kultur-Visa, die besonders wichtig waren: sie befreiten vom Zwangs-Geldumtausch, DM 25,- pro Tag und Kopf, und das war viel Geld. So war bis dahin alles gut gegangen, und auch der Grenzübergang erwies sich als recht harmlos. Was folgte, liegt mehr als 25 Jahre zurück, ist, gewissermaßen, schon Geschichte, nachzulesen in alten Zeitungsberichten. Davon, vom genannten Folklore-Festival, ist hier nicht zu reden, ebensowenig von mancherlei Erlebnissen, Befürchtungen, Erfolgen. Ein Ereignis freilich muß erwähnt werden. Die Hirrlinger waren in dem Dorfe Hajós untergebracht, nahe der alten Bischofsstadt Kalocsa. Als sie am ersten Morgen, müde zwar, aber neugierig, ihr Quartier verließen, begegneten sie Menschen in altertümlichen, dunklen Trachten, und sie begrüßten sie nach schwäbischer Art – ungarisch konnten sie ja nicht. Und es kam ihnen schier wie ein Wunder vor, daß die Hajóser ihnen im gleichen, in ihrem eigenen Dialekt antworteten: Hajós ist ein donauschwäbisches Dorf. Da ließ es sich trefflich miteinander plaudern, und in den nächsten, wenigen Tagen lernten die Hirrlinger auch die fast unglaublich herzliche Gastfreundschaft ihrer neuen Freunde kennen. Der Abschied fiel schwer. In einem Zeitungsbericht von damals hieß es: „Als der Bus zur Heimfahrt startete, weinten die Ehrlichen, die Hartgesottenen setzten rasch die Sonnenbrille auf, damit man die Tränen nicht sah“. Und der gleiche Artikel endet mit dem Satz: „Es wird bestimmt ein Wiedersehen geben!“.

Wie wahr: Es gab nicht ein Wiedersehen, sondern unzählige, im Sinne des Wortes – niemand in Hirrlingen ist heute in der Lage, die Zahl der wechselseitigen Besuche auch nur zu schätzen. Die waren in den ersten Jahren – eine offizielle Partnerschaft war noch längst nicht in Sicht – privaten Charakters. Sehr bald hatten viele Hirrlinger „ihre“ Gastfamilie in Hajós und natürlich umgekehrt. Diese Beziehungen hatten auch ganz praktische Bedeutung. In Ungarn fehlte es an vielerlei, beispielsweise an bestimmten Medikamenten, und wenig später waren Westjeans sehr beliebt. Dergleichen und vieles mehr wanderte von West nach Ost, und umgekehrt schätzten die Hirrlinger den vorzüglichen Hajóser Wein, die Paprikawürste, den Schinken. Möglich war dieser lebhafteste Austausch nur deshalb, weil die magyrischen Grenzkontrollen sehr viel lockerer gehandhabt wurden als etwa die an den Übergängen zur damaligen DDR. Auch erwies sich rasch, daß sich mancher Grenzer einigen Fläschchen deutschen Bieres als durchaus zugänglich zeigte – zu größeren Schwierigkeiten kam es fast nie.

Nicht besser kommt der private Charakter der Beziehungen in den ersten Jahren zum Ausdruck als in der Tatsache, daß schon 1975 die erste ungarisch-deutsche Ehe geschlossen wurde – vier weitere folgten. In den achtziger Jahren setzte eine neue Entwicklung ein. 1980 kam es zur ersten Vereinsfahrt, organisiert vom damaligen Hirrlinger Bürgermeister: der Musikverein, die Trachtengruppe der Heimatzunft und die Theatergemeinschaft reisten nach Hajós, wo sie, selbstverständlich, einen „Schwäbischen Abend“ im Kulturhaus veranstalteten. Und das war erst der Anfang: Sportverein, Musikverein, Kirchenchor, Feuerwehr, Schützen, Volkstänzer und Fanfarenspieler waren bei den donauschwäbischen Freunden,

dazu der Tennisclub, der Verein der Schwungradfreunde etc. Jeder Besuch ein Höhepunkt, einer davon sei nur erwähnt: ein Fußballspiel gegen den ungarischen Meister: „Das halbstündige Spiel gegen Ferencvaros Budapest mit sechs Nationalspielern war für die Hirrlinger ein einmaliges Geschenk“, hieß es damals in der Lokalpresse. Die Gegenbesuche waren nicht ganz so häufig, aus naheliegenden Gründen – in Hajós gibt es deutlich weniger Vereine, und die finanziellen Möglichkeiten waren (und sind) geringer. Aber vor allem die dortigen Volkstänzer und ihre Kindergruppe waren oft in Hirrlingen. Diese vielen Begegnungen hatten zwei Voraussetzungen. Möglich wurden sie, erstens, durch den wirklich unermüdlichen Einsatz des Hajóser Kulturleiters Albert Alföldi, später Parlamentsabgeordneter in Budapest, und seiner Frau Magdalena. Und zweitens: In keinem Fall mußten dort je Zimmer oder Hotelbetten gemietet werden – private Unterbringung war und ist selbstverständlich (und dabei konnte es um bis zu 150 Personen gehen).

Inzwischen und natürlich im Zusammenhang mit diesem intensiven Austausch waren Bemühungen um eine Gemeindepartnerschaft in Gang gekommen. Keineswegs verliefen sie gänzlich problemlos; Ungarn war ein sozialistischer Staat und von einer funktionierenden Demokratie noch recht weit entfernt, es kam zu Verzögerungen, am Text der Urkunde wurde intensiv gefeilt. Aber beide Gemeinden wollten die Partnerschaft, und sie bekamen sie: am 19.9.1982 wurde die Urkunde unterzeichnet. Ein neues Kapitel in den Beziehungen zwischen beiden Orten war damit aufgeschlagen, sie waren offiziell sanktioniert, und das war ein völlig logischer Akt. Nun folgten die Kontakte auf drei Ebenen: der privaten, der der Vereine und der der Gemeinden, stets auch energisch gefördert durch die Hirrlinger Bürgermeister Etti und Hofelich und ihre Hajóser Kollegen.

In zweierlei Hinsicht freilich hatten sie sich, die Kontakte, bereits ausgeweitet oder sollten das in der Folge noch tun. Zum ersten: Die Vorfahren der Hajóser waren aus Dörfern um den Bussen in Oberschwaben ausgewandert – heute noch gibt es etwa gleiche Familiennamen hier wie dort. Hirrlinger Bürger vermittelten Begegnungen zwischen Ober- und Donauschwaben, und die entsprechenden Beziehungen haben festen Bestand, um so mehr, als die „Hajóser Madonna“, ein Gnadenbild, ursprünglich vom Bussen stammte. 1983 dann, zum zweiten, lernten die Hirrlinger in Hajós eine Gruppe aus dem italienischen Minerbio kennen, und auch hier kam es zu Besuchen und Gegenbesuchen. 1988 wurde zwischen den drei Gemeinden eine Dreieckspartnerschaft besiegelt, alle zwei Jahre findet ein Partnerschaftstreffen statt.

Daß es in solchen Bindungen auch Schwierigkeiten gibt, liegt auf der Hand. Eine ist geographischer Art: zwischen Hirrlingen und Hajós liegen mehr als 1000 km, und gerade für Ältere – etwa für diejenigen, die 1971 schon dabei waren – wird die Reise allmählich beschwerlich. Eine andere ist politischer und vor allem wirtschaftlicher Art. Seit der Wende im Jahre 1989 dürfen die Ungarn zwar reisen, wie oft und wohin sie wollen, aber es fehlt ihnen zunehmend das dafür nötige Geld; Inflation und Arbeitslosigkeit sind hoch. Eine dritte schließlich sei als Kuriosum erwähnt, als Beispiel dafür, daß der Umgang mit sozialistischen Behörden durchaus auch Tücken hatte. Das herausragendste Fest in Hirrlingen ist die „Kirbe“, also die Kirchweih. Sie hat hierzulande ihren ursprünglich religiösen Bezug weitgehend verloren, spätestens seit dem Jahre 1804, als es Friedrich II., Kurfürst zu Württemberg, gelang, alle Kirchweihen in seinem Territorium einheitlich auf den dritten Sonntag im Oktober zu legen. Also dachte sich niemand in Hirrlingen etwas dabei, die Hajóser Tanzgruppe schon zur Kirbe 1972 einzuladen. Es folgte eine Zu-, im letzten Moment aber eine Absage, und das blieb auch in den nächsten Jahren so – offenbar hatten die verantwortlichen Funktionäre das Fest als eine kirchliche Veranstaltung gedeutet. Erst 1981 konnten die Hajóser Tänzerinnen und Tänzer zur Kirbe kommen.

Aber das ist lange vorbei und konnte die dichten Beziehungen nicht beeinträchtigen. Die sind sehr viel intensiver, als es ein Außenstehender, etwa bei einem bunten Festzug, vermuten könnte. Denn es geht nicht nur um ritualisiertes Feiern, wie es in vielen Partnerschafts-

fällen zu beobachten ist. Es geht vor allem auch um Hilfen, und da ist es selbstverständlich, daß in Hirrlingen gesammelt wird, wenn in Hajós Bedarf ist, daß ein Hirrlinger Feuerwehrauto in Hajós stationiert wurde, daß Praktiken in Verwaltung, Kindergarten und Betrieben angeboten und genutzt wurden, und mit einer solchen Aufzählung könnte man lange fortfahren. Das klingt ein wenig einseitig, ist es aber nicht. Denn immer wieder wird durch die so herzliche Gastfreundschaft der Hajóser alles vergolten.

Nicht zuletzt die Besonderheit dieser Beziehungen, die zumindest von den Beteiligten als einmalig empfunden werden, führte dazu, daß im Sommer 1995 eine Forschungsgruppe der Universität Mainz eine eingehende Untersuchung in Hajós durchführte, und, im Ergebnisband („Hajós – ein ungarndeutsches Dorf im Umbruch“), ist selbstverständlich auch die Geschichte dieser doch etwas ungewöhnlichen Partnerschaft minutiös nachgezeichnet.<sup>3</sup> 3 Vielleicht ist sie charakterisiert durch drei Eigenheiten: Sie war die früheste, die erste in unserem Lande; sie wuchs aus zahllosen privaten Besuchen heraus, die eine natürliche Grundlage für die Gemeindepartnerschaft bildeten; sie ist lebendig geworden durch Freundschaft, Hilfe, Anteilnahme. Der letzte Satz des Textes der Partnerschaftsurkunde lautet: „Unsere Partnerschaft soll ein Symbol für ein friedliches Europa, für eine hoffnungsvolle Welt und für das gemeinsame Verständnis sein.“ Ein Hirrlinger hat es dem Verfasser gegenüber einmal einfacher ausgedrückt, als er sagte: „Wenn ich nach Hajós komme, dann bin ich daheim.“

Das ist ein schöner Satz, der gleichwohl Probleme und kulturelle Wandlungen nicht überdecken darf. Die sind in erster Linie, durch die Demokratisierung in und die Öffnung der Grenzen durch Ungarn, politisch stimuliert. Aber auch in Deutschland – und damit in Hirrlingen – haben sich die Verhältnisse deutlich verändert. So hat sich in den zurückliegenden drei Jahrzehnten das Reiseverhalten gewandelt, das „Ausland“ hat seinen exotischen Reiz, hat seine Attraktivität zu guten Teilen eingebüßt. Zugleich sind die Außenorientierungen der Menschen, auch der Bewohner von Hirrlingen, intensiver geworden als sie das je in der Geschichte des Ortes waren. In einem komplexen Prozeß hat nicht zuletzt diese Entwicklung dazu geführt, daß nicht nur die Folkloregruppen von Hajós und Hirrlingen Probleme beispielsweise bei der Rekrutierung junger Mitglieder haben, sondern sich ganz allgemein Veränderungen in der tradierten Vereinskultur abzeichnen. Es spiegeln sich auf lokalen Ebenen die Veränderungen, die unsere Gesellschaften erfahren, und so sind selbstverständlich partnerschaftliche Beziehungen alles andere als statisch. Deshalb empfiehlt es sich, auf eine abschließende Prognose zu verzichten – die Volkskunde ist eine aufregende Wissenschaft, aber mit der Futurologie verbindet sie nichts.

---

3 Christina Niem: „Viele Neuigkeiten aus Hajós“ – Die Gemeindepartnerschaft mit Hirrlingen. In: Hajós – ein ungarndeutsches Dorf im Umbruch. Beiträge zum Alltagsleben nach der politischen Wende von 1989. Hrsg. von Fritz Schellack. Mainz 1996 (= Studien zur Volkskultur in Rheinland-Pfalz, 20), S. 213-239.



Hajdú Gabriella: Helyek és szimbólumok





ΟΔΟΣ  
ΣΑΝΤΟΡΙΝΗΣ















*IV.*  
*Nemzeti és etnikus*  
*szimbólumok*

KAPITÁNY ÁGNES – KAPITÁNY GÁBOR

# MAGYARSÁGSZIMBÓLUMOK – EGY ÉRTELMISÉGI MINTA TÜKRÉBEN

*Ajánlás: Alábbi kutatási eredményeinket Hofer Tamásnak ajánljuk, aki a magyarság szimbólumainak kutatásában megkerülhetetlen útjelző. De hát ki is akarná megkerülni? Mint Magyarságszimbólumok című könyvünkéből is kiderül, rengeteget tanultunk az ő általa írt és szerkesztett művekből, s a könyv megírása során is élvezhettük kollegiális segítségét, bölcs tanácsait. Ezúton kívánunk neki boldog születésnapot, renitensen hosszú és termékeny életet. Aki hallja, adja át...*

**1**997 májusában 1000 fős országos reprezentatív mintán kérdőíves vizsgálatot folytattunk a mindennapi élet olyan jelenségeivel kapcsolatban, amelyekről feltételezhettük, hogy szimbolikus asszociációk révén a *nemzeti identitást felépítő képzetrendszer* részeinek tekinthetők. (Az adatfelvételt a SZONDA IPSOS végezte, az eredményeket 1999 elején az Európai Folklor Központ kiadásában publikáltuk, a Teleki László Alapítvány támogatásával.) A kérdőív kitöltőinek étel-italok, viseletek, antropológiai-fiziognómiai jellemzők, fák, virágok, haszonnövények, állatok, domborzati egységek, folyó-, és állóvizek, márkák, írók, történelmi személyek, politikusok, sportolók és sportágak, zenefajták kérdéskörében kellett kiválasztaniuk azokat, amelyeket a legjellemzőbbnek tartanak a magyarságra; ugyanebből a szempontból választhattak néhány nemzeti ünnep, a századunkban használt nemzeti címerek, és a magyarság eredetére vonatkozó hipotézisek között. A kérdéseket egy osztrák nemzeti identitásvizsgálat egyes kérdései egészítették ki, amelyek a nemzeti önkép és öntudat és a más népekhez való viszony egyes sajátosságait szondázták (s amelyek lehetőséget adtak az osztrák mintával való összehasonlításra is). Már e vizsgálat idején felmerült azonban, hogy a nemzeti képzeteket kiváltó dolgok köre sokkal tágabb, s jó volna, ha ezek közül is minél többről (például: települések, épületek, építészeti stílusok, használati tárgyak, hangszerek, táncok, színészek-előadók, foglalkozások, történelmi korszakok, mentalitás-típusok) láthatnánk: melyikhez milyen mértékben társulnak nemzeti asszociációk a mai magyar népesség gondolkodásában. E kérdéskörök egy része azért nem szerepelt az alapkérdőívben, mert kitöltésük viszonylag magasabb műveltséget igényel, s így egy minden társadalmi réteget reprezentáló mintában e kérdésekre viszonylag kevés értékelhető választ kaphattunk volna, más részük egyszerűen helyszűke – a feltehető kérdések korlátozott száma – miatt szorult ki. Az OKTK támogatásával 1999 első felében módunk nyílt a hiányzó kérdések feltételére egy 300 fős értelmiségi minta tagjainak – ugyancsak a SZONDA IPSOS lebonyolításában. Az alapvizsgálattal való összehasonlíthatóság miatt az ottani kérdések egy részét is megismételtük.

Az alábbiakban e második vizsgálat friss eredményeit ismertetjük: a kérdőíven szereplő kérdésekhez megadott válaszlehetőségek (*itemek*) fontosabbjai a kapott sorrendi listákon szerepelnek, ahol pedig nyitott kérdés volt, vagyis nem előre megadott lehetőségek közül kellett választani, azt jelezzük.

Az adatok többnyire magukért beszélnek, csak ott értelmezzük őket, ahol ez szükségesnek látszik. (Mindenképpen érdemes összevetni ezeket az adatokat az alapvizsgálatban kapottakkal: minthogy ott részletesen elemeztük az egyes csoportoknak az országos átlagtól való eltérését, összehasonlításra most nem az országos alpminta, hanem annak „diplomás” csoportja kínálkozik. Megjegyzendő továbbá, hogy ahol 2 vagy 3 válasz-lehetőség közül lehetett választani, ott a kapott százalékatokat értelemszerűen nem 100, hanem 200, illetve 300 százalékhoz kell viszonyítani.)

## Az eredmények. Alapsorok

1. *A magyarságra legjellemzőbbnek tartott ételek* sorrendje nagyjából azonos azzal, ami az országos minta alapján is kirajzolódott, és majdnem teljesen azonos az országos minta diplomás csoportjának válaszaival. (Ez mindenképpen megnyugtató: úgy tűnik, a válaszok akkor is, most is tükrözik a diplomás-értelmiségi réteg álláspontját): Gulyás (70,9%); 2. Halászlé (52,9%); 3. Töltött káposzta (47,8%); 4. Paprikás csirke (44,5%); 5. Disznótoros (19,9%); 6. Paprikás krumpli; 7. Túrós csusza; 8. Bableves.

A sorrendet nem módosítja jelentősen, de megjegyzendő, hogy értékelhető különbség a két minta között a bableves, a túrós csusza és a paprikás krumpli megítélésében van: a mostani értelmiségi minta némileg nagyobb arányban tartja jellemzően magyarosnak a bablevest (4,8% helyett 10,3%) és a túrós csuszát (9,2% helyett 13,8%), és kevésbé a paprikás krumplit (26,2% helyett 17,7%), mint az 1997-es diplomás csoport. (Nem hisszük azonban, hogy az elmúlt két év során végbement asszociáció-módosulásról lenne szó: a legvalószínűbb, hogy ezen ételek tekintetében a reális adat valahol a két minta arányszámai közötti mezőben van.)

2. *A magyarságra legjellemzőbbnek tartott italok* sorrendje teljesen egyértelmű: a bor vezető helye még hangsúlyozottabb, mint az országos minta esetében volt:
  1. Bor (81,1%); 2. Pálinka (12,8%); 3. Sör (3,7%).
3. *A kedvenc ételek* sorában elmozdulás – s itt feltehető, hogy valóban elmozdulás – történt az 1997-es diplomás csoporthoz képest: csökkent a pecsenyék és egyéb húskételek valamint a töltött káposzta és jelentősen nőtt a halászlé említése. Ez egyfelől annak a már a '97-es mintában is megfigyelhető tendenciának a továbbfutása lehet, amelynek jegyében a húsfogyasztás csökken – főleg a kvalifikáltabb csoportok körében. A töltött káposzta és a hal-ételek fogyasztásában megmutatkozó ellenirányú mozgás inkább státuskifejező: a töltött káposzta országosan a legkedveltebb étel, de fogyasztása elsősorban a viszonylag alacsonyabb státusú csoportokra jellemző, a halászlé viszont egyfajta polgárosodás-jelképnek bizonyul. Amennyiben a mostani értelmiségi csoportot ekvivalensnek tekintjük a '97-es vizsgálat diplomásaival, akkor azt állíthatjuk, hogy az értelmiség körében tovább folytatódott a gasztronómiai „felfelé”-mozgás, az ételszerkezet eltolódása a polgárosodás jelképeinek tekinthető ételek felé. A kedvenc ételek listáját egyébként a halászlé (19,5%) vezeti a paprikás-csirke-csirkepörkölt (17,9%) és a még mindig a harmadik helyen álló töltött káposzta (16,7%) előtt. A további „helyezettek”, sorrendben: (az 5% feletti említéseket figyelembevéve): húsleves, rántott szelet, holtversenyben palacsinta és gulyás, pörkölt, túrós tészta, bableves, rakott krumpli. (Az egyes ételfajtákat összevonva a húskételek még mindig vezetik a kedvencek sorát, még akkor is, ha fajtái szerint lebontjuk:

1. Vörös húsok (36%, a levesekkel együtt 48,5%); 2. Szárnyas ételek (33–34%); 3. Tésztafélék (27,7%); 4. Halételek (25,7%); 5. Káposzta-ételek (23%-a töltött káposztát ide is, meg a húsételekhez is be kellett sorolni); 6. Krumpli ételek (12,4%) 7. Hüvelyesek (9,3%); 8. Paprika-paradicsomételek (7,9%). Az elkészítés módja szerint a leveses-mártásos ételek dominálnak; őket követik a tészták, a pörkölteket, majd a rántott ételek, a főzelékek, és a sülték zárják a sort.

#### 4. A kedvenc italok sorrendje:

1. Bor (30,5%); 2. Sör (10,9%); 3. Ásványvíz (10,3%); 4. Röviditalok (6,9%); 5. Gyümölcslevek (6,3%).

Itt is jelentős változások történtek a fogyasztásszerkezetben a két évvel ezelőtti diplomás mintához képest: csökkent a sör és a gyümölcslevek és egyéb üdítők fogyasztóinak aránya és jelentősen nőtt az ásványvíz és a röviditalok fogyasztóié. Ezeket a változásokat a múltkori minta jelképeinek talaján nem lehet magyarázni, mert az itt együtt mozgó változók akkor ellentéteket képviseltek (mások választották a sört, mások a gyümölcslevet, és a rövidital meg az ásványvíz fogyasztói is különböző jellegű, egymás választásait kizáró alcsoportokhoz tartoztak); így a mostani eredmények értelmezésében meg kell elégednünk azzal a megállapítással, hogy a két minta között a fent említett irányokban „ízlésszerkezet-elmozdulás” figyelhető meg.

#### 5. A magyarosnak érzett viseletek között már a sorrend is módosul. A bő szárú gatyá leszorul az első helyről, és a huszármente, az atilla, és a cifraszúr is elékerül.

1. Huszármente (38%); 2. Atilla, vitézkötés (35,5%); 3. Cifraszúr (34,2%) 4. Suba, guba (32,4%); 5. Bő szárú gatyá (28,6%); 6. Hímzett ing (23,2%); 7. Párta, főkötő (22,9%); 8. Bocskai sapka (22,3%); 9. Csizma (21,8%).

Még hangsúlyosabbá válik tehát az a tendencia, amit az 1997-es vizsgálat során észlelhetünk: az értelmiségi csoportok ítéletében a nemesi viselet-hagyomány sokkal erősebb, mint a paraszti (az országos mintában a bő szárú gatyá, a suba-guba, és a csizma van az első három helyen!) Ez a tendencia az 1997-es diplomás csoporthoz képest is érvényesül, s mivel szinte mindegyik változónál egyértelmű a módosulás iránya: – az 1997-es képeket az összes, a nemesi hagyományhoz kapcsolható ruhadarab választásának aránya növekszik, és az összes paraszti ruhadarabé csökken – itt (is) megkockáztatható az a feltételezés, hogy az eltérésekben a közben eltelt időnek is szerepe van: az értelmiség körében a nemzeti önképet (legalábbis a viseletek tekintetében, és legalábbis az értelmiség ítéletében) megnövekedett mértékben a nemesi hagyomány formálja. (Az arányok különösen erősen módosultak a bő szárú gatyá 45,8%-ról 28,6%) és ellenkező előjellel a Bocskai sapka (14,9% helyett 22,3%) esetében.) Itt azt is szükséges megjegyezni, hogy az egyes változók választása eléggé egyenletesen szóródik, a néhány százalékos eltérés (például az első négy, vagy a 6–9 „helyezett” között) nem jelentős, esetlegesnek, „holtverseny”-jellegűnek tekinthető; a felsorolt viseletek mindegyikéhez viszonylag erős képzetársítással kapcsolódik a „magyaros” jelleg.

#### 6. A magyarság szempontjából legjellemzőbbnek érzett településekre vonatkozó kérdés az első olyan tématerület, amely az országos minta kérdései között nem szerepelt. Itt tehát – bár továbbra is csak egy értelmiségi csoport nézőpontját reprezentálóan – támpontokat kaphatunk arra nézvést, hogy ma mely magyar településekhez fűződnek leginkább nemzeti képzetek.

1. Esztergom (46%); 2. Debrecen (41,4%); 3. Székesfehérvár (35,6%); 4. Eger (31,3%); 5. Szeged (29,2%); 6. Budapest (29,1%); 7. Buda (29%).

A sorrend nem tartalmaz nagy meglepetéseket, de értelmezni azért úgy gondoljuk, szükséges. A változók meghatározásakor különválasztottuk Budapestet és Budát, mert a „Pest”-hez kötődő történelmi képzetek, amelyek gyakran a város „idegenségét”, „kozmpolitizmusát”



hangsúlyozták, Budapestre mindenképpen rásugároznak, de a történelmi Budára nem, s feltevéztük, hogy valaki, aki a fenti okok miatt Budapestet nem választaná, Budát még választhatja. Ezen eljárásunk következtében viszont a kérdezettek megoszlottak a két válaszlehetőség között. Így – ha a két változóra eső választások összevonása nem jogosult is (hiszen ha a két lehetőség helyett csak Budapest szerepelt volna, nem biztos, hogy mind a 2x29 százaléknyi válaszoló megjelölte volna) –, az bizonyosnak látszik, hogy a reális rangsorban a főváros helye jóval előbb van, mint ahogyan ezt a mostani megoszlás mutatja. (Az is erre utal, hogy aki Budát, illetve Budapestet nevezi meg, az általában elsőként jelöli meg e válaszlehetőségeket – első asszociációként rajtuk kívül még két *alföldi* város: Debrecen és Szeged kerül gyakran említésre – míg például a végül legtöbbek által említett Esztergom majdnem kizárólag mindenkinek csak második-harmadikként jut az eszébe.) A lista élén álló két város helyezését a hozzájuk fűződő történelmi eseményeken kívül (Árpád-házi királyi székhely illetve a Nemzetgyűlés színhelye) vallási „főváros” voltak is indokolhatja: talán nem véletlen, hogy éppen a katolikus hercegprímási székhely és a református „Róma” áll az első két helyen. Székesfehérvárt is feltehetőleg nagyrészt az Árpádok korában betöltött szerepe emeli az élmezőnybe, Egert pedig nyilván a Gárdonyi által a köztudatba a magyar történelem egyik legdicsebb győzelmeként bevitt Dobó-féle várvédelem. A határon túli magyarok lakosságának a magyarországi lakosság nemzetállam-képéből való kiesése nyilvánulhat meg abban, hogy egyetlen határon túli város sem éri el az említés 20%-át. (Kolozsvár 15,2%; Csíksomlyó 13,9%; Marosvásárhely 6,7%; Munkács 6,6%;. Muhi – Moháccsal együtt – 4,8%; Pozsony 3,2%; Kassa 1,4%. Csíksomlyó viszonylagosan jelentős említési aránya is azt a képet erősítheti, hogy a vallási központok nagy eséllyel kerülnek a legnemzetibbnek tartott települések közé, bár e településnél az is nyilván figyelembeveendő, hogy a Székelyföldet képviseli, amely a köztudatban a határon túli területek közül a „legmagyarabb” terület.)

7. *A melyik évszakban a legjellemzőbb a magyar táj* kérdésre adott válaszok sorrendjét is több-kevesbé előre lehetett látni (az egyes évszakok általános értékelése, a hozzájuk fűződő érzelmi asszociációk és a magyar irodalom meghatározó alkotásai, amelyek a nyári tájat részesítik előnyben, eleve valószínűsítik, hogy a megkérdezettek a nyarat fogják a hazájukra legjellemzőbb évszaknak tartani –, mint ahogy feltehetőleg sok más ország lakói is).  
1. Nyár (42,5%); 2. Tavasz (32,1%); 3. Ősz (20,4%)

8. *A melyik a legjellemzőbben magyar fa* kérdése megint azok közé tartozik, amelyek az országos reprezentatív mintában is szerepeltek. A sorrend itt is megerősíti azt, ami az országos mintából is kiderült:  
1. Akácfa (64,7%); 2. Tölgyfa (34,2%); 3. Diófa (24,5%); 4. Almafa (21,4%); 5. Bükkfa (17,8%); 6. Szomorúfűzfa (17,4%); 7. Nyárfa (15,1%).

Az említési arány csak a diófa, a nyárfa és a tölgyfa esetében tér el számottevően az 1997-es mintától (a dió így a sorrendben előbbre is rúkkol). A tölgyfa említése kevesebb, a nyárfáé és a diófáé több (a dióé jelentősen). Ez utóbbi abból is következhet, hogy a mostani csoportban 58,1–41,5% az arány a vidékiek javára a budapestiekkel szemben: márpedig az 1997-es minta tanúsága szerint a diófát, a magyar falvak jellegzetes fáját a vidékiek nagyobb arányban választják; a tölgyfa viszont – az alapkutatás eredményei szerint – inkább a dolgok gyakorlati használhatóságát mérlegelő és elsődlegesen városi csoportok által választott fának számít.

9. *A melyik a legjellemzőbben magyar virág* kérdése az 1997-es mintában vízválasztónak bizonyult az urbanizált és rurális szemlélet, mentalitás között. (Az urbanizált természetképet képviselő csoportok inkább a mezei virágokat: /pipacs, búzavirág, napraforgó/; a rurális természetkép jegyében ítélik a díszkerti virágokat /rózsa, tulipán, szegfű/ választották.)

Az országos lista élén a rózsza állt, ezt a búzavirág, a muskátli, a pipacs majd a tulipán követte. A mostani megkérdezettek válaszai teljesen eltérnek ettől.

1. Pipacs (72%); 2. Búzavirág (62%); 3. Muskátli (42%); 4. Napraforgó (29,1%); 5. Nefejejs (23, 5%), s csak ezután következik a tulipán és a rózsza.

A sorrend, ha az országos képtől különbözik is, hasonlít viszont az 1997-es *diplomás* csoportéhoz, ahol attól is eltérések vannak, ezek megint csak tendenciák folytatódásának tűnnek: A pipacs és a nefejejs előrenyomult, a rózsza visszaszorult, s mivel életkori összehasonlításban, 1997-ben éppen ezek a trendek látszottak (minél fiatalabb volt valaki, annál kevésbé választotta a rózsát, a pipacsot és a nefejejcset viszont a legfiatalabbak neveztek meg a legnagyobb arányban), így úgy tűnik, hogy ezek az adatok e trendek folytatódásáról szólnak. Ami pedig a legegységesebb: az értelmiségi minta teljes mértékben a *városi* modell jegyében választ. (Ez nem feltétlenül van ellentmondásban a fákkal kapcsolatos adattal. Bár ott azt hangsúlyoztuk, hogy a mostani értelmiségi minta inkább vidéki arculatot mutat, de egyrészt a vidéki nem azonos a falusiassal, másrészt az egyes kérdések nem ugyanazt mérik: a fák megoszlásában inkább egyfajta *érzelmi* attitűd érvényesül, a virágokéban inkább *szemléleti* különbségek. Azt lehet tehát állítani, hogy vidéki többségű értelmiségi mintánk magyarság-képzetei érzelmi síkon inkább a falu szimbólumaiból építkeznek, de egy mindinkább urbanizált szemlélet alapján. Lehet, hogy ez a következtetés pusztán két válaszcsoporthoz túláltalánosítottnak tűnik, de a továbbiakban ismertető kérdésekre adott válaszok közül több is ugyanerre a tendenciára látszik utalni.)

10. *A melyik a legjellemzőbben magyar haszonnövény* kérdés esetében az elmozdulás hasonló ahhoz, mint amit a virágoknál láthattunk. Az alapsokaságnál itt is egy városiasabb-individualizáltabb szemlélet vált külön egy konzervatívabb, inkább a falu világához kötődő értékrendszer megnyilvánulásaitól. (Az előbbi inkább az „élvezeti cikkek” is minősíthető fűszernövények, a másodikat inkább a nagytáblás termelésű élelmisznövények választása jellemezte.) A most kapott eredmények megint csak egyértelműen az urbanizált-individualisztikus értékrendszer erősödését jelzik (az 1997-es diplomás csoporthoz képest is: a paprika és a hagyma választása szignifikánsan nagyobb arányú, mint a két évvel korábbi mintában, a hagyma így most az akkor második búza elé kerül).

1. Paprika (76,1%); 2. Hagyma (71,6%); 3. Búza (67,5%); 4. Szőlő (47%); 5. Kukorica (22,8%); 6. Napraforgó (13,9%).

11. *A melyik a legjellemzőbben magyar állat* kérdés esetében két korábbi változót összevontunk: a kuvasz-komondor és a vizsla most egy item-et képezett. Az 1997-es vizsgálatban az állatok választásánál volt megfigyelhető az egyik legkarakterisztikusabb polarizáció: élesen elkülönült egymástól a „letelepedett” és egy fajta „nomád” modell (az elsőben nyájban terelt, és terelő-őrző, a másodikban szabadon száguldó-repülő állatokkal). Az első csoportot rendre a magasabb státusú, városi és fiatalabb csoportok választották, a másodikat az alacsonyabb státusú, idősebb és konzervatívabb csoportok. A mostani értelmiségi minta választásai az előző két kérdéshez hasonló tendenciát jelezve a „letelepedett” modell tovább-erősödését mutatják. (A korábbi diplomás csoporthoz képest jóval kevesebben választják a lovat – igaz, a szintén a „nomád” modellbe sorolt, és falusi asszociációkat keltő fecske és a pacsirta választása némileg emelkedett, de elképzelhető, hogy ez megint annak tudható be, hogy a mintában több a vidéki beágyazottságú, a faluhoz *érzelmi* asszociációiban, de nem szemléletileg kötődő értelmiségi: a *szemléleti* kötődést ugyanis ennél a kérdésnél nagy valószínűséggel a ló és a magyar tarka közötti választás jelzi elsősorban.) A sorrend:

1. Puli (69,1%); 2. Magyar tarka (62,4%); 3. Ló (44,5%); 4. Kuvasz, komondor, vizsla (42,8%); 5. Gólya 24,5%); 6. Rackajuh (13,7%); 7. Fecske (12,5%); 8. Turul (10,1%); 9. Pacsirta (8,8%).

12. *A hogyan néz ki a tipikus magyar ember* sokak által problematikusnak tartott kérdése nem hoz igazán értékelhető eredményeket. A „nincs ilyen” válaszból van most is a legtöbb (26%); az egyes említett sajátosságok pedig vagy hasonló arányban szerepelnek, mint 1997-ben, vagy – mint például az arcra, hajra, szemre vonatkozó megjegyzésekből – kevesebb van belőlük. A viszonylagos listavezető a semmitmondó „átlagos testalkatú” (19,7%), a „sötét hajú” (18,7%) és a „testes, zömök, izmos” (16,5%) előtt.
13. *A magyarság eredetére* vonatkozó kérdésben szintén nincsenek nagy meglepetések. A hivatalosan tanult „finnugor” eredet hangoztatásának dominanciája változatlan. Erősödött a „kevert eredetű” vallók száma. A „sumér” rokonság hangoztatóinak aránya egy kicsivel megnőtt: feltehetőleg a „hun” eredet rovására, mert az ezt választók száma körülbelül ugyanannyival csökkent.  
1. Finnugor (61,1%); 2. Kevert (17%); 3. Hun (12,2%); 4. Sumér (5,6%).
14. *A magyarságra legjellemzőbb zene* kérdésében a válaszok sorrendje teljesen megegyezik a két évvel ezelőtti diplomás csoportéval. Ami elmozdulás van, - általában a szignifikancia-szint alatt, tehát jelentőségteljes következtetésekre okot nem adóan – az a nemzedékváltásnak tudható be: a táncmuzika és a Szörényi-Tolcsvay féle „nemzeti pop-rock-musical” egy kicsit több említést kap (a néven nevezett klasszikus zeneszerzők és a magyar népdal rovására). A sorrend egyébként:  
1. Kodály (44,2%); 2. Népdal (39,4%); 3. Magyar népdal (32,1%); 4. Bartók (25,5%); 5. Erkel (22,4%); 6. Liszt (16,3%); 7. Magyar operett (6,6%); 8–9. Táncmuzika és Szörényi-Tolcsvay (4,8%–4,8%).
15. *A magyarságra legjellemzőbb hangszer* kérdése nem szerepelt az alapkérdőívben. Az első négy helyen – eléggé kiugróan – négy olyan hangszer osztozik, amelyek egészen különböző képzetköröket mozgósítanak (valószínűleg eszerint osztják meg a válaszolókat). A *citera* és *nyenyere* a televízióban is előtérbe állított népi zenekarok hangszereként, a *cimbalom* elsősorban a cigányzene hangszereként – de hangsúlyozottan speciális magyarországi hangszerként – került a köztudatba, a *tárogató* viszont a kurucos (tehát ideologikus elemekkel is áthatott) részben nemesi, részben népi nemzeti hagyomány szimbóluma, a *furulya* pedig egyfelől a paraszti-, illetve pásztor-életet idézi, másfelől az iskolai zeneoktatásban az egyik legelterjedtebb hangszer. (Ugyanakkor a furulyával kapcsolatban azt is figyelembe kell venni, hogy szinte senki sem elsőként említi.) A hegedű mindegyik nemzeti zene-típusban, mindegyik említett közegben szerepet játszik, ezért eléggé sok szavazatot kap, de nem áll a lista élén, hiszen köztudott az is, hogy nem *speciálisan* magyar hangszerről van szó. A duda, a doromb és a néhány évvel ezelőtt újrafelfedezett tilinkó nem került az élmezőnybe. A sorrend:  
1. Citera, tekerőlant (37,6%); 2. Cimbalom (35,6%); 3. Tárogató (33,9%); 4. Furulya (32,4%); 5. Hegedű (25,8%); 6. Pásztorlant (19,8%); 7. Duda (5,9%); 8. Doromb (3,65); 9. Tilinkó (3,2%).

A megoszlás talán megengedi azt a következtetést, hogy a hangszerek szimbolikájában a magyarság-felfogás különböző modelljei jelennek meg (amelyek maguk sem „tisztá” modellek). Egyrészt jelen van egy olyan népi magyarság-felfogás, amit átszínez az elmúlt évtizedek hivatalos esztrád-népisége (ami a *paraszti gyökerű, de iparosodott, gyökereitől már elszakadt, de azokat legitimáló erőnek használó* társadalmak kulturális modellje). Az ehhez a modellhez kapcsolható citera-nyenyere ugyanakkor valóságos népi hangszerként alternatívát is jelent a mű-népiességgel szemben. Másrészt ott van az idegenforgalmi-vendéglátóipari magyarság-felfogás, s az ezt képviselő cigányzenekarok uralkodó hangszere, a cimbalom. Ám ennek asszociációköre is bonyolultabb: a magyar népdal – és a cigányzenekarok reprezentatív

hangszere, a cimbalom – a *félig nemesi, félig paraszti polgárosodás és a 19. századi nemzeti ébredés világához kötődik, így az előbb említett modellhez képest egy régebbi (a tizenkilencedik század és a század első felére jellemző) magyarság-kép megtestesítője is. A tárogatóban, mint említettük, egy *ideologikusabb, nosztalgikus, de egyszersmind a történelemben mélyebben gyökerező magyarság-szimbólum* jelenik meg.*

16. *A magyarságra jellemző táncoknál sokkal kevésbé egyenletes a megoszlás. A „csárdás” olyan mértékben lett a magyarság külső és belső jelképe, hogy kiugró első helyét sem veszélyezteti. Az iskolai bálók nélkülözhetetlen mozzanatává vált – és egyértelműen a nemesi képzetkört mozgósító – palotás mellett talán kissé meglepő a verbunkos –, e (megint csak) a 19. századi nemzeti ébredéshez köthető műfaj – harmadik helye, és kiemelkedése a többi tánc közül.*

1. Csárdás (84,2%); 2. Palotás (35,9); 3. Verbunkos (34,3%); 4. Széki, mezősegi táncok (11,1%); 5. Kanásztánc (10,1%); 6. Üveges tánc (7,9%); 7. Hajdútánc (7,5%); 8. Csürdögölő (7,1%).

Figyelemreméltó még az erdélyi táncok viszonylag magas helyezése (ez más erdélyi jelképeknel nem volt jellemző). Úgy látszik az erdélyi magyar kultúra (nagyreszt a táncház-mozgalomnak köszönhetően) éppen a tánc területén van jelen leginkább az anyaországi tudatban (s mint más kérdéseknél is láthattuk, a „tánc házi nemzedék” évről évre nagyobb arányban szerepel az értelmiség összetételében). A viszonylag kevés szavazatot kapott történelmi-, paraszt-, és (az üveges tánc esetében főleg): pódiumtáncok asszociációkört a mindezekkel a képzetekkel érintkező csárdás feltehetőleg nagymértékben magába szívta.

17. *A magyarságra legjellemzőbbnek tartott foglalkozások kérdése ugyancsak az „új” témakörök közé tartozik. Nem meglepő, hogy a válaszok között a parasztságra utaló foglalkozás-megnevezések dominálnak, hiszen ennél a kérdésnél nem a paraszti és nemesi magyarságkép szembesül, hanem az a közismeret fejeződik ki, hogy a magyarság hagyományosan paraszti többségű ország volt. A felsorolt értelmiségi foglalkozások így egy értelmiségi csoport válaszaiban sem dominálhattak, megjelenésük aránya azonban a megkérdezett értelmiségiek önreflexiójának is tekinthető. A vallások papjainak a nemzetre jellemző foglalkozások közötti felsorolása egy vegyes vallási hagyományú országban nem ígért sok eredményt, legfeljebb azt, hogy ki-ki a maga felekezete papjait fogja megnevezni. Az irodalmárok, jogászok, politikusok, matematikusok említésétől viszont azt várhattuk, hogy a válaszok arányával az e foglalkozásokkal kapcsolatos sztereotípiák erőssége lesz mérhető. A válaszok sorrendje:*

1. Földműves (69,6%); 2. Pásztor (48,6%); 3. Huszár (31,4.%); Tanító (28,9%); 5. Agrárszakember (25,5%); 6. Jogász (17,6%); 7. Irodalmár, költő (17,1% – eredetileg ezeket külön lehetett választani 9,3, illetve 7,8%-ot kaptak, de aztán úgy láttuk, hogy képzetkörük összetartozik, és így az adatot inkább összevontan érdemes kezelni.); 8. Politikus (12,9%); 9. Matematikus (12,8%); 10. Katona (7,2%); 11. Katolikus pap (3,4%); 12. Református lelkész (3%).

A magyar mint „katonanemzet” képe, ami a két világháború között erős volt, (szerencsére) elhalványodott, bár a „huszár” alakja a harcos képzeteket magába sűríti. (A huszár képzetében ugyanakkor a nemesi magyarságkép is kifejezést nyer: a huszárság szimbolikájában éppen a két, a történelemben egyébként egymással szemben is állt társadalmi csoport, a parasztság és a nemesség együttműködése is kifejeződik). A domináns „földműves” mellett a „pásztor” nagy hangsúlya és kiemelése feltehetőleg annak az erősen *történelmi* képzetkörnek is köszönhető, amely a honfoglaló magyarságot, mint pásztornépet övezi. A magyar, mint „jogásznemzet” képe (abban az arányban, amennyiben ez reálisnak nevezhető) megerősítő-

dik; s továbbél az – az ugyancsak a 19. században gyökerező – nemzet-képzet is, amelyben a költészetnek, az irodalomnak kiemelt jelentősége van (és ez a képzet erősebb, mint a nemzet-re jellemző kiemelkedő szellemi képességeknek a huszadik században, a *matematikai* sikerek nyomán kialakult másik modellje, bár rövidebb múltjához képest az említések csaknem 13 százalékaival ez is eléggé erősnek tűnik). Az agrár-Magyarország képnek megfelel az értelmiségi foglalkozások között az *agrárszakemberek* jelentős említése, és mindenképpen említésre méltó annak a (századfordulón és a két világháború közötti időben megalapozott) képnek a továbbélése, amelyben a „néptanító”, mint a nemzet napszámosa az értelmiség önképében a nemzet szimbolikus figurájává emelkedik.

18. *A melyik a legjellemzőbb magyar márka* kérdése szerepelt az 1997-es kérdőíven is. A márkákat négy csoportra lehetett osztani: a *mezőgazdasági termékek* (amelyek itt egyúttal a magas szintű *fogyasztás* jelképei is), a *kreativitásra utaló* termékek, a *modern, híradástechnikai* és a régebbi, *nehézipari* üzemek termékei. A diplomás csoportra akkor az volt a jellemző, hogy a fogyasztói és kreativitás-jelképek: az örölt paprika, a tokaji aszú, a herendi és Zsolnai porcelán és a Rubik-kocka emelkedtek náluk az átlagos választások fölé. A mostani sorrend:

1. Tokaji aszú (68,5%); 2. Pick szalámi (48,3%); 3. Herendi-, Zsolnai-porcelán (40,9%); 4. Örölt paprika (35,2%); 5. Ikarus (31,2%); 6. Tungsram (14,9%); 7. Rubik-kocka (11,8); 8. Libamáj (10,6%), s csak ezután jönnek a tíz százalékot sem kapó ipari üzemek, a Ganz, a Rába, a Videoton, a Chinoi (és a Videotonnal egyenlő mértékben említett Béres-cseppek).

Az értelmiségi csoport márkaválasztásaiban tehát most is a fogyasztói (és részben a kreativitás-) szimbólumok dominálnak; a nagyipari üzemek messze az átlag alatt vannak jelen az általuk a nemzet számára szimbolikus erejűnek érzett termékek kibocsátói között. Az örölt paprikának a diplomásokra eleve jellemző választása 1997-hez képest tovább fokozódott az egyértelműen a technikai innovációt, s így egy fajta értelmiségi attitűdöt jelképező Rubik-kockával együtt. Ugyanakkor a herendi és Zsolnai porcelánok választása radikálisan csökkent, ami elvben ízléseltolódásnak is betudható (ám ez nem nagyon valószínű, mert 1997-ben a fiatalok nagyobb arányban választották, mint az idősebbek), s talán megint a minta inkább-vidéki jellegével is összefüggésben van (a porcelánt ugyanis az országos reprezentatív mintában is a fővárosiak választották átlag fölött).

19. *A magyar irodalom legtipikusabbnak érzett képviselői* között most is, mint 2 évvel ezelőtt Petőfi vezet (emléti aránya még nőtt is); annál meglepőbb, hogy szinte senki sem elsőként említi. A sorrend egyébként:

1. Petőfi (65,5%); 2. Arany (51,2%); 3. Jókai (29,9%); 4. Ady (27,2%); 5. József Attila (25,7%); 6. Kölcsey (24,3%); 7. Vörösmarty (19,1%); 8. Móricz (18%); 9. Mikszáth (12,2%).

1997-hez képest a sorrendben is átrendeződés történt: Arany, Vörösmarty és Kölcsey említése igen jelentős mértékben erősödött (Jókai, Ady és József Attila kárára). Úgy tűnik, a 19. századi hazafias költészet „nemzeti jellegét” ma egyértelműbben látja (vagy vállalja), és korszerűbbnek érzi az értelmiség, mint akár csak néhány évvel korábban is. A jelenségnek több oka is lehet, mindenesetre tény, hogy míg a huszadik század két nagy „baloldali” és a modernitáshoz kapcsolódó költője veszített népszerűségéből, a 19. századi líra megőrzi jelentőségét, sőt, helyiértéke nő is. (Ebbe a tendenciába illik Gárdonyi kissé növekvő számú említése is.)

20. *A mely előadóművészek tekinthetők a magyarság legjellegzetesebb képviselőinek* kérdés új kérdés volt, s ráadásul nyílt kérdés. A válaszolók a magyar színháztörténet és a jelen színháztörténet, illetve énekes előadóművészet összesen 143 alakját említették. Az 5-nél több szavazatot kapott művészek:

1. Sinkovits Imre (92); 2. Bessenyei Ferenc (79); 3. Törőcsik Mari (24); 4. Latinovits Zoltán (23); 5. Tolnay Klári (19); 6–7. Páger Antal és Eperjes Károly (11–11); 8. Cserhalmi György (10); 9–11. Latabár Kálmán, illetve: „Latabár fivérek”, Szabó Gyula, Szörényi Levente, illetve az Illés együttes (9–9); 12–14. Gregor József, Sebestyén Márta és Huszti Péter (8–8); 15–18. Kabos Gyula, Simándy József, Gábor Miklós, Koltai Róbert (7–7); 19–24. Honthy Hanna, Ruttkai Éva, Básti Lajos, Bodrogi Gyula, Darvas Iván, Zenthe Ferenc (6–6); 25–27. Mensáros László, Agárdy Gábor, Koncz Gábor (5–5).

Nyilvánvaló, hogy az élő, „szem előtt lévő” művészek egy ilyen választásnál előnyben vannak a már elhunytakkal szemben, s az idősebbek a fiatalabbakkal szemben (hiszen őket több élő generáció is ismeri). A listát magasan vezető két színész esetében azonban nemcsak ez a két tényező számít: egyrészt mindketten azok közé tartoznak (bár rajtuk kívül másokat is említhetnénk), akik politikai állásfoglalást is vállalva, hangsúlyosan előtelezték magukat a nemzet ügye mellett. Úgy hisszük azonban, nem tévedünk sokat, ha e tényezónél is meghatározóbbnak gondoljuk az általuk eljátszott *szerepeket*: (Főleg Bessenyei – de Sinkovits is – a magyar történelem számos nagy alakját jelenítette meg, s ezek történelmi aurájából nyilván megjelenítőjükre is átsugárzott, Sinkovits pedig a magyar kisember számos változatát is megörökítette a „tizedestől” Sütő András mítikus parasztfiguráiig.) Törőcsik Mari és Tolnay Klári több évtizedes színházi és filmes jelenlétükkel (s eközben a politikai változásoktól sosem független megőrzött emberi integritásukkal) váltak nemzeti jelképekké. (Déryné 4, Jászai Mari 2, Blaha Lujza csak 1 szavazatot kap, és az sem biztos, hogy Déryné nem az őt eljátszó Tolnay Klári arcát viseli a nemzeti emlékezetben). Latinovits említés-száma halála után ennyi évvel azt jelzi, hogy ő – legalábbis a ma élő nemzedékek tudatában – a nemzeti öntudat (és ellenállás) erős jelképévé vált. A többi felsorolt művésszel kapcsolatban is elmondható, hogy vagy a korábbi rendszerrel szembeni köztudott *ellenállásuk*, illetve *kívülmaradásuk*, az általuk játszott *szerepek*, az *ízes beszéd*, a *hosszú* (egy-egy korszak jelképévé is növekvő) *színpadi-filmes jelenlét*, s egyáltalán: az *ismertség* következtében emelkednek ki előadóművész-társaik közül. Természetesen a *nemzethez való fokozott, egy-egy alkalommal demonstratívén is megnyilvánított kötődés* a legbefolyásolóbb tényező, de nem tekinthetünk el attól, hogy nem minden esetben. Jó néhány válaszoló ugyanis egyáltalán nem tud megnevezni előadóművészeket, így egyesek azokat említik, akiket legalább ismernek (olykor nem is pontosan: Honthy Annát, Bessenyei Györgyöt, Bánffy Tibort, Hegedűs G. Dénest, Bánhidyi Sándort említve – ezeket az említéseket természetesen beszámítottuk, hiszen a tévesztés ellenére egyértelmű, hogy kiról van szó. Érdekességként jegyezzük meg, hogy egy-egy esetben a magyarságra jellemzőnek tekinthető *előadóművészek* között neveztek meg Sára Sándort, Szabó Istvánt, Jancsó Miklóst, Kondor Katalint, sőt, Czine Mihályt is).

21. *A melyik építészeti formát érzi a magyarságra legjellemzőbbnek* kérdés is most szerepelt először. Érdekes, hogy mennyire kiugróan első, tehát egyértelműen a sajátosan magyar építkezés jelképe a többség szemében a nád-, illetve zsúpfedelel parasztház. A sorrend: 1. Nád-, zsúpfedelel parasztház (83,8%); 2. Erdélyi faépítészet (44,5%); 3. Szerves építészet (33%); 4. Ámbitusos parasztházok épület (32,4%); 5. Klasszicista kúria (24%); 6. Gótikus templom (19,8%); 7. Barokk templom (19,4%); 8. Román templom (14%); 9. Renszánsz palota (6,7%); 10. Szecesszió (6,4%); 11. Romantika (5,2%); 12. Eklektika (3,9%).

Ez az adatsor is megerősíti, hogy a magyarságkép gerincét a hagyományos paraszti, falusi lét adja (az első négy tételből három – elsősorban – parasztházak, falusi épületek jellemzője). Figyelemreméltó, hogy éppen az itt élen álló nád-, illetve zsúpfedelel házak voltak azok, amelyeket a falu lakói korszerűtlennek érezve a huszadik század során lebontottak, átépítettek: az ilyen típusú házak eltűntek a magyar falvakból, illetve skanzenekbe szorultak vissza. De az is jellemző, hogy – nyilván éppen azért, mert erős magyarság-jelképek – a népi életforma



felé forduló értelmiség tagjai nagy számban alakítják ilyenre az általuk megvásárolt falusi házakat, s a vendéglátóipar is számos ilyen épületet (vendéglőt, csárdát stb.) létesít, mert úgy érzik, a külföldiek szemében is ezzel az építésmóddal lehet legegységelműbben a nemzeti jelleget (a külföldiek szemében: az egzotikumot) érzékeltetni. A másik fontos tény, hogy az épületek nemzeti jellegének megítélésében a történelmiség nagyobb súllyal játszik szerepet, mint más területeken. Ezzel függhet össze, hogy az erdélyi hagyomány – amelynek a nemzeti önképben betöltött szimbolikus szerepét már más kérdéseknél is jóval nagyobbak véltük, mint amit a valós kép mutat – itt most nagy hangsúllyal jelenik meg. (Arra gondolunk, hogy míg az elcsatolt területek, mint földrajzi háttér már kevésbé van jelen a nemzeti önképben, hiszen Trianon óta „sajátként” a 93 ezer négyzetkilométeres terület földrajzát tanulja meg – s tapasztalja az országot járva – minden nemzedék, a határon túli magyarság tájjellegű ételleivel, viseleteivel, tehát az életforma elemeivel pedig ritkábban találkozik, addig az építészet a történelem lenyomataként olyan képet közvetít a nemzeti tudatba, amelyben a közös nemzeti múlt természetesen, szervesen van jelen.) Azt, hogy milyen építészeti stílusokat érzünk a magyarságra jellemzőnek, nyilván meghatározza az előfordulási gyakoriság is. A sok magyar településen látható *klasszicista kúria* és *barokk templom* magától értetődően asszociálódik hozzá a települések képéhez. Sok templomunk visel magán gótikus elemeket is (bár a tiszta gótika ritkább): feltehető, hogy a *gótikus templom* viszonylag előkelő helyezésében a reprezentatív Mátyás templomnak van meghatározó szerepe (amit talán néhány más reprezentatív gótikus nagytemplomunk – Kassa, Kolozsvár, Nyírbátor –, illetve a sokak szemében ugyanehhez a stílushoz sorolódó neogót építészet is támogat). Az előfordulási gyakoriság alapján az eklektika (és a szecesszió) is több szavazatot kaphatott volna, hiszen Budapest és vidéki városaink épületeinek nagy része eklektikus; egyrészt azonban e stílust nemzeti jelleggel valóban bajosan lehetne felruházni, ami pedig a magyar szecessziót illeti, ha kétségkívül sok magyar motívummal dolgozik is, a stílus maga nemzetközi, Kós Károly művészetét pedig az őt ismerő válaszolók feltehetőleg az erdélyi faépítészet vagy a szerves építészet kategóriájába sorolták. Mindenképpen meglepő, hogy a *szerves építészet*, ez az utolsó évtizedekben kibontakozott stílus a fenti arányban kerül említésre. (A válaszolók egy részéről feltehető, hogy a szecesszió és az eklektika kategóriáit azért is mellőzték, mert nem voltak teljesen tisztában az adott stílusok pontos mibenlétével; annál örvedetesebb, hogy egy viszonylag új stílusirányzatot viszont nem csak hogy sokan ismernek, de sajátos, hangsúlyozottan nemzeti jelleget is érzékelik). A *reneszánsz palota* – az említési arányszámnak megfelelően – valóban nem nagyon jellemző a magyar építészetre (pontosabban nagyon kevés ilyen emlékünknél maradt); amennyiben mégis említésre kerül, ebben feltehetőleg az egyik történelmi „aranykor”, a Mátyás-kor emlékműmaradványai (Visegrád, Buda) játszanak szerepet.

22. *A melyik középület fejezi ki leginkább a magyarságot kérdés* esetében úgy tűnik, természetesen *mindenkinek az államhatalom központja, az országot kifelőlő és reprezentáló középületek* jutnak először az eszébe. A Parlament, a budai Vár. A sorrend:

1. Parlament (57,7%);
  2. Budai várpalota (32,8%);
  3. Egeri vár (30,2%);
  4. Pannonhalmi apátság (28,2%);
  5. Mátyás templom (26,9%);
  6. Nemzeti Múzeum (23,9%);
  7. Esztergomi bazilika (22,3%);
  8. Halászbástya (22,1%);
  9. Debreceni Nagytemplom (20,9%).
- (A többi megnevezett intézmény, választásuk sorrendjében: a Szent István Bazilika, a Magyar Tudományos Akadémia, a Szegei Dóm, a leendő Nemzeti Színház és a vereckei emlékmű nem éri el a 10%-ot.)

Az országot és a fővárost reprezentáló két listavezető mellett kiugrik Egernek az a nemzeti (ön) tudatban játszott szerepe, amit már a városok között is megfigyelhettünk. A pannonhalmi apátság szintén jelentős említési arányát az apátság több sajátossága is indokolhatja: egyházi központ, ősi, árpád-házi emlék, az ország egyik jelentős és reprezentatív oktatási intézménye és az országpropagandában is jelentős, sokszor mutatott épület. A többi épület részben *egyházi*

központ (amelyekhez – mint a városok kapcsán is kiemeltük – egyúttal történelmi események is fűződnek); részben pedig a főváros reprezentatív épületei (a Nemzeti Múzeumhoz pedig tudjuk, a legnagyobb nemzeti ünnep, március 15. eseményei is asszociálódnak).

23. A mely tárgyakról érzi leginkább azt, hogy magyarossá tehetnek egy környezetet, szintén új kérdés volt. A sorrend:

1. Búbos kemence (62,1%); 2. Karikás ostor (44,8%); 3. Népi szőttes (42,3%); 4. Kispad (32,3%); 5. Kokárda (23,5%); 6. Guzsaly, rokka, tiloló (16,4%); 7. Miska-kancsó (13,9%); 8. Aratási koszorú (11,5%) 9. Kasza, eke, vasvilla (10%). (A további sorrend: láda, '48-as relikviák, tajtékpipa, almárium, kard, halinakötésű könyv.)

Az 1997-es alapvizsgálat eredményeinek értékelésekor az is felmerült, hogy a magyarság-szimbólumok, a nemzeti identitás mindennapi meghatározó jelképei között az életforma-elemeknek jóval nagyobb a jelentőségük, mint az ideologikus mozzanatoknak. Ezt a tételt a mostani eredmények is igazolják: a legfőbb nemzeti jelkép, a trikolór a *kokárda* formájában csak az ötödik, a '48-as forradalom és szabadságharc egyéb jelképei pedig csak a tizenegyedik helyen kerülnek említésre; az első helyeken a népi életforma tárgyai állnak. Ha ezeket tovább csoportosítjuk, a paraszti *munka* és a *nemesi* életmód tárgyai csak a lista második felébe kerülnek. Az élen álló *búbos kemence* és *karikás ostor* a hagyományos alföldi életnek a romantikus művészet által is előtérbe állított, jelképpé emelt tárgyai (egy, az otthonosságot sugárzó „női” és egy kemény, harcias képzeteket keltő „férfi” tárgy, bár mint a nemek közti megoszlásnál látni fogjuk, mindkettőt a férfiak választják nagyobb mértékben). Egy másik csoportot alkotnak (az idegenforgalom által is felkapott, a népiséget elsősorban közvetve, „megjelenítve” hordozó *dísz tárgyak*; a népi szőttes, a Miska kancsó, és az ide is, a paraszti munka tárgyaihoz is sorolható aratási koszorú. A *guzsaly, rokka, tiloló* elvben a paraszti (női) munka eszközei, minthogy azonban eredeti használatuk ma igen ritka, inkább a népi életmód iránti nosztalgia emeli ki őket (értelmiségiek, művészek tanulják meg használatukat, illetve „múzeumi” tárgyakként kerülnek a lakásokba is; mellesleg sokhelyütt a búbos kemencével és a népi szőttesekkel, kerámiákkal és aratási koszorúkkal együtt). Érdekes végül a *kispad* szerepe: ennek nincs olyan szimbolikus aurája, mint a búbos kemencének, vagy a „pásztor” és „betyár” képzetekkel körülvett karikás ostornak, nem is nevezhető sajátosan magyar jelenségnek, viszont a valóságos magyar falu képéhez nagyon is hozzátartozik, s így megint csak mint *életforma-jelkép* tesz szert a jelek szerint eléggé számottevő jelentőségre.

24. A mely terek-térségek kapcsolódnak leginkább a nemzeti azonosságérzéshez kérdés esetében – mint a konkrétan megnevezett épületeknél is – a budapesti helyszínek előnyben vannak: ezek nyilván közismertebbek is, meg az ország fővárosának részei lévén eleve nagyobb valószínűséggel kerülnek be a nemzeti azonosságtudat elemei közé. A sorrend:

1. Hősök tere (55,8%); 2. Budai vár (44,8%); 3. Ópusztaszeri emlékpark (34%); 4. Nemzeti Múzeum (mint térség) (29,1%); 5. Visegrádi palotatemplom (27,8%); 6. Gellérthegy (23,6%); 7. Batthyány örökmécses (18,8%); 8. Kossuth tér (17%); 9. Házsongárdi temető (12,7%). A többi felsorolt helyszín (említési sorrendben: Kerepesi temető, szegedi Dóm tér, rákoskeresztúri temető, Corvin köz, Bem tér) nem éri el a 10%-ot.

A budapesti helyszínek kiemelt szerepéről már volt szó; tulajdonképpen meglepő a több vonatkozásban is „történelmi”, illetve reprezentatív helyszíneknek számító *Gellérthegy* (gondoljunk a főváros egyik jelképének tekintett Szabadság-szoborra, a Szent Gellért emlékműre, a Barlangkápolnára, a tűzijátékra); és a *Kossuth tér* (a Parlament és egy sor történelmi esemény és demonstráció színhelye) viszonylag mérsékeltbb szerepeltetése. Az *ópusztaszeri emlékpark* viszonylag rövid múltja és a fővárostól való távolsága dacára viszont az adatok

tanúsága szerint igencsak jelentős jelképpé vált; feltehetőleg egyrészt az ország történelmében kulcsfontosságú helyszín, másrészt az emlékpark (és a szívében álló Feszty-körkép) sokakra ható, igényes kialakítása következtében. A válaszolók érzékenyen disztिंगváltak a Nemzeti Múzeum jelentőségének kétszeri megítélésében. A középületeknél is nyilván szerepet játszottak besorolásában a hozzá fűződő 1848-as események, mint erre az adott helyen utaltunk; ott azonban mégiscsak az épület szimbolikáját ítélték meg. A most tárgyalt kérdéssel kapcsolatban a Nemzeti Múzeum még nagyobb szerepet kap, hiszen az említett események nem annyira az épületet, mint a térséget tették nemzeti jelképpé. A reneszánsz palota, mint a magyarságra jellemző épülettípus kapcsán volt arról szó, hogy aki ezt a választ adta, feltehetőleg elsősorban a *visegrádi* palotára gondolt: a most a palotaromra eső szavazatok viszonylag nagy aránya ezt a sejtést messzemenően megerősíti. A nemzeti pantheonnak számító temetőink közül a hátsongárdi kapja a legtöbb említést: itt – s megint a történelmi múlttal kapcsolatban – ismét jelentőséget kap egy *erdélyi* jelkép. (Az, hogy a temetők általában nem kerülnek az élmezőnybe, nem nagy baj: azt is mutathatja, hogy a nemzeti identitásnak nem a *legfőbb* alkotórésze a múlt, és ez egy nemzet életképességét is jelezheti. Mint ahogy a nagy nemzeti katasztrófák színhelyei: *Muhi*, *Mohács*, *Világos* sem kaptak túlságosan sok említést a magyarság szempontjából jelentősnek és jelentőségeltjesnek, szimbolikusnak tartott települések között.) Meglepő, de az alap kutatás adataival egybevág, hogy az 1956-ra utaló emlékek (az ezek közé sorolható Batthyány-örökmécses és talán a Kossuth tér kivételével) alig kapnak szavazatot. (Meglehet, némileg jobb lett volna, ha a rákoskeresztúri temető helyett annak 301. parcelláját nevezzük meg; de vélhetően az arányokon ez is csak egy keveset módosított volna).

25. *A magyarságra legjellemzőbb történelmi korszak* megnevezése igen fontos adalék lehet a történelmi tudat szempontjából: sok más adatot is értelmezhet, hogy a múlt mely korszakai köré szerveződik elsősorban a nemzeti identitás. A listát itt természetesen a történelmi fénykorai vezetik.
1. Mátyás kor (57,3%);
  2. A '48-as forradalom és szabadságharc (50,9%);
  3. Az Árpád-házi királyok kora (43,4%);
  4. A kalandozások kora (34,5%);
  - 5–6. Kuruc-kor és Reformkor (20,6–20,6%);
  7. A Kiegyezés kora (20,1%);
  8. A mohácsi összeomlás (10,1%) – és itt talán érdekes lehet a további sor is;
  9. Kádár-korszak (9%);
  10. 1956 (7,5%);
  11. A török hódoltság kora (6,5%);
  12. Horthy-korszak (4,5%);
  13. 1989 óta (4,1%);
  14. Nagy Lajos kora (3,8%).

Nem felejtethetjük el, hogy a kérdés itt nem az volt, hogy melyik korszakot mennyire ítélik a válaszadók pozitívnak, hanem az, hogy mennyiben tartják *jellemzőnek* a magyarság történetében. Ha feltételezzük, hogy válaszolóink is erre helyezték a hangsúlyt, akkor megnyugtatón tarthatjuk, hogy 1.) a pesszimista nemzettudatról szóló sztereotípiáknak ellentmondóan a válaszolók a magyarságra jellemzőnek elsősorban valóban *fénykorokat* tekintenek; hogy 2.) a kiegyezés, kompromisszumkötés, sőt megalkuvás több évtizedes propagandája dacára sem az ilyen, a megalkuvásokat jelképező korszakok állnak a lista élén. A *Mátyás-kor* első és '48 második helye a hagyományos (népi és hivatalos) nemzettudat pilléreiként nem meglepő, és azt mutatja, hogy e két korszak meghatározó szerepe a magyar történelemben minden ezt gyengíteni igyekvő, „dezilluzionáló”, „deheroizáló” törekvés dacára változatlan. Ugyanez vonatkozik a magyar nemzettudat harmadik (időrendben első) pillérére: a *kalandozó majd hazát foglaló ősi magyarság* képeire is (amelyet egyébként az utóbbi években csakúgy, mint a Millenium idején vagy a második világháború előtti szakaszban a hivatalos propaganda is erősített; s az „Árpád-házi királyok kora” kategóriába a magyar államiság kialakulásának jelképe, Szent István kora is beleértődik). Mindezekben a korszakokban a nemesség szerepe természetesen meghatározó volt, de igazán főszerepet a listán ez után következő korokban, a *kuruc*-, és a *reformkor* idején játszottak: (e korszakok említési aránya nagyjából meg is felel

annak, amennyire korábban a nemesi léttel kapcsolatba hozható jelképek más kérdések kapcsán megjelentek). A pesszimista nemzettudat képviselőjében reálisnak mondható az a körülbelül *tíz százalék*, ahányan a *mohácsi összeomlást* tartják a magyarság jellemző korszakának. A huszadik századi érák megítélésében a *Kádár-*, és a *Horthy-korszak* említése közti aránykülönbség összefügghet azzal is, hogy az elsőként említett korszakhoz kötődők – illetve az általa szocializáltak – közül természetesen jóval többen vannak életben (és a Kádár-korszak hosszabb ideig is tartott). Végül érdemes azt is észrevenni, hogy a válaszolóink által a magyarság szempontjából legjellemzőbbnek tartott történelmi periódusok között nagyjából egymást kiegyenlítő váltakoznak a nyugalmasabb, kiegyensúlyozottabb, „építő” korok és a küzdelmes, harcok időszakok.

26. *A melyik korszak tekinthető a magyarság fénykorának* kérdés segít a fentiek értelmezésében is; jelezve a megkérdezetteknek a történelemre vonatkozó értékrendjét; ugyanakkor másra ad választ: egy-egy fénykor nem biztosan jellemző a történelem egészére, mint ahogy megfordítva is, a jellemző korszakok korántsem csak fénykorok. Mindenesetre a két lista első helyezettje egybeesik: Mátyás kora – a teljes nemzeti önállóság utolsó, egy európai közép- (ha nem nagy-) hatalmat jellemző korszaka – e kérdésnél abszolút mértékben kiemelkedik a többi időszak közül.

1. Hunyadiak kora (42,7%); 2. Kiegyezés (11,4%); 3. Reformkor (11,3%); 4. Árpádkor (6,4%); 5. Nincs ilyen korszak (6,1%); 6. Anjouk kora (4,5%). Ezután következik még a honfoglalás, a szocializmus kora és a két világháború közötti időszak 1–2%-os említésekkel.

Ennél a listánál már érzékelhető, hogy azért gyümölcsöt hoznak az elmúlt évtizedek történelemtudományi erőfeszítései annak érdekében, hogy a korábbi, függetlenségi nézőpontú negatív képpel szemben felnöveljék a kiegyezés-kor értékét, a vállalkozások fellendülésének korát, a *Gründerzeit*et „aranykorra” stilizálva. Ez a – véleményünk szerint egyoldalú és a társadalom csak bizonyos csoportjai szempontjából reális – felfogás a kiegyezés korát a reformkorral egyenértékűnek mutatja; s bár a régmúlt korszakok eleve inkább „hajlamosak” elmerülni a feledésben, mint a közelmúltbeliek, s a kiegyezéskornak számos valóságos előnye, fejlődést hozó mozzanata él az egyes családok történelmi emlékezetében is, mindenképpen egyoldalúsítottnak tekinthető egy olyan történelempé, amelyben egy mégis csak félgymarmati helyzetű, tömegeiben elnyomorodó ország inkább a csúcson lévőnek látszik, mint mondjuk a középkori Európa jelentős középhatalma, s legalább annyira a csúcson levőnek, mint a nemzeti felemelkedésért az ország minden rétegét mozgósító, a függetlenség és a fejlődés eszményeit egyesítő reformkori Magyarország. A pesszimista nemzetkép e kérdésnél a „nincs nemzeti fénykor” választban jelentkezhet (bár ez adódhat egy olyan szemléletből is, amely csak azt utasítja el, hogy egyes korszakokat a többi fölé emeljének). Az előző kérdés korszak-kategóriái közül ’48 itt a reformkorhoz sorolódott (annál meglepőbb, hogy csak ennyien tekintik fénykornak), Nagy Lajos kora pedig Károly Róbertével és Zsigmondéval is kiegészült. A nosztalgiákról elterjedt közfelfogásnak ellentmondóan mind a szocializmus korát, mind a Horthy-korszakot 2%-nál kevesebben tartják csak *fénykornak*. A fénykornak tartott időszakokról összefoglalóan elmondható, hogy – eléggé magától értetődően – többé-kevésbé *békekorszakok* ezek (amelyekben pedig háborúk voltak, azok győzelemmel végződtek); és gazdasági fellendülések vagy virágzások korszakai.

27. *A magyarság politikai kultúrájára jellemző állítások közül melyeket tartja jellemzőnek* kérdésénél sztereotip ítéletek közül kellett választani. A sorrend:

1. Pártoskodás (49,2%); 2. A mindenkori megszállók kívánalmainak önkéntes túlteljesítése (26,4%); 3. Álmodozó légvárépítés (26,2%); 4. Egyet jobbra – egyet balra (24,8%); 5. Államalkotó bölcsesség (23,6%); 6. Passzív rezisztencia (19,1%); 7. Egység (7,1%); Realisztikus józanság (5,9%).

A megadott variációk között is többségben voltak a negatív ítéletek, de a válaszok ehhez képest is szinte teljesen a *negatív* önképet támasztják alá (hiszen az első, egyértelműen pozitív önkép, amely a magyarság államalkotó bölcsességét emeli ki, csupán az ötödik a leginkább választott jellemzések rangsorában). Azt látjuk tehát, hogy míg a nemzet egészségéhez, a nemzeti történelemhez, mint az egyéni identitás meghatározójához alapszintűen pozitív képzetek kötődnek, a *politikai* mentalitás megítélése alapszintűen negatív (legalábbis az értelmiség reflexiójában). A kiugróan legtöbbször elmarasztalt tulajdonság a *pártoskodás*, s itt az erről szóló történelmi tapasztalatok mellett alighanem szerepet játszik a friss élmény, az újraéledt magyar parlament pártjainak rossz közérzetet szülő működése (és az ezt tápláló szekértáborokra oszlott politikai háttér). A mai magyar értelmiség (amely egyik legfőbb alanya is ezeknek a „pártoskodásoknak”) láthatóan tisztában van e politikai légkör káros, negatív következményeivel is. A *kudarccal végződő fellángolások, a vereségekkel való megalkuvás, és maximum az óvatosságot igénylő taktikázgatás* – ez jellemezte a magyar történelem Mohács utáni évszázadait; és az ezt a valóságot érzékelő közgondolkodás mindig tudatosította is a játéktér szűköségét, erre a három lehetőségre (illetve a passzív rezisztenciára) korlátozódását. Érthető, hogy ezek az önképek uralkodnak a magyar politikai kultúráról kialakított ítéletekben is. (Az más kérdés, hogy ez csak a *circulus vitiosus* erősíti: a valóságban volnának más lehetőségek is, de a rendre megerősített önkép maga is szerepet játszik abban, hogy a történelmi döntéshelyzetekben a cselekvő személyek és csoportok e variációk valamelyikét választják.) Az „államalkotó bölcsesség” mint nemzeti tulajdonság inkább a történelem korai szakaszaira értődik, illetve védekezésként hangzik el a szomszédok ezt tagadó, vagy megnyilvánulásait támadó vádjaival szemben; jöllehet megfelelően konkretizálva éppen ez az „államalkotó bölcsesség” segíthetne (a nemzeti összefogás megteremtésével, a nemzetközi feltételek magabiztos kihasználásával) a legkülönbözőbb történelmi jelen-helyzetekben elkerülni a fenti negatív döntéshelyzetek közötti választás kényszerét...

28. *A mennyire büszke magyarságára* kérdés, amely már az alapkérdőívben is szerepelt, e helyütt az előző három kérdésből adódó következtetéseket is magába sűríti, hiszen a nemzeti büszkeség alapját nagyrészt a történelem és a történelemben így vagy úgy cselekvő nép megítélése képezi.

Miként az országos mintában, a most megkérdezett értelmiségiek csoportjában is a „*módjával büszke*” válasz dominál (sőt, most még nagyobb arányban is szerepel); de eléggé jelentős (25%) a „*nagyon büszkék*” aránya is. („Nem nagyon büszke” csak 6%, „egyáltalán nem büszke” mindössze másfél százalék; tehát az a képzet, hogy a mai magyarságból hiányzik a nemzetére való büszkeség érzése, egyszerűen alaptalan). A „*módjával büszke*” kritikus és megfontolt, de vállaló alapállást jelent, nehéz eldönteni, hogy egy nemzet önmegítélésében ezt vagy a „*nagyon büszke*” változatot kell-e optimálisabbnak, egészségesebbnek tekinteni. Mindenesetre az 1997-es felvételhez képest is tovább erősödött ennek a választípusnak az aránya (az összes többi válaszlehetőség rovására).

29. *Az ország mely eredményeire büszke* kérdés segít tovább folytatni az előző válasz gondolatmenetét, és konkretizálni, hogy ha valaki büszkeséget érez, mi is ennek az alapja. Mivel ez nyitott kérdés volt, a válaszok itt igen szórta lettek. Ha az egyes válaszokat összevonnuk, a legtöbb említést a *tudomány* kapja (a tudósokkal együtt 26%), ezután következik a magyarság *európai meggyökerezésére, életképességére* vonatkozó büszkeség (24,9%) a harmadik legtöbb válasz a *rendszerváltásra* (13,3%) a negyedik legtöbb pedig a *sporteredményekre* (11%) való büszkeséget hangsúlyozza. (A többi említés, a művészeteket is beleértve, elenyésző. Ha az összes történelmi esemény említését összevonnuk, ezek, mint „*a nemzet nagy történelmi pillanatai*” körülbelül szintén 11–13%-t tesznek ki.) Az eredmények lényegében egybeesnek az 1997-es diplomás csoport válaszaival (a tudomány és a

rendszer váltás említése akkor is az országos átlag felett volt a diplomásoknál). A büszkeség legfőbb forrásai egyfelől tehát teljesítmények, amelyek közül az értelmiség elsősorban a tudományos teljesítményeket, és (az értelmiség is) a propagandában nagy súlyt kapó sportteljesítményeket értékeli, másfelől maga a *nemzeti fennmaradás* (hiszen a rendszer-váltás megnevezők nagy része is azt hangsúlyozza, hogy a magyarságnak sikerült túlél-  
nie egy „idegen” rendszert), és a nemzeti fennmaradás történetének *egyes nagy pillanatai* (honfoglalás, államalapítás, Európa védelme a töröktől, 1848, a II. világháborúba való be-  
lépés halogatása, az 1945-ös újjáépítés, a szocialista korszak és 1956 – persze az egyes téte-  
leket nem ugyanazok említik).

30. *A mely népek rokonszenvesek* kérdésre adott válaszok sorrendje teljesen eltér az 1997-es or-  
szágos mintáétól, de az akkori diplomás csoportjától is. A sorrend:

1. Olasz (18,2%); 2. Lengyel (17,8%); 3. Angol (17,3%); 4. Német (15,3%); 5. Finn (és a  
finnugorok) (14,9%); 6–7. Osztrák és skandináv (14–14%); 8. Nincs ilyen (13%).

Ugyanez 1997-ben egészen máshogyan festett (a finnek akkor az „egyéb európai” kategóriá-  
ba sorolódtak, így az ő helyezésüket nem tudjuk összehasonlítani). Az akkori sorrend a diplo-  
mások csoportjában: 1. Skandináv (24%); 2. Olasz (22,4%); 3. Osztrák (19,5%); 4. Német  
(18%); 5. Francia (14,3%); 6. Nincs ilyen (13,5%); 7. Angol (10,8%); 8. Amerikai (10,1%); 9.  
Lengyel (9,9%). Az eltérések egy részét (a németek, osztrákok és amerikaiak visszaszorulását:  
az amerikaiak most csak 2,5%-ot kaptak) indokolhatják az utóbbi évek nemzetközi cégeken,  
vagy – a nyugati országfélben lakók esetében – az osztrák bevásárló-turizmuson keresztül  
szerzett tapasztalatok, de az esetek nagy részében – mint amilyen például a skandinávokra eső  
szavazatoknak szinte a felére csökkenése – valószínűleg nincsenek értelmesen magyarázható  
okok; elképzelhető, hogy ezeket a mintavétel különbségeiből következő véletlen eltéréseknek  
kell tekinteni. Az *olaszok* mindenesetre tartják előkelő helyüket: a sajátos életforma, kultúra és  
a közelség által is alátámasztott - rokonszenves voltukat az értelmiségiek megítélésében, s azt  
sem lehet mellékesnek tekinteni, hogy az 1997-es vizsgálat adatai szerint a korábbi jó viszony-  
hoz képest látványosan visszaszorult *lengyelek* most ismét az élmezőnybe kerültek.

31. *A melyek azok a népek, nemzetiségek, amelyek jelenléte, magatartása ellenszenves* - kérdésre  
a válaszok viszont nagyon hasonlóak az 1997-eshez. Két feltűnő változás van: a *törökök* és  
az *oroszkok* eltűntek az „élmezőnyből” (az utóbbiak esetében indokolhatja a változást,  
hogy a megszállás-kivonulás élményei keltette indulatok úgy tűnik, levonultak), viszont  
(nyilván egyfelől a koszovói háború, másfelől a barátságtalan nyelvtörvények következté-  
ben) jelentősen megnövekedett a *szerbek-jugoszlávok*, illetve a *szlovákok* említésszáma.  
Ezek az adatok arra is figyelmeztetnek, hogy az aktuális politikai események radikálisan  
ronthatják egy másik nép megítélését, ha azok negatívak, a pozitív változások viszont na-  
gyon lassan módosítják az értékítéletet, hiszen a románok – az ottani politikának a ma-  
gyarokkal szemben békésebbé válása dacára – ugyanannyi szavazatot kapnak, mint  
1997-ben. A mostani eredmények:

1. Cigányok (31,8%); 2. Románok (19%); 3. Szerbek-jugoszlávok (12,2%); 4. Szlovákok  
(8%) 5. Arabok (6,7%); 6. Ukránok (5,6%). A többi említett nép nem éri el az 5%-ot. A  
legtöbb válasz egyébként erre a kérdésre „nincs ilyen”, illetve a „nem attól  
függ, hogy valaki milyen nemzetiségű” (összesen: 41%!).

32. *A mely állításokat érzi legjellemzőbbnek a magyarságra (illetve Magyarországra)* kérdés  
megint az újak közé tartozott. Ez a kérdés különböző (különböző szemléletet tükröző), a  
magyarságra vonatkozó nézetek szembesítésére adott lehetőséget. A szélsőségesnek te-  
kinthető, az egyedi elképzeléseket tükröző és a komolytalannak tűnő megfogalmazások  
nem kaptak túlságosan sok szavazatot.



1. Vendégszerető (58,8%); 2. Ügyes, életrevaló (34%) 3. Kevert (30,3%); 4. Kulturális nagyhatalom, tehetséges nép (27,6%); 5. Mi mindig rossz helyre csatlakozunk (26,7%) 6. Európa védőbástyája (25,3%) 7. Forradalmár nép (15,8%); 8. Kompromisszumkötő (15,4%); 9. Pusztuló-önpusztító (14,3%). A többi változat nem éri el a 10%-ot.

A „vendégszerető” első helye az önképben nem meglepő; a legtöbb nép vendégszeretőnek tartja önmagát, s a magyarrá (egy másik említett tulajdonsággal, a „szintetizáló-asszimiláló” hajlammal, a kulturális nyitottsággal is összefüggésben) e sajátosság objektíve, más népekkel összehasonlítva is jellemzőnek mondható. Az önkép a lista első felében továbbra is főleg pozitív tulajdonságokon alapszik. (Míg tehát a magyarság politikai kultúráját az – értelmiségi – köztételek lényegében negatívan ítéli meg, a nép képességei-tulajdonságai ugyan ebben az önképben megint csak dominánsan pozitívak – a vendégszeretet-barátságosság mellett elsősorban a jó alkalmazkodó és alkotó képességek, másodsorban a hősiesség szerepel: az „ügyes, életrevaló” magyar képe a 20. század fejleménye, de mára már az egyik meghatározó önkép-elemmé vált.) Az első, nem teljesen pozitív ítélet, a „mi mindig rossz helyre csatlakozunk” az e variációt választóktól is öniróniát követel, ám kritikája elsősorban ennek sem a népet, hanem a történelmi sorsot illeti; s még a nemzet tagjait is hibáztató „pusztuló-önpusztító” értékítéletben is legalább olyan erős a magyarságot áldozattá tévő körülmények, a sors hibáztatása, mint az önkritika. Az is huszadik századi fejlemény, hogy a magyarságban jellemző sajátosságként tudatosult „kevert” volta: ez a tudat segíti a már említett asszimiláló-szintetizáló mentalitás érvényesülését a kulturális magatartásban (is), a kulturális magatartásban (is).

Ugyancsak a nemzeti önképet szondázza a következő kérdés (csak néhány szimbolikus – olykor szinte egy-egy konkrét személlyel is behelyettesíthető – szerepmoddellen keresztül).

34. *A magyar történelem mintaadó alakjai közül mely típust tartja a legjellemzőbbnek* kérdésre adott válaszok – ha eltekintünk azoktól a konkrét személyektől, akikre a válaszolók gondolhattak – érdekes közéleti tükröznek. Kevésbé jellemzőek azok a modellek is, amelyek a világon harmonikusan felülkerekedő magatartás valamilyen változatát képviselik (bölcset vezető, az élet apró örömeinek anekdotázó élvezője, a lehetőségekkel számoló józan bölcset), de azok sem szerepelnek a legjellemzőbbek között, amelyek a bukás, a szenvedés, az egyértelmű áldozat-sors jelképei (mártír, elkallódó tehetség). A leggyakrabban választott modellek közös sajátossága a *körülményekkel való küzdelem*. A sorrend: 1–2. Forradalmár költő (itt megint igazolódik, hogy Petőfi és a magyarság között a szimbolikus síkon szoros összeköttetés van); Hazájának idegenben elismerést szerző tehetség (39–39%); 3. Tragikus sorsú, meghasonlott, nagy formátumú személyiség (23,8%); 4. A mindennapok szívós robotosa (19,8%); 5. Bölcset vezető (15,6%); 6. A lehetőségekkel számoló, józan bölcset (13,7%); 7. Mártír (13,5%); 8. Szép álmok álmodója (11,8%).

Az első négy helyen tehát olyan modellek állnak, amelyek lényege, hogy az egyén konfliktusba kerül a körülményekkel – „a hazájának idegenben elismerést szerző” esetében maga az a tény árulkodik erről, hogy idegenbe kell mennie, a „szívós robotos” pedig a mindennapok kemény kihívásaival szemben kell, hogy „szívós” legyen. Ugyanakkor ezek a modellek többnyire egy-egy fajta győzelmi lehetőséget is magukban rejtnek: még a „tragikus sorsú, meghasonlott személyiség” is „nagy formátumú” (ami a személyes bukás mellett az utókor elismerését is magában hordja). A magyarság mintaadó alakjai tehát egy olyan (se nem pesszimista, se nem optimista) sorsképet sugallnak (legalábbis az értelmiség számára), amelynek az is lényege, hogy a sors nehéz, semmiképpen sem rózsaszínű, de az is, hogy küzdelemmel, tehetséggel, kitartással – ha nem is mindig – győzelemre fordítható. Petőfi, Liszt, Bartók, megannyi világhíró zenész, a Nobel-díjas fizikusok és matematikusok,

Széchenyi, és a szorgalmas „mindennapi ember” tartják pilléreként a jellegzetes magyar sors virtuális épületét (s másodlagosan közéjük sorakoznak a szerencsésebb időszakok Szent Istvánjai, Hunyadi Mátyásai, aztán a Deák Ferencek, Bibó Istvánok, s ebben a tágabb körben már jelen vannak az elbukott szabadságküzdelmek mártírjai, és a bukások álmódzással feledtetői is).

35. *A hová sorolja be leginkább Magyarországot* kérdés annak felmérésére irányult, hogy a válaszolók a magyarságot elődlegesen milyen nagyobb egységbe sorolják. Meglepetés itt sem történt: sem a „KGST” és „Varsói Szerződés”, sem a Duna-völgy sorsközössége, sem az Osztrák-Magyar Monarchia nem az az egység, amely válaszolóink megítélése szerint összemérhető lenne a „közép-európaiság”, illetve az „európaiság” eszményével.

1. Közép-Európa (41,1%); 2–3. Jelző nélküli Európa és Kelet-Közép-Európa (15,4%) 4. Közép-Kelet-Európa (12,6%).

Figyelemre méltó, hogy míg a közép-európai összetartozás (ami Magyarországon kívül feltehetőleg a németajkú és a nyugati szláv népekre vonatkozik, Magyarországot ezek közösségébe helyezi) kiugróan magas említésszámot kap, addig a *kelet-európai* összetartozás mindössze 2,5%-ot! (A válaszolók tehát egyértelműen elutasítják, hogy Magyarország a – Nyugattal szembeállított – „Kelethez” tartozzék, vagy magát a Kelet–Nyugat felosztást utasítják el.) Ugyanakkor az Európa-eufória idején voltaképpen meglepő (de persze egyszerűen reális helyzet tudatot is jelezhet) a Magyarország hovatarozását a „jelző nélküli Európához” kötők viszonylag méréskeltebb száma.

Az utolsó, 36. kérdés az volt, hogy a válaszolók *soroljanak fel még bármit, amit a magyarságra jellemzőnek gondolnak*. Érdemes talán – némiképp csoportosítva – konkrétan is végigtekinteni az összes „hozzátenni valón” (akár a kérdőívben nem szereplő elemekre utaltak, akár megismételtek, s ezzel kiemelték valakit vagy valamit az egyes kérdéseknél már szerepelt személyek, dolgok, jelenségek közül). A megkérdezettek az „utolsó szó” jogán és hangsúlyával történelmi személyeknek („hősöknek”), műalkotásoknak, tulajdonságoknak és véleményeknek egyaránt adtak ilyen többletértéket.

*A személyek:*

Mátyás király, Szent István (háromszor), Zrínyi Miklós, Petőfi Sándor, Kossuth Lajos, az aradi vértanúk, Széchenyi István (ötször), Wesselényi Miklós, Deák Ferenc, a haza bölcse, Bibó István, Pongrácz Gergely, Horn Gyula (az utóbbi két esetben nem lehet tudni, hogy a válaszoló komolyan vagy ironikusan válaszolt-e); Bolyai János, Szent-Györgyi Albert, Neumann János, Teller Ede, Csonka János, Rubik Ernő, „a világon bárhol élő magyar tudósok”; Munkácsy Mihály, Rippl Rónai József – tehát elsősorban politikusok és tudósok; néhány művész.

*Látványok:*

(tájak, települések): a Nagy Magyar Alföld, Puszta, Hortobágy (a három együtt összesen tizenegyszer), Balaton, Gellérthegy, „a magyar borvidékek”; Hollókő, Vajdahunyad-vár; a tanyák;

(egyes intézmények, épületek): Magyar Tudományos Akadémia, Magyarok Világszövetsége, Lánchíd, Széchenyi Könyvtár, a Parlament (említtje hozzászói: „kívül-belül, és az utóbbi negatív értelemben”); Városháza; a szatmári fatemplomok; székesfehérvári bazilika;

(tárgyak, műalkotások): kulacs, karikás ostor, matyó hímzés (általában: hímzések), tulipános láda, magyar női ruhák, magyar kártya, a tatabányai turul;

(a kérdőív változói közé be nem került állatok): páva;

*Elsődleges nemzeti szimbólum-tárgyak és egyéb alapszimbólumok:*

Szentkorona, nemzeti zászló, Kossuth-címer, a „sírató szomorúság” Himnusz;

*Kulturális értékek, eredmények:*

művészetek, népművészet, hajdani faluközösség, közoktatás, kultúra, nyelv, könyvszeretet, idegenben elismerést szerzett tehetségek, „zeniklub”, sporteredmények, futball, táncház, a Száztagú Cigányzenekar;

*Pozitív tulajdonságok:*

szorgalmas, dolgozó, kemény, hagyományszerető, igyekvő, „kicsi nép, de ész, erő, akarat”, kicsi ország sok tehetséges emberrel, akaraterős, küzdő, hazaszeretet, összetartó, ügyes, életrelvő, bizakodó, túlélő, jég hátán is megél, gyerekszerető, alkalmazkodóképes, logikus gondolkodású, szellemileg fejlett, rendkívül kreatív, türelmes, béketűrő, emberszerető, segítőkész;

*Negatív tulajdonságok:*

széthúzó, irigy, nem tud tanulni más példájából (ehelyett is irigy), kicsinyes, mindig egy nagyobb hatalom után megy, kozmopolitizmus, idegenek előtt hajbókol, manipulálható, szélsőyes, erkölcsileg leépült;

*Negatív működések, körülmények:*

„Trianon, mint huszadik századi trauma”, körülményes adminisztráció, túlzott bürokrácia, parlamenti viták, deficitcsökkentés, nép érdekeitől elrugaskodott vezetők, megújulási alternatívák hiánya;

*Nem egyértelműen minősíthető tulajdonságok:*

Örömben-bánatában vigad, mulatozó, pesszimista, kompromisszumkötő, ragaszkodik a mondásaihoz, könnyen megtéveszthető, félrevezethető, önmarcangoló, ellentmondásos nép; értelmetlen szabályok megkerülése a jellemző, megváltoztatásuk helyett; a mindenkori kormánnyal szembeni bizalmatlanság;

*„Tanulság” levonások, a nemzettel kapcsolatos mondanivalók:*

„Mindenhol máshol idegenek lennénk, ezért ki kell tartani és itt maradni”; „a magyarság egészséges fennmaradása (és ennek érdekében fontos az előregedés elleni küzdelem)”; „a mezőgazdaság fejlesztése és e téren kísérletezés”; „állandóan azzal foglalkoznak, hogy mi jellemzi a magyarságot”; „túl nagy ügyet csinálunk abból, hogy másnak akarunk látszani”, „túl sokat sírunk a múlton, de nem tudom, mit tennénk, ha visszajönné”.

Érdekes magyarsággép, magyarság-szimbolika kerekedik ki pusztán abból is, ha ezeket az itt felsorolt sajátosságokat egyesítjük (persze az előző 35 kérdésre adott válaszokat is hozzávéve teljesebb, kerekébb az összkép). Háromszáz értelmiségi együtt már eléggé sok mindent össze tud tenni a nemzeti önkép mozaikjából – ha azért mindent nem is. (Érdekes az is, hogy a válaszolók olyan személyeket, dolgokat is megneveznek itt, akik s amelyek az előző kérdéseknél szerepeltek, mint például Petőfi, a Parlament, a széthúzás, a kompromisszumkötő természet, vagy a tárgyak között a karikás ostor. Ezekben az esetekben lehet, hogy a válaszoló figyelme elsiklott amellett, hogy ezek a nevek, fogalmak már szóba kerültek, de az is lehet, hogy szándékosan, az ezeknek tulajdonított jelentőségnek köszönhetően tartják fontosnak még egyszer megemlíteni őket.) A pozitív tulajdonságok közül itt is az alkalmazkodás, túlélés képességei, a tűrőképesség és a tehetség, valamint a szociabilitás kap leginkább hangsúlyt, a negatívok között befelé a békétlenség, széthúzás, kifelé a túlzott önálvetés. A jó és rossz tulajdonságok – a jó (természetesen) nagyobb arányával – nagyjából kiegyenlítik egymást. Mint a sorsmodelleknél, itt is (a döntően a nehéz körülményekből következő) küzdelmes elmentmondásosság jellemzi az önképet. A pozitív önkép elemei nem túlzottak, s a kritikus-önkritikus megjegyzések szintén megalapozottaknak, megszívlelendőknek mutatkoznak. Egy kis kritikai él magát a kérdőívet is éri: az „állandóan azzal foglalkoznak, hogy mi jellemzi a magyarságot”, mint zárómondat, abszurd humornak – és az egész kérdéssor ironikus megkérdőjelezésének – is tekinthető.

Miután áttekintettük a 36 kérdésre adott válaszok legfrekvenciáltabb típusait, a különböző „kemény változók”, szociológiai csoportmegoszlások (nem, életkor, lakóhely, pártszimpátia) alapján mutatkozó különbségeket is igyekeztünk értelmezni. E kereszt táblák ismertetése azonban már nem férne el a mostani közlemény keretei között. E rész kihagyásával az összegző befejezést ismertetnénk még, amelyben a kereszt táblák elemzésének néhány tapasztalatát is felhasználtuk.

## Néhány összefoglaló megjegyzés

Amennyiben – az akkor is, most is szóba került tématerületek néhány kérdése esetében – az országos vizsgálat óta eltelt 2 év során végbement megítélésbeli *eltolódásokat* feltételezünk, ezek elsősorban két irányban érzékelhetők, értelmiségi mintánk két irányban mozdul el a 1997-es „diplomás” csoport ítéletétől: a *hagyományos nemesi magyarságkép* és a *városiasabb, polgárosultabb szemlélet* irányában. (Azt is feltételezhetjük, hogy a jelenlegi magyar értelmiség esetében ez végülis egyetlen változási irányt jelent: a polgárosodás egy olyan változatát, amelynek során felerősödnek a nemzeti múlt nemesi magyarságképeinek hagyományai is.)

Az értelmiségi csoportra a nemzeti jelképek témájában nyilvánvalóan az átlagosnál nagyobb fokú tudatosság, és ideológiával áthatottabb nemzeti tudat jellemző (bár, mint láttuk, az ideologikus szimbólumoknál az ő szemléletükben is erősebbek az életforma-jelképek). E fokozottabb (ideológiai) tudatosság következtében az értelmiség szimbolikus magyarságképe, ha hangsúlyiban eltér is az országos átlagtól, különösen alkalmas arra, hogy belőle (a megkérdezett értelmiségiek választásaiból kirajzolódó összképből) a mindennapi élet magyarság-szimbólumaira következtessünk.

Az értelmiségi csoport válaszaiból kirajzolódó nemzeti önképről először is elmondható, hogy *több, egymásra rétegződő elemből tevődik össze*. Egyrészt egymásra rétegződnek benne a *különböző történelmi korszakok* magyarság-képei: a régmúlttól a reformkoron és a két világháború közti időszakon át a szocialista korszakig minden kor belevitte a maga képzeteit ebbe az összképbe. Sok ebben az összképben a tizenkilencedik századi elem, és hangsúlyosan jelen vannak a két világháború közötti korszak szemléletének elemei is, de dominánsnak ezek nem tekinthetők. Inkább egy olyan fajta szintézis tekinthető jellemzőnek, amelyben az egyes történelmi korszakok hozadékai *erős összefogó ideológia nélkül* szintetizálódnak. (Vagy nem is szintetizálódnak, hanem megmaradnak egymásrarakódott történelmi rétegek építményének.)

A másik egymásraépülés az urbanizáció következménye. Kétségtelen ugyanis, hogy a nemzeti önképnek (az értelmiségiek esetében is) van egy mélyen gyökerező falusi és paraszti alapja, ez elsődlegesen *érzelmi* szimbólumai révén van jelen a mai önképben, ám mindez egy erősen városias *szemléleten* átszűrve érvényesül. A paraszti magyarság-szimbólumok ebben a képletben tehát a mélyebb réteget és az érzelmi építőelemek egy részét adják, az esetek nagy részében azonban mindez egy városiasabb szemlélet részeként, reflektáltan, olykor nosztalgikus formában van csak jelen (vagy legalábbis ebben a formában *is* jelen van).

A következő, amit kiemelhetünk, az összkép finoman distinkcionált jellege. Egy egyértelműen pozitív nemzeti önmegítélés erősen kritikus *politikai* önképpel és heroikusan, olykor tragikusan küzdelmes (de alapjában nem pesszimista) nemzeti *sorsképpel* társul. (S mint az országos minta elemzésekor láthattuk, a pesszimizmus a többi társadalmi réteg körében sem uralkodó.)

Az összképben az egymással alteráló típusok is a finomabb megkülönböztetés lehetőségeit növelik: a paraszti és nemesi magyarságképről például, mint egymással szembeállítható két modelltől beszéltünk, de az összképben kiderül, hogy – esetleg ugyanazok a válaszolók is – egyes területeken az egyik, másik területen a másik modellnek megfelelően választanak. Megállapíthatjuk például, hogy az öltözékek esetében az egész minta és különösen a legfiatalabb korosztály a „nemesi” modell felé tolódtól el, az épületek esetében azonban ugyancsak a

legfiatalabbak és a minta egésze is dominánsan a „paraszi” jelleget azonosítja a „nemzetre jellemzővel”. E példa is mutatja, hogy a nemzeti önkép úgy áll össze, hogy vannak elemei, amelyek esetében az egyik társadalmi csoport számít mintaadónak, más magyarság-jelképek esetében pedig a másik. További izgalmas kérdés, hogy mitől függ, hogy mely életterületen melyik modell kerül előtérbe (hiszen az eredmények azt is bizonyítják, hogy ráadásul ez az időben is változik). Hasonlóképpen határozható meg a nemzeti önkép falusias és városias, békés és harcias, „nőies” és „férfias” stb. elemeinek „helyiértéke” is.

Ha azokat a témaköröket állítjuk a figyelem előterébe, amelyek az alapkérdőíven nem szerepeltek, az e kérdésekre adott leggyakoribb válaszokból – persze csak az értelmiségi nézőpontot tükrözően, de mindenesetre – kiegészíthetjük azt a szimbólumlistát, amely az 1997-es vizsgálat kérdései alapján a mindennapi élet magyarságot jelképező elemeiből összeállt. Ilyen szimbólumnak bizonyul a mostani adatok alapján a csárdás (meg a palotás és a verbunkos); a citera, a cimbalom, a tárogató és a furulya, a búbas kemence, a karikás ostor és a népi szőtesek; a nád-, és zsupfedeles parasztház és az erdélyi faépítéset (valamint az ámbitusos paraszt-barokk ház és a szerves építéset); Esztergom, Debrecen és Székesfehérvár (és Eger) városa, a Parlament (a Budai- és az Egri vár); a Hősök tere, az ópusztaszeri emlékpark; a foglalkozások közül a földműves, a pásztor (a huszár és a tanító); az előadóművészek közül elsősorban Sinkovits Imre és Bessenyei Ferenc; a történelmi korszakok közül Mátyás kora, a '48-as forradalom és szabadságharc, az Árpád-házi királyok és a kalandozások kora; fénykor-ként: a Hunyadiak kora; a nép legfőbb jellemzői közül: a vendégszerető és az ügyes, életrevaló (valamint a kevert) jelleget; a politikai kultúra jellemzői közül elsősorban a pártoskodás; a nemzetre jellemző modell-figurák közül a forradalmár költő és a hazájának idegenben elismerést szerző tehetség; az évszakok közül elsősorban a nyarat, a regionális környezet tekintetében pedig döntően Közép-Európát látja a megkérdezett népszerűség meghatározónak. Lehet, hogy egy minden társadalmi rétegre kiterjedő vizsgálat során az értelmiségiektől eltérő képet kapnánk, más válaszok lennének hangsúlyosabbak; az azonban vitathatatlan, hogy a most felsorolt elemek (az értelmiségi nagy része számára) mindenképpen: szimbólumok, magyarságjelképek. A mostani kutatásnak ezen szimbólumok kiemelkedése az egyik legfőbb eredménye.

Persze, mint már az alap kutatás zárótanulmányában is felvetettük, a kapott eredmények mindaddig csak provizorikusnak tekinthetők, amíg csupán a kérdőíves felmérés módszereire támaszkodunk. Már az előző mondatokban felvetett kérdés is csak úgy válaszolható meg, ha feltárjuk, válaszadóink *pontosan mire is gondoltak akkor, amikor ezt vagy azt a válaszlehetőséget megjelölték*. Egy kulturális antropológiai megközelítésben az interjú vagy amennyiben lehetséges, a résztvevő megfigyelés módszereivel kellene ellenőrizni, hogy az egyes válaszadók mit is értettek az egyes kategóriákon, az ő tudatukban pontosan milyen képzetek, asszociációk is övezik azt a kategóriát; az egyes válaszadók mit is értenek azon, hogy ez vagy az a „magyarságra jellemző”; a választások mennyiben tartalmaznak értékelést, s mennyiben csak ténymegállapító jellegűek stb. A magyarság-szimbólumok kutatást (amelynek az itt ismertetettek a reprezentatív mintán folytatott alapvizsgálat után második szakaszát jelentették), akkor tekintjük lezártnak, ha egy harmadik szakaszban is a végére érünk: e harmadik szakaszban egy tovább szűkített mintán (e csoport tagjai között képviselve lennének a mostani értelmiségi minta főbb válaszadó típusai) a „mit ért rajta?” és a „miért?” kérdéseivel szeretnénk végül eljutni ahhoz, hogy megválaszolhassuk: hogyan is épül fel az egyes emberek tudatában a magyarságot kifejező (hétköznapi) szimbólumok rendszere, az ezekből (is) összeálló nemzeti önkép.

(Budapest, 1999)

# SÍRJELBŐL

## MAGYARSÁGSZIMBÓLUM

### Kopjafa-revival Erdélyben a '80-as évek közepétől napjainkig

#### Bevezetés, előzmények

Dolgozatunkban<sup>1</sup> kísérletet teszünk egy recens jelenség, a kopjafaállítások 1980-as évek közepétől megfigyelhető konjunktúrájának elemzésére és értelmezésére, majd funkcionális alapú tipologizálására. Az elmúlt tíz-tizenöt évben nemcsak a kopjafaállítások esetek száma nőtt jelentősen, hanem az azokhoz kapcsolódó motivációk és fogyasztási szokások is egyre változatosabb képet mutatnak. Az „eredetileg” az erdélyi protestáns temetőre lokalizált, a sírok jelölésére szolgáló faragott fejfatípus tömeges mértékben az általunk vizsgált időszakban „lépte át a temető kereteit” és ekkor vált meg korábbi lokális, felekezeti, valamint funkcionális kereteitől. Bár mind az anyaggyűjtésben, mind pedig az elemzésben az elmúlt tíz évre koncentráltunk, fontos kitérni a kopjafa magyar néprajz általi „felfedezésére” is. Vizsgálati területünk Erdély, mely felveti a kérdést, mennyiben lehet párhuzamba állítani az itt tapasztalható kopjafa-revivalt a magyarországi folyamatokkal. Mennyiben befolyásolja az itt gyűjtött kopjafaállítások eseteket az a tény, hogy a sírjelnek – az anyaországgal ellentétben – létezik egy több mint száz évre visszanyúló temetői hagyománya? Mennyire értékelődik fel vagy át a nemzeti jelkép egy kisebbségi élethelyzetben?

A XIX. század utolsó harmadában, a tudományok intézményesülése időszakában a magyar néprajz nemzeti tudományként a nemzeti kultúra hagyományteremtésének aktív részesévé vált. Olyan tudományos kérdések kerültek a néprajzi érdeklődés homlokterébe, amelyek a nemzeti karakter megragadhatóságával kecsegtettek. A kopjafáról és a kopjafás temetésekről is ekkor születnek az első beszámolók, leírások, felkeltve a kor néprajzi érdeklődését. A kopjafa a népi kultúra terméke volt, és mint ilyen, jól illeszkedett a magyar nemzeti kultúra egyik legfontosabb tulajdonságához, hogy az mélyen gyökerező polgári hagyományok hiányában a népi kultúrában találta meg gyökereit, identitását. A kopjafa elnevezés csak 1838-ban fordult elő először, ami a köznyelvben az utolsó 50 évben minden más terminust háttérbe szorított. Egyes erdélyi, és ezen belül székelyföldi területek archaikus kulturális jegyeikkel olyan reliktumoknak számítottak, ahol a leginkább fennmaradt a népi kultúra „ősi” és „eredeti” jellege. A reliktumterületek kutatása kapcsán is azok a témák kerültek előtérbe, mint például a népi hiedelemvilág, a mitológia, a gyűjtőgetető és szákmányoló tevékenységek, a népművészet szimbolikája, vagy a kopjafa esetében a halottkultusz és a temetkezési

<sup>1</sup> Dolgozatunk zömében Sütő Levente L. gyűjtésén alapul. Emellett felhasználtuk a Hofer Tamás által koordinált „kopjafakutatás”-hoz kapcsolódó, a Néprajzi Múzeumhoz kihelyezett OTKA dokumentációt is, melyből Erdélyi Péter Zoltán és Kató Csilla leírásai a dolgozatban is megjelennek. Ezúton szeretnénk megköszönni Hofer Tamás évek alatt nyújtott szakmai és anyagi támogatását.



szokások, amelyek által az „ősi” és „eredeti” állapot rekonstrukcióját remélték. A faragott fejfák mindemellett a magyar nép művészi alkotótehetségét és esztétikai igényét is hirdették. A néprajz mellett elsősorban az „Art Nouveau” hatása alá ez idő tájt kerülő magyar iparművészetre hatott termékenyítőleg a népi kultúra azon tárgyiasult rétege, amely esztétikumában, ornamentikájában és egyéb formakincsében a keleti eredetre és párhuzamokra utalt. 1933-ban a szépirodalomban is megjelent a kopjafa kifejezés. A székelyföldi születésű Nyíró József elbeszélései „Kopjafák” címmel jelentek meg. A bevezetőben írja: „Régi idők öreg kopjafái alatt alussza álmát az én népem, mohás temetőkből, vadvirággal takart padmalyos sírokban, szép madárszó mellett”. Nyíró az elbeszélések mottójaként kopjafafeliratokat idéz, míg a kötet illusztrátora az első elbeszélésnél egy kopjafás temető részletét közli. Az őstörténeti ihlettségű néprajz, folklór, nyelvészet, embertan, orientalisztika, földrajz és történettudomány aktív részesevé vált a magyar nemzeti kultúra fejlődésének, a nemzeti örökség konstruálásának, így a kopjafa nemzeti szimbólum szintjére történt emelésének is. Bár a korszakra a szaktudományok és a társadalom közötti számottevő kommunikáció volt a jellemző, a kopjafa kapcsán mégsem beszélhetünk egy általános, a társadalom szintjén végbemenő befogadásról. A századfordulót követő, és az 1980-as éveket megelőző időszakban valamelyest csökkent az érdeklődés a kopjafa és a rokon témák iránt, bár időnként megjelentek tanulmányok a fejfák kérdéséről.

## Kopjafa-revival az 1980-as évek közepétől Erdélyben

Bár mind az anyaggyűjtésben, mind pedig az elemzésben az elmúlt tíz-tizenöt évre koncentráltunk, fontosnak tartjuk utalni az 1980-as éveket megelőző folyamatokra is, melyekben a kopjafa „felfedezésétől” számitódott identitás-közvetítő és kifejező szerepe már nyomon követhető.

Malonyay Dezső az 1900-as évek elején több székelyföldi, elsősorban erdővidéki kopjafás temetőben végzett gyűjtést. 1907-ben Kós Károly a „Székely balladák” című könyvhöz készített kopjafa-illusztrációt. Egy kopjafás temető részlettel illusztrálta a „Bíró Szép Anna” című balladát, és kopjafa látható a „Harangláb és cinterem-bejáró Mezőcsáváson” című illusztrációján is. 1912-ben a marosvásárhelyi Kultúrpalota üvegablakai közül többön is fellelhető a kopjafa mint motívum. A XX. század első felében Erdélyben is a szecesszió építészete és díszítőművészete „fedezte fel” és alkalmazta a kopjafát. 1933-ban a fent említett Nyíró „Kopjafák” c. elbeszéléskötete is arról tanúskodik, hogy a kopjafa és a kopjafás temetők kérdése és motívuma már a szépirodalomban is teret nyert.

Az 1930-as évek második felében Székelyudvarhelyen Haáz Rezső rajztanár irányításával indult meg a diákság körében a faragás iránti érdeklődés. A rajzórák feladatához tartozott a faragott minták lerajzolása. A katolikus felekezetű diákok, akik itt ismerkedtek meg a fejfákkal, ragaszkodni kezdtek ehhez a sírjelhez, mint a kereszt előtti ősi szimbólumhoz.

Az 1939–44 közötti időszakban a székely népművészetben belül a díszkapufaragás került előtérbe. Horthy Miklós Erdővidékre való bevonulása alkalmával a bardóci, erdőfülei és vargyasi faragók díszkaput faragtak, melyet a négy falut összekötő keresztútnál állítottak fel. Ez időszakban, ill. közvetlenül a II. világháborút követően nem észlelhető fokozott érdeklődés a kopjafák iránt.

A kopjafa újbóli „felfedezése” az 1960-as évek végére, az 1970-es évek elejére tevődött, ami párhuzamokat mutat a székelykapu, valamint a népviselet, ill. annak bizonyos elemei elterjedésével. Felmerül a kérdés, miért éppen ekkor jelentkezik ez a folyamat. A további kutatásban nélkülözhetetlen a jelenséget a társadalomban végbemenő makrofolyamatok szerint elemezni. Ez idő tájt megfigyelhető egy új jelenség, a falurajzás kibontakozása, egyfajta falusi turizmus. Ez a folyamat párhuzamokat mutat a táncmozgalom kibontakozásával éppen úgy, mint a szabadidő-eltöltés korábban nem gyakorolt egyéb formáival. Erre az időre tehető

a külföldiek (többnyire magyarországiak) tömeges megjelenése a székely falvakban. Az 1970-es évek első felében az erdővidéki és az udvarhelyszéki fafaragók már „exportra” is fagragtak kopjafákat, elsősorban magyarországi és Nyugat-Európában élő magyarok megrendelésére. A székely népi hagyományok ápolása és felvállalása egyre szélesedő társadalmi réteget érintett, divat lett az „Erdély-járás”, a néprajzi jellegű tudományos és ismeretterjesztő könyvek iránti néprajzi érdeklődés.

Az 1970-es években a Székelyföldön ugyanúgy, mint az „anyaországban” már nem a kopjafa eredete és a körülötte kialakult teóriák szervezték szimbolikus tartományát, mint a századforduló tájékán, hanem hagyományuk színtere. Erdély, közelebről a Székelyföld a XX. századi magyar nemzeti köztudatban a nemzeti kultúra legérintetlenebb területeként, a „tisza forrás” jelképeként jelentkezett. A Székelyföldön talán még hangsúlyozottabban, mint Magyarországon, a kopjafát a keleti nomád, török harcos életmódhoz, az elesett és eltemetett halottak mellé leszúrt lándzsák szokásának survivaleként élik meg és kötik a „mi tudathoz”, szimbolizálva a magyarság keleti eredetét. Magyarországon az 1980-as évek közepétől éppen ellenkezőleg, a kopjafa a kelettel való szembenállást, a nemzeti színben fellépő függetlenségi törekvések demonstrálását jelképezte, mint egy hangsúlyozottan belső fejlődésű magyar etnikus specifikum.

A Székelyföldön ez a függetlenségi törekvés egyfajta csendes, passzív ellenállásban bontakozott ki, így demonstrálva a nemzeti kisebbségi létből fakadó „másságot”.

A Székelyföldön a kopjafa-revival az 1989 és 1993 közötti időszakban tetőzött. Ezzel párhuzamosan ment végbe a „Ceausescu rezsim” megdöntése. Az új hivatalos politika már nem tiltotta a kopjafaállításokat. Az erdélyi magyarság körében fokozatosan bontakozott ki az igény egy nem kívülről (központilag szabályozott), hanem belülről szerveződő ünnepnapra, és az ehhez kapcsolódó ünnepi szokásokra. Ez a nap egyértelműen március 15-e, mely magyar nemzeti ünnep. Az 1989-es változásokat követően az 1996-os *Unitárius naptár*, történetében először jelezte piros betűvel március 15-ét. Az erdélyi folyóiratok 1990-ben már több, az 1848–49-es forradalom és szabadságharc emléknapján felállított kopjafáról számoltak be. Erdélyben tehát az 1989-es eseményeket követően indult meg a kopjafák tömeges termelése és állítása. Az 1993-at követő időszakban, Erdélyben a folyamat stagnáló és enyhén csökkenő tendenciát mutat, ám az események időbeli közelsége miatt mélyebb elemzésre nem vállalkozhattam.

## A revival tulajdonságai

A kopjafánál külön kell kezelni a terminust (*kopjafa*) és az általa jelölt tárgyat. Már a „felfedezés” (XIX. sz. második fele) korában is szétválasztható a kettő. A *kopjafa* terminus külső kreáció eredményeként jelöli egyedülként a fejfatípust. A hagyományos kopjafa-állító közösségekben mindmáig fenmaradtak a *gombfa*, a *fütülvalófa* és a *fejfa* kifejezések is. A kopjafa kifejezés, amin keresztül a sírjel beépült a nemzeti szimbolikába, a kopjás temetkezési szokással, mint a szerves előzménnyel való közvetlen kapcsolatot sugallja. A terminus erősítette a tárgy nemzeti szimbolikus mezőjét.

A kopjafa-revival lényeges kísérőjelensége a homogenizálódás, mely nemcsak közvetlenül a sírjelekben, hanem egy általános identitásváltozásban is megnyilvánul. Erdélyben, és ezen belül a Székelyföldön évszázadok során kialakultak azok a kistájak, melyek sajátosság arculatát részben a környezetüktől eltérő felekezeti hovatartozás jelentette. Csík és Gyergyó katolikus szigetei erős vallási identitással rendelkeztek, a temetőkbe az 1970-es évekig kivétel nélkül keresztet vagy sírköveket kerültek. Az 1970-es évek második felétől kezdődően az erdélyi magyarságon belül felerősödött a nemzeti és az etnikai identitás kultúraalakító szerepe, ami az etnikai határon belül a felekezeti elkülönülés mértékének csökkenésével járt. A nem magyar etnikumu csoportokkal szemben (románok, pl.) éppen ellenkezőleg, erősödött a vallási elhatárolódás érzésének és kifejezésének mértéke.

*Csikkarcfalván* az utóbbi években több kopjafát állítottak. A településen már az első világháborút megelőzően is volt emlékhely, egy zászlórúd, melynél a falu az ünnepeket tartotta. A trianoni békeszerződés (1920) után, amikor Erdély elszakadt az „anyanemzettől” a hatóságok nem engedélyezték ezen a helyen a megemlékezéseket. A második világháború alatt rövid ideig, majd 1989-től a politikai folyamatok következtében lehetővé vált az emlékműnél tartott ünnepek hagyományának folytatása, egy új emlékmű avatása. Az RMDSZ (Romániai Magyar Demokrata Szövetség) csikkarcfalvi szervezete és a Tanács néhány képviselőjének javaslatára kopjafát faragtattak a helyi asztalossal, A. J.-vel, aki addig a kopjafa helyett székelykapukat és bútorokat készített. Az erős római katolikus vallási hagyományú településen az egyház engedélyt adott a kopjafa egyházi területen történő felállítására, mely hivatalosan a forradalmi és világháborús hősök, áldozatok emlékére készült. A kopjafát 1990 decemberében avatták. A csikkarcfalviak passzív befogadóként elfogadták a kopjafát („a tanult emberek jobban tudják mi kell”), amit régi magyar sírjelnek tekintenek, és szent kötelességnek tartják a hazáért elesett hősök tiszteletét. Az emlékmű kopjafa hatása azonban nem jelentkezett a temető privát sírjelállítási gyakorlatában, ahol továbbra is a keresztállítás szokását követik.

*Gyergyószentmiklóson* az első kopjafák a temetőben jelentek meg. Az elsők között került kopjafa az 1980-as évek elején a néprajzkutató Tarisznyás Márton sírjára. Az örmény származású tudós özvegye egy interjú során elmondta, hogy férjét megilleti a kopjafa, mert egész életében ugyanúgy szerette a székelyeket, mint az örményeket. A településen az udvarhelyszéki református származású Orbán Béla az elsők között honosította meg a kopjafát. További két megbízatása a „89-es” változások utánra tevődött. Az egyik a városban felállított műemlék kopjafa, melyet a város Petőfi emlékének szentelt. Ez a két dőlt kopjafát magába foglaló emlékmű a sugárút mellett, a helyi művelődési ház szomszédságában, a Hoteltel szemben lett felállítva. Másik munkája a város határában található „műemlék komplexum” két kopjafája, mely emlékművet az 1944. szeptember 9-én megölt magyar katonák emlékére állították. Az előbbi esetben március 15-én, míg az utóbbinál szeptember 9-én tartják a koszorúzást. „Az avatáskor elénekeltük a magyar és a székely himnuszokat, és a székesfehérvári küldöttség elhelyezte koszorúját, amely nemzeti színű szalaggal volt átkötve.”

A kopjafa-revival Erdélyben sem a földrajzi, sem a közigazgatási, sem pedig a vallási határokat nem követte, hanem minden esetben a nemzeti, vagy nemzetiségi kultúra határaihoz igazodott igen nagy kisugárzással. A magyar–román határ az 1980-as évek közepétől a minták terjedésében nem mutatkozott lényeges gátló tényezőnek. Például az erdélyi fafaragók nagy számban utaztak Magyarországra, ahol helyben faragták kopjafáikat. Az Erdélyen kívül élő magyar kisebbség körében máshol is, így a Felvidéken (szlovákiai magyarság) is megfigyelhető a kopjafa-revival hatása, ahol az a különböző nyári táborok divatjával párhuzamosan jelentkezett.

A magyarországi kopjafaállítások döntő többségében közvetlen vagy közvetett az erdélyi minta hatása. Az 1980-as évek elejétől jelentős számú erdélyi magyar fafaragó és asztalos telepedett le Magyarországon, akik az erdélyi, ezen belül a székely famunkák iránt megnövekedett kereslet miatt folyamatosan megrendelésekhez jutottak. Az intézmények és a magánszemélyek tőlük rendelték a kopjafákat is, olyannyira, hogy az addig famunkával nem foglalkozó csiki, gyergyói és széki vállalkozók is nagy mennyiségű munkához jutottak.

Az erdélyi kopjafaállítások társadalmi beágyazottsága hármas alapon nyugszik, a kopjafa termelőin (faragók), a kopjafa megrendelőin és magukon azokon a személyeken és eseményeken, amelyek emlékére a kopjafákat állítják. Az első csoport, a kopjafafaragók szerepe egyértelmű a szimbólum termelésében, a kopjafa-revivalon keresztül közvetlenül kapcsolódik a nemzeti kultúrához. A kopjafaállítások motivációiban felismerhetők a második és/vagy harmadik csoport közvetlen vagy közvetett kapcsolódási pontjai a magyar nemzeti kultúrához. Ha konkrét személyeknek állítanak kopjafát, azok általában történelmi szemé-

lyiségek (Gábor Áron, Dózsa György), írók (Tamási Áron), költők (Petőfi Sándor), de megtaláljuk az országos ismertséggel nem rendelkező „48-as” erdőfüleli puskamívest is, aki vértanúként végezte.

Erdélyben a kopjafa-revival vezetőereje az a kulturális elit volt – legyen itt szó akár a megrendelőkről, akár a kopjafát „kapó” halottakról –, amelyik hatalmi (kulturális és társadalmi) pozíciójának kifejezéseként a nemzeti kultúrához való kötődését többek között a kopjafaállásban nyilvánította ki.

Erdélyben a kopjafa-állítók (megrendelők) a történelmi események emlékére készítettett és felavatott kopjafákkal mindig a kisebbségből eredő „másságukat” hangsúlyozzák. A kopjafa-revival kizárólag a nemzeti ünnepekhez és a nemzeti történelem egyéb eseményeihez kötődik. Míg ez a dátum Magyarországon az október 23-a, addig az erdélyi kopjafa-revival elsősorban 1948–49-hez, és ezen belül is március 15-éhez kapcsolódik. 1993. január 22-én a „Háromszék” című folyóirat 796. számában Sylvester Lajos „Negyvennyolcasok” című írásában Kisgyörgy Zoltán „elszólt tanácsát” közvetítette. „Ha nincsen semminemű emléke egy faluban az önvédelmi harcunknak, és a közelgő 145. évfordulón, március 15-én méltó módon szeretnének megemlékezni a helybeliek, állítsanak egy kopjafát illő helyre, és vessék rá azok nevét, akik részt vettek az 1848–49-es magyar megvilágszabadságos eseményekben.”

A 48-as forradalom követeléseit tartalmazó röpiratban, a „12 pont”-ban szerepel az „Unió Erdéllyel” pont is, mint a „nemzetesthez” tartozó terület különállásának megszüntetésére irányuló törekvés. 1849-ben Erdély a függetlenségi harcok frekvenciált régiója volt. A lengyel származású Bem tábornok dicsőséges hadjáratának emléke az erdélyi magyar folklórban is megőrződött. A legjelentősebb magyar költők egyike Petőfi Sándor, 1849. július 31-én, az erdélyi Segesvár mellett az orosz csapatok ellen vívott ütközet során esett el.

1848–49-ben Erdély a nemzet történelmének aktív részese volt. A március 15-i, és az egyéb helyi eseményekhez fűződő (pl. *Nyergestetőn*, az 1849-es csata emlékére augusztus 1-jén tartott) megemlékezések a nemzeti kultúrához való tartozás és a nemzeti függetlenség tartalma köré szerveződtek, a romániai magyar kisebbségi lét érzésének évenkénti szimbolikus megélésével és aktualizálásával. Erdélyben 1989 decemberétől, a romániai politikai változásoktól kezdve gombamód szaporodtak az 1848–49-es eseményeknek emléket állító kopjafák.

Az erdélyi és a magyarországi kopjafa-revival közti különbségek a privát sírjellátások szintjén is megmutatkoznak. A kopjafa-revival Erdélyben a temetőn belül bontakozott ki (gyergyói példa). Erdély bizonyos települései a revivalt megelőzően is rendelkeztek kopjafaállítási hagyománnyal. *Erdőfülén, Szászcsováson vagy Apácán* az 1990-es években állított kopjafa sírjelek inkább survival terminussal jelzett folyamatba illeszthetőek, mintsem a revivalbe, de a nemzeti kultúra visszacatolásának hatása ez esetekben is bizonyítható. A kívülről, a tudományos érdeklődésen és a turizmuson keresztül az említett közösségekbe kerülő értékrend konzerválja a kopjafaállítás hagyományát, de új jelenségeket is életre kelt. *Apácán* a survival mellett az 1990-es évek elejétől elkezdtek a sírjelméletűnél kisebb szuvenir kopjafák gyártását.

„Mikor az Apácai Csere János szobrot állították, akkor először kérték tőlem, hogy faragjak kicsi kopjafákat. Az elsőt Zsizsik Jenő, a tanár kérte, és ajándékba adta a hollandoknak és a magyarországiaknak, akik részt vettek a szoboravatáson.”

Az apácai kopjafa színéből, formájából, motívumaiból következtetni lehetett az elhunyt nemére, életkorára, családi állapotára, társadalmi pozíciójára, sőt a haláleset körülményeire is. Jelzésértéke a faragott sírjel egyes részjegyeinek volt elsősorban. A kopjafa kikerülve hagyományos kontextusából a nemzeti hagyomány részévé vált, „eredeti” jelrendszere alávetődött a nemzeti szimbolikus tartalomnak.

A kopjafákhoz a revival során más tárgyasult szimbólumok is csatlakozhatnak. Azokban a temetőkben, ahol megjelent a kopjafa, temetőkapu gyanánt gyakran székelykaput emeltek (*marosvásárhelyi* r. kat. temető). Nemzeti színű szalaggal díszített kopjafák nem csak az emlékművek, hanem a privát sírjelek között is előfordulnak. Egy árvalányhajjal díszített kopjafát is találtam. A nemzeti szimbólumok együttes jelenléte egymás szimbolikus erejét felerősíti.

Az emlékmű kopjafák felavatásának helye és ideje jelképes is lehet. Ezen belül külön csoportot alkotnak a „kitérések”, mely során a kopjafa állításával nem keresztelkedhet egy már működő hagyomány.

*Nyergestetőn* az 1849. augusztus 1-i ütközet helyén, a csatában meghalt magyar katonák emlékére 1897. augusztus 1-én kömemlékművet állítottak, zárandokhelyként szolgálva az oda látogató embereknek. A hivatalos megemlékezések helyszínével szemben, az út átellenes oldalán található az a tömegsír, melybe a harcban elesetteket temették. 1990-ig a sírnál tiltva volt a megemlékezés, emlékművet sem emelhettek. A visszaemlékezések szerint azonban mindig tettek rá gallyakból és fenyőtobozokból készített keresztet. 1989-et követően a különböző szervezetek, települések több kopjafát is avattak a helyen, melyek száma évről évre gyarapodik. A kömemlékművet elsősorban augusztus 1-jén, a kopjafákat március 15-én látogatják.

*Bibarcfalván* a hármaskopjafa emlékművet a templom mellett állították és szentelték fel. Az eseményre 1990. március 17-én került sor, hogy kikerüljék március 15-ét, mely a köpeci csata emlékének Erdővidék szerte megünnepeelt dátuma.

A revival tárgyiasult megnyilvánulásaihoz tartozik az a tény is, hogy az emlékmű kopjafák közvetlenül, míg a hozzátartozó sírjára állított privát tulajdonú és használatú kopjafák közvetve mutatják a nemzeti kultúrához kapcsolódás felületét.

A kopjafaállítások legfontosabb motivációs csoportja az ideológiai, itt ragadható meg legélesebben a szimbolikus tartalom. Az erdélyi magyaroknál a legtöbb esetben kapcsolódik a „mi tudathoz”, mint „mi székelyek” vagy mint „mi kisebbségiek” stb. Az esztétikai jellegű motívumokban szerepet kap a fa, mint természetközeli, a kővel szemben kevésbé rideg alapanyag. A gazdasági jellegű motívum, a kopjafa olcsósága a kő síremlékhez képest, a revival folyamat sebességét és kiterjedését növelte. Végül, de nem utolsó sorban a társadalmi jellegű motivációk közé tartoznak azok az esetek, amelyeknél a kopjafaállítás mögött egy társadalmi kapcsolat működtetésének szándéka áll, például a faragó a megrendelő erdélyi barátja (Dömös).

Az erdélyi kopjafa termelésében a társadalmi motivációs csoport jelenléte szerteágazó mennyiségű és minőségű. A kopjafafaragók nem minden esetben részesülnek pénzbeli fizetésben. Nem egyszer munkaidőben, a bútorgyárban állították elő a kopjafákat. Falusi környezetben gyakori, hogy az emlékmű kopjafa faragása ellentételezéseként a helyi önkormányzat és az adóhivatal engedményeket tesz a fafaragó felé. Az egyházközönségek a kopjafát faragókat az emlékkönyvben való név szerinti megemlékezéssel „díjazták”.

## A kopjafaállítások tipológiája

### I. A konkrét személyek emlékére állított kopjafák

Itt őrződött meg leginkább a kopjafa, revivalt megelőzően elsődleges funkciója.

#### a/ *Sírbőlő kopjafák*

Olyan kopjafák tartoznak ide, melyek egy elhunyt személy sírjára kerültek. Ezen belül is külön kell foglalkozni azokkal a településekkel, ahol a kopjafaállítás hagyományai a múlt századig vagy még korábbiig nyúlnak vissza.

Erdőfűlén a település kopjafás temetőjébe napjainkig folyamatosan kerülnek a sírbőlő kopjafák. Emellett azonban megjelentek az emlékmű (1848-as) és az egyéb funkcióval rendelkező kopjafák, mint pl. a közelmúltban egy gyilkosság helyszínére állított kopjafa.

Apácán I. J.-tól, a falu kopjafa faragójától 1992-ben tíz kopjafát rendeltek az elhunyt apácaiak hozzátartozói. Ezzel párhuzamosan az 1970-es években I. J.-tól 40 cm hosszú ajándék

kopjafákat is rendeltek, melyeket Magyarországra, Hollandiába, Dániába, Svájcba és Svédországba vittek. Apáca – elsősorban egyházi vonalon – Európa-szerte kiterjedt kapcsolathálóval rendelkezik, a templom és a temető felújítását külföldi adományokból fedezték.

A kopjafa-állítási hagyománnyal nem rendelkező településeken a sírjelölő kopjafák a revival jelenség megnyilvánulásaként jelentek meg (Gyergyó és Csík temetői).

#### *b/ Halottjelölő kopjafák*

Olyan személyek emlékére állított kopjafák, akik nem a kopjafa által megjelölt helyen nyugszanak. Ezek egyik csoportjába (b/1) tartoznak azok az emlékmű jellegű kopjafák, melyeket ismert, tevékenységükkel közvetlenül a nemzeti kultúrához kötődő személyek emlékére emeltek.

Hétfalu. A zajzoni származású költő, Rab István nevét vette fel a helyi gimnázium. Az iskola felkérésére K. M. fizikatanár készítette az emlékkopjafát, aki Csernátonban tanult fagagni. A kopjafát a költő szobrával egyetemben az iskola névadó ünnepségén, 1992. október 24-én avatták fel, és koszorúzták meg. Bár az iskolaudvaron felállított kopjafa az elhunyt tanárokról és a Hétfaluban 450 évre visszatekintő oktatásról is megemlékezik, közvetlenül Rab Istvánhoz kötődik.

A halottjelölő kopjafák másik csoportjába (b/2) tartoznak azok az esetek, melyeknél az elhunyt tevékenysége, bár a nemzeti kultúrához közvetlenül kapcsolható, mégsem haladta meg egy település vagy táj szűkebb kereteit, illetve nem volt országos ismertségű.

P. E. 1926-ban született Székelyzsomboron. A későbbiekben áttelepült Magyarországra, Budaörsön halt meg 1989-ben, ahova a holtteste került. A férje Zsomboron is állított egy kopjafát, hogy emléke a szülőfalujában is megmaradjon, emlékezve arra, hogy P. E. egész életében szülőföldjére vágott.

Ez esetben a szülőfalu temetőjében állították fel a kopjafát, jelképezve azt a kapcsolatot, amely az elhunytat, a holttest hiányában is, a községhez kötötte.

## II. Valamilyen tragikus esemény helyszínén felállított kopjafa, haláljel

Az e csoportba tartozó kopjafák olyan szerencsétlenségek, gyilkosságok és balesetek helyszínén vannak felállítva, mely események nem sorolhatók a történelmi kategóriába. A kopjafa azt a teret jelöli meg, ahol a szerencsétlenség történt (Torja, egy közlekedési baleset, vagy Erdőfüle, egy gyilkosság színhelye). Ezek a szerencsétlenségek időben közvetlen előzményei a kopjafaállításnak, tehát nem a távoli múlt egy eseményének felidézése, emlékművel való megszentelése a cél.

## III. Különböző, nem a származás szerint szerveződő csoportok hagyományteremtése során termelt kopjafák

A kopjafa-revival helyi hagyományteremtésben betöltött szerepének legpregnansabb megnyilvánulásai tartoznak ide.

*Sepsiszentgyörgy.* Az utóbbi 15 évben több mint 50 kopjafát állítottak a temetőn kívül olyan csoportok és közösségek emlékére, melyek tagjai hajdan ugyanabba az iskolába jártak, ill. az 1989-es decemberi események során veszítették életüket. A lokális hagyományteremtés mennyiségében is kiemelkedő példáját a Székely Mikó kollégium vendiákjainak kopjafái jelentették. Az első kopjafákat még 1982-ben, a 30 éves érettségi találkozó alkalmával állították fel. A kopjafák jelentős része a vártemplom és a temető közötti területre került, ez látszott a legalkalmasabbnak nagyobb számú kopjafa elhelyezésére, a református egyház pedig biztosította a helyet. Ezért cserében a kopjafát állító diákok rendkívüli adományokkal segítették az egyházat. A kopja elkészítését és fölállítását, majd később rendezését és gondozását az



emlékező diákok maguk szervezték meg. Bár a kopjafákra nincs rávéve az elkészítő neve, de az évfolyamok többsége Háromszéken faragtatta azokat, leginkább a csernátони kézműves központban. Alkalmanként maguk is vállalkoztak ezek kifaragására, ha akadt egy ügyes faragó a vendiákok között. A kopjafák állításánál nem ragaszkodtak az időrendi sorrendhez, hogy melyik évfolyam mikor végzett, hanem inkább az esztétikai szempontok szerint a várfal mellett egymás után, szabályos sorban tették azokat le. Voltak olyan végzős évfolyamok, melyek 45 éves találkozójukon avattak kopjafát, de volt olyan is, amelyik megvárta azzal a Mikós Diákok Világtalálkozóját (1991). A kopjafák avatása ünnepélyes keretek között történt, a találkozóra egybegyűlt osztály testületileg kivonult a helyszínre, majd emlékbeszédekkel és vallásos énekekkel emlékeztek meg az elhunyt tanárokról és társakról. Ezt követte a kopjafa megkoszorúzása. Az emlékkopjafák állítása alig másfél évtizedes múltra tekint vissza, ezalatt azonban hagyománnyá vált, mely kifejezi egyfelől egy kisebbségi helyzetben élő társadalmi réteg identitásához és elődeinek értékeihez ragaszkodó igényét, másfelől azt a képességét, hogy új igény szerint hagyományt tud teremteni.

#### IV. Történelmi emlékhelyeken, hivatalos szervezetek által állított emlékmű kopjafák

##### *a/ Az adott történelmi esemény(ek)hez csak közvetve kapcsolódó emlékművek*

Ez alcsoportba azok a kopjafák tartoznak, amelyeket olyan falvakban, temetőekben állítottak fel, melyek közvetlenül nem vettek részt a felidézett történelmi eseményben. A legtöbb erdélyi település rendelkezik olyan emlékművel, melyet bár egy konkrét esemény emlékére állítottak, mégis alkalmat ad egyéb ünnepségek megrendezésére is.

Székelyudvarhelyen a „Patkó” március 15-e mellett más események megemlékezési helye is egyúttal. A köpeci csata színterén felállított emlék kopjafa szintén.

##### *b/ Az adott helyszín közvetlen kapcsolódási ponttal bír a történelmi eseményhez, amelyet a kopjafa jelöl (pl. Nyergesetető).*

#### V. A kopjafa-revival szuvenir megnyilvánulásai

Az 1970-es években kibontakozott „Erdély járás” idején a székelyudvarhelyi, csíkszeredai, kézdivásárhelyi „népművészeti” boltokban a korondi és a csíki cserepek, illetve népviseletek mellett megjelent a kopjafa kicsinyített, könnyen szállítható változata. A már említett apácai kopjafafaragót már az 1970-es évek elején felkérlik, hogy faragjon kisebb kopjafákat, amiket a helyi értelmiségi „elit” ajándéknak tudott adni a külföldről érkezett vendégeknek. A „népművészeti” boltokban ezidőtájt kezdték árusítani a kopjafákat. A '70-es évek elején olyannyira megnövekedett a faragások iránti igény, hogy a sepsiszentgyörgyi „népművészeti” boltok üzletkötője a helyi alkotóház szakembereit bevonva több erdővidéki fafaragót is meglátogatott és felkérte őket kis méretű kopjafák faragására. E megrendelésből a szuvenir kopjafák a „népművészeti” boltokon keresztül a Fekete tenger parti üdülő körzetekbe is eljutottak.

Erdélyben a kis méretű emlékkopjafák másik változata a kicsengetésre (ballagás) készített kopjafás bot, melyet a távozó diákok vagy a fiatalabb iskolatársaiktól vagy magától az iskolától kaptak „útravalóként”. A botra kis tarisznyát rögzítettek, melyben útravalóul pogácsa volt.

#### VI. A kopjafa-revival egyéb tárgyiasult formái

Igen változatos esetek tartoznak a csoporthoz, a kertben felállított díszkopjafától kezdve a homoródalmási polgármester készítette, kerítésoszlopként szolgáló és betonból kiöntött kopjafáig. Jellemzőjük, hogy kevésbé szakrális összefüggésben kapcsolódnak a nemzeti kultúrához.

*Maksa.* Az 1980-as években Kovászna megyében indult az azóta hagyománnyá váló szokás, melynek során havonta egy-egy iskola turisztikai találkozót szervez, ahol a résztvevő iskolák diákjai helytörténeti, népművészeti előadásokat, ügyességi és népdalversenyeket, gyakorlatúrákat tartanak. Hagyomány az is, hogy ezeken a találkozókön mindegyik résztvevő kap egy jelvényt, amelyet azután a találkozó végéig magával hord. Ezek a jelvények mindig az adott település vagy tájegység valamilyen jellegzetességét ábrázolták. Volt olyan találkozó, amit egy madarászokodó tanár szervezett, és a jelvényekre egy gólya volt festve. A makasai találkozón 1990-ben 40 iskola gyűlt össze. A programban szerepelt a falu kopjafás temetőjének megfigyelése is. A diákok a felsőórakosi temetőt is meglátogatták, ahol az ottani fafaragók szerszámbemutatót tartottak és meséltek a kopjafáról is. A tábor szervezőjének, D. S. tornatanárnak az ötletére a résztvevők kisméretű kopjafákat kaptak az esemény végén.

Felmerül a kérdés: egy jelenség, vagy egy tárgy esetében mikortól beszélhetünk „nemzeti szimbólumról”, kik és hogyan vesznek részt a revival hagyományalkotási folyamatában.

*A mikiújfalusi kerékpárosok emlékműve.* 1960-tól több mint egy évtizeden át tanított a helyi iskolában F. Á., gyimesi csángó származású sporttanár. Országos hírnévre tett szert, mert amellett, hogy az iskola sportfelszerelését korszerűsítette, egyfajta sportközponttá téve az iskolát, egy kerékpáros mozgalmat is szervezett. Tanítványaival eljutott Rodostóig, Olaszországig, sőt a Müncheni Olimpián is részt vettek. Az 1989-es fordulat után az egyik tanítványával, H. S.-el elhatározták, hogy a mozgalom megszervezésének 30. évfordulójára, valamint az időközben fiatalon elhunyt 9 volt kerékpáros diák emlékére emlékművet állítanak. A különböző tervek és egyeztetések, valamint a kivitelezés végeztével 1990. június 27-én ünnepélyes keretek között felavatták az emlékművet, melyet egy hatalmas, megmunkálatlan kődarabból kiinduló kopjafa alkot. A kopjafát a csernátoni Haszmann-fivérek faragták meg. A kopjafa „termelésében és fogyasztásában” legaktívabban F. Á., H. S. és a kopjafát faragó Haszmann Pál vett részt. Ezen kívül a pontos nyilvántartás alapján további 25 fő vett részt az emlékoszlop készítésében, kivitelezésében és felállításában. A következő réteget az ünnepségen résztvevő személyek, hivatalos vendégek, ismerősök és családtagok alkották. Ide tartozik az ünnepi műsort adó és a kerékpáros díszsorfalt alkotó helybeli diákcsoport is. Az eseményről a Háromszék című napilapban tudósítás jelent meg, ezen kívül F. Á. kérésére a „Cuvivtul nou” (*Új szó*) című lapban is hírt adtak az avatásról. A Székely Nemzeti Múzeum fotósa, F. P. az emlékmű egy színes fényképfelvételéből képeslapot készített. A különböző csatornák útján a kopjafa állítás híre messzire eljutott.

A kopjafa-revivalban, különösen az egyes kopjafaállításokban szétválaszthatatlan a „termelés” és a „fogyasztás” folyamata, a revival során egyszerre jelenik meg mindkettő. A folyamatban elkülöníthető egy aktív réteg, mely a kopjafa előállítóinak, megrendelőinek és közvetve a kopjafát kapó halottak csoportjaként az 1970-es évek végétől a kopjafa-revivalban a lokális és a régió szintű kulturális elitet képviseli. A folyamatban passzív befogadóként egy jóval szélesebb réteg vesz részt, mindazok, akik valaha, valamilyen formában már találkoztak a kopjafával és annak nemzeti szimbolikus tartalmával. A revival körülbelül tíz év alatt, ugyan különböző részvételi aktivitásokkal, de az egész erdélyi magyarságot bevonta szimbólum-aktualizálási folyamatába.

## Összegzés

Az erdélyi kopjafa-revival számos hasonlóságot mutat a magyarországi folyamatokkal. Mindkét esetben az 1980-as évek második felétől – immár nemzeti szimbolikus tartalommal töltődve – megfigyelhető a kopjafaállítások konjunktúrája. Ez a konjunktúra azonban nem csupán mennyiségi, hanem a funkcionális sokrétűség irányában is kimutatható. Ahogy azt tipológiánk mutatta, az „eredeti” sírjel kopjafáktól kezdve az emlékmű és a haláljelölő példákon keresztül egészen a szuvenir kopjafáig, a konjunktúra a fogyasztási szokások sokféle-

ségében is kifejeződik. A hasonlóságok mellett léteznek különbségek is, melyek elválasztják az erdélyi kopjafa-revivalt a magyarországitól. Amíg Erdélyben az emlékmű kopjafák az 1848–49-es forradalom és szabadságharc eseményeihez – különösen az erdélyi csaták helyéhez időpontjához – kötődik, addig Magyarországon 1956-hoz kapcsolódott. Erdéllyel szemben Magyarországon, a nemzeti ünnep apropóján, olyan helyeken is állítottak emlékmű kopjafát, amelyek közvetlenül nem voltak érintve az októberi eseményekben. További különbség, hogy míg Magyarországon elsősorban egyéni (sírjel, emlékkopjafa) és nemzeti szintű (emlékművek) kopjafaállításokat tapasztalhatunk, addig Erdélyben a köztes szintű – csoport – hagyományok is kifejeződhetnek a kopjafa által, ilyen például a sepsiszentgyörgyi Mikó Kollégium kopjafás emlékparkja.

SINKÓ KATALIN

# TUDOMÁNYTÖRTÉNETI MEGJEGYZÉSEK A NEMZETI „FORMA-NYELV” KÉRDÉSÉHEZ 1873–1906

„Magyar formanyelv nem volt, hanem lesz.”  
Lechner Ödön (1906)

A címben használt „forma-nyelv” kifejezés két elemét kötőjel választja el egymástól.<sup>1</sup>

Ezzel szándékoztam ugyanis kifejezni, hogy az összetételben használt nyelvfogalom, mint a stílus kifejezés analógiája, hangsúlyosabb szerepű, mint a megszokott és egybe írt forma-nyelv kifejezésben. A továbbiakban azt kívánom megvilágítani, hogy miféle diskurzusok nyomán alakultak át a XIX. század utolsó évtizedeiben és a XX. század elején a nemzeti művészetről vallott nézetek, s ezekben a polémiákban – melyekben egyaránt részt vettek művészeti írók, történészek, etnográfusok, régészek, valamint maguk a művészek is –, hogyan tükröződtek a nemzeti stílus fogalmának változásai, hogyan töltődött fel az eredendően történelmi stílus-fogalom etnikus allúziókkal is. A viták során kiemelt szerepet kapott a népművészet, ekkortól kezdik a parasztság tárgyi világát művészetként is felfedezni. Az újonnan felfedezett népművészet viszont csak úgy válhatott a nemzeti művészet részévé, ha azt – az elit által folytatott diskurzusok eredményeképpen – elhelyezik a nemzeti történelem horizontján is.<sup>2</sup> A művészettörténet, illetve néprajz későbbi tudománytörténeti vizsgálódásai azonban ezekhez a polémiákhoz többnyire szakmájuk később elkülönülő eszmevilága felől közelítettek. Ám a néprajzi és művészeti diskurzusok a kor szereplőinek ekkor még jószerivel közös műveltségbeli alapjain folytak, így mindenképpen indokolt ezek egységes szempontú áttekintése.

A XIX. századi művészeti irodalom fő témája a nemzeti művészet, a nemzeti stílus megteremtésének szükségességéről számosan szóltak. Az ötvenes és hatvanas években ez egyet jelentett a nemzeti történelem témáinak és helyszíneinek ábrázolásával. Már évtizedekkel korábban felmerült egy nemzeti oszloprend megteremtésének ötlete, majd a hatvanas években élénk viták folytak a nemzeti építéstílus kérdéséről is. Ezekhez a történelmi alapon nyugvó törekvésekhez képest szemléleti fordulatot hoztak a század fordulójának azon

<sup>1</sup> A Magyar Tudományos Akadémia 2002 májusában elhangzott előadás jegyzetekkel bővített változata. A kérdéskörrel kapcsolatban több publikációm van megjelenés alatt, ezek más nézőpontból tekintik át az ornamentika problémáját: „Viták a nemzeti ornamentika körül.”; „Ékítményes rajz és festés. Ornamentika-elméletek 1900 körül.”

<sup>2</sup> Hofer Tamás: A népi kultúra jelentésváltozásai a századfordulón. *Valóság*, 1988, 12. szám, 42–48;

művészeti irányzatai, melyek a nemzeti stílus alapjaként kizárólag a népművészetet jelölték meg, azt a népművészetet, melyet főképpen a jelenben művelnek. A népművészet és művészet ezen újszerű kapcsolata végső soron a historizmus érvényessége, illetve az etnikus alapú nemzeti művészet körüli csatározások témája lett. A népművészet és történeti emléktanyag kapcsolatának értelmezési kísérleteiben nemcsak művészeti írók vettek részt, hanem annak részesei voltak a formálódó néprajztudomány képviselői is. Jankó János ezeket utalva jegyezte meg 1897-ben, hogy „házánkban a néprajz szülei az iparművészet és háziipar voltak”.<sup>3</sup>

A diskurzusokban minduntalan felbukkan a *formanyelv* kérdése is. Erről a kifejezésről a magyar művészet történetében kevésbé járatos embernek is elsőként Lechner Ödön *Magyar formanyelv nem volt, hanem lesz* című, 1906-ban közzé tett program-írása ötlük eszébe, melyben ezt a fogalmat a stílus szó analógiájaként használja.<sup>4</sup> Az Iparművészeti Múzeum tervezője írásában elhatárolja magát az összes korábbi stílusirányzattól, azon az alapon, hogy azok más nemzetek körében születtek, így nem lehetnek magyarok. Mint írja, a különböző kultúrnépek formanyelve mindenütt az egyszerű konstrukciók díszítéséből eredt és a felhasznált anyagok, valamint az illető „népfaj formaérzése” szerint változott. De – fűzi hozzá – ezek a népfajok soha öntudatosan nem másolták le idegen népek formanyelvét. Lechner úgy véli, hogy noha a magas művészetben és főképpen az építészetben a történelem során nem alakult ki magyarnak nevezhető stílus, az valójában mégis megvan, mégpedig a magyar népnél. Ezt a magyar népstílust meg kell tanulnia a művészeknek, mint valami nyelvet, állítja.<sup>5</sup> A nemzeti formanyelv Lechner által felsorolt két feltétele tehát a sajátos technika valamint, mint fentebb fogalmaz, a „népfaj formaérzése”. Tegyük hozzá, ez a Lechner által is használt népfaj-fogalom mára szomorú történelmi asszociációkkal terheltődött, a XIX. század fordulóján azonban úton útfélen használták nemegyszer a nemzet szó tükörszavaként. Lechner a népfaj kifejezést pozitív és objektív fogalomként alkalmazza, melynek összekapcsolása a nemzeti stílus követelményeivel önmagában is jelzi számunkra a nemzeti fogalmának századvégi változását, tartalmi módosulását.

Lechner célja tehát a nemzeti stílus megkonstruálása. Nem ő az első e téren. A nemzeti stílus megformálásának igényével már jóval korábban találkozhatunk a XIX. századi magyar művészeti írások között, hogy csak Henszlmann Imre *Párhuzam az ő és újkor művészeti nézetei és nevelései közt* című írására utaljak. Henszlmann gondolatmenete szerint szoros kapcsolat áll fenn a nemzet élete és művészete között. Nem írja azonban alaposabban körül, mit is ért a „nemzeti élet” alatt, s azt nem is vonatkoztatja kizárólag a parasztságra, mint Lechner, hanem beleérti abba a nemzet teljes történeti életét is. A nemzeti művészet fogalmát Henszlmann főképpen a nemzeti karakterrel kapcsolja össze, mely utóbbi szülői: az erkölcsök, szokások, az éghajlat, a hely viszonyai. Már Winckelmann óta általánosan hangoztaták azt a nézetet, hogy a környezet befolyást gyakorol a művészetekre, ám Henszlmann nem az ő ismert műveire, hanem Carl Ritter geográfus tanulmányaira hivatkozik. Mint utal rá,

3 Kósa László: A magyar néprajz tudománytörténete. Budapest, 2001, 107; A népművészet felfedezésének folyamataival több publikáció is foglalkozott az utóbbi évtizedekben. A teljesség igénye nélkül ezekből csupán néhány fontosabbat idézek: Palotay Gertrud: A magyar népművészet kutatása. Budapest, 1948; Kresz Mária: A magyar népművészet felfedezése. (Az európai népművészet felfedezésének 100. éves évfordulójára) In *Ethnographia*, LXXIX 1968, 1. szám. 1–36; Kresz Mária –Szabolcsi Hedvig szerk.: A népművészet felfedezése. Tanulmányok a népművészetéről és az iparművészetéről 1875–1899. *Documentatio Ethnographica* 4. 1973. Hofer Tamás–Fél Edit: A magyar népművészet. Budapest, 1974; Hofer Tamás: XIX. századi stílusváltozások: az értelmezés néhány lehetősége. *Ethnographia*, 1977, 62 – 80; Hofer Tamás: A népi kultúra jelentésváltozásai a századfordulón. *Valóság*, 1988, 12. szám, 42–48; Kósa László: Malonyay Dezső és „A magyar nép művészete”. A mű reprint kiadásának előszava. Budapest, 1984; Fejős Zoltán: Népművészeti divat a múlt század végén és a századelőn. In: Hofer Tamás (szerk.): *Népi kultúra és nemzettudat*. Budapest, 1991. 143–158.

4 Lechner Ödön: Magyar formanyelv nem volt, hanem lesz. *Művészet*, 1906, 1–18; Gerle János: Századfordulós stílusirányzatok. In *Magyarország építészetének története*. Szerkesztette Sisa József és Dora Wiebenson. Budapest, 1998. 251.

5 Lechner 4. sz. jegyzetben i. m. 1, 6.

Ritter az 1818-ban megjelent *Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur und zur Geschichte des Menschen* című könyvében fejtette ki először, hogy „minden egyes ország fizikai alkotása által nagyjában már kitűzi lakosainak tulajdonságait és erkölcsseit”.<sup>6</sup> A környezet és a népkarakter szoros kölcsönhatásának gondolata a magyarországi etnográfiai írásoknak is egyik alapfogalma, hogy csak Csaplovics János 1822-ben megjelent *Ethnográfiai értekezésére* utaljak. Ebben a szerző szoros oksági kapcsolatba hozza a környezet, etkezés, nyelv és vallás hatását a nemzeti kultúrával, s különösen annak három fő ágával, a tudományokkal, erkölcsökkel és gazdasági élettel.<sup>7</sup> Henszlmannál a milieu-nek ez a nemzeti karakterre gyakorolt predestináló hatása a história befolyásával is kiegészül, hiszen szerinte a nemzeti erkölcsök a história hatása és körülményei nyomán alakultak ki.

A magyar nemzeti stílus kérdését Henszlmann 1861-ben, az épülő Akadémia palotája kapcsán még bővebben kifejti. Szerinte nemzeti magyar stílus az lehet, amely egyrészt megfelel éghajlatunknak, másrészt karöltve jár történelmünk fénykoraival is, ez tehát a csúcsművészet stílus. Mint írja, ebben a stílusban építette Róbert Károly Visegrádot, s ezt használta Nagy Lajos és Mátyás is Buda várában, és amely viseletünkben is megnyilvánult, mint azt Hans Burgkmair *Miksa császár diadalmenetének* magyarjain oly kitűnően ábrázolta 1520 táján.<sup>8</sup> Tehát, mint érveléséből kitűnik, a környezet által kialakított és nemzeti stílust teremtő nemzeti karaktert Henszlmann korántsem ahistorikus módon képzelte el, s különösen nem szánt abban szerepet a nép díszítőművészetének.

Egy emberöltő elteltével a helyzet e vonatkozásban gyökeresen megváltozott. Mint a fentebb idézett szövegrészletből is kitűnik, a Lechner által jellemzett formanyelv amellel, hogy a népművészetet választja egyedüli inspirációs forrásául, fontos szerepet szán abban a felhasznált technikáknak és anyagoknak is. Lechner azzal indokolja épületein a majolika díszek és burkolatok alkalmazását, hogy a nemzeti élet bölcsőjének tekintett Alföldön az agyag számít szinte az egyetlen építőanyagának, s a fazekasok munkái különben is sokat elárulnak a nemzeti formanyelv hagyományos motívumairól. Ez a XIX. század közepétől kezdve gyakran hangoztatott nézet, miszerint a technika és az anyaghasználat döntően befolyásolja a nemzeti stílusok formavilágát, főképpen Gottfried Semper írásai nyomán terjedt el.

Semper 1860-ban tette közzé a stílusok törvényszerűségeiről szóló művét.<sup>9</sup> Újszerű művészeti elméletét, melynek centrumában a tárgyak előállításának technikai alaptörvényei, illetve a stílusfejlődés „materialista” felfogása állt, az 1851-es londoni világi kiállítás iparművészeti tárgyaira alapozta. Főként a keleti textilek és agyagművesség emlékei kapcsán tette fel a motívumok nemzeti jellegének, valamint egyes művészeti iparágak technikai adottságainak szoros kölcsönhatását, megállapítva, hogy a nemzetekre jellemző sajátos ornamentika mindenütt kezdetleges formákból fejlődött ki az építészeti és kézműves technikáknak megfelelően.<sup>10</sup> A fejlődés legelső fokán, az emberiség – úgymond – „vad” állapotán

6 A művészet felébresztésében a „főrugó mindenkor a nemzetiség és a vallás volt”. Henszlmann Imre: Párhuzam az ó és újkor művészeti nézetek és nevelések közt, különös tekintettel a’ művészeti fejlődésre Magyarországon. Pesten, 1841. Újra közölve Henszlmann Imre: Válogatott művészeti írások. Szerkesztette és az utószót írta Timár Árpád, Budapest, 1990. 9, 23.

7 Csaplovics János: Ethnographiai Értekezés Magyar Országról. Eredetileg megjelent a *Tudományos Gyűjteményben* 1822-ben. Újra közölve a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutató Csoportja reprintjében, Budapest, 1990. Az utószót írta Paládi-Kovács Attila. Elemzése szerint Csaplovics az ún. statisztikai ethnographia művelője, szemben a kor másik irányzatával, a történeti ethnographia-val.

8 Henszlmann Imre: A magyar Akadémia épülete. Eredetileg a *Pesti Napló*, 1861. január. 31. és február. 1. számában, újra közli Timár a 6. sz. jegyzetben i. m. 206; Kemény Mária: Stílusválság, vagy legitimitási válság? In: 2000, III. évf. 1. szám, 1991. 57–61, Kemény Mária: Henszlmann szerepe az Akadémia palotájának építésében. In: *Ars Hungarica XVIII.* évf. 1. szám, 107–111.

9 Gottfried Semper: *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten oder die praktische Aesthetik*. Frankfurt am Main, 1860.

10 Gottfried Semper: *Wissenschaft, Industrie und Kunst. Vorschläge zur Anregung nationalen Kunstgefühls*. Braunschweig, 1852. Magyarul: *Tudomány, ipar és művészet*. Válogatta, szerkesztette és az előszót írta Hans M. Wingerl. Budapest, 1980



minden népnek keresztül kell mennie. A „vadak” díszítőművészetét a világon mindenütt a geometrikus és ismétlődő minták jellemzik, melyek az ősi ember díszítő-ösztöneinek és munkakultúrájának nyomát viselik. A tárgyakon szereplő díszítő motívumok tehát végső soron a legősibb emberi tevékenységekből, a varrásból és fonásból, továbbá a formázó és tektonikus tevékenységből, a kerámiaművességből és az építészetből származnak. A semperi stílusban, mint az eddigiekből is kiténik, az emberiség fejlődésével kapcsolatos történelmi antropológiára (pontosabban talán historizáló embertanra – a szerk.) épült, mely XIX. századi antropológiát szokás szociáldarwinizmusnak vagy biologizmusnak is nevezni.<sup>11</sup> Semper maga azonban elhatárolta magát kora szociáldarwinizmusának szélsőségesen determinista formáitól. 1869-ben fejti ki, hogy az a nézet, miszerint az építészeti stílusokat nem feltalálták, hanem azok a biológiai fejlődés, öröklés és a különféle irányokhoz való alkalmazkodás révén alakultak ki, nagyjában úgy, ahogyan az egyes növény, vagy állatfajták az organikus világban keletkeztek, nem tartható. Ezzel szemben úgy véli, hogy nem lehet mellőzni a kiemelkedő alkotóművészek történelmi szerepét sem, mivel „a történelem egyesek egymást követő műve, olyan egyeseké, akik megértették korukat, és megtalálták a kor igényeinek megfelelő... kifejezőmódot”.<sup>12</sup> A díszítőművészet a maga sajátosságait főképpen az építészet körében fejtette ki, ezért a monumentális hatású művekben az összes többi művészeti ág együttes kölcsönhatása valósul meg.<sup>13</sup> Összefoglalva tehát a semperi eredetű stílus-fogalom tartalmát, az nem egyéb, mint a formaképzésnek a kor-, és népkarakter által determinált módja, melyet a formák nyelveként kell értelmeznünk, s amely egyben megfelel az anyag követelményeinek is.<sup>14</sup>

Semper nézeteinek egyik forrása Karl Bötticher 1843 és 1852 között Berlinben kiadott *Tektonik der Hellenen* című műve volt. Bötticher szerint a klasszikus építészeti formanyelv az ókori görögök tektonikai érzékéből, valamint kezdetleges építőformákból sarjadt ki, melynek ornamentális formái egyben szimbolikus értelmet is hordoztak.<sup>15</sup> Az ornamentek szimbolikus értelmezése ettől kezdve mind az építészeti mind pedig a néprajzi analízisek fontos összetevője. Noha Semper nézetei a történeti fejlődésről árnyaltabbak voltak a biologizmus többi híveinél, a témával foglalkozó szerzők számára a technikai fejlődés képzetei kінálták a stílusfejlődés legegyszerűbb történeti modelljét. A század második felében kiadott különféle ornamentika-kiadványok szerzőinek túlnyomó többsége, köztük talán elsőként Owen Jones, miközben hivatkoznak Bötticher és Semper műveire, főképpen az ornamentika

11 A biologizmus kifejezéssel kapcsolatban lásd Fritz Wagner: *Biologismus und Historismus im Deutschland des 19. Jahrhunderts*. In: Gunter Mann (hg): *Biologismus im 19. Jahrhundert*. Vorträge eines Symposiums vom 30–31. Oktober 1970. in Frankfurt am Main. Stuttgart 1973. 30–42; *Az emberiség fejlődésével kapcsolatos tudományokat egyaránt nevezték társadalmi tudománynak, antropológiának és etnológiának is*. Lásd: Zsigmond Gábor: Láczy Gyula és a századvégi evolucionista társadalmi kutatás választásai. *Ethnographia*, 1976. 1–2. szám, 237–252; Sempert Magyarországon tervezésre is felkérték: Sisa József: Gottfried Semper és Magyarország, *Művészettörténeti Értesítő*, 1985, 1–2. szám, 1–10.

12 Az építészeti stílusokról (1869). In: Gottfried Semper a 12. számú jegyzetben i. m, 1980, 102–105.; Semper stílus-tanát az 1860-ban kiadott *Der Stil in den Technischen und tektonischen Künsten oder praktische Aesthetik* című művében fejtette ki legrészletesebben. Én e műve második kiadását használtam. (Erster Buch: Die Textile Kunst für sich betrachtet und in Beziehung zur Baukunst von Professor Gottfried Semper. Zweite Auflage) München, 1878.

13 A díszítőművészet és az építészet viszonyáról. Előadás 1854-ben. Németül megjelent: *Kleine Schriften*. Stuttgart-Berlin, 1884. Az idézet forrása: Gottfried Semper: *Tudomány és művészet valamint egyéb írások az építészetéről, az iparművészetéről és a művészeti oktatásról*. A 12. számú jegyzetben i. m. 9.

14 „Die Form eines Gegenstandes seiner Bestimmung und der Natur seines Materials entsprechen muss”. J. Häuselmann: *Anleitung zum Studium der dekorativen Künste. Ein Handbuch für Kunstfreunde und Künstler, Kunsthandwerker und Gewerbetreibende, Zeichenlehrer und Schüler höherer Unterrichtsanstalten*. Zürich & Leipzig, 1885, bevezető IV, és 4. Az idézet helye: 160.

15 Bötticher és Semper nézeteinek összefüggéseiről lásd: *Emlék márványból vagy homokkőből. Öt évszázad írásai a művészettörténet történetéből*. Válogatta, fordította és az előszót írta. Marosi Ernő. Budapest, 1976, 75, 301–302.

nyelv-karakterét hangsúlyozzák.<sup>16</sup> Példaként idézzük Johann Eduard Jacobsthalnak, a berlini királyi építészakadémia tanárának megfogalmazását 1874-ből, aki szerint „a művészeti formák alakulásában hasonló törvényszerűségek figyelhetők meg, mint a nyelvfejlődés vagy az organizmusok fejlődésének területén”.<sup>17</sup> Azok a szabályszerűségek, melyek a műalkotásokat jellemzik, azonosak azokkal, melyek a természetet általában véve is meghatározzák, mint például a szilárdság és a súlyosság, melyek a tektonikus művészetekben érvényesülnek. Az ornamentális díszítés általános célja voltaképpen a természeti erők és ideák megjelenítése az épület formáiban. Jacobsthal már könyvének címével is – *Die Grammatik der Ornamente* – azon művek sorához csatlakozott, melyek hasonló, a nyelv analógiájára utaló címekkel jelentek meg az ötvenes, hatvanas és hetvenes években.<sup>18</sup> Erdemes e könyv-címek közül néhányat példaképpen felsorolni: „*Die Grammatik der Ornamente*”,<sup>19</sup> „*Kathechismus der Ornamentik*”,<sup>20</sup> „*Formensprache des Kunstgewerbes*”,<sup>21</sup> „*Ornamentenschatz*”,<sup>22</sup> „*Grundzüge der ornamentalen Formenlehre*”<sup>23</sup> stb. A Formenlehre szó alkalmazása ez utóbbi összetételben, önmagában is utal a nyelvtani alaktanra. Ezen ornamentális grammatikák közül legismertebbé Owen Jones: *The Grammar of Ornament* című, gazdagon illusztrált műve vált, melyet elsőként 1856-ban adtak ki Londonban, s melyet még ebben az évtizedben számos nyelvre is lefordítottak.<sup>24</sup>

Jones szemléletét sajátos kettősség hatja át. Míg a fejlődés civilizáció előtti fokán álló természeti népekről és azok geometrikus művészetéről lényegében a történelmi antropológiák szellemében szól, azaz voltaképpen a történelmen kívül esőként kezeli azokat, a különféle civilizációk történeti fejlődését egyedül az ornamentika fejlődésével szemlélteti. A történeti és történelem kívüli népek megkülönböztetése a XIX. századi történeti antropológiák általános felosztásának számított, ezek szerint az írásos gyakorlat képezi a történetiség feltételét. Mint sok helyütt megfogalmazzák, léteznek írással rendelkező, tehát *történeti életet élő civilizált*, valamint *történelmen kívüli primitív*, vagy természeti népek. A természeti népek geometrikus ornamentikájára vonatkozó sztereotípiákat a legtöbb 1870–80 között megjelent díszítő művészettel foglalkozó kiadvány megismétli. Az ornamentika fejlődésének iránya e művek egybehangzó állítása szerint az egyszerűbb, geometrikus formáktól a bonyolultabb, természet közelebbi motívumok felé vezet.<sup>25</sup> Az ornamentelek értelmezésének másik, már Sempérnél

16 Owen Jones: *The Grammar of Ornament. Illustrated by examples from various styles of ornament. One hundred folio plates, drawn on stone by F. Bedford and printed in colours by Day and Son, London, 1856*

17 Johann Eduard Jacobsthal (1839–1902), építész, 1869/71 között a berlini Siegestraße-n dolgozik, 1873-tól az ornamentika tanára Berlinben.

18 Az általam használt példány későbbi kiadású: *Die Grammatik der Ornamente nach dem Grundsätzen von K. von Boeticher's Tektonik der Hellenen bearbeitet und mit Unterstützung des Königl. Preuss. Ministeriums für Handel, Kunstgewerbe und öffentliche Arbeiten. Herausgegeben von E. Jacobsthal, Prof. an der Königl. Bauakademie und der Gewerbeakademie. Text, Berlin 1878. 6, 20. Heft 2. Bl. 16*

19 Jacobsthal a 19. sz. jegyzetben i. m. címe.

20 Folyamatos fejlődésként ábrázolja az egymást követő stílusokat a Magyarországról elszármazott etnográfus-régész, Felix Philipp Kanitz Lipszében megjelent műve is. Felix Philipp Kanitz (Pest, 1829 – Bécs, 1904), 1848-ban a lipcei *Illustrierter Zeitung* rajzolója, később délvidéki utazásait és tanulmányait adta közre. Ornamentika tanulmányának címe: *Kathechismus der Ornamentik oder Leitfaden über die Geschichte, Entwicklung und die charakteristischen Formen der bedeutendsten Ornamentenstyle aller Zeiten. Leipzig, 1870. Kanitzról lásd Szinnyei József: Magyar írók élete és munkái. Budapest, 1897. V. kötet 927.*

21 *Die Formensprache des Kunstgewerbes. Über die Bedeutung, Gestaltung und Anwendung der ornamentalen Formen, Typen und Symbole auf dem Gebiete der technischen Künste. Bearbeitet von J. Matthias, Lehrer an der Königlichen Gewerbeschule zu Liegnitz. Liegnitz, 1875. 51–52.*

22 Heinrich Dolmetsch: *Der Ornamentenschatz. Ein Musterbuch stilvoller Ornamente aus allen Kunstepochen von H. Dolmetsch Bauinspektor, Stuttgart. Zweite Auflage, Stuttgart, 1889.*

23 Anton Andel: *Grundzüge der ornamentalen Formenlehre. Wien, 1880.*

24 Owen Jones a 17. sz. jegyzetben i. m.

25 Franz Sales Meyer (1849–1927), a karlsruhei Kunstgewerbeschule tanárának műve volt az egyik leggyakrabban idézett ornamentika-kiadvány. Meyer könyvének rendszere a korszakban megjelenő többi formában között is mintaszerű. Csupán rövid ismertető szöveget közöl, miközben illusztrációinak elrendezése az ornamentika alap-törvényének tekintett fejlődést szuggesztív módon szemlélteti. *Systematisch geordnetes Handbuch der Ornamentik von Franz Sales Meyer. Seemanns Kunstgewerbliche Handbücher I. Leipzig, 1888.*

megjelenő iránya azokban pszichológiai és szimbolikus tartalmak hordozóit látta. E felfogás egy évszázaddal későbbi elemzője Ernst Gombrich, aki 1980-ban kiadott ornamentika-történeti könyvében az itt felsorolt műveket, s különösen Semper és Owen Jones kiadványait, mint az ornamentals pszichológiai hatására vonatkozó megfigyelések úttörőit tárgyalja.<sup>26</sup>

A pozitívizmus és szociáldarwinizmus befolyásának számos eleme tárható fel a hazai művészeti irodalomban is. Nem csupán az olyan, nálunk megjelentetett ornamentika-kiadványokra kell itt gondolnunk mint amilyen például Benczúr Béla díszítőművészeti tankönyve volt,<sup>27</sup> hanem elsősorban Pasteiner Gyulának 1875-ben kiadott elméleti művére. Pasteiner szinte elsőként alkalmazta következetesen a pozitívizmus elveit *A régi művészetek történetének mai tudományos állása* című tanulmányában, vagy inkább vitaindító cikkében.<sup>28</sup> A keleti művészetek európai befolyásának híve, ahogy maga Semper is az volt.<sup>29</sup> Hozzá hasonlatosan megkérdőjelezi a művészi ideálok elsőbbségét az alkotás folyamatában, melyekkel szemben – Semperre hivatkozva – a művészi technikák prioritását vallja. Mint írja: „felette fontosnak tartjuk a technika eredetét s fokozatos fejlődését kipuhatolni: ez leszen biztos – mert bizonyos természeti törvényeken nyugvó – alapja a művészetek történetének”. Pasteiner olyan a pozitívista igényű fejlődés-elmélet megszületését reméli a művészet-történettől, melyre a nyelvtudomány kínált számára igazi analógiát, mint írja, „nincs távol az idő, midőn a nyelv-alakok utáni kutatás, és az, mely a művészeti formákat vizsgálja, egymással kölcsönöségbe lépnek, és ezen összeköttetés kölcsönös felvilágosítást fog eredményezni”.<sup>30</sup> Pasteiner maga azonban, noha törekvése az volt, hogy a művészet fejlődésének Winckelmann által hagyományozott rajzát Semper elméleteivel „javítsa”, nem volt a biológizmus kritikátlan híve, művészetpszemlélete a hetvenes években sokban megelőlegezi Alois Riegl kilencvenes években közzé tett kritikáját, mely utóbbiról az alábbiakban még szólnunk kell. Pasteiner röpirata körül élénk polémia alakult ki, melynek szereplői a korszak klasszika-filológusa, Bászél Aurél, továbbá Mayer Miksa és Pulszky Ferenc, akik épp semperiánus nézetei miatt támadják Pasteinert.<sup>31</sup>

*Az ornamentika-tanoknak ez a fentebb jellemzett, és a XIX. század második felében oly általánossá váló grammatikai felfogása* a historizmus történelemszemléleti sajátosságaira és belső ellentmondásaira nézve is tanulságokat hordoz. Noha az általam röviden felidézett művek mindegyike a művészetet a maga egyetemes fejlődésében szemlélteti, ám épp a dekoratív motívumok nyelvként való kezelése egyben ezek történelmi változatlanságát is jelentheti, hiszen egy nyelv leginkább állandósult eleme a nyelvtani formában. Ám nemcsak az ornamentals grammatikájának ősi és változatlan jellegével kapcsolatos elképzelések feszítik szét a történelemszemléleti historizmus kereteit, hanem a civilizált és a természeti népek fentebb említett szokásos szembeállítása is. A történelmi fejlődésen kívül álló természeti népek produktumai e felfogás szerint ugyanis elsősorban nem a történelemmel, hanem a természet-tudományoknak képezik tárgyát. A fejlődés-teóriák alig ragadhatók meg a természeti népek emlékmagyarázatában, ez utóbbiakat inkább az egzotizmus szellemében kezelik. Az

26 The Sense of Order. A study in the psychology of decorative art. Oxford, 1980. (első kiadás 1979) 51–62. Értelmezésének eszmei forrásairól: Ernst Gombrich – Didier Eribon: Miről szólnak a képek? Budapest, 113–136.

27 Pl. Benczúr Béla (1854-?), akadémiai tanultságú építész, aki 1887-től élt Budapesten, addig Münchenben épített, főleg műtermeket. Könyvének jól felépített forma-tanát Ernst Knapp: Grundlinien einer Philosophie der Technik című, 1877-ben Braunschweigben megjelent és Semper nézeteit tükröző esztétikájára alapozta. *A művészi ipar és dekoratív művészetek stílusa* című műve 1897-ben jelent meg Budapesten, melyben összefoglalta a stílus-tanok nemzetközi irodalmát.

28 Pasteiner Gyula: *A régi művészetek történetének mai tudományos állása*. Budapest, 1875. 32–36. Művének értékelését lásd Marosi Ernő (szerk.): *A magyar művészettörténet-írás programjai*. Budapest, 1999. 66–99. Falus Jánossal együtt.

29 Pasteiner a 29. sz. jegyzetben i. m. 25–28.

30 Pasteiner a 29. sz. jegyzetben i. m. 36 oldal, 45. sz. jegyzet.

31 Pasteiner idézett művét, és a szerző Semperhez fűződő kapcsolatát és a műve körül 1875-ben zajló vitákat elemzi Gosztonyi Ferenc: *A „helyes” művészettörténeti álláspont kérdése Pasteiner Gyula írásaiban*. *Ars Hungarica* 1999/2.

1987-ben megjelent *Exotische Welten – Europäische Phantasien* címet viselő reprezentatív katalógus egyik szerzője, Stefan Koppelkamm fogalmazza meg, hogy „az Európán kívülre vett pillantás általában rendszerint 'ahistorikus', mivel csupán a változatlan formában tovább élő tradíciók idillikus fikcióit kutatják”.<sup>32</sup> Mindez azzal a megszorítással érvényes, hogy mind a természettudományos szemléletben, mind pedig a természettudományos gyűjtemények elrendezésében a XVIII. század végétől egyfajta időszemlélet is érvényesül, így például egyre nagyobb szerepet játszanak a földtörténet emlékei, a fossziliák.<sup>33</sup>

A természeti népek világszerte hasonlatos ornamentikája nemcsak a művészeti fejlődéssel foglalkozó kutatásoknak vált egyik alapkérdésévé, hanem az evolucionista néprajztudománynak is. A néprajz ezekben az évtizedekben szoros kapcsolatban áll a történeti-földrajzi kutatásokkal. Így feltétlenül említést kell tennünk azoknak a földrajzi és etnográfiai elméleteknek a hatásáról, melyeket a néprajz tudománytörténete többek között Adolf Bastian, Friedrich Ratzel és Wilhelm Wundt nevével hoz kapcsolatba. Ingeborg Weber-Kellermann néprajzi tudománytörténete a 19. század második felének törekvéseit egyenesen az összehasonlító nyelvtudomány és az ethno-pszichológia korszakaként tárgyalja.<sup>34</sup>

Az őstörténeti kérdésekkel is foglalkozó hazai néprajztudósok előtt ugyancsak ismertek voltak azok az Európa-szerte zajló földrajzi, antropogeográfiai és néprajzi diskurzusok, melyeket a földrajzi körülmények és a kulturális kölcsönhatások szerepéről folytattak jórészt a német nyelvterületen az ötvenes, hatvanas és hetvenes években. A népek fejlődésének pozitívizmusa és evolucionizmus által meghatározott felfogását a század második felének európai múzeumi programjaiban is tetten érhetjük. Nemcsak az etnográfiai gyűjtemények elrendezésénél, vagy az 1860-as évektől egyre szaporodó etnográfiai múzeumoknál lehet megfigyelni az evolucionista antropológia befolyását, hanem egyes művészeti múzeumok is e szemléletet követték.<sup>35</sup>

A történeti antropológia szemléletének alapján illeti kritikával Pulszky Ferenc is a British Múzeum rendszerét, ahol „a Parthenón mesterműveitől egyenesen a kitömött bálna és bivaly élé lépünk, és két óriási zsiráf áll őrt a vázagyűjtemény előtt”.<sup>36</sup> 1852-ben Londonban tartott előadásában Pulszky a múzeumok elrendezésének általános szempontjait vette sorra, sürgetve a nagy nemzeti gyűjtemények, s különösen a British Múzeum átrendezését a történelmi antropológia szemléletének megfelelően. Előadásának címe: „Haladás és hanyatlás a művészetben: és egy nemzeti múzeum berendezése”. Érvelése szerint amellet, hogy a múzeumnak

32 Az európai exotizmus jelenségeivel kapcsolatos újabb kutatások hangsúlyozzák, hogy mivel az utazások lehetővé tették a tények és emlékek pontosabb ismeretét, az a pozitívizmus korában sokat veszített korábbi naivitásából. Ugyanakkor ez a növekvő objektivitás eltakarta az exotizmus alapvető problémáját, azt, hogy ezeket a produkciókat különböző fantáziák és előítéletek terhelik meg. Az idegen emberek és kultúrájuk dokumentumoknak is tekintett ábrázolásai mintegy szubtilis módon közvetítették a saját kulturális meggyőződéseket. Stefan Koppelkamm: *Das neunzehnte Jahrhundert*. In: *Exotische Welten – Europäische Phantasien*. Ausstellung des Instituts für Auslandsbeziehungen und des Württembergischen Kunstvereins im Kunstgebäude am Schloßplatz 2. September bis 29. November 1987 in Verbindung mit der Ausstellungs „Zeichnung und Druckgraphik vom 16. Bis 19. Jahrhundert” in der Graphischen Sammlung der Staatsgalerie. Stuttgart 2. September bis 8. November 1987. Institut für Auslandsbeziehungen Württembergischer Kunstverein, 1987. Edition Cantz. Intitiation: Hermann Pollig, 347.

33 Debora J. Meijers: *Kunst als Natur*. Die Habsburger Gemäldegalerie in Wien um 1780. Wien, 1995. Különösen ennek 6. fejezete: *Die „Temporalisierung” in der Geschichte der Natur und des Menschen.*, 125–136.

34 *Vergleichende Sprachwissenschaft und Ethnopsychologie*. In: Ingeborg Weber-Kellermann: *Deutsche Volkskunde zwischen Germanistik und Sozialwissenschaften*. Stuttgart, 1969, 36–45. A mű ismeretét Hofer Tamásnak köszönhetem.

35 1868. Berlin, *Museum für Völkerkunde*; Österreichisches Museum für Volkskunde, 1901. Kósa László: *A magyar néprajz tudománytörténete*. Budapest, 2001. 107.

36 1852-ben Londonban tartott előadás címe: *On the Progress and Decay of Art; and on the Arrangement of a National Museum*. Pulszky felolvasásának szövegét közölte a *The Museum of Classic Antiquities* No.5. száma 1852 márciusában (1–15). Magyar fordítást közölte a *Magyar Múzeumok* 1996. évi 2. száma 26–28. Pulszky londoni szerepléséről lásd még Szilágyi János György: „Ismerem helyemet” (A másik Pulszky-eletrajz). In Pulszky Ferenc emlékére. Katalógus. A Magyar Tudományos Akadémia Művészeti Gyűjteménye, Budapest, 1997. 24–32.

biztosítania kell a műemlékek bemutatását, megérthetővé is kell tennie a tárgyakat azáltal, hogy azok elrendezésénél vezérelveket és folyamatosan végig vitt rendszert követ. Ez a kívánatos rendszer csupán az egymásra épülő civilizációk emlékeinek bemutatása lehet. Egy olyan múzeumnak, melyet korunk igényei és kutatásai szerint rendeztek be, a civilizált népek műalkotásait kronológiai rendben kell elhelyeznie – vallja már ekkor Pulszky – s a kronológiailag rendezett műalkotások hű képet adhatnak arról, hogy hogyan is fejlődött ki az emberiség művészi fantáziája. Hozzá teszi még, „ez lenne a Történelem Szellemének megtestesülése”, a Történelem Szelleme kifejezés jelentőségét nagybetűs írással is kihangsúlyozva.<sup>37</sup>

A Nemzeti Múzeum gyűjteményeit ismertető, 1875-ben írt cikkében is a múzeumokban követendő történeti antropológia alapelvei mellett érvel Pulszky, mégpedig némi politikai hangsúllyal. A múzeumok a nemzetek életében, állapítja meg, „nemcsak a művelődési fokot jelzik olyan pontosan, mint hőmérő a temperaturát, hanem egyszersmind mutatják azt is, mily állás az, melyet minden nemzet a politikai világban követel. Nagyhatalmasságok fővárosai, vagy azon nemzetekéi, melyek nagyhatalmi állásra igényt tartanak, világpolgári irányt követnek gyűjteményeikben; széles látókörüknél fogva semmi sem idegen előttük, mi az emberi nem művelődéséről tanúskodik. Múzeumaik az emberi műveltség minden ágára kiterjednek, ...melyekben mindenki általános átnézetet nyerhet az emberi nem összes műveltségének phasisairól az egész földtekén. Korlátozott igényű nemzeteknél ellenben, melyek érzik másod- és harmadrendű állásukat s épen ezért hiúsággal pótolják a nagy nemzetek önértetét, inkább tartományi múzeumokat találnak, nem annyira közművelődési intézeteket a honfiak számára”.<sup>38</sup>

Pulszky programjának megfelelően a pesti Nemzeti Múzeumba egyaránt bekerültek tehát kőkori és bronzkori tárgyak, avar és bizánci emlékek, római és egyiptomi régiségek, míg az ókori görög és római szobrászat remekait gipszmásolatok segítségével mutatták be. A Nemzeti Múzeum kiállításai mellett, hogy szemléltették a népek fejlődését, egyben érzékeltették a természeti népek, valamint az állammal bíró civilizációk kulturális különbözőségeit. Xantus János 1868-ban utazott a Távol-Keletre, s gyűjtött az állam költségén etnográfiai anyagot.<sup>39</sup> A természeti népek emlékei a fentieknek megfelelően azonban nem a történeti fejlődést szemléltető művészeti gyűjteményeket, hanem a múzeum természettudományi osztályát gazdagították.

A Kárpát-medence történeti emlékei a magyarországi emléktanyag szerves részét alkotják, annál is inkább, mivel Pulszky azon a véleményen volt, hogy Magyarország történelmét már előre megszabta az ország földrajzi alakja, a természetes határok és a folyóvölgyek iránya.<sup>40</sup> Ezért a Kárpát-medence lakóinak maradványait a legrégebbi időktől kultúrájuk alapján el lehet különíteni, mivel a civilizáció ugyanazon fokán sem olvadtak össze szomszédaikkal.<sup>41</sup> A régészeti leletek etnikai jellegét pedig főképpen az öltözeti jellegzetességek különbségei magyarázzák.<sup>42</sup> Pulszky és kortársai, történészek, etnográfusok és régészek szinte egybehangzóan úgy vélik, hogy az őstörténeti kutatásokat kell kiegészíteni a nép jelen kultúrájának vizsgálásával, mivel az őstörténet nyomai ott rejtőzhetnek a népi műveltségben.<sup>43</sup> A leletek

37 37. sz. jegyzetben i. m. magyar fordításából, 1996. 28.

38 A múzeumokról. In: Budapesti Szemle VIII. kötet 1875. 242.

39 Sándor István: Első néprajzi kiállításunk és Xantus János. *Ethnographia*, 1951. LXII. 185–204;

40 Pulszky Ferenc: Az őskor, a kelták, a rómaiak. Uő.: A népvándorlás kora. In: *Oszták-Magyar Monarchia* írásban és képből. I kötet, Budapest, 1888, 22–32; 33–42; Pulszky bekapcsolódott a Nemzetközi Ősrégészeti és Antropológiai Kongresszusok munkájába is. Kovács Tibor: Néhány szó Pulszky Ferenc ősrégészeti munkáiról. In: Pulszky Ferenc emlékére. A 37. sz. jegyzetben i. m. 47–49.

41 Pulszky Ferenc: A nemzeti múzeum kincsei. *Fővárosi Lapok*, 1874. 238 szám, 1036–1037; 244. szám, 1062–1063; 1084–1085; Ugyanezen elveit még részletesebben kifejti a *Budapesti Szemle*ben 1875. VIII. évf. 242–257.

42 Pulszky Ferenc: A magyar pogány sírleletek. *Értekezések a történettudomány köréből*. Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia XIV. 10. szám. Budapest, 1891. 1–21; Nagy Géza: Magyarhoni lovas sírok. *Archeológiai Értesítő*, 1893. 223–234; uő.: A hunn-avar és magyar pogánykori sírleletek jellemzése. *Archeológiai Értesítő*, 1893. 313–323; uő.: A régi kunok temetkezése. *Archeológiai Értesítő*, 1893, 105–117. Az ásátások a millennium körül megszorodtak, Hampel a *Honfoglalás Kútfői*-ben már 250 lelet anyagát dolgozta fel. Bóna István: Régészetünk és a honfoglalás. *Magyar Tudomány*, 1996. 8. szám, 927–928.

43 Hofer Tamás: Néprajz és őstörténet a millennium idején. *Magyar Tudomány*, 1996. 8. szám, 1019.



gyarapodásával egyre aktuálisabbá vált a magyar viselet történetének kutatása, hiszen a magyar ornamentika kulcsként szolgálhatott a régészeti emlékek etnikai jellegének megállapításához is. Úgy vélték, hogy ha létezett egykor eredeti magyar nemzeti művészet, a néprajz és a régészet motívumai jellegzetességeiket tekintve megfelelnek egymásnak. A jelenkori paraszti viselet, valamint a magyarság kárpát-medencei letelepedését megelőző őstörténeti emlékek összefüggését számos írás tárgyalta, főként azon az alapon, hogy az eredeti nemzeti viseletet az alsóbb néposztályok őrizték meg és fejlesztették tovább.<sup>44</sup> Nagy Géza régész például megállapítja, hogy a népvándorlás kori magyar viselet „nagyjában véve mai népies viseletünkben maradt meg (...) melyben (...) több az eredeti, régi alakjában fennmaradt elem”, mint az urak viseletét szolgáló díszmagyarban.<sup>45</sup> Az összehasonlítások során egyesek, köztük Huszka József és Nagy Géza régész, nem riadtak vissza a magyar viselet évezredek analógiáinak felkutatásától sem.<sup>46</sup> A viseleteken megjelenő ornamentikának tehát kulcsszerepet tulajdonítottak mind a régészeti mind pedig a néprajzi emlékek értelmezésénél, s ez a kulcsszerep magyarázatot kínál arra, hogy miért is alakultak ki nemegyszer éles *viták a magyar népi ornamentika eredete körül*.

A magyarországi etnográfiai emlékek szisztematikus gyűjtésének megindulását 1873-tól számíthatjuk. Rómer Flóris és Xantus János nagyobb hazai néprajzi gyűjteményt állított fel a bécsi világkiállítás számára, amelyet 1874-től helyeztek el a Nemzeti Múzeumban. Az anyaggyűjtés során Rómer és Xantus nem elégedtek meg csupán a magyarok emlékéanyagával, gyűjtésük kiterjedt a Magyarországon élő összes etnikum háziiparára is.<sup>47</sup> A gyűjtemény textíliáját Pulszky Károly tette közzé 1878-ban, *A magyar háziipar díszítményei* című albumában, mely chromolithográfiai táblákon mutatta be a népi textílek legszebb motívumait.<sup>48</sup> A kiválógatott ornamensek közel fele román, szlovén, szlovák és ruszin eredetű,

44 Dr. Boncz Ödön: A magyar viselet IV. László korág. *Archeológiai Értesítő*, 1887. 1. füzet, 1–2.

45 Huszka József – Nagy Géza: Magyar viselet. *Pallas Nagy Lexikona*. Budapest, 1896. 190–193. Ennek megfelelően ábrázolja az ősmagyarokat a kor széles körben használt viselettörténeti munkája is: *A magyar viseletek története*. Rajzolta és festette Nemes Mihály, szövegét írta Nagy Géza. Budapest, 1900. 1. Tábla.

46 Huszka már a nyolcvanas években illusztrálja a magyar viselet ősi analógiájaképpen az indo-szkíta királyokat és isteneket ábrázoló érmeket, megállapítva, hogy a szkíta napisten magyar kanászkalapot visel, s a királyok olyan szalagdísz területek a fejükön, amely most is „elengedhetetlen” a magyar kalapon és pártán. Az érme forrása: P. Gardner: *The Coins of the Greek and Scythic Kings of Bactria and India in British Museum*. London, 1886.

47 Xantus János 1872-ben írt saját kezű gyűjtési naplójának címe: *Xantus János által gyűjtött háziipari czikkek, a valóság és Közoktatásügyi Miniszter megbízásából – a Bécsi világkiállítás Igazgatóság többször sürgetett Kérésére, hogy a magyar birodalom népeinek házi ipara mindenestre kiállíttassék és bemutattassék a világtárlaton*. A felgyűjtött tárgyak statisztikai adatai is azt támasztják alá, hogy a Nemzeti Múzeum népművészeti tára magyarországi anyagának összeállításában egyáltalán nem érvényesült valamiféle kizárólagos magyar etnikai aspektus. A Xantus János és Rómer Flóris által 1872-ben összegyűjtött háziipari gyűjtemény céljaul maguk a kutatók azt javasolták, hogy a bécsi világtárlatról visszakerülő anyag képezze alapját egy újonnan felállítandó „kézműipari múzeumnak”. A két kutató közel 2000 db néprajzi tárgyat szedett össze, a teljes anyagnak azonban csupán 30% származott az ország magyar etnikumú területeiről. E kétezer tárgyból kb. 250 volt kerámia. Sándor István: Első néprajzi kiállításunk és Xantus János. *Ethnographia*, 1951. LXII. 185–204; Gráfik Imre: A Néprajzi Múzeum magyarországi gyűjteményeinek kezdetei. (The Beginnings of the Hungarian Collection of the Museum of Ethnography) *Néprajzi Értesítő*, LXXIX. 1997., 19–45; Rómert megbízták a bécsi világkiállítás XXI. csoportjába elrendezett, s számos országból összegyűjtött népművészeti gyűjtemény ismertetőjének megírásával is: Franz Florian Rómer: Die Nationale Hausindustrie auf der Wiener Weltausstellung 1873. Schriftführer der Gruppe XXI. Budapest, 1875. A Nemzeti Múzeum „népművészeti” gyűjteményébe legkorábban Xantus János 1868-as távol-keleti gyűjtésének darabjai kerültek, a hazai emlékek gyűjtése, mint láttuk, csak valamivel későbbben kezdődött.

48 Pulszky Károly: A magyar háziipar díszítményei. (Ornamente der Hausindustrie Ungarns) A szöveget írta a valóság és közoktatásügyi magyar királyi miniszter meghagyásából dr. Pulszky Károly. A chromolithográfiai táblákat készítette Fischbach Frigyes. *Acta Nova Musei Nationalis Hungaric* Tomus II. Budapest, 1878. Ez a Zichy Edmund által támogatott kiadvány valószínűleg a néhány évvel korábban, hasonló formátumban megjelent dőlsláv népművészeti motívumkincset bemutató kötet „ellen-kiadványként” készült. A dőlsláv ornamentika úrlügény annak szerzője, Felix Laž valóságos pánszláv propagandát folytat, szembeállítja a szlávok 88 millió tömegét a magyarság 5 millió népességével, s hangsúlyozza, hogy ez a töredékes nép egyben „ein unproduktives Volk”. *Südslavischen Ornamente. Gesammelt und gewidmet allen Ländern und Völkern zur Förderung der Kunstindustrie und nebst einer Abhandlung über die Verbreitung und Cultur der Südslaven*. Herausgegeben von Felix



geometrikus minta.<sup>49</sup> A képek elé írt tanulmányában Pulszky ezzel kapcsolatban kifejti, hogy a szövés technikájából adódó egyszerű geometrikus minták egész Kelet-Európában honosak, ezekkel kapcsolatban az egyes nemzeti csoportokat alig lehetséges megkülönböztetni. A háziipari textilekre egyetlen európai művészeti stílus sem hatott. „Hasonló ornamentumok fordulnak elő minden kezdetleges művészetnél, így az assyr és egyiptominál (...) a skandináv félszigeten, az indiánoknál is.” Pulszky egymás mellé sorakoztatva mutatja be a különböző etnikumok azonos, vagy hasonló motívumait, hangsúlyozva azt, hogy a török befolyást mutató, virág és állatmustrákat nem lehet eredeti népi motívumoknak tartani, azok ugyanis a magas művészet befolyása nyomán jöttek létre. Utal arra is, hogy ezeket a növény és állatdíszes textileket és kerámiákat Rómer és Xantus nem a köznéptől, hanem úri háztartásokból gyűjtötte össze, e textileket ezért is nevezi úri-hímzéseknek.<sup>50</sup>

A Nemzeti Múzeum „népismeit”, néprajzi, illetve háziipari gyűjteményének gyarapításával párhuzamosan folyt a műipari (mint ma nevezzük, iparművészeti) tárgyak gyűjtése. Ez utóbbi gyűjteményt jórészt Pulszky Károly hozta létre, s annak első katalógusa is tőle származik. Pulszky Károlynak a stílusok népivé válásáról vallott nézetei nem korlátozódtak a textilművészetre, hanem hasonló megállapításokat tett a népi kerámiákról is. A virágos motívumok nemcsak a magyar, hanem az orosz és lengyel iparművészetben is megfigyelhetőek – fejt ki 1883-ban, így mielőtt „tisztázhatnók a kérdést: mennyire sajátosan hazánké az úgynevezett magyar styl, meg kell vizsgálnunk, hogy ebben mennyi a nevezett országok iparművésztével a közös”. Mint fogalmaz, a XVII. században készült edényeinknél túlnyomó többségben található keleti ízű díszítő modor tovább élt a XVIII. században is, mely ugyan veszített eredetiségéből a barokk és rokokó elemek népszerűsége miatt, az agyagművéség körében mégis napjainkig szívósan fennmaradt. Ezek az edények a rajtuk lévő felírások alapján az úri osztály számára készültek. Ez a körülmény figyelmeztet bennünket arra a törvényre, hogy mint minden téren, úgy az iparművészeti díszítés terén is a nagy változások a művelt osztályokból indultak ki.<sup>51</sup> Pulszky kétségtelenül az őstörténeti analógiákkal oly könnyelműen bánó régészek és etnográfusok, valamint a „magyar styl”, motívumkincsének megalkotásán fáradozó művészek és a népművészet amatőr kutatóinak naiv historizmusával szemben fogalmazza meg sorait: ha a jelenkor magyar, úgynevezett «népipari» díszítéseit a hazánkban uralkodó divatok „lerakodmányaként” vizsgáljuk, sajátosságait megmagyarázhatjuk (...), egyes elemeinek eredetére rámutathatunk, és valódi kútforrásaival megismerkedhetünk. Míg ha a történeti előzményeket tekintetbe nem vesszük, ha szemet hunyunk azon tény előtt, hogy hazánkban a virágos díszítésmodornak a XVII. századot megelőző korban nyomát veszítjük, s ha könnyedén kimondjuk, hogy az sajátosan magyar – a hogy mostanában oly divatos a legtöbbször az azok közül, kik a «magyar stíl» megalkotásán fáradoznak egyesületekben és kiállítási bizottságokban – hamis képet alkotunk róla magunknak és lemondunk öntudatos fejlesztésének feltételeiről.<sup>52</sup>

Lay in Esseg in Slavonien. Der ornamentale Theil ist ausgeführt von Friedrich Fischbach. Hanau, é.n. [1871] Utólag is értékelhető, hogy Pulszky Felix Lay-nak a szlávokkal kapcsolatban kifejtett pozitív népkarakterológiájával nem a magyar népkarakterológia közhelyeit szegezte szembe, hanem válogatásában pusztán művészeti elveinek ismertetésénél maradt. Darkó Jenő: Pulszky Károly szerepe az Iparművészeti Múzeum megalakulásában. In *Pulszky Károly emlékének*. Katalógus, Szépművészeti Múzeum. Szerkesztette Mravik László. Budapest, 1988. 124–133; Mravik László: Pulszky Károly és a historizmus az iparművészetben. In Zádor Anna (szerk.): *A historizmus művészete Magyarországon*. Budapest, 1993, 249–254.

49 A színes mellékleteket a textilművészet terén nevet szerzett Friedrich Fischbach készítette. Fischbachról lásd: Völker, Angela: Historische Dekorstoffe und ihre mittelalterlichen Vorbilder. In: *Alte und moderne Kunst*. 28. Jahrgang 1983. Heft 186/187. 1–7. Fischbach Magyarországi kapcsolatairól lásd Horváth Hilda: Pulszky Ferenc és az iparművészeti mozgalmak. In: Pulszky Ferenc emlékkiállítás. A 37. sz. jegyzetben (katalógus), 72.

50 Pulszky Károly a 49. sz. jegyzetben i. m.

51 Pulszky Károly: A magyar agyagművéség történetére vonatkozó kérdések. In: *Két iparművészet-történeti értekezés*. Különlenyomat az *Archeológiai Értesítő* 1882 évfolyamából. Budapest 1883. 269.

52 Az 52. számú jegyzetben i. m. 270.

A magyar népi ornamentika első kutatói, köztük főképpen Pulszky Károly és Hampel József régész is tehát a nyolcvanas években élénken vitatják a népi díszítmények általános értelemben vett nemzeti jellegét. Nem is népművészetnek nevezik azt, hanem háziiparnak vagy népiparnak, hiszen maga népművészet kifejezés csak 1894 után, Alois Riegl tanulmánya nyomán terjedt el.<sup>53</sup> Riegl e művében különítette el először egymástól elvi igénygel a házi ipar és népművészet alkotásait, a népművészet kifejezést ott látva indokoltnak, ahol annak létrehozója még nem kapcsolódott be az ipari termelés szélesebb körébe, valamint, hogy azt ne csak egy falu vagy törzs, hanem a szélesebb értelemben vett népcsoport is saját kultúrájának, díszítőművészetének fogadja el.<sup>54</sup> Hampel és Pulszky kétségtelen ezen a riegl-i alapon vonják kétségbe egy általános nemzeti értelemben vett önálló magyar népművészet létezését. Hampel megfogalmazása szerint a népi készítmények nemzetiség és vidék szerint, sőt néha faluról falura különböznek, tehát „az egész nép, a magyarság értelmében nem beszélhetünk művésztől, magyar stílusról” (kiemelés tőlem – S. K.). „Nem lehet általánosan magyar mustrának bemutatni olyat, ami csak egyes magyar községekben dívik, s így «magyar» ízlés gyanánt tűnhetik fel valami díszítése, mely nem általános «magyar», de csak «szilágy-nagyfalusi»; a nem elég óvatos gyűjtő ez által a speciést a genus helyébe állította, ami tudományos hiba”.<sup>55</sup> A művészetek történetével foglalkozó szakférfiak azért sem nevezik „művészetnek” a nép házi szorgalmának eredményeit, mivel számukra e művészet-fogalom szerves részének számított a stílus, ez pedig – a kor stílus-teóriáinak megfelelően – csakis az építészeti körében, s nem pedig a díszítőművészetben keletkezhetik. A magyar népi építészetnek pedig nem volt egységes stílusa. A stílusfogalmak építészeti eredetének alapján vetődik fel elvi igénygel a népművészet alapján megkonstruált nemzeti építészeti stílus szükségessége. Mielőtt azonban a nemzeti építészeti kérdéseire rátérnék, szólnom kell a magyar nemzeti stílus díszítőművészeti forrásainak arról az elméletéről is, melynek Huszka József a legismertebb képviselője.

Huszka írásait az ezerkilencszázharmincas években közölt turánista szemléletű művei miatt a művészeti vagy a néprajzi tudományos irodalomban nemigen idézik, annak ellenére, hogy ornamentikai teóriái már a XIX. század utolsó évtizedeiben is jelentős befolyást gyakoroltak mind a nemzeti művészettel kapcsolatos gondolkodásra, mind pedig magukra a művészekre, továbbá egyes néprajzi írásokra is. Huszka eredetileg rajztanári képesítést nyert a hetvenes évek végén és hamarosan sorra publikálta a magyar ornamentikával kapcsolatos kutatásait és anyaggyűjtését.<sup>56</sup> 1883-ban Szepsi-Szent Györgyön kiadott *A magyar díszítő styl* című művének kiinduló pontja – az általa is jól ismert stílus-tanokkal ellentétben – nem az építészet, hanem főképpen a paraszti öltözékeken megjelenő ornamentika. A kilencvenes évek közepén teszi közzé *Székelly ház* című művét, melyben hasonló következtetésekre jut, mint az ősi magyar díszítőművészet kapcsán, azaz szerinte annak motívumai évezredek, a

53 Kresz Mária: a magyar népművészet felfedezése. 1. számú jegyzetben i. m. 1–36

54 Alois Riegl: *Volkskunst, Hausfleiss und Hausindustrie*. Berlin, 1894. Magyarul: Népművészet, háziszorgalom és háziipar. In Alois Riegl: *Művészettörténeti tanulmányok*. Válogatta és az utószót írta Beke László. Budapest, 1998, 74–120; a riegl-i népművészet felfogásról lásd még Bermward Deneke: Hogyan fedezték fel a népművészetet az iparművészet számára. *Folkloristica* 4–5. Fordítások szöveggyűjteménye. Szerkesztette Verebélyi Kincsó. Budapest, 1980. 5–59; Bellák Gábor: A historizmus és szecesszió népművészetfelfogása. Lélek és forma. Katalógus. Magyar Nemzeti Galéria 1986/2, 21–26. Bellák több forrás alapján kimutatja, hogy a hetvenes években szinte kizárólag a háziipar kifejezést használják a német „Hausindustrie” fordításaként.

55 Hampel József: A régi hazai ornamentikáról. *Magyar Iparművészet*, II. évf. 1899. 99. Ezzel a témával foglalkozik későbbi cikke is: Ornamentika a honfoglalási kor emlékein. *Archaeologiai Értesítő*, XXIV 1904, 105–152.

56 Huszka rajtanári képesítést szerzett, s Sepsiszentgyörgyön és másutt is rajztanárkodott. Indulása szempontjából fontos volt a háziipari mozgalomban való részvétele; maga is készített elő-rajzokat és hízmésmintákat. Huszka József: *Teremtünk igazán magyar műpart*. Sepsi-Szent-György, 1890; Györfly István hívta fel a figyelmet arra, hogy Huszka nézetei voltaképpen a nyolcvanas évek végén változtak meg. Míg addig a magyar ornamentika természeti forrásairól beszélt, később egyre mélyebben merült az őstörténeti analógiák kutatásába. Györfly István: A magyar népi hízmések I. A cifraszűr. Budapest, 1930, 30.

magyar ház ősidők óta őrzi változatlan formáit és beosztását.<sup>57</sup> Huszka is, akárcsak a fentebb tárgyalt semperianus ornamentika-kutatók többsége, az *összehasonlító nyelvtudomány* eredményeire hivatkozik, amikor az általa összegyűjtött motívumokból a nemzeti karakterre vonatkozó elveket, a népi motívumok ősiségét, eredetiségét és változatlanságát, s egyben az ornamentek szimbolikus jelentését állapítja meg.<sup>58</sup> Szerinte a magyar motívumok eredetiségét a természet közeli formák, továbbá az ősmagyar vallással való szoros kapcsolatuk bizonyítja.<sup>59</sup> A magyar paraszti szűrmenták és a régészeti emlékművek alapján ismertetett óperzsa motívumok egybevetéséből azt a következtetést vonja le, hogy a paraszti művészetben alkalmazott „mai magyar virág közelebb áll a természethez, mint a középkori perzsa virágok, (...) ezért a mi formáink ősibbek, eredetibbek, természetesebbek”. (...) „A mi ornamentikánk ismeretlen, idegen Európában, s így az itt nem fejlődhetett, nem keletkezhetett, azt magával hozta a magyar nemzet, megelőzőleg már Ázsiában gyakorolván, befolyásolva a perzsákat is.”<sup>60</sup> Saját kora paraszti viseleteknek analógiáit, a kun-kalapot, a szalagokat és pártákat az egykori indo-szkita királyalakok és nők viseletén véli felfedezni.

Huszka és követőinek a népművészet motívumkincsével kapcsolatos nézetei gyökeresen tértek el a XIX. századi stílus és formatan fentebb jellemzett azon elveitől, melyek a fejlődést a természeti népek geometrikus ornamentikájától a különböző művészeti stílusok egyre naturalistábbá váló formaalkotása irányában képzelték el. Huszka elutasította azt is, hogy az európai stílusok motívumai bármilyen módon jelen lehetnek a népi kultúrában, ezzel szemben a keleti motívumkincs változatlan befolyását hangsúlyozza.<sup>61</sup> Szemléletének *ahistorikus jellege* abban is megnyilvánult, hogy miközben állandóan bizonyos történeti előzményekre, sírleletekre vagy műemlékekre hivatkozik, aközben el is határolódik saját kora történetírásának eredményeitől. Mint írja, az ornamentika kutatásánál semmi tekintettel nem volt a históriára, vagy a magyarságnak a história által elfogadott kapcsolataira, ezért aztán „Régi jó Horvát Istvánnak sorsára jutottam, mert a magyar ornamentika közeli rokonát ismertem fel a semita, Assir-Babyloniában és világhatalmi örökösében.”<sup>62</sup>

A magyar ornamentika formáit Huszka nem hasonlóságok alapján, hanem *szimbolikus értelmük szerint csoportosítja*. A feltárt motívumok szerinte ugyanazoknak a szimbolikus jelentőségű természeti típusoknak a tudatos alkalmazásai, „melyekben nem az alak az átöröklött, de főként az a gondolat, az a lélek, amit a természeti alak valaha kifejezett”. Ornamentikánk – fogalmazza meg végül – „szimbolikus jelentőségű, s minthogy a honfoglalók korában is élt, *nem pusztán népies, de valódi magyar nemzeti ornamentika*”<sup>63</sup> (Huszka József kiemelései). A Huszka

57 Huszka József: Nemzeti építészetünk múltja és jelene. *Magyar Mérnök- és Építészegylet Közlönye* XXVI. 1892; uő.: Székely ház. Függelék: Fiók Károly: Az árjak és ugorok érintkezéséről. Budapest, 1895;

58 Huszka József: Ornamentikai adatok a magyarok őstörténetéhez. *Századok*, 1892, VII. füzet, 537–549.

59 Noha a „pávaszem” motívumnak nevezett és általa az ősi nap-vallás emlékének tekintett virág-rajzokkal kapcsolatos nézeteit a néprajztudomány képviselői cáfolták, motívum-magyarázatai széles körben elterjedtek. Viski Károly: A pávaszem. *Néprajzi Értesítő*, XVIII. 1926, 27.

60 Az idézetek helye az 59. sz. jegyzetben i. m. 545–546.

61 Meg kell itt jegyeznünk, hogy míg a század fordulója előtt Huszka a kazár nép befolyását feltételezi az a keleti jellegű, sőt babiloni vagy sumér eredetű ősmagyar ornamentika kialakulásánál, a harmincas években egyik apostola a „turáni” szellemiségnek. (Turánizmusnak nevezve itt azt a kulturális-politikai mozgalmat, mely a keleti népek feltételezett sorsközösségének elképzelése nyomán elutasította a nyugati, európai kulturális befolyásokat. A harmincas években ezek a nézetek különben a német expanzió következtében is egyre nagyobb hangsúlyt kaptak.) Turánizmusa miatt Huszka nézeteivel és hatásával annak későbbi jobboldali politikai vonatkozásai miatt a művészettörténeti vagy néprajzi kutatás eddig nem szívesen foglalkozott. Nagy Margit: Ornamenta Avarica II. A fonatornamentika. *Studia Archeologica*. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve. V. 1999. 287.

62 Az 59. sz. jegyzetben i. m. 538.

63 Huszka József: A régi hazai ornamentika. *Magyar Iparművészet* 1899. július, 4. szám, 151, 154; Huszka nézetei már ezen írásnál korábban, sepsiszentgyörgyi gimnáziumi tanárként a nyolcvanas években kialakultak, amikor az erdélyi templomok Szent László történetével foglalkozó középkori freskóinak feltárásában vett részt. Mint írja, ezeken is az ősi magyar ornamentika továbbélésének nyomait kereste. Huszka József: A Szent László legenda székelyföldi falképekben. *Archeológiai Értesítő*, 1885. V. évf. 211–220, uő.: Székely festő-iskola a XV. században. *Archeológiai Értesítő*, 1887, 331–332; uő.: Magyar díszítési motívumok a Székelyföldről. *A Székely Nemzeti*

által idézett szerzők nyomán joggal feltételezzük, hogy az a szemléleti változás, mely Huszka népművészet-felfogásában megjelent, a korszak divatos antropogeográfiai műveinek befolyásának nyomán alakult ki. 1893-ban a *Századok*ban közzé tett, *Ornamentikai adatok a magyarok őstörténetéhez* című cikkében Huszka futólag megemlíti Friedrich Ratzel *Volkskunde* című nagy művét, mely 1885-ben jelent meg Lipcsében. Még nagyobb hatással lehetett szemléletére Ratzel *Anthropogeographie* című 1882-ben kiadott kötete, mely 1888-ban megjelent magyarul is Simonyi Jenő fordításában.<sup>64</sup> Ratzel a geográfia és történelem egymásra utaltságáról szól, a földrajzot a történelem terepeként tárgyalva. E két diszciplína között, mint írja, a néprajz teremti meg az összeköttetést, mely utóbbinak választ kell adnia a népek és államok keletkezésére, vándorlásaira és a birodalmak megalakulására is. Ratzel azon teóriája, miszerint a síksági és hegyvidéki népeket nemcsak kedélyvonásaik, hanem hatalmi és uralmi rendszerük alapján is meg lehet egymástól különböztetni, alaposan megihlették a magyar nemzeti karakter konstruálásán fáradozó literátorokat is. Ratzel az olyan síksági népeket ugyan, mint a hunok és magyarok, épp hódító ambícióik és vándorlási hajlamaik alapján különbözteti meg a hegyvidéki népektől. *Volkskunde* című művében Ratzel gyakran hivatkozik ezzel kapcsolatban Vámbéry Ármin és Ujfalvy Károly Jenő megfigyeléseire is.

Huszka tehát ornamentikai tanulmányaiban egyes antropológiai művek történelemszemléleti nézeteit is hasznosítani igyekezett, s szakmai vitái sem a néplélekkel kapcsolatos elképzelései miatt, hanem főképpen a história és fejlődés addig elfogadott kapcsolatának tagadása miatt keletkeztek. Hampel József régész is ezen az alapon utasítja el Huszka szimbolikus népművészet-felfogását, mint írja, „össze akarni kötni hazai ornamentikánknak eljégét annak XIX. századi fejleményeivel, a nélkül, hogy a kilenc század alatt bekövetkezett változásokra tekintettel volnánk, ez ellenkezik a műtörténeti kutatás elemi törvényeivel”.<sup>65</sup> Hampel nem csak a stílusfejlődés szabályaira alapozza véleményét, hanem a népi kultúráról is eltérők a nézetei.<sup>66</sup> A népvándorlás kori művészetről az a véleménye, hogy az megfelelt az akkori uralgó osztály ízlésének, ám végső soron ez a művészet nem is ezen osztály sajátja, mivel idegen ötvösök készítették számukra az ékszereket. Az tehát nem tekinthető oly értelemben ős-magyar ízlésűnek, mintha az a magyarság képzelméből – mint ma mondanánk képzeltéből – eredt volna; az csak az akkori magyar uralgó osztály ízlését képviseli, mely recepción alapult.<sup>67</sup> Hampel következetesen nem használja a régészeti emlékek kapcsán a stílus fogalmát, hanem e helyett ízlésről beszél, hangsúlyozva, hogy az ősi magyaros ízlés eredetileg csak az iparművészet tárgyaiban érvényesülhetett, legfőképpen a nemzeti viseletben, s ami azzal legszorosabban összefüggött, a fegyverzetben és az öltözet azon részeiben, melyet ötvösök díszítettek.<sup>68</sup> Hampel tehát nem tartotta a népvándorlás kori leleteken szereplő ornamentikát teljes egészében a magyar etnikum sajátjának, mégis megállapítja, hogy „hazai műtörténelmünknek súlypontja a hazai ornamentika tanulmányában rejlik”.<sup>69</sup>

Őstörténeti ornamentika-magyarázatai miatt nemcsak a régész Hampel Józseffel, a művészettörténész Pulszky Károllyal keveredett Huszka vitába, hanem az etnográfus Herman Ottóval és Jankó Jánossal is. Egyik legélesebb polémiáját Herman Ottóval folytatta 1899-ben a magyarság házáról. Huszka nézete szerint különösen a székely ház őrizte meg beosztásában és ereszfarmákban az ősi magyar ház formáit, úgy ahogy azt Priskos rhetor Attila palotája

*Múzeum Értésítője* II. (1891) 33–74. A Huszka féle freskó másolatokról: Kerny Terézia: Huszka József és a székelyföldi Szent-László legendák. In: *Művészet Zsigmond király korában 1387–1437*. Katalógus, Budapesti Történeti Múzeum, Szerkesztette Beke László és Wehli Tünde. Budapest, 1987. II. kötet, 437–351.

64 Ratzel Frigyes: *A föld és az ember. Anthro-geographia, vagy a földrajz történeti alkalmazásának alapvonalai*. Budapest, 1888.

65 Hampel az 56. sz. jegyzetben i. m. 98–99.

66 Hampel az 56. sz. jegyzetben i. m. 100.

67 Hampel az 56. sz. jegyzetben i. m. 104.

68 Hampel az 56. sz. jegyzetben i. m. 1899. 99.

69 Hampel az 56. sz. jegyzetben i. m. 1899. 99.

kapcsán leírta.<sup>70</sup> Herman ezzel szemben a magyar ház fejlődésének elejére a pásztor-cserényt helyezte, ebből alakult ki a többes osztatú magyar ház.<sup>71</sup> Huszka két cikkében is támadta Herman nézeteit a házak fejlődéséről, s Hermannal együtt a néprajzi tudományosság más alakjait, így Jankó Jánost is. Jankó szerint ugyanis a magyar és székely ház fel-német mintára készült.<sup>72</sup> Herman válaszában rátapint Huszka módszerének különbségére. Mint írja: „Huszka a deductio föltétlen híve. Ő a székely házat fejlődése szempontján és egész ékességében veszi kiinduló pontul és keresi hozzá a szerkezet és dísz szerint a rokonságokat, ha lehet analógiákat, Attila házán kezdve egész ázsiai és egyéb sorozatokon végig. A primitív formák keresése eszébe sem jut. Én a magyarság házát keresve, az inductiót alkalmazom. A található és méltatható legprimitívebb alakzaton kezdve, lehetőleg követem a fejlődést és csak akkor vonom le a végső következtetést, hogy ti. a magyarságnak saját, vele fejlődött háza van. (...) Teljesen világos, hogy bírálóm minduntalan megfejtkezik a fejlődésről.”<sup>73</sup>

A történelmi fejlődés gondolatát tehát az etnográfus Herman Ottó sem tagadja meg, ám kiegyesztíti azt a *néplélekre*<sup>74</sup> vonatkozó megállapításokkal is. Herman úgy véli, hogy a „néplélek” nemcsak szóban, hanem „tárgyiasan” is megnyilatkozik. Mint azt a Hunfalvy Pál tiszteletére 1891-ben tartott *Magyar pásztoemberek remeklése* című előadásában kifejti: „a nép szépérzéke – aethetikája, tehát lelkének egy igen lényeges és nemes alkotórésze – nyilatkozik meg az ékítményben, úgy alakban, mint színben... átítatva lényeges tulajdonságaival, legyenek azok lel-kületiek, alkatbeliek, szokásbeliek, a természeti viszonyokból, vagy a történelmi fejlődésből folyók. A kérdés tehát, a melyre megfelelni kívánok a következő: „van-e a magyarságnak sajátos ornamentikája? Van vagy nincs?”<sup>75</sup> Herman a pásztorfaragások motívumainak eredetét a középkori ötvösségben találja fel. Hangsúlyozza, hogy a magyar ékítményben mindig uralkodó elem a virág és levél, továbbá hogy a néplélek nem csak a jelen pásztorfaragásaiban, hanem a régi művészetben is hasonló módon nyilatkozott meg, mint fogalmaz: „szembeállítottam a népléleknek az ornamentumokban való megnyilatkozását a régi korok iparművészetében, s a felelet az: magyar. Egybevettem mindkettőt a szlávval, s a felelet az: hogy más, önálló”.<sup>76</sup>

Ez a Herman által is használt néplélek-fogalom, mint a nemzeti művészet forrása a századelőn az esztétikai irodalomba is bevonul. Esztétika és lélektan ötvözeteként, a magyar nép feltételezett lelki sajátosságaira és karakterére alapozva hivatkozik a magyar ornamentika szimbolikus értelmére Pekár Károly 1906-ban megjelent művében, átvéve Huszka megállapításait az ősmagyar motívumok szimbolikájáról. Könyvének kiindulópontja, hogy a magyar nép igazi lakóhelye az Alföld, s ebből vezethetők le jellemvonásai, valamint díszítőművészeté is.<sup>77</sup> Az őstörténeti és nemzet karakterológiai érvanyagnak Pekár és mások által adott kvázi

70 Huszka József: „A magyarság háza.” *Ethnográfia*, 1899., 217–223.

71 Herman Ottó: „A magyarság háza”. Huszka József. *Ethnográfia*, 1899. 282.

72 Jankó János: A székely ház. *Ethnographia*, 1895.

73 Herman Ottó: A magyarság háza. A 72. sz. jegyzetben i. m. 283, 286.

74 A „néplélek” fogalmával kapcsolatos 19. századi nézeteket – fentebb idézett tudománytörténeti művében – Weber-Kellermann az összehasonlító nyelvtudomány és a társadalom életére alkalmazott darwinizmus teoretikus elegyeként interpretálja. Ingeborg Weber-Kellermann, a 35. sz. jegyzetben i. m. 36–45. E teóriák közül nálunk is hatása volt szélesebb körben Adolf Bastian, Wilhelm Wundt, Edward Tylor, Rudolf Virchow és Willy Hellpach műveinek. Lásd Kósa László: A magyar néprajz tudománytörténete. A 3. sz. jegyzetben i. m. 84–103; Percz László: A pozitívizmustól a szellemtörténetig. Budapest, 1998. 33; 35; 137–137.

75 Herman Ottó: Magyar pásztoemberek remeklése: Herman Ottó beszéde Hunfalvy Pál tiszteletére rendezett díszülésen 1891. év nov. 23. *Ethnográfia*, 1891., 310. Pásztorfaragásokat bemutató tanulmányában visszautasítja Felix Laÿ-nak fentebb már említett pánszláv szemléletű nézeteit, megállapítva, hogy Laÿ „ritka rosszhiszeműséggel, teljes gyűlölettel és minden bizonyítás nélkül tagad el a magyaroktól minden nemesebb tulajdonságot”.

76 Herman Ottó a 76. sz. jegyzetben i. m. 321.

77 Pekár Károly: A magyar nemzeti szépről. A magyar géniusz esztétikája. Budapest, 1906, 157–162. A kötet VII. fejezete szól a nemzeti ornamentikáról, megismételve Huszka legtöbb megállapítását. Gyakran idézett forrásai Vámbéry Ármin (*A magyarság keletkezése és gyarapodása*. Budapest, 1895), Vikár Béla (*Napénekeink*, «Tényleges címen: A szentiváni ének.» *Magyar Nyelvőr*, 1901. XI. 353–355; 401–414; 450–459; 497–503), valamint Zichy Jenő (*Kaukázusi és közép-ázsiai utazásai* I-II. Budapest, 1897) művei. Megjegyzendő, hogy Pekár e fentebb idézett dolgozatát már 1902-ben megírta.



tudományos megközelítései ellentmondásos módon hozzájárultak a magyar népművészet széleskörű publicitásához, ezek nyomán rögzült a köztudatban ugyanis az a kép, mely szerint a népművészet voltaképpen az egyetlen és igazi, ősi nemzeti művészet.

A magyaros ornamentika számos épületen jelenik meg ekkor, s itt nem tagadható Huszka műveinek széles körű hatása. Huszka a Magyar Néprajzi Társaság választmányának is tagja volt, igazi közegét azonban nem az etnográfusok, hanem az építészek jelentették, akiknek egyesületében mindig nagy tetszéssel és egyetértéssel fogadták ornamentikai előadásait. Azt a kérdést ugyanis, hogy létezett-e valaha magyarnak nevezhető építészeti ornamentika, nemcsak Lechner Ödön tekintette a század fordulóján a nemzeti stílus alapkérdésének, hanem sok kortársa is.<sup>78</sup> Az ornamentika itt tárgyalt kulcsszerepével kapcsolatos nézeteknek az építészetben a mérnöki tudományok előtérbe kerülése vetett véget.<sup>79</sup> Az a folyamat azonban, melynek során a magyar stílus megalkotását már nem a nemzeti ornamentikához, hanem a paraszt építészet konstrukciós jellegzetességeihez kötötték 1900 után teljesedett ki, noha, mint láttunk, az ezzel kapcsolatos elméleti megfontolások már Huszka József és Jankó János, Herman Ottó és mások a nyolcvanas évek második felében és a kilencvenes években lefolytatott vitáiban is feltűntek.<sup>80</sup> Az ornamentika-ellenesség nemcsak nálunk jelentkezett új szempontként, egyik legnagyobb hatású képviselője, a modern építészet úttörője a bécsi Adolf Loos, aki egyenesen az épülettel szemben elkövetett bűncselekménynek nevezi a díszítőművek használatát. Az építészeti stílusnak az épület konstrukciójából történő levezetése a modern építészet eszméinek befolyása nyomán kap nálunk is mind nagyobb hangsúlyt, noha az új, „építész-mérnöki” szemlélet képviselői is szívesen hivatkoznak a „tektonika” elméletének eredetileg Semper által népszerűsített teóriáira.<sup>81</sup>

A néprajzi tudományosság tekintélyes képviselői már a század fordulóján szembeszálltak a fentebb említett, és Huszka által is művelt ahistorikus és szimbolicista ornamentika-felfogással. Malonyay Dezső is elhatárolta magát *A magyar nép művészete* 1909-ben kiadott kötetében az őstörténeti fejtegetésektől, s magától Huszktól is.<sup>82</sup> Huszka felfogásának legélesebb kritikusa később Györfly György volt, aki a cifraszúrról írt kötetében számolt le a díszítőművészet ürügyén előadott őstörténeti mítoszokkal.<sup>83</sup> A művészettörténeti irodalomban az ornamentika szimbolikus értelmezésének és ahistorikus szemléletének legfontosabb kritikusa Alois Riegl, akinek széles körben ható elméleti munkássága nyomán a művészettörténet-írás

78 Ákos Moravánszky: Nationale Bestrebungen in der ungarischen Architektur der Jahrhundertwende. *Österreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege* XXXIII, 1979, 52–60; Gerle János: Századfordulós stílusirányzatok. A 4. sz. jegyzetben i. m. 249–275.

79 Ákos Moravánszky: Die Architektur der Jahrhundertwende in Ungarn und ihre Beziehungen zu der Wiener Architektur der Zeit. Wien, 1983.

80 Györfly István röviden összefoglalja az etnográfusok körében a 19. század végén kialakult nézőpontokat: Jankó Jánosét, aki szerint a székely, vagy magyar ház szász eredetű és Herman Ottóét, aki a pásztor cserényből látja kialakulni azt. Györfly István: *Magyar falu, magyar ház*. Budapest, 1943, 145–152.

81 Ilona Sármany: Zum Einfluß der Wiener Architektur in Ungarn um die Jahrhundertwende. In: Akten des XXV. Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte. Wien, 1986. 8. 21–31. A hazai irodalmi források közül példaképpen csupán Spiegel Frigyes cikkét említsük meg, aki az anyaghasználat fontosságával kapcsolatosan minduntalan Semperre hivatkozik. Spiegel Frigyes: A modern építőművészet és a budapesti bérházak. *Művészet*, 1902, 93–104.

82 Malonyay Dezső: *A magyar nép művészete*. Budapest, 1–5. kötet, 1907. Malonyay a kötet munkatársai közül szándékosan kihagyta mind a kor neves etnográfusait, mind pedig a népművészet szakértőjének tartott Huszkat is. Könyvének bevezetőjében kihangsúlyozza, hogy „az eredet és kialakulások ezerösvényű útvesztőjét kerüljük”, a cél, a nemzeti művészet alapját képező népművészet egészének bemutatása. A kötetről lásd Hofer Tamás: XIX. századi stílusváltozások: az értelmezés néhány lehetősége. *Etnographia*, LXXX. Évf. 1977; Kósa László: Malonyay Dezső és „A magyar nép művészete” A mű reprint kiadásának előszava. Budapest, 1984; A művész-közreműködők-ről: Gellér Katalin–Keserü Katalin: A gödöllői művésztelep. Budapest, 1987; Jurecskó László: A Malonyay-vállalkozás kalotaszegi kötetének létrejötte. *Etnográfia*, 100 évf. 1989. 1–4. szám, 243–277. Fejős Zoltán: Népművészeti divat a múlt század végén és a századelőn. In: Hofer Tamás (szerk.): *Népi kultúra és nemzettudat*. Budapest, 1991:143–158; Jurecskó László: Koronghy Lippich Elek a népművészet felhasználásáról. In: Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára. Szerkesztette Gráfik Imre. Debrecen, 1992:285–296.

83 Györfly István: Magyar népi hímezések I. A cifraszúr. Budapest, 1930.



ban teret nyer a stílusok újszerű történeti szemlélete. Riegl ornamentika-elméleti alapvetésében 1894-ben száll először szembe a semperiánus nézetekkel, legfőképpen pedig a művészeti fejlődés darwini-biológikus rajzával.<sup>84</sup> Berlinben kiadott művében egyaránt vitatta az ornamentika fentebb tárgyalt ahistorikus és szimbolikus felfogását, valamint Semper materialista nézeteinek túlzó alkalmazását. Szerinte „a művészet kezdeteiről vallott nézetek szóban forgó materialista irányzata nem egyéb, mint, úgymond alkalmazott darwinizmus a szellemi élet területén”. De miként élesen különbséget kell tennünk a darwinisták és Darwin, ugyanúgy a semperianusok és Semper között is. „Ha Semper azt állította: a művészeti formák létrejöttében szerepet játszik az anyag és technika is, akkor a semperianusok mindjárt úgy gondolták: a művészeti forma az anyag és technika szüleménye.” A szimbolikus ornamentika-teóriákról szólva kifejti, hogy „a szimbolizmus is egyike volt azon tényezőknek, melyek az emberiség történelmivé vált ornamenskincsének fokozatos megteremtődéséhez hozzájárultak. De ha mindjárt egyedül mérvadó tényezővé emelnénk, azzal ugyanolyan hibát követnénk el, mint azok, akik a technikát szeretnék ilyen tényezőnek látni”.<sup>85</sup> Noha Riegl elutasítja magát a biologizmust, Sempernek az ornamentika grammatikai felfogásával kapcsolatos nézetei ugyanakkor meg is ihlették, amelyet azonban a történetiséggel párosít. A stílusfejlődéssel foglalkozó egyetemi művészettörténeti előadásainak címét *Történeti grammatikaként* hirdeti meg, s ezzel voltaképpen a művészeti struktúra-analízisek egyik előhírnökének számít.<sup>86</sup> Riegl művészetelméletének legfontosabb aspektusa a történetiséghez való sajátos viszony, melyet életművének elemzője, Radnóti Sándor egyenesen „radikális historizmusnak” nevez. Mint írja, Riegl „elkerüli a historizmusokra jellemző enyészpontokat, azt, hogy a történelem a jelenbe torkollva megszűnik, illetve azt, hogy a történelmi meghatározottságok alól egyedüli kivételként maga a historikus legyen, s elkerüli mindkettő szükség-szerű metafizikai megalapozottságát is”.<sup>87</sup> Ez a történetiség a művészet forrásai közül kizárja a népkarakter évezredes változatlanágának csalóka képét. A riegl-i történeti művészetszemlélet ismerete nálunk már a századforduló művészeti irodalmában megragadható, legelőbb talán Hampel József munkáiban.<sup>88</sup>



Röviden összefoglalva a XIX. század fordulóján Pulszky Károly, Hampel József, Herman Ottó, valamint Huszka József Pekár Károly és a többi fentebb felsorolt szerzőknek a nemzeti forma-nyelvről folytatott diskurzusait, megállapíthatjuk, hogy az ornamentika eredetét illető viták egyrészt a historizmusnak, mint történelemfelfogásnak a sajátosságairól, másrészt arról a népművészet-felfogásról szóltak, amely a parasztságban a nemzetnek a történelmi fejlődésen kívül álló rétegét, a nemzet-karakter és néplélek változatlan átörökítőjét látta. A historizmus történelemképe és a századfordulón művelt etnográfia szimbolikus népművészet-fogalmi között húzódó nézetkülönbségek azonban nemegyszer többet is jelentenek e kutatók eltérő (nép)művészet-felfogásának különbségeinél; az ímént röviden felidézett írások mögött jól kitapintható az egyes kutatók eltérő nemzetkonceptiója is. A diskurzusok háttérben ott húzódik a fejlődés gondolatára épülő pozitívista történelemkép válsága, mely egyaránt nyomot hagy mind a művészetre vonatkozó teóriákon, mind pedig az etnográfia népfelfogásán.

84 Alois Riegl: Grundlegung zu einer Geschichte der Ornamentik. Berlin, 1893. Magyarul: Az ornamentika története. Bevezetés. In: Alois Riegl Művészettörténeti Tanulmányok. A tanulmányokat válogatta és az utószót írta Beke László. Budapest, 1998.

85 Riegl a 85. sz. jegyzetben i. m. 121–126.

86 Beke László: Utószó. Riegl a 85. sz. jegyzetben i. m. 318.

87 Radnóti Sándor: Későantik és modern. Alois Riegl művészetelmélete. In: Alois Riegl: A későrómai iparművészet. Fordította Rajnai László. Budapest, 1989:230.

88 Marosi Ernő: A magyar művészettörténet írás programjai, a 29. sz. jegyzetben i. m. 1999, 173.

Ami az ornamentikáról, mint sajátos forma-nyelvről szóló elméletek XX. századi tovább élését illeti, azok jelentős részben kiszorultak a művészettörténet és a történeti néprajz tudományos fórumairól. Tovább éltek viszont a rajzoktatás területein és főképpen a nemzeti karakterrel foglalkozó irodalomban és publicisztikákban. Szóba kerültek például a nemzetkarakter fundamentumára építő szellemtörténeti tudományos kísérletek során is, így például a Szekfű Gyula által szerkesztett *Mi a magyar?* kötetben is. Itt mind Gerevich Tibornak a magyar művészetről alkotott képe, mind pedig Viski Károlynak a magyar jelleget tárgyaló rajza új aspektusból és eltérő politikai konstelláció körülményei között igyekezett hasznosítani a néplélekkel kapcsolatos századfordulón kialakult sztereotípiákat is.<sup>89</sup> A két világháború közötti ornamentika-kiadványok közül csupán Huszkának 1930-ban kiadott *A magyar turáni ornamentika története* című művére, vagy Fáy Aladárnak 1942-ben megjelentetett *A magyarság díszítő ösztöne* című kötetére utalnék. Ez utóbbi mű bevezető szövegéből kiviláglik, hogy az értelmi jellegűnek mondott európai történelmi stílusok és a magyarság állítólag ösztönös, faji jellegű díszítőművészeti hagyományának szembeállítását mögött végső soron, mint korábban is, politikai – ízlésbeli nézetkülönbségek húzódnak meg. Ehhez csupán annyit tenénk hozzá az eddig elmondottak alapján, hogy noha maga az ornamentika bizonyosan nem alkalmas a népkarakter és nemzeti stílus meghatározására, az erről szóló diskurzusok ellenben kitérő terepet kínálhatnak a nemzetfelfogások változásainak és jellegének feltárására a múlt időben.

---

89 Viski Károly cikkének címe: *A magyar jelleg a néprajz tükrében*. Gerevich Tiboré: *A magyar művészet szelleme*. Mindkettő megjelent a *Mi magyar?* című kötetben. Szerkesztette Szekfű Gyula, Budapest, 1939. Ezzel kapcsolatban árnyalt képet nyújt Lackó Miklós: *A társadalomtudományok szerepe a magyar szellemi életben a két világháború között*. In: *Szerep és mű*. Budapest, 1981:298–342; Továbbá Kósa László a 3. sz. jegyzetben i. m. 168, illetve Marosi Ernő 29. sz. jegyzetben i. m. 349.

BALI JÁNOS

## HELYÜNK EURÓPÁBAN

A nemzeti önazonosságtudat értelmezései és megfeleltetési  
egy futballmeccs alapján<sup>1</sup>

### Bevezetés

A nemzetközi sport (futball) antropológiai (szociológiai) kutatások két, jól elkülönülő szemléletirányban folynak. Az egyik irányzat a szurkolókat elsősorban egy olyan deviáns magatartásformákban jellemezhető szubkultúra tagjainak tartja, amelyben az alkohol fogyasztás és az agresszió bizonyos társadalmi feszültségek levezetésének egyik lehetséges eszköze egy olyan térben és időben (futballstadion, a mérkőzések alkalmi), ahol és amikor számos – egyébként tabunak minősülő – cselekedet társadalmi megítélése megengedőbb. A másik irányzat, mely hozzám közelebb áll, a szurkolókat úgy tekinti, mint minden olyan embert, akinek természetes igénye a csoporthoz tartozás és az önazonosság meghatározása, amihez nem szükségszerűen párosul a tudatos szubkulturális deviancia. A Ferencvárosi Torna Club kutatásában számomra épp az volt az érdekes, hogy miként válhatott egy a kezdetekben erős lokális (IX. kerületi) és etnikai meghatározottságú (városi német: Franz-Stadt-i) klub és csapat az ország legnépszerűbb egyesületévé, nemzeti szimbólummá. A Fradi történetével, társadalmi szerepével foglalkozó tudományos elemzésekből már jól ismerjük a „nemzeti csapat” társadalom-történeti konstrukciójának okait, előzményeit és korszakokon átívelő, öntudat-formáló szerepét (Hadas–Karády, 1995, Bali, 1998). Mindeddig azonban nem történt meg a „fradizmus” egyetlen mérkőzésre leszűkített elemzése és értelmezése, melyre most kísérletet teszek. Az 1995-ben lejátszott FTC–Ajax Amsterdam Bajnokok Ligája csoportmérkőzés „pályán kívüli” folytatását elemzem és értelmezem, mindazokat a véleményeket és érzéseket, melyek a médiában lecsapódtak.

Az elemzés kapcsán néhány módszertani észrevételt szükséges tennem:

– Az identitás polarizáltságából és szituációfüggőségéből adódóan a klub (csapat) életében azokat a csomópontokat érdemes megkeresni, amelyek egy nagy sikerhez (dicsőséges győzelem), vagy éppen fordítva, egy fájdalmas kudarchoz (*krízishelyzet*) kötődnek. A nemzeti kultúráknál is megfigyelhető, hogy a nemzeti identitás nemcsak a nemzeti sikerek, hanem olyan nemzeti kudarcok alkalmával is erősödhet és mélyülhet, mint a vesztes háború, a zsarnoki elnyomás (lásd, hogy az '50-es évek elejének krízishelyzete miként vezetett az 1956-os forradalomhoz) és egyéb nemzeti kudarcélmények.<sup>2</sup> A Fradi, az általános nemzeteszményen túl, konkrétan a magyar nemzethez kapcsolódóan még további elmélyülést kíván a kudarcok

<sup>1</sup> A sport (futball) nemzeti kultúra építésében betöltött szerepére elsőként Hofer Tamás hívta fel a figyelmet az ELTE Kulturális Antropológia tanszéken a nemzeti kultúrákról és a nemzeti szimbólumokról tartott előadásában.

<sup>2</sup> A probléma szerepelt Hofer Tamás 1996 őszi, az ELTE Kulturális Antropológia tanszékén a nemzeti kultúra kérdéséről tartott hivatalos előadásának tematikájában.

anatómiájának vizsgálatában.<sup>3</sup> A nagy kudarcok és sikerek alkalmával könnyebben felszínre kerülnek azok az értékelemek, szurkolói magatartásminták és világképfoszlányok, melyek együttesen alkotják a fradizmus jelenségét.

– Hivatkozásban említett példáim nagy részét sportújságok anyagából merítettem. Benedict Anderson híres „printed capitalism” terminusának használata óta tudjuk, hogy a „nem természetes” (nem vérségi, rokoni, lokális stb.) közösségek identitásteremtésében (nemzeti identitás, szurkolói identitás) milyen jelentős szerephez juthat a média. A média egyrészt leképezője, másrészt formálója (visszakapcsolás!) az identitásnak. Az írott sportsajtó jelentős szerepe a fradizmus hagyományozódásában is elvitathatatlan. Egy, a klubbal (csapattal) foglalkozó cikk visszhangja akár a konkrét sporteredményeknél is nagyobb lehet. A *levelezési rovat*<sup>4</sup> informatív jellege abból adódik, hogy a levélírókat külső ráhatástól mentes közlésvágy irányítja, melyek kapcsán, egy-egy fontos esemény alkalmával előkerülnek a fradizmushoz fűződő szurkolói kötélekek és érzések őszinte megnyilatkozásai. Bár egy-egy szurkolói levelet csupán egy-egy ember fogalmazott meg, ám így is – Bogatürjov terminushasználatában –, ha „passzívan” is, de „kollektívnek” kell tekinteni ezen adatokat. A levelezési rovatban megjelent véleményeket minden esetben a terepen kontrolláltam, így kimaradtak azok az észrevételek, melyek túlzottan egyéniek voltak ahhoz, hogy abból a „kollektív szurkolói tudatra” következtethessünk.

## A Fradi és az európaiság értékének kapcsolódásai a szurkolói szokásokban és a médiában

Az 1990-es években a magyar nemzettudaton belül felerősödő európaiság eszménye nyilván elválaszthatatlan az említett európai integrációs törekvésektől, akárcsak elválaszthatatlan a Ferencváros kapcsán szóba kerülő európai értékek megfeleltetéseitől.

Az európai értékek és normák fradizmusra vonatkoztatásai a hazai eseményeken is felszínre kerülhetnek. Egy Fradi–BSE női kosárlabda-mérkőzést követően az ellenfél edzője – utalva a Fradi-szurkolókra – kijelentette, hogy úgy érzi, nem Európában van.<sup>5</sup> Van úgy, hogy a rend őreinek szurkolók elleni fellépése minősül negatív értékűnek, mint az 1994. évi Fradi – Kispest Magyar Kupa-döntő visszavágó futballmérkőzés alkalmával, amikor a mérkőzés végén a csapatukat ünnepelni kívánó Fradi-szurkolókat lovas rendőrök kergették szét. A szurkolók úgy vélték, hogy az eset a rendőrállami rendszert idézte és „itt toporog a küszöbön a XXI. század, és Magyarországon még mindig nincs igazi európai gondolkodás”.<sup>6</sup> Az európaiság értékrendjét a futballmérkőzések kapcsán általában a toleranciával, demokráciával és az erőszakmentességgel társítják, tehát azokkal az értékekkel, melyek az úgynevezett „kulturált ember magatartással”, a végtelen megnyilvánulásokat nélkülöző szurkolói viselkedéssel hozhatóak összefüggésbe.<sup>7</sup>

3 A magyar nemzeti identitásnak egyébként is jellemző szervezőeleme és motívuma a balsors, a nagy történelmi kudarcok (Muhi, Mohács, Világos, Trianon, Don-kanyar) és általában a Herder-jóslatot követő nemzethalál képzelete. A képzettársítás jogosságát támasztja alá a hivatalos Fradi-dal, melynek egyik részlete: „Mi akkor is győzünk, hogyha kikapunk!”.

4 Vidacs Bea 1996-ban, az ELTE Kulturális Antropológiai tanszékén és az MTA Néprajzi Kutatóintézetében elmondott kutatási beszámolójában szintén hangsúlyozta a médiák kínálta adatforrás használatának lehetőségét a hasonló jellegű témákban. Ő a kameruni futballválogatotat körülvevő nemzeti érdeklődés antropológiai vizsgálatában a kameruni rádió azon műsorát elemezte, amelyik az 1994-es világbajnokság idején a szurkolói vélemények fóruma volt.

5 „A mérkőzés végét elhomályosította a pályára jogtalanul berohanó ferencvárosi közönség és ekkor úgy éreztem, hogy nem Európában vagyok. Nem tudom, hogy a szövetség túri-e az ilyenfajta közönség megnyilvánulásait, ezzel a Ronchetti kupában (ergo Európában – B. J.) nem találkoztunk” (A BSE edzőjének mérkőzés utáni nyilatkozata: *Nemzeti Sport*, 1996. 03. 04.).

6 Részlet egy szurkolói levélből: *Sport Plusz Foci*, 1994. 07. 09

7 „Európához csatlakozni nem vandalizmusban, hanem toleranciában kellene” (Részlet egy szurkolói levélből: *Nemzeti Sport*, 1994. 09. 11.).

A hungarofradizmus szimbolikájában, az 1990-es években megjelent az Európához való csatlakozás motívuma. „A Ferencváros elsőként elindul Európa felé” címmel jelent meg tudósítás abból az alkalomból, hogy a Fradi – elsőként a magyar futballcsapatok közül – a német bajnokságban (Bundesliga) szereplő játékos leigazolását tervezte.<sup>8</sup> A Fradi az ország vezető egyesülete, amit nem csupán a szurkolói értékrend, hanem a Fradi-családhoz közvetlenül nem kapcsolódó személyek és vélemények is vindikálnak. A sportközvélemény úgy tartja, hogy a Fradi név még mindig jól cseng Nyugat-Európában, ezért minden játékos tisztában van azzal, hogy külföldre, igazán rangos csapathoz csak a Ferencvárosból igazolható. A Fradi ebben a szimbolikus környezetben felfogható egy mozdony, amely a nemzet vonatát Európa felé húzza, de felfogható egy hídnak is, mely összeköti a nemzetet Európával.

Az európaiság értékei persze leginkább azon események és mérkőzések idején kerülnek felszínre, amikor a Fradi egy külföldi, lehetőleg egy labdarúgásban vezető, Magyarországtól nyugatra fekvő európai ország klubcsapatával játszik. Az Ajax–Fradi mérkőzés például már az ominózus „ügy” kirobbanása előtt is a „nyugat” és a „kelet” egymás elleni mérkőzése volt. A meccset megelőző esélylatogatásokban a sportnapilap „Bukások Keleten” címmel olyan elemzést közölt, melynek az volt a pozitív kicsengése, hogy az Ajax, története során, már számos kelet-európai csapattól szenvedett vereséget, a közvetlen párhuzamot pedig az 1974. évi bolgár CSZKA elleni, BEK védőként elszenvedett vereség szolgáltatta.<sup>9</sup> Egy-egy jelentősebb FTC-siker legfőbb eredménye az, hogy „újra a Ferencvárosról beszél Európa”.<sup>10</sup> A külföldnek, Európának való megfelelés motivációja, a nemzetes önmagáról kifelé sugárzó képe, és ezáltal a külföld megítélésének fontossága nemcsak a fradizmusnak, hanem a magyar nemzettudatnak is szerves és lényeges komponense. Nem véletlen, hogy az Ajax által a spanyol *Marca* című lapban megjelent, a Ferencváros ellen felszólító nyílt levél ügyében egy országgyűlési képviselő kérdést intézett a Parlamentben a külügyminiszterhez, melyben cselekvésre szólította fel a kormányt, mivel „a nyílt levél nehezen felmérhető kárt okozott Magyarországnak jó hírének, hazánk nemzetközi megítélésének és súlyosan rombolta az ország imázsát”.<sup>11</sup> Amikor 1995-ben a spanyol Real Madrid látogatott az Üllői útra, a mérkőzést megelőzően az FTC vezetői felhívást intéztek a csapat szurkolóihoz, kérve őket a „fair módon” való szurkolásra, hogy „ne beszéljen rólunk fél Európa”.<sup>12</sup> Ugyanebben az évben a Fradi női kézilabdacsapata Bajnokok Ligája mérkőzést játszott a német Bréma együttesével. A minimális arányú hazai vereségtől elkeseredett szurkolók különböző tárgyakat dobáltak a pályára, ami a sajtóban úgy jelent meg, hogy „Európa előtt vizsgáztak a fradisták”.<sup>13</sup> A periférikus léthelyzetből adódó kisebbségi érzés és megfelelési vágy nemzettudat-formáló ereje következtében általában a magyar, konkrétan a ferencvárosi sport (futball) tele van olyan szimbolikus utalásokkal, melyek konkrét mérkőzéseket, a pályán történő eseményeket vagy szurkolói magatartásokat az európai– periférikus ellentétpárban helyeznek el. Ha a Fradi külföldön lép pályára, kimondva és kimondatlanul felelősséggel viseltetik a magyar nemzet iránt, mivel a csapaton, az egyesületen keresztül mérik és minősítik a nemzetet. Az FTC labdarúgó csapata 1995-ben Tunéziában túrázott, ahol a magyar futballt az aranycsapat legendás játékosáról Puskásról ismerték. A sportsajtó megfogalmazta a túra konkrét felkészülésen túli célját: „Ne rontsuk tovább Öcsi bácsi (Puskás Ferenc – B. J.) hírét!”<sup>14</sup> Egy hasonlóan felkészülési jellegű túrán, Izraelben 1996-ban, a Fradi egy barátságos mérkőzésen 4:2-es vereséget szenvedett egy helyi klubcsapatból. Bár az

8 *Nemzeti Sport*, 1995. 04. 25.

9 *Nemzeti Sport*, 1995. 09. 21.

10 Rákosi Gyula a 60-as évek Ferencvárosának meghatározó játékosa nyilatkozatából: *Nemzeti Képes Sport*, 1995. 09. 26.

11 *Nemzeti Képes Sport*, 1995. 11. 07. (Idézet a „Vigyázzunk a futballra” című írásból).

12 *Nemzeti Sport*: 1995. 11. 01.

13 *Sport Plusz Foci*, 1995. 02. 25. (Részlet egy nem ferencvárosi érzelmű szurkoló leveléből).

14 *Nemzeti Sport*, 1995. 02. 25.

edzőmérkőzések eredményeinek nem szoktak túl nagy jelentőséget tulajdonítani, a csapat edzője ledorongolta a játékosokat, mivel „a Ferencváros sehol sem engedheti meg magának a lötyögést, legyen bárki az ellenfél”.<sup>15</sup> Ebben az esetben is a Ferencváros, és ezáltal a magyar labdarúgás jó hírének megvédése volt a csapat konkrétan kitűzött célja.

Az olyan esetekben, amikor a Fradi és a külföldi vetélytársa összehetése kapcsán a morális igazság a magyar csapatot illeti, tehát a pozitív–negatív érték-dichotómiában a fradizmus képviseli a „jót”, akkor – éppen a ’90-es évek fetiszizált Európa-képe okán – az ellentét nem mint az Európa–magyarság szembeállításban jelentkezik, hanem az ellenfél lesz a deviáns és a magyar csapat az Európai. Az FTC Bréma elleni női kézilabda meccse elején a ferencvárosi közönség szokás szerint spontán indítatásból, állva énekelte a magyar himnuszt. A német csapat tagjai azonban nem álltak meg, hanem tovább foglalatoskodtak. Úgy a fradizmusban, mint a nemzeti alapú erkölcsi értékrendben, e magatartás kimeríti a bűn fogalmát. A Fradi-szurkolók hosszan tartó fűtlyei jelezték nemtetszésüket az eset kapcsán. Az alapvető dilemma az – ami egy nemzeti kisebbségi és periférikus létből adódó életérzést fogalmaz meg –, hogy amit jónak, erkölcsösnek, vagy éppen fordítva, rossznak és bűnnek tekint a fradizmus (és ezáltal a nemzet), az csak egy, a magyar nemzeti értékrendből kiinduló szubjektív értékítélet, vagy az európaiságnak, mint egyetemes emberi értékrendnek is elfogadott, klub- és nemzeti érdekek fölött létező objektív értékítélet? A konkrét esetben a szurkolók emlékeztek arra, hogy a szóban forgó mérkőzésen a bolgár játévezetők, majd a következő alkalommal a holland játékosok és edzők (FTC–Roermond) is képesek voltak megadni a tiszteletet a magyar himnusz előtt.<sup>16</sup> A referenciák azt sugallják, hogy ebben az esetben éppen a Ferencváros képviseli az európaiságot a németekkel szemben.

Egy-egy mérkőzés kapcsán gyakran állítják szembe a Fradi és a külföldi csapat játékát, mely áttételesen vagy időnként egészen konkrét utalásokat tartalmazva végső soron a nemzeti karaktert rajzolja ki. Az esetek döntő többségében a vereségek elemzése olyan sportbéli hiányosságokra derít fényt, amelyek akadályozzák a Fradi, a magyar sport és az ország európai integrációját. Az 1994-es Portó elleni csúfos BEK-vereséget (0:6) a szurkolók azzal magyaráztak, hogy a portugálok észjátéka érvényesült a Fradi rakkolásával szemben.<sup>17</sup> A magyar futballra alkalmazott sztereotípiák között kiemelten szerepel az, hogy a magyar játékosok képtelenek 90 percig erővel és koncentrációval bírni a mérkőzéseket. E nézet igazán az 1970-es években erősödött fel, amikor is két világbajnokságtól (1970-es és 1974-es) távol maradva, az „Albert – Mészöly” féle generáció kiöregedésével, egyre érezhetőbbé vált a magyar labdarúgás lemaradása a világ és Európa vezető futballjától. A szurkolói tapasztalat több olyan fontos válogatott mérkőzést tart számon, amelyeken a magyarok a mérkőzés végén kapták a gólokat.<sup>18</sup> A szurkolói vélekedés szerint „az európai focihoz tartozni csak kilencven perces teljesítménnyel lehet”.<sup>19</sup> Mind a publicisztikában, mind pedig a Fradival kapcsolatos szurkolói véleményekben állandóan visszatérő motívum a „kishitűség”, melyet minden esetben szembe állítanak a „bátorság” és az „önbizalom” európaisággal összefüggésbe hozott értékeivel. A kudarcok okait ritkán magyarázzák a képességek hiányával, hiszen éppen a magyar nemzettudat lényeges szervezőeleme a „tehetséges nép (nemzet)” önelképzelése. Ezt támasztják alá azok az – elsősorban olimpiai – sportsikerek, melyek alapján (pl. a lakosság számarányához vagy az ország területéhez viszonyított aranyérmek számát tekintve) Magyarország a világ legsikeresebb, legtehetségesebb nemzetállama. A Fradi, ha vereséget szen-

15 *Nemzeti Sport*, 1996. 02. 03.

16 *Nemzeti Sport*, 1995. 03. 01. (Részlet egy szurkolói levélből).

17 „A szurkoló hangja” rovat: *Képes Nemzeti Sport*, 1994. 10. 25.

18 Az 1973-as magyar–svéd VB-selejtező mérkőzéssel (3:3) kezdődően, az 1982-es magyar–belga VB mérkőzésen (1:1) keresztül napjaink VB-selejtezőiig (magyar–török: 2:2, magyar–svájci 2:2 – mindkettő 2:0-ról, norvég–magyar 3:0 – az utolsó tíz percben kapott három góllal, magyar–japán 2:3 – olimpiai mérkőzés, melyen az utolsó előtti percben még vezetett a magyar csapat!) számos ilyen emlékezetes, balul végződő mérkőzés szerepel a szurkolói emlékezetben.

19 „Még nem csatlakoztak Európához” címmel közölt szurkolói levél részlet: *Nemzeti Sport*, 1995. 12. 21



ved európai vetélytársától, mindig kishitűen játszik.<sup>20</sup> Ez a magyar és a ferencvárosi labdarúgás rákfenéje. Egy váratlan Fradi-győzelmet éppen ezért legtöbbször nem a fizikai vagy a szellemi képességek sikerének tekintenek, hanem a mentális szintű kishitűség legyőzésének. „Mitől lett bátor a Fradi?” – kérdezte a *Nemzeti Sport* főcíme 1995. augusztus 16-án, a belga Anderlecht elleni idegenbeli győzelem után.<sup>21</sup>

Mihelyt a Fradi nemzetközi mérkőzést játszik egy másik európai klubcsapattal, az esemény módot ad arra, hogy abban a magyar nemzet tudat kifejezést nyerhessen. Ennek két fontosabb csomópontját a nemzetre vetített tulajdonságok, mint a konkrét meccsen a játékosok magatartásával és futballstílusával azonosított, főként mentális jellegű sajátosságok, valamint a nemzet helye Európában vagy Európához képest jelentik. A Ferencváros nem csupán a magyar nemzet tükré, hanem annak missziója is. Az 1995 őszén lejátszott Fradi–Real Madrid (1:1) Bajnokok Ligája mérkőzés kommentárjában („Egy pont Európától”) minden egyes megszerzett ferencvárosi pont egyben az Európa felé történő integráció újabb kis lépésének tekintett nemzeti tettnek minősült.<sup>22</sup> Ugyanez fordítva is igaz. Ha a Fradit az európai futballporondon bármiféle atrocitás éri – legyen az a pályán elszenvedett (súlyos) vereség vagy az elkövetkezőkben részletesen elemzett „Ajax-ügy” – az rögvést felébreszti a nemzet veszélyérzetét az Európához tartozás kérdésében, és segít egy negatív élmény hatására újrafogalmazni olyan kategóriákat, mint az „európaiság” és a „magyar mentalitás”.

20 A Ferencváros edzője, Novák Dezső az 1995. december 9-én megjelent *Sport Plusz Foci* hasábjain elemezte csapata Bajnokok Ligája szereplését. Részletek az interjúból: „Kishitű emberekkel (a játékosokkal – B. J.) nem lehet előrébb jutni... Hiszen évek óta, visszatérően állítjuk: képességek dolgában nem vagyunk ennyivel rosszabbak, mint a többiek. De hiányzik belőlünk az a belső erő, ami másokat a csúcsokig repít, hiányzik belőlünk (s persze nem csak a futballistáinkból) az a vágy, hogy mindig kihozzuk magunkból a maximumot”.

21 Az újságírói elemzés tovább boncolgatja a bátorság – kishitűség kérdését: „Ha jól emlékszem, utoljára Mezey György fogalmazta meg igazán sarkosan: ő nem csak a képességek, nem csak a tudás alapján válogat. „Az én csapatomba olyan játékosokat keresek, akik srác korukban gondolkodás nélkül nekimentek az erősebbnek” – nyilatkozta még 1983-ban. Akkor sokan megmosolyogták, mint ahogy bizonytalán most is megmosolyognák azt, aki hasonló kijelentést tesz. A mi szakembereink többsége ugyanis mind a mai napig úgy keres labdarúgót – nemegyszer súlyos milliókért –, hogy kijegyzeteli: ezen és ezen a poszton ki a legnevesebb, a legismertebb, a legjobbnak ítélte – éppen eladó játékos, ki jobb lábás, ki ballábás, ki hogyan cselez, ki hogyan ló... Hogy aztán a kiszemelt játékos milyen ember, félszeg-e vagy bátor, lélekben puha-e vagy vagy mindenre elszánt – már fel sem merül. A baj az, hogy az így verbuvált játékosokból ritkán lesz csapat. A csapathoz ugyanis – megint csak az egykori Mezeyt idézve – több kell. A csapathoz olyan játékosok kellenek, akik MERNEK játszani, mi több: az kell, hogy ezek a játékosok diktáljanak a pályán, a csapatban övék legyen a vezető szerep. Más kérdés: nem olyan korban éltünk, amely a bátor, mindenre elszánt embereket kitermeli. A pályán nem egy esetben saját visszafogottságunk, több évtizedes félelmeink tükröződtek vissza, Lámpással kellett keresnünk azokat, akik nem ijedtek meg az ellenféltől. Illetve kellett volna... De a mi „jólnevelt” edzőink sokszor jobban érezték magukat a hozzájuk hasonlóan „jólnevelt” és lehetőleg mindenre rábólintó labdarúgók között. Még ha gyakran úgy kellett kilókdósni őket a pályára... Mindez miről jut eszembe? Arról, hogy immár egy hete keresem a magyarázatát az Anderlecht elleni, túlzás nélkül világraszóló győzelemnek... Még inkább annak: hogyan létezik, hogy a mostani Fradi játékosai végre meg merték csinálni, amit tudnak, végre nem remegett a lábuk a rettegett ellenfél otthonában, a hatalmas tét dacára sem?!... Évtizedek óta tart a vita: mitől beteg a magyar futball. E vita közepette sok ezernyi érv és ellenérv röpködött már, de a lelki adottságokra valahogy sohasem helyeződött akkora hangsúly. Igaz, bizonytalán nem véletlenül. Hiszen amikor Mexikóban azt a 6:0-ás vereséget elszenvedtük, az első dolog volt, amit a sajtótájékoztatón az akkori sportállamtitkár közölt: itt nem az ország, csak ez a tizenegy labdarúgó vesztett. Nehogy véletlenül akkor – és bármikor – úgy higgyük, hogy ha tizenegy magyar ember valamilyen okból gyámoltalanul képviseli az országot – akkor ők jellemzik is az országot. Attól tartok, persze: az Anderlecht ellen látott Fradi sem jellemzi még az országot. Még nagyon hosszú időnek kell elteltie ahhoz, hogy ez a mentalitás jellemezzen minket. De – helyezzük is bárhová a labdarúgást – ilyen játék is szolgálhat jó példával. Játékosoknak és kívülállóknak egyaránt...”.

22 *Nemzeti Sport*, 1995. 11. 02.

## A nemzeti identitás és az európaiság eszményének megfeleltetései a médiában egy futballmeccs apropóján

Az európaiság eszményének a nemzeti önképre vonatkozó, szerteágazó megnyilvánulási formáit tapasztalhattuk az 1995-ös Ferencváros–Ajax Amsterdam Bajnokok Ligája mérkőzéseinek konfliktushelyzetében. A mérkőzés(ek)e)t körülvevő, a konkrét futballmeccsken messze túlmutató eseményeket részletesebben ismertetem, mivel azok szemléletesen mutatják azt, hogy miként aktualizálódik a csoporthoz tartozás tudata a gyakorlatban, miként válik a Fradit ért sérelem a nemzetet ért sérelemmé, és általában, milyen erős a futballmérkőzések társadalmi beágyazottsága, illetve az öntudaterősítő szerepük.

1995. szeptember 28-án az FTC és a magyar sport jelentős eseményeként Magyarországon vendégszerepelt a világhírű klubcsapat, az az évi BEK győztes holland Ajax Amsterdam. A mérkőzést óriási várakozás előzte meg, hiszen először jutott magyar klubcsapat a Bajnokok Ligája mezőnyébe, mely a legjobb európai csapatok küzdelmének színterére. A „nemzet csapata”, a Fradi Bajnokok Ligájába kerülése áttételesen a magyarság európaiságát mutatta, a nemzetnek az „európai elithez”, az Európai Unióhoz való csatlakozási igényének jogosságaként jelentkezett. Ehhez járult az Ajax elleni összecsapást megelőző sikeres mérkőzések okozta nemzeti eufória is.<sup>23</sup> Az Üllői úton lejátszott találkozón az Ajax csapata 5:1-re verte a Fradit. Az eredménynél azonban sokkal fájdalmasabb sebet kapott a Fradi a mérkőzést követő sajtótájékoztatón, ahol az Ajax holland edzője arrogánsan és lekezelően nyilatkozott a Ferencváros játékaról, majd kijelentette, hogy „már a bemelegítés első perceitől kezdve ellenséges volt a lelátók hangulata, a nézők folyamatos majomhuhogást hallatva gúnyolták színes bőrű játékosainkat, akik valósággal visszahőköltek: *milyen nép az, amely őserdei hangokat hallatva fogadja a vendégeit?*”.<sup>24</sup> Már a másnapi tudósítás is kiemelten foglalkozott a sajtótájékoztatón történetekkel, mely értetlenségének és felháborodásának adott helyt, hogy miként lehet egy szurkolói csoportot egy egész néppel azonosítani, továbbá hogyan nevezhetik azok a hollandok rasszistának a Fradi-szurkolókat, akiknek szurkolói közismerten a legvandálabbak szerte Európában.<sup>25</sup> Az újságírók kihangsúlyozták, hogy az UEFA (Európai Labdarúgó Szövetség) ellenőrei nem találtak semmiféle kivétnevelőt a ferencvárosi közönség viselkedésében, tehát érthetetlen a hollandok felháborodása, amely olyan nagy volt, hogy az edző azon is gondolkodott, hogy mérkőzés közben lehívja csapatát a pályáról.<sup>26</sup> A magyar közvéleménynek a mérkőzés végeredménye miatti elkeseredettségét tovább táplálták azok a megnyilvánulások, amelyek a mérkőzés holland visszhangját tartalmazták. Az Allgemeine Dagblad szerint „amióta csak létezik a Bajnokok Ligája, az Ajax nem játszott még ilyen gyenge csapat ellen, mint a Ferencváros”.<sup>27</sup> A holland csapat kapitánya, Danny Blind a mérkőzést úgy értékelte, hogy „ha végig teljes erőnkől játszunk, akár tíz gólnál is többet rúghattunk volna. De ez a közönség nem érdemli meg, hogy szórakoztassuk”.<sup>28</sup> A holland állami tévé, a NOS kommentátora többet foglalkozott a lelátón történetekkel, mint a pályán zajló eseményekkel, a publikumot pedig neveletlen, primitív huhogóknak nevezte.<sup>29</sup> A mérkőzést követő sajtótájékoztatón az Ajax magyar származású (!) erőnléti edzője szintén kioktatólag beszélt a

23 Az első Bajnokok Ligája mérkőzésen az FTC idegenben verte a svájci Grasshoppers csapatát (3:0). Másnap reggel ország szerte már 6 órára elkaptokták a Nemzeti Sportot, mely beszámolt a sikerről. Az újságírók elmondása szerint ilyen nagy kereslet még sohasem nyilvánult meg egyetlen újság vagy folyóirat iránt sem. Magam reggel 7 órákor már hiába kerestem bárhol is a Nemzeti Sportot, a dicsőséges eseményről szóló tudósítást csak napok múlva, fénymásolaton tudtam beszerezni.

24 *Nemzeti Sport*, 1995. 09. 29.

25 Uo.

26 Uo.

27 Uo.

28 Uo.

29 Uo.

megjelent magyar újságírókkal, és kijelentette, hogy „azt hittem Európában vagyok”.<sup>30</sup> Az „Ajax-ügy” annyiban hasonlítható a „Slovan-ügyhöz”, hogy ebben az esetben is egy nagy arányú vereség okozta nemzeti szintű kudarcot tetézte a szurkolókat – és ezáltal az egész magyarságot – ért sérelem, mely a nemzeti önbecsülés érzékeny felületén húzott mély karcolást. Amíg azonban a Slovannal szembeni konfliktusban a Fradi az európaiságot, a nyugati civilizáltságot és értékrendet képviselhette, addig az Ajax-konfliktusban a nemzet éppen abból az irányból érezhette magát arcul csapva, kirekesztve, amely irányba maga is integrálni készült. A Fradi-szurkolókra, mint közvetlenül a magyar népre süttött bélyegekből képződő konfliktus kiegészült a hollandok által gyengének, alkalmatlannak, nem a Bajnokok Ligájába való (közvetve nem Európába való!) csapatként minősített Fradi jellemzésével, melynek nemzetközi sportteljesítménye a nemzeti cselekvőképesség, tehetség és rátermettség mérték-egységeként is felfogható. A Fradi–Ajax konfliktusban, melynek fejleményeit és megnyilvánulásait érdemes sorba venni, a kezdetektől kifejezésre jut a szegény, de jószívű és becsületes, öntudatos és büszke nemzet szembenállása a gógós, lenéző, gazdag és arrogáns európaisággal, mely végső soron felfogható egy Kelet-Európa–Nyugat-Európa ellentétnek is. Ezt az érzést erősítették azok a fejlemények, amelyek a Bajnokok Ligájának egy másik ügyével voltak kapcsolatban. 1995 őszén ugyanis az UEFA kizárta a Dinamó Kievet a Bajnokok Ligája küzdelmeiből, mivel egy játékvezető azt állította, hogy a csapat vezetői meg akarták őt vesztegetni a görög bajnok elleni mérkőzés előtt. A Dinamó hiába tiltakozott a vádak ellen, a játékvezető vallomását fogadták el bizonyítéknak. A kizárás mellett az egyesületet és vezetőit több évre eltiltották a nemzetközi porondtól. A magyar sportközvélemény, benne a Fradi-szurkolók, hasonlóságot véltek felfedezni a két ügy között, úgy érezték, hogy az európai csatlakozásra váró nemzetek, a volt szocialista országok Kelet-Közép-Európában teljesen ki vannak szolgáltatva a „nyugat”, Európa kénye kedvének, hiszen tiltakozásukat senki sem hallgatja meg. A két eset olyan tanulságokat is szolgáltatott, hogy Európának nincsen szüksége erre a régióra, a nyugat ahol csak tud, keresztbe tesz mindannak, ami – akár jelképesen a sport nyelvén – konkrétan az európai integráció igényét, áttételesen a nemzettudat európai aspektusát nyilvánítja ki.

Jól látható, hogy a nemzeti identitásnak milyen érzékeny felületét érintette az Ajax meccs. Az írott sajtó legelső reakciói még nem voltak egységesen elutasítóak a holland vádakkal szemben, éppen azért, mert azokat a sokszor hangoztatott európaiság érzékenységének fogták fel, és a huhogást egy valóban európaiatlan, rasszista szurkolói magatartás rossz divatjának vélték.<sup>31</sup> A szurkolói vélemények eleinte szintén megoszlottak abban a kérdésben, hogy

30 *Nemzeti Képes Sport*, 1995. 10. 03.: „...aki hollandabb akar lenni a hollandnál. Nevesítem is, kire gondolok. Jámbor László az Ajax erőnléti edzője állítólag magyar származású. Bár ezt viselkedésével az Üllői úton, azon a bizonyos sajtótájékoztatón igencsak cáfolta. Ha lehet, még túltett intelligensnek egyáltalán nem nevezhető vezetőedzőjén is kijelentvén: „azt hittem Európában vagyok”. Neki is „problémát” jelentett az a huhogás, amelyet a nézőktől hallott. Szinte gyűlölködve beszélt a magyarokról. Mintha nem is itt született volna. Ahelyett, hogy csilapította volna a kedélyeket, szövegével inkább szította a feszültséget. Olyannyira, hogy végül Van Gaal (az Ajax edzője – B. J.) intette le őt. *Szívet cseréljen, ki hazát cserél!* – írta, ha nem is szó szerint a költő. Úgy látszik Jámbor úrnak sikerült ezt megvalósítani. Talpnyalásával bármennyire is igyekezett megszolgálni a „gazdit”, ezzel a viselkedésével neki nem sikerült a fehérebbek között európainak lenni. Tulajdonképpen a hasonló mentalitású külföldre szakadt hazánk fia tényleg felejtse el, hogy hol született. Ilyenekre nincs szüksége a magyarságnak.” – részlet egy újságírói jegyzetből.

31 „Nem nehéz észrevenni, hogy a holland reakciók sokkal dühödtbek annál, mint ami indokolt lenne olyan mérkőzés után, amelyen a világ legjobb klubcsapata legyőzte a már a Bajnokok Ligájába jutással óriási bravúrt végbe vívó vetélytársát. Nem nehéz észrevenni, hogy az Ajax játékosai és vezetői előbb bepöccentek, majd felháborodtak, végül véréig sértődtek a budapesti mérkőzésen, s dühük szinte minden szavuk mögött tapintható. Nagy hiba lenne azonban azt hinni, hogy a dühöt valamiféle felsőbbrendű góg táplálja. Az Ajax Hollandiából érkezett, abból az országból, amely az európai országok közül talán a legtoleránsabb a nem fehér bőrszínűek iránt, ahol a rasszizmus az erőszakos bűncselekményekkel azonos megítélés alá esik, ahol az utóbbi negyedszázad, a Cruyff utáni korszak legnagyobb futballhősei (Marco Van Basten és Bergkamp kivételével) Ruud Gullittal és Frank Rijkaarddal az élen a szerdai kevesek „álláspontja szerint” őserdei majmok, ahol Anna Frankot nemzeti hősként tisztelik, ahol a rendőrség is komolyan veszi, hogy a betiltott önkényuralmi jelképek

valójában milyen mértékben szolgált rá a Fradi a hollandok indulataira és az az aggodalom is kifejeződött, hogy „hogyan jutunk mi közel Európához ilyen viselkedéssel?”.<sup>32</sup>

A közvélemény mégsem tudta ilyen könnyen feldolgozni és magára vállalni a konfliktus kirobbanásának okait. Mind a szurkolók közti beszélgetésekben, mind pedig a sajtóban felérődtek azok a hangok, amelyek megkérdőjelezték a hollandok jogosultságát az ilyen fajta bírálatra. A legelső „ellen vádpont” a kritikának az a stílusa volt, melyet a holland edző képviselt, aki „nagyképpen, pökhendien, lenézően és bunkó módon” reagált a sajtótájékoztatón, ami még a „*Vae Victis*” – *jaj a legyőzötteknek* elv szerint sem megmagyarázható.<sup>33</sup> A második érv, ami a holland vádakra reagált abból indult ki, hogy nyugaton sokkal brutálisabb és szélsőségesebb szurkolói megnyilvánulásokkal találkozni, melyek gyakran fizikai erőszakba hajlanak. Ennek fényében dicséretes, hogy a szurkolók nem használtak antiszemita rigmusokat és feliratokat, pedig az Ajax közismerten erős szálakkal kötődik a hollandiai zsidósághoz.<sup>34</sup> A harmadik, és egyben legfőbb indok az volt, hogy pár száz vagy pár ezer ember reakcióiból nem lehet egy egész nemzetre általánosítva azt a nemzetet elítélőleg minősíteni. Pláne akkor nem, ha a „vádoló nemzet”, mint a hollandok, volt gyarmattartóként évszázadokon keresztül „lenézték, meggyalázták és kiszipolyozták a négereket”.<sup>35</sup> A negyedik ellenérv a szurkolói szokások felületes értékelése volt. Számos olyan szokást ismerünk, amelyek csak homológ módon kapcsolódnak a fasiszta – rasszista ideológiához, például a Fradi-tábor nácinak titulált karlendítése valójában „a Fradi-szív játékosok felé történő dobásának”, egy érzelmi kontaktus gyakorlati kifejeződésének motívumán alapszik.

Talán hamar elült volna a vihar a konfliktus felett, ha a Fradi–Ajax mérkőzést követően három héttel nem jelenik meg a spanyol *Marca* című lapban egy nyílt levél, melyben két holland futballhérosz, Johann Cruyff (a spanyol FC Barcelona edzője) és Frank Rijkaard (az Ajax volt játékosa) arra buzdítja a Real Madrid csapatát, hogy a soros Bajnokok Ligája mérkőzésen Hollandia nevében győzelmükkel tüntessék el az európai futballporondról a Ferencvárost. Ezt követően az Ajax kiadott egy olyan nyilatkozatot, hogy a Fradi elleni visszavágó mérkőzésre nem engedi be a ferencvárosi szurkolókat és – ellentétben a nemzetközi gyakorlattal – nem bocsát jegyeket a klub rendelkezésére. Az addig még nem teljesen egységes magyar közvélemény – benne elsősorban a Fradi-szurkolókkal – értetlenül állt a hírek előtt. Amíg a mérkőzést követő sajtótájékoztatón elhangzottakat a hírtelen felindultság számlájára lehetett írni, addig ezeket az akciókat már egy tudatos, előre megtervezett támadásnak vette a közvélemény, mely része a Ferencváros és a magyar nemzet Európából való kirekesztésére irányuló, a koncepciók perек elemeit magába foglaló kereszt-

---

valóban betiltott önkényuralmi jelképek. Nagy hibát követnének el, ha elkecserezték, dühödt reakciójukra még dühödtetve válaszolva elküldenék őket melegebb éghajlatra. Örülünk annak, ha az UEFA képviselője nem látta a lelátón azokat a zászlókat, jelképeket, amelyek megsértették vendégeinket, ha nem hallotta az őserdei majmok hangját utánozó rikoltozást. Örülünk, mert a magyar csapat megúszhatja az UEFA szankcióját, de a szégyenünk ettől még nem lesz kisebb. A szégyen, amely mindannyiunké, hogy 1995 őszén Magyarországon fasiszta jelkép lobogott a labdarúgó-stadionban. A szégyen, amely mindannyiunké, beleértve a rendőrséget, és persze a Ferencvárost is. Őszintén remélem, hogy a klub is szégyelli magát, és nyilatkozatban is elhatárolja magát a történektől. Ja, még valami. Örülök, hogy Fatusi Babatunde (a mérkőzés idején a Ferencváros színes bőrű futballistája – B. J.) nem játszhatott az Ajax ellen. Teljesen összezavarta volna a huhogókat” (*Nemzeti Sport*, 1995. 09. 29.).

32 Részlet egy szurkolói telefonos véleményből: *Nemzeti Képes Sport*, 1995. 10. 03.

33 *Nemzeti Képes Sport*, 1995. 10. 03.

34 „A patinás kereskedőváros első számú futballcsapata 1900 március 18-án kezdte eredményekben oly gazdag pályafutását. Ekkor az East India nevet viselő kávéházban Floris Stenpel, Han Dade és Charel Reesel a süvölvényt, Amsterdamsche FC Ajax nevezettel ihlette. A klub igen közel állt az amszterdami zsidóközösséghez, azóta is kitűnő kapcsolatok fűzik néhány gyémántkereskedőhöz. Ez a magyarázata annak, hogy az Ajaxot ellenfele „szurkolói” mindenütt „zsidózzák”, az éledő antiszemitizmus és rasszizmus förtelmes megnyilvánulásként. Az amszterdami keményvonalas F-side válaszként a legtöbb mérkőzésre magával viszi a Dávid király hatágú csillagával ékesített lobogóit (Izrael állam hivatalos zászlaját), nevük is utal a megbélyegzettség tudatos vállalására: Jews Ajax”. Részlet a *Nemzeti Képes Sport* 1995. 05. 23-i számának az Ajax történetéről szóló írásból.

35 *Nemzeti Képes Sport*, 1995. 10. 03.

hadjáratainak.<sup>36</sup> A *Sport Plusz Foci* 1995. október 25-én „Ez az Ajax kiabál?! Ütni, verni, rombolni lehet, csak huhogni nem?” címmel összeállítást közölt, melyből kiderül, hogy „a holland klub magatartása azért is nehezen érthető, mert a saját szurkolótábora az elmúlt 15 évben az egyik legrettegettebbé vált Európában. Ahol megjelentek, kő kövön nem marad. Ez, úgy tűnik, cseppet sem zavarja az Ajax vezérkarát”.<sup>37</sup> Ugyanezen számban már beszámolnak arról is, hogy a kitiltás ellenére a szurkolói csoportok és az utazási társaságok már szervezik az utat a hollandiai visszavágó mérkőzés megtekintésére. A tudósítás címe („Velünk nem babrálnak ki... Ott lesznek a Fradi-szurkolók Hollandiában!”) utal arra, hogy ez már egy olyan nemzeti ügy, melyben meg kell mutatni, hogy a magyarsággal nem lehet csak úgy elbánni. Egy másik – még ugyanebben a számban szereplő cikk – a magyar NB I-es pályákat végigjárva azt a tanulságot vonta le a szurkolók között tapasztaltakból, hogy „nem csak a Fradi-szurkolók a rosszak, hanem például Debrecenben is huhognak”.<sup>38</sup> Október 26-án a *Nemzeti Sport* „Gondolatok Frank Rijkaard köpéseiről” szóló cikkében arra hívja fel a figyelmet, hogy az ominózus „emberjogi harcoss” szempontból íródott nyílt levél egyik aláírója az a volt holland válogatott futballista volt, aki az 1990-es világbajnokságon a pályán leköpte a német játékos, továbbá, hogy éppen a közelmúltban gyújtottak fel az Ajax-szurkolók műanyag székeket a Feyenoord-stadionban.<sup>39</sup>

Október 28-án a *Sport Plusz Foci* – főként a szurkolók és a sportközvélemény felől megnyilvánuló nyomásra – tovább foglalkozik a hollandok vádjaival. Először közlik a nyílt levél teljes fordítását.<sup>40</sup> A holland felhívás visszhangjáról tart tükröt a cikk, elsősorban a magyar sportvezetők, a Ferencvárosi TC vezetői, a klub játékosai és edzője, újságírók, valamint üzletemberek nyilatkozna az ügyben. Egy részük már megfogalmazta azt, hogy azért szíthatták

36 A nyílt levéllel kapcsolatos legelső beszámolót és értékelést a *Nemzeti Sport* 1995. 10. 09. száma közölte.

37 *Sport Plusz Foci*, 1995. 10. 25. Ugyanez a cikk példákat sorol az egyéb hollandiai szurkolói vandalizmusra és erőszakra, amelyek közül nem egy halálos áldozatot is követelt. A „Hollandiában ez általános?” alcím jól jelzi azt a válaszadási igényt, mely a Fradi-szurkolókat az egész magyarsággal való azonosításából kiindulva ugyanezt a módszert alkalmazza az Ajax-ra és a hollandokra általában.

38 *Sport Plusz Foci*, 1995. 10. 25. „Mindez egyben bizonyosság is: nemcsak a Fradi-pályán ez a módi. Legfeljebb az Üllői úton több a néző, arányában ennyivel több a huhogó, az „arénázó” is... Persze, nem a szitkokat kántálók védelmében, de – az Ajaxról szóló írásunk alapján – nyugodtan hozzá tehetjük: nemcsak Magyarország többi pályája, Európa sem kivétel. Ami, persze, nem melegség, de, sajnos – tény...”.

39 „Itt valami félreértés lehet. Jos van der Vegt úr vagy spicces volt (benyomott mondjuk két-három korszó „Amstel-dami” világot...), vagy pedig... De ezt tényleg csak félve írom le: nem szereti az Ajaxot. Különben honnan is vette volna abátorságot a Feyenoord-létesítmény menedzsere, hogy vandálnak minősítse az amsterdami csapat szurkolóit? Mondom, itt valami félreértés lehet, hiszen mi, magyarok (elsősorban itthon élő magyarok) nagyon is jól tudjuk, hogy az Ajax vezetői, játékosai, sőt, drukkerai, már-már Desmond Tutu, esetleg Martin Luther King szintjére emelkedtek „emberjogi harcolást” tekintve. A derék amsterdamiak egy emberként léptek fel a rasszizmus, a fasizmus, az idiotizmus és még ki tudja milyen szélsőséges megnyilvánulásokkal szemben. Tették mindezt a Fradi-Ajax meccs után, az emberiség nevében. Később még arra is jutott idejük, s energiájuk, hogy a spanyol közvélemény figyelmébe ajánlják Európát (na jó, az európai futball) első számú közellenségét: a Ferencvárost. Mielőtt azonban még mi, magyarok magunkba szállnánk, s a jövőben nemcsak embertársainkat, hanem néhány baglyot is lebeszélünk a huhogásról, egy picit emlékezzünk. Például arra a Frank Rijkaardra, aki... nem mindig volt annyira pozitív hős, az emberiség szószólója. Talán sokan emlékeznek még arra az 1990-es világbajnokságon játszott holland-német meccsre, amelyen... mit szépítsük, Frank Rijkaard úgy köpte tarkón Rudi Völlert, hogy a német csatár majdnem orra bukott...” (*Nemzeti Sport*, 1995. 10. 26.).

40 „A Ferencváros nem tiszteli a futballt, a szurkolói szégyenletesen viselkednek! Tiszta szívünkben kívánjuk, hogy a Real Madrid ma este gólzáppal győzzön le a Ferencvárost, ezáltal eltüntette a csapatot a Bajnokok Ligájából. Az FTC nem tiszteli az európai futballt, mivel szurkolói diszkriminatív kifejezésekkel illetnek olyan játékosokat, akikre mi, európaiak, mindnyájan büszkék vagyunk. Amíg az FTC drukkerai olyan szörnységesen viselkednek, mint azt Budapesten tették, minden labdarúgószurkolónak szégyenkeznie kell. Kérjük a klub vezetőségét: terjessze szurkolói körében a pozitív viselkedés példáját, hogy elűntette a csapatot a Bajnokok Ligájából olyan embertelen és dicstelen jeleneteket és kifejezéseket, amelyeket a televízió keresztül egész Európa látott szeptember 27-én. Mi is szégyenkezve érezzük magunkat az ilyen viselkedés által. Éppen ezért nagy különbségű győzelmet kívánunk a Madridnak!” (*Sport Plusz Foci*, 1995. 10. 28.) Az eredeti spanyol változat felvilágosításából az is kiderül, hogy nem csupán a két említett, labdarúgással foglalkozó szaktekinély írta alá a kiáltványt, hanem az aláírók között szerepelnek színészek, rendezők, énekesek, sőt még a világhírű holland sakkozó, Jan Timman is.

a hollandok az indulatokat, mert „bennünket még mindig Keletről jöttekként kezelnek”.<sup>41</sup> A megkérdoztetek többsége úgy véli, hogy válaszolni kell a holland vádakra. „Addig kellene mondani valamit rá, amíg érdemes. Amíg fél Európában nem könnyelik el a Fradit egy bun- kó kelet-európai csapatnak”.<sup>42</sup> Általános lett az a vélekedés, mely szerint a Ferencváros szur- kolói – ugyanúgy, mint mindegyik más európai csapat szurkolói – között vannak szélsősé- ges elemek és csoportok, melyektől el kell határolódní, melyeket a sportszerű szurkolásra kell nevelni, de ezek rasszista megnyilvánulásainak és vandalizmusának mértéke messze elma- rad a német, az angol vagy a holland szurkolókéétól. A konfliktus messze túlmutatva a fut- ballmérkőzésen történteken, a kelet-európai kis magyar nemzetnek, a „szegény rokon” igazságért folytatott szélmalomharcává lényegült. Egy újságírói jegyzet foglalta össze a közvé- lemény általános érzését és véleményét: „Nyugat-Európa önkéntes szószólói most körülbelül azt csinálják velünk, mint az a néhány ostoba drukker a fekete világsztárokkal. A Fradi-szur- kolók közé vegyült balhakeresők előítéletnek persze még előítéletnek sem jók, lenézésre sem al- kalmaskak, a tehetséges, gazdag fekete sztárookra nem vetíthetik saját szemllemé és egzisztenciá- lis nyomorúságukat. Ráadásul nyilvánvalóan nem is gyűlölik ezeket a fantasztikus focistákat, primitív megnyilvánulásai- k – igaza van Szívós Istvánnak (az FTC elnökének – B. J.) – nem annyira a majmok utánzását jelentik, mint inkább a nyugati szurkolók majmolását. De ez is elég ahhoz, hogy a periférián élő szegény rokonn barbársága miatt ki lehessen közösíteni, s el lehessen mondani az Európába igyekvő csoró, zúrós népeknek azt, amit az uralkodó többség mindig és mindenhol a kisebbség szemébe vág: nem vagytok közénk valóók. Mások vagytok, s azok is maradtok. Nagyon úgy fest, hogy mi, a volt szocialista országok leszünk Európa új négerai. Mi fogjuk kiváltani a tradicionális bűnbakokat, a feketéket és a zsidókat, s akik min- ket lenéznek és ki akarnak tiltani a decens és kifinomult európai klubból, immár teljes mell- szélességgel védhetik – tőlünk – saját régi bűnbakjaikat. Hogy bűnbakok ne legyünk, azt nem tudjuk megakadályozni, de azt talán igen, hogy bűnösök ne legyünk”.<sup>43</sup>

Az „Ajax-ügy” ezt követően, világosan láthatóan, két irányban terjedt tovább. Egyfelől a stadionban történte elvezettek egy olyan nemzeti önvizsgálathoz, melyben az alapmotívum a „mennyire vagyunk európaiak, milyen az értékrendünk” problémáit firtató és elemző gon- dolatok megfogalmazódását segítette elő.<sup>44</sup> Másfelől érezhető volt egy olyan „össznmzeti”, tehát a Ferencváros keretein messze túlmutató összefogás, mely az esetleges válaszlépésekben manifesztálódott. A *Nemzeti Sport* október 28-i száma teljes egészében közli annak a három levélnek a magyar nyelvű változatát, melyek közül kettőt Benkó László, a Magyar Labdarúgó Szövetség elnöke küldött az UEFA (Európai Labdarúgó Szövetség) és a Német Labdarúgó Szö- vetség elnökeinek, illetve a harmadikat, amelyet az 1950-es évek magyar Aranycsapatának tagjai (Puskás Ferencsel az élen) írtak alá a Marca című lapba küldött nyílt válaszlevélként. Mindhárom levélben a levélírók ígéretet tesznek, hogy mindent elkövetnek az elítélhető szurkolói magatartás megfékezésére, ugyanakkor utalnak arra is, hogy ez nem sajátosan ma- gyar, hanem az egész futballvilágban jelentkező probléma, épp ezért visszautasítják azt a rá- galomhadjáratot, amely vádjait és rágalmaikat az egész magyar sporttársadalomra, illetve az egész országra vonatkoztatta, amelynek célja a Ferencváros és a magyar futball „eltörlése az

41 Novák Dezső, az FTC edzőjének nyilatkozatából (*Sport Plusz Foci*, 1995. 10. 28.).

42 Részlet egy újságírói jegyzetből: *Sport Plusz Foci*, 1995. 10. 28.

43 Részlet Szále László 'Európa új négerai' című jegyzetéből: *Sport Plusz Foci*, 1995. 10. 28.

44 „Mifelénk más a helyzet. Huhogunk is meg nem is. Számokat citálunk, elítélendő kisebbségről beszélünk, de alapvetően nem szólunk semmiről. A huhogásban sem vagyunk következetesek és a huhogás elvetésében sem.... akik föléphetnének a huhogás ellen, akiknek kötelességük, hogy egyetlen egy – hadd fogalmazzak eny- hébben – oda nem illő zászló se legyen a stadionban, azoknak csak a Nagy Nyugat-Európai Magyarellenes Összefogás beköszöntével jelentettek gondot a tények. Mert mi, a vizsgálatok, a nyomozás országa vagyunk. Mindig utána vagyunk okosak, pontosabban utólag okoskodunk. Mászol az a fontos, hogy valami ne történ- hessen meg, mi pedig akkor kezdünk el gondolkodni a teendőkön, amikor már valami bekövetkezett. Fáziské- sében vagyunk.” (Részlet a *Nemzeti Sport* 1995. 10. 28-iki számának *Szegény Balzac...* című újságírói jegyzetéből).



európai labdarúgás színpadáról” és amelynek egész hangvétele, agresszivitása és koncepciójellege éppen az általuk kifogásolt szellemiséggel mutat hasonlóságot. A hivatalos állásfoglalást a szurkolók felől jövő igény erősítette. Míg a hivatalos sportvezetés egy része diplomáciai okokból mérlegelte a tiltakozó állásfoglalás meghozatalát, addig a szurkolók jelentős részének baráti beszélgetésekben felszínre kerülő véleménye abban az igényben foglalható össze, hogy „igenis ki kell kérni magunknak a világ előtt, hogy ez a nép nem fagyjúlóló, semmi köze a fasiszta megnyilvánulásokhoz”. Továbbá az is egyöntetű véleménnyé vált, hogy „az európai futball és benne a Bajnokok Ligája óriási pénzszerzési lehetőség. A nagy klubok nem szívesen osztoznak a nyereségen a kicsikkel. Nem véletlen, hogy zavarják őket a keletről jött együttesek. Ezek kevésbé reklámhordozók, kevésbé tudják becsalogatni a közönséget a stadionokba. Ezért, ha lehet, ki velük 'Európából'„.<sup>45</sup> A magyar sportközvélemény elkezdte elemezni a holland vádakat és az egész „rágalomhadjárat” azon alkotóelemeit, amelyekből a nemzet védelmére egyértelműen és az elfogultság látszata nélkül, objektív válaszok voltak adhatóak. Ilyen csomópont volt a lenézés, lekicsinylés motívuma, melyek a hollandok támadásaiból kiérezhetőek voltak és amit a magyar csapatok akkor sem éreztek, amikor a magyar futball a sikerei által a világ vezető futballnemzetei között tartatott számon. Szemfüles újságírók észrevették, hogy amikor az Ajax Magyarországon vendégszerepelt, a csapat étkezésénél a hollandok fehér bőrű játékosai külön asztalnál ültek a fekete bőrű játékosoktól, amit kissé gúnyosan az újságírók is úgy illettek, hogy „ennyit erről a fenénagy holland demokráciáról”.<sup>46</sup> A holland csapatokon (Ajax, holland válogatott) belüli, faji jellegű diszkriminációkra utaló beszámolókat az elkövetkező hónapokban kiemelt híreként szerepeltek a magyar sportsajtóban, aminek következtében például a Fradi-szurkolók nagy része pontosan tudja azt, hogy az 1996-os angliai Európa Bajnokságon a holland válogatottban a fehér és a fekete bőrű játékosok nyilvánosan összevesztek egymással úgy, hogy a hírek szerint a pályán inkább saját klikkükhöz tartozókat keresték a labdával és a szabadidejükben sem igen beszélgettek egymással. Mindezek a szurkolók szemében azt jelentették, hogy éppen azok a hollandok példálózhatnak az európaisággal, a demokráciával és a faji toleranciával, akik a leginkább megsértik azokat az elveket. A *Nemzeti Képes Sport* október 31-én a hollandokkal kapcsolatos angol sztereotípiákat ismerteti, amelyből egy igen gyarló, kissé lenézett és kifigurázott balga nemzet képe köszönt az olvasók felé.<sup>47</sup> Az „Ajax-ügy” kapcsán ez a vonal azért erősödött fel, mert míg eddig a holland támadást egyértelműen egy „összeurópai” állásfoglalásnak lehetett minősíteni, addig ezek a cikkek már arról tudósítottak, hogy Európa sem egységes és vannak olyan „kulturális nemzetek”, mint például az angol, melynek európaisága vitathatatlan, amelyek kissé lenézik a hollandokat, nem azonosulnak mindenben velük. A holland szurkolókat például Európa számos országában fokozott rendőri készültséggel fogadják, mivel velük kapcsolatban rossz a tapasztalatuk.<sup>48</sup> A szurkolói emlékezet több olyan eseményt is felelevenített, melyek a holland szurkolók vandalizmusáról szóltak.<sup>49</sup>

45 *Nemzeti Képes Sport*, 1995. 10. 31.: részlet a *Fradi-kizimusz* című cikkből.

46 Uo.

47 „Nem akarom bántani a hollandokat, mert számomra nagyon szimpatikus nép. Sokszor jártam náluk és mindig jól éreztem magam. Pedig vannak kultúrországok, amelyek nem szeretik őket. Itt vannak például az angolok. A csatornán túl a prostitúciót „holland özvegynek” nevezik, vagy a párnaszerű lábtámasznak „holland feleség” a neve. A részeg hőzöngést „holland bátorságnak” titulálják. A béka brekegése pedig a „holland csalogány”. A „Dutch Courage”, azaz a holland kurázi egyenlőt jelent a gyávasággal. És a szemtelenség világcsúcsa, ha egy angol gyermeknek komikusan előreugró fogai vannak, azt „holland fogaknak” becézik. Mindezt csak azért írtam, hogy a derék hollandusok nem lehetnek nagyon büszkéek magukra, ha a gentleman angol így titulálja őket” (*Nemzeti Képes Sport*, 1995. 10. 31. – részlet a *Fradi-kizimusz* című újságírói jegyzetből).

48 *Nemzeti Sport*, 1995. 11. 04. – lásd „a hollandok sem angyalok” című szurkolói levelet.

49 Ilyen volt például az Ajax–Austria Wien mérkőzés, amelyen a hazai szurkolók fejbe dobták Wohlfartot, a vendégek kapusát. (*Nemzeti Sport*, 1995. 11. 12. – lásd „a pályán és a nézőtérén igenis bizonyítani kell” című szurkolói levelet, mely azzal a felhívással fejeződik be, hogy „a pályán és a nézőtérén igenis bizonyítani kell, hogy a Ferencváros és Magyarország Európához tartozik!”).

Akárcsak a huhogó, úgy a horogkeresztes zászlót a stadionba vivő szurkoló hazai megítélése is felemás volt ezekben a hetekben. A közvélemény egy része – főként a nem fradista és mérkőzésre nem járó része – bár a hollandok egész nemzetre kiterjesztett általánosítását visszautasította, abban mégis egyetértett a vádakkal, hogy a szóban forgó szurkolók olyan, fasiszta szimbólumokkal ékeskedő rendbontók, akik miatt európai megítélésünk csorbát szenvedhet. A közvélemény másik része viszont a holland vádakra minden pontját elutasította azon a véleményen volt, hogy a kérdéses szurkolói szimbólumok valójában egy olyan európai divathatás Magyarországra begyűrűző fejleményei, amelyek lényegében, az azokat használó szurkolók értékrendjére alapozva, nem tekinthetők fasisztának, csupán az erőt és a Fradi iránti mérhetetlen szeretetet példázzák.

Az „Ajax-ügy” november közepén új fordulatot vett. Miközben a magyar közvélemény az Üllői úti mérkőzés követő sajtótájékoztatón elhangzottak és a madridi Marca-ban megjelent nyílt levél felett kezdett napirendre térni, november közepén az Ajax levelet küldött az UEFA-hoz, amelyben jelezte, hogy a hivatalos jogszokással szemben nem biszmit belépőket a ferencvárosi szurkolók számára a Bajnokok Ligája december eleji visszavágó mérkőzésére. A legelső szurkolói reakció a megdöbbenés, a hitelenség és az a kétely volt, hogy jogában áll megtennie ezt az Ajaxnak és ha igen, akkor mi történik azokkal a magyarokkal, akik mégis csak útra kelnek azért, hogy láthassák a Fradit? A Fradi vezetése a korábbi óvatosság után most már egyértelműen a felháborodásának adott hangot, maga is szorgalmazta a diplomáciai lépést, mivel „a szurkolók azóta bizonyították, hogy Európában a helyünk”.<sup>50</sup> A Fradi-család a gyakorlatban is egységesnek mutatkozott. A korábbi, szurkolói csoportok közötti és szurkolók-vezetők közötti ellentétek háttérbe szorultak. A Fradi-szurkolók számára a hollandok elleni pályán és pályán kívül folytatott küzdelem nemzeti missziónak minősült, amelyben ismét rajtuk a sor, hogy megmentse a nemzet becsületét, úgy hogy egyben annak európaiságát is bizonyítsák. A hollandok legutolsó lépését az újságok és a szurkolók egyöntetűen kirekesztésnek vették, „tehát már a fehér emberek sem kívánatosak Európában”.<sup>51</sup> Miután az UEFA hivatalosan is tájékoztatta a Ferencvárost arról, hogy a hollandok egy jegyet sem hajlandóak a magyaroknak adni, a klub vezetése közleményt bocsátott ki, amelyben sértőnek tartotta és a leghatározottabban visszautasította az Ajax nyilatkozatait és megnyilvánulásait, továbbá kérte a ferencvárosi szurkolókat, hogy senki se induljon neki az útnak, nehogy ott provokáció érhesse őket és az egyesületet. A vezetőség panasszal élt az UEFA-nál, a hollandiai mérkőzést úgy tervezték meg, hogy a csapat és a vezetők semmilyen ilyenkor szokásos protokolláris eseményre és sajtótájékoztatóra nem mennek el, ezzel is protestálva a holland szankciók ellen. A nemzeti szintű felháborodás erkölcsi alapját azok a hírek erősítették, amelyek arról számoltak be, hogy a hollandok már az ominózus magyarországi, szeptemberi mérkőzést megelőzően is gőgösen, udvariatlanul és lenézően viselkedtek a Ferencvárossal, pedig akkor még szó sem volt „huhogásról”.<sup>52</sup> Immár a hollandokkal szembeni erkölcsi alapú nemzeti fellépés jogalapja épp az európai normarendszer lett, amelyre maguk a hollandok is hivatkoztak, amikor a Ferencvárosról és a magyar népről elítélően nyilatkoztak. Az „Ajax-ügy” a politikában is éreztette hatását, ami a két ország nagykövetét állásfoglalásra készítette. Magyarország hollandiai nagykövete például Magyarország kinti megítélésének negatív irányban bekövetkezett változását látva azt tanácsolta, hogy a fradisták ne induljanak neki az útnak. Kijelentette, hogy ő maga

50 Részlet dr. Szívós Istvánnak, az FTC elnökének nyilatkozatából: *Nemzeti Sport*, 1995. 11. 18.

51 Idézet a „A fradisták huhognak, az Ajax kirekeszt...” című újságírói jegyzetből (*Nemzeti Képes Sport*, 1995. 11. 21.).

52 „Csakhogy a Vadróza étteremben példátlan eset történt. A vacsora után az Ajax képviselői nem ajándékozták meg a Fradi előljáróit. Ők elfogadták a magyaroktól kapott csomagot (benne herendi porcelánnal...), aztán jóllakva-felpakolva elmentek. Ez a nemzetközi futballéletben arcpirító, mi több, sértő gesztusnak számít. Ez egy nappal a mérkőzés előtt történt. Tehát akkor még szó sem volt rasszizmusról, fasiszizmusról, huhogásról, és a Fradi-közönség „kíméletlen” viselkedéséről.” (*Nemzeti Sport*, 1995. 11. 25.).

csak a Fradi-vezetés meghívására hajlandó kimenni a mérkőzésre.<sup>53</sup> A szurkolók között egy „Ajax ellenes front” alakult, amelyhez – félretéve az egyébként éles ellentéteket – az újpesti szurkolók is csatlakoztak. Hollandiából olyan hírek érkeztek, hogy az Ajax-szal szemben álló Groningen- és Feyenoord-szurkolók már várják a Fradi-szurkolókat, akikkel közösen lép-  
nének fel az Ajax-drukkerek ellen.<sup>54</sup>

A szurkolók ellenszenv konkrétan az egész támadást megtestesítő Ajax-edző, Van Gaal felé nyilvánult meg, amit mutat az is, hogy a szurkolók által évente adományozott citromdíjjal (a második helyezettnél közel harmincszor annyi szavazatot kapva) a holland edzőt „jutalmazták”.<sup>55</sup> Miközben az Ajax-szal szembeni ellenszenv tekintetében a magyar közvélemény egységesnek látszott, sőt még Hollandiában is szövetségesekre lelt, addig elterjedt a hír, Magyarországról megkövették a hollandokat, és személyesen a holland edzőt is. Ennek utánajárva, a *Sport Plusz Foci* oknyomozása kiderítette, hogy valóban, a magyar Ajax Fan Club levelet küldött az Ajax magyar származású erőnléti edzőjének, kérve, hogy a levél tartalmát ismertesse az egyesület elnökével, a csapat játékosaisal és edzőjével is. A levélből kiderül<sup>56</sup>, hogy a szóban forgó szurkolói csoport a Fradi-szurkolók megnyilvánulásait rasszistának és fasisztoidnak tekintette, és honfitársaik viselkedése miatti szégyenérzéssel viseltette. A csoport vezetője a vele készült interjúban a levelet kommentálva kijelentette, hogy „egyáltalán nem szégyellem, hogy nem a Fradinak szurkoltam. Ez ugyanis nem válogatott meccs, itt klubok játszanak egymás mellett, tehát a ’minden magyar szurkoljon a Fradinak’ – szöveg enyhén szólva demagóg. Köztünk vannak fradisták, UTE-, Kispest, MTK-, Vasas-szurkolók egyaránt, nem is beszélve a vidékiekről. Ha a kedvenc magyar klub az Ajax ellen játszik, akkor az illető csapat hívei a magyaroknak, a többiek meg a hollandoknak szorítanak”.<sup>57</sup> Egy másik példát közöl a *Sport Plusz Foci* (1995. 12. 23.) egy olvasói levele. Eszerint egy szurkoló észrevette és nehezményezte, hogy a Ferencváros–Ajax (1:5) mérkőzés után az újpesti szurkolók saját mérkőzésükön egy „Köszönjük Ajax!” feliratú transzparenst tettek ki a nézőtérre. A levélíró megkérdezi, „hogy ezek egyáltalán magyar szurkolónak vallhatják-e magukat?”.

Elérkeztünk egy olyan lényeges ponthoz, mely a fradizmus, és azon belül is a hungarofradizmus normájáról, értékrendjéről és gyakorlatáról árulkodik. Személyes tapasztalatok mondatják, hogy az imént idézett levelek egyöntetű felháborodást váltottak ki a Fradi-szurkolókból. Hogyan szurkolhat egy magyar ember egy külföldi csapatnak, magyar csapat ellenében? A Fradi-identitás alapvető tulajdonsága az, hogy soha sem kerülhet szembe a nemzeti identitással, az esetleges ütközések alkalmával a Fradi-identitás mindig alárendelődik a nemzeti identitásnak. Például, ha egy rivális magyar klubcsapat (pl. UTE, MTK, Kispest) nemzetközi kupamérkőzést játszik egy külföldi együttessel, a norma és az ezt követő általános

53 *Nemzeti Képes Sport*, 1995. 11. 28.

54 *Nemzeti Képes Sport*, 1995. 11. 28.

55 lásd *Sport Plusz Foci*, 1995. 11. 25.

56 „Mi, a magyar Ajax Fan Club tagjai felháborítónak tartjuk és mélyen elítéljük a magyar szurkolók viselkedését a szeptember 27-i Ferencváros – Ajax Bajnokok Ligája-mérkőzés előtt és alatt. Megengedhetetlennek tartjuk mind a holland szurkolókat ért atrocitásokat, mind a színesbőrű Ajax-játékosok sértegetését. Mi, magyar Ajax-szurkolók úgy érezzük, hogy minden egyes sértő megnyilvánulás, ami Reizigert, Bogarde-ot, Davidset, Finidit, Kluivertet, Wootert, Musampát vagy a többieket ért, bennünket is ért. Szégyen, hogy ez 1995-ben, Európában megtörténhetett és különösen szégyenteljes számunkra, hogy ezt éppen honfitársaink művelték. Elfogadhatatlannak tartjuk továbbá azt is, hogy a magyar sajtó egy része (tisztelet a kivételnek: András Dénes/ *Nemzeti Sport*), ahelyett, hogy ezt elítélné, elnézően, hogy ne mondjuk megértően viselkedik és megpróbálja ezt az ügyet elbagatellizálni, megmagyarázni, illetve a sajtótájékoztatón a témát más irányba terelni. *Biztosíthatjuk Önöket, hogy a magyarországi Ajax Szurkolóklub múltban sem túrt meg, és a jövőben sem fog megtérni tagjai között olyan alantas gondolkodású elemeket, akik az emberek között kor, nem, bőrszín, nyelv, vallás, vagy valamilyen etnikumhoz tartozás alapján különbséget tesznek!* Bízunk benne, hogy szomorú tapasztalataik ellenére sem azonosítják a magyar közvéleményt azokkal az alpári gondolkodású emberekkel, akik szerdán így kivették magukból. Kérem, hogy bocsánatkérésül fogadják el ezt az apró ajándékot és koccinsanak vele 1996 májusában, az ötödik BEK-győzelem után”. (*Sport Plusz Foci*, 1995. 12. 02.).

57 *Sport Plusz Foci*, 1995. 12. 02.

gyakorlat szerint, a Fradi-szurkolónak félre kell tennie a klubszintű sérelmeket, és a magyar együttesben nem a riválist, hanem az adott pillanatban a nemzet reprezentánsát kell látnia és tiszta szívből szurkolnia kell neki. A konkrét esetben tehát nem a Fradi-ellenesség, hanem sokkal inkább a nagyobb „bűnnek” számító nemzet-ellenesség volt az erkölcsi vádpont, amellyel a levelet és a levél megfogalmazóit illették a Fradi-szurkolók. Egy 19 éves Ferencváros-drukker szerint „az olimpián ne azt figyeljük, hogy a Lisztes (FTC-játékos – B. J.) rúgja-e a gólt! Örülünk Sándor Tamás (debreceni játékos – B. J.) vagy akár Szanyó (UTE-játékos – B. J.) találatának is! Tegyük félre az ellentéteket, mi mindannyian magyarok vagyunk! Sőt: MAGYAROK! Így, csupa nagybetűvel. Aki nem így érez, az nem tartozik ehhez az országhoz. Az FTC-től elfordulók a magyarságuktól fordultak el” (*Nemzeti Sport*, 1995. 12. 28.).

1995. december 6-án került sor az Ajax–Ferencváros Bajnokok Ligája visszavágó mérkőzésére. A mérkőzést megelőzően a ferencvárosi szurkolók közleményben szólították meg a nemzetet: „Magyarok!!! A ferencvárosi szurkolók kijelentik, hogy nem az Ajax-táborból való félelem, valamint a holland hatóság tiltása tartja távol őket az amszterdami utazástól, hanem a Ferencváros iránti mérhetetlen és olthatatlan szeretet. Ezért felhívunk minden ferencvárosi szurkolót, hogy a mérkőzés időpontjában jöjjen ki az Üllői útra, és személyes jelenlétével tiltakozzon a Ferencvárosi Torna Clubot ért támadások ellen. Bizonyítsuk be, hogy 1600 kilométer távolságból is tudjuk buzdítani szeretett csapatunkat. Ezért kérjük, hogy a mérkőzés időpontjában varázsoljunk ugyanolyan hangulatot (transzparenssek, zászlók, sálak), mintha az Üllői úton lenne a mérkőzés. 2. szektor, Aryan Army, Cannibals, Green Munsters (a közleményt aláíró szurkolói csoportok – B. J.)”.<sup>58</sup> A legradikálisabb szurkolói csoportok reakciója szimbolikus volt. A józan, racionális döntést hozó drukkerok e lépésükkel azt kívánták jelezni, hogy az őket oly gyakran ért támadások, amelyek a csapat érdekeit szem előtt tartó higgadt, megfontolt szurkolást hiányolták tőlük, nem igazak. Ők az egyesület érdekében bármilyen áldozatot képesek hozni, a konkrét esetben például azt, hogy személyesen nem vesznek részt a mérkőzésen és nem vesznek elégértelt a holland csapaton. Az amszterdami mérkőzésen semmiféle incidens nem történt, ami egyben azt is jelentette, hogy véget ért az „Ajax-ügy” több mint két hónapig tartó konkrét szakasza. A fradizmuson, és a magyar nemzeti érzésen esett seb begyógyulásához még további időre volt szükség. A hegedési folyamatot segítette a fradizmusnak az a tudati-érzelmi szintje, melyet az etnicista-etnocentrista szintnek tituláltunk. Ez a szint, szimbolikus kifejeződései és kifejezhetősége által képes arra, hogy orvosolja a konfliktushelyzeteket, kiutat találjon a krízishelyzetekből. A Fradi–Ajax mérkőzések körüli események konklúziója tehát az volt, hogy bár jelen pillanatban sokkal jobb csapat a holland, ám a Fradi hagyományai és történelme sokkal mélyebb gyökerű, emiatt senki sem kérdőjelezheti meg a létjogosultságát az európai futballszínpadon.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> *Nemzeti Képes Sport*, 1995. 12. 05.

<sup>59</sup> „Ami viszont nekem mindenképpen egy parányit visszaszító, az a magyar meghunyászkodó alázat, amivel az Ajaxot a magyar sajtóban kezelik. Tudjuk, valóban kiváló csapat, tele remek nigériai, szuriname-i, finn, na és persze néhány holland csillaggal. Tudjuk, hogy már megnyerte párszor a Bajnokok Kupáját, hogy Cruyff, Neeskens Co. korábban rípiyára verte a beckenbaueres Bayernt (5:0...), és a gerincét adta annak a holland válogatottnak, mely kétszer is csak azért nem lett világbajnok, mert két kézzel és dőlőfős németalföldi gólgól eldobta magától a Jules Rimet-trófeát. Szóval tudnak focizni, és ma gólokkal – kb. nyolccal – jobbák, mint a Fradi. De – és pont. A „de” miatt küldöm ezt a faxot! A Ferencvárost sem a pöcegödör széléről eresztették el. Volt ennek a klubnak már egy Schlossere, Patakyja, Turayja, Sárosijj, Lázára, Kocsisa és aranylabdás Albertje, nyertek Közép-Európa Kupákat akkor, mikor a hollandok még csak tévelyegve tudták megkülönböztetni a labdát az edami sajtótól. A hetvenes évek elejéig a világnak fogalma sem volt arról, hogy Hollandiában egyáltalán fociznak, ekkorra már vagy 50 csodás, sikerekben gazdag év állt a Fradi mögött. ...Csak azt ne mondják, és érzékeltessék az újságok, hogy a „nagy Ajax” majd 25 éves szép eredményei mellett a Fradi patinája elhalványodik. Mert különben kénytelen lesz az ember feltámasztani Toldi Gézát, s közölni vele, hogy már megint bántják a Fradit. S akkor tudják majd meg a jó hollandusok, hogy milyen is Attila ostroma...” (Részlet a *Sport Plusz Foci*, 1995. 12. 16-i számában megjelent szurkolói levélből, mely egy külföldön élő magyar származású Fradi-szurkoló tollából származik).

## Konklúzió

A Fradi–Ajax mérkőzéshez kapcsolódó jelenségsokrot antropológiailag a következőképpen foglalhatjuk össze és értelmezhetjük. A magyar patrióta közgondolkodás, igazodva a konkrét nemzetstratégiai célkitűzésekhez, az 1990-es évek első felében előtérbe helyezte a magyarság európaiságának gondolatát és az európai integráció szükségszerűségének elképzelését. Bizonyos szimbolikus csatornák, mint a sport, és ezen belül a Fradi labdarúgó csapata, bizonyították azt, hogy jogos ez az igény, a magyarság jogosult arra, hogy a jelen eredményei és a múlt hagyományai alapján az „új Európa” részét képezze. A Fradi 1995-ös futbalsikerei, a Bajnokok Ligájába kerülés, a belga és a svájci bajnok legyőzése nemcsak azt sugallta, hogy a magyarság már most „Európában van”, hanem azt is, hogy új és friss értékekkel gazdagítja a kontinens kultúráját. A Fradi sikereinek, mint a nemzeti csapat eredményeinek egy ilyen olvasata érthetővé teszi, hogy miért előzte meg olyan felfokozott várakozás az Ajax elleni mérkőzést. Az amszterdami csapat Európa krémjét, legkiemelkedőbb teljesítményét szimbolizálta, mely mérkőzés kiváló alkalmat kínált arra, hogy a Fradi – és ezáltal a nemzet – megmértesse magát. Olyan nagy mértékű optimizmussal készült a közvélemény a mérkőzésre, hogy a tippelők többsége döntetlent vagy magyar győzelmet várt. Már maga a végeredmény is azt a félelmet erősítette, hogy a Fradi, mint a magyarság reprezentánsa, messze van még az európai elitől, és nehogy újra visszasüllyedjen a néhány évvel azelőtti szintre, amikor oly távolinak tűnt a felzárkózás Európához. A vereség miatti nemzeti szintű fájdalmat erősítették az Ajax edzőjének mérkőzés utáni megnyilvánulásai, illetve a későbbi holland vádask, amelyek konkrétan a magyar nép európaiságát kérdőjelezték meg, kifejezve azt az európai köntösbe bújtatott holland igényt, hogy a Ferencvárost el kell törölni Európa (futball)térképéről. Ezek az események – mint a nemzeti szintű kudarcok általában – erősítették mind a Fradi-, mind pedig a nemzeti identitás közösségteremtését. Az Ajax elleni vádakkal szembeni reagálásokba öltöztetett szimbolikus harc kezdődött, melynek alapja a Nyugat-Európa–Kelet-Európa ellentét volt, amelynek célja annak bizonyítása volt, hogy éppen a hollandok azok, akik az európai értékek zászlóvivőjeként mutatva magukat kirekesztenek, míg a magyarság – bár gazdaságilag és földrajzilag valóban periférikus helyzetű – erkölcsileg, a nemzeti múlt hagyományain és értékein alapulva feltétlenül Európához tartozik. Egy futballmérkőzés és annak utószövegei tehát alkalmat adtak arra, hogy a Fradit keresztül megfogalmazzódhassanak olyan kérdések, mint a nemzeti sors, a nemzeti értékek, a magyarság helye Európában, a nemzeti fenyegetettség, az európaiság értékrendje stb. Ahhoz, hogy az Ajax elleni mérkőzésből nemzeti ügy kerekedett, kellett az is, hogy éppen a Fradi volt a holland csapat ellenfele, az a Fradi, mely hagyományosan a nemzeti klubcsapat Magyarországon. A Fradit érintő külső és belső fejlemények könnyebben válhatnak közügyekké, mint a hasonló események más klubcsapatok esetében, ami szintén közrejátszott abban, hogy ekkora nyilvánosságot és érdeklődést, ilyen indulatokat és érzelmeket váltott ki az „Ajax-ügy”.

### IRODALOM

- Anderson, Benedict: *Imagined communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. London-New York: Routledge, 1983.
- Bali János : „Hungarofradizmus”. Egy sportegyesület szimbolikája. *Tabula*, 1 (1–2) 1998. 85–105.
- Hadas Miklós–Karády Viktor: Futball és társadalmi identitás. Adalékok a magyar futball társadalmi jelentéstartalmainak történeti vizsgálatához. *Replika*, 14–15. 1995. 89–120.

PÉTER KRASZTEV

# BACK TO THE TORN OUT ROOTS

## Reflections on Vendetta in Contemporary Albania<sup>1</sup>

### The past in interpretations

In what follows I am going to talk about Albania, the mountainous highlands to the North in particular. The inhabitants of Albania are held to be the descendants of the ancient Illyrians, from whom they inherited their language, traditions, customs and, to some extent, legal systems. This may be true of course, or partly true, but it is hardly our central concern today since we know little of the Illyrians other than that they existed until the 5th or 6th Century AD.<sup>2</sup> What is certain is that in the North Albanian mountain regions a set of ancient, clan-based societal relations were preserved right up until the middle of this century, which collapsed with the coming to power of the Communists, and were revived in an alarmingly altered form with the fall of the dictatorship.

„Ideological capitalisation” on the northern Albanian highlands started at the beginning of the Twentieth Century. The British travel-writer and anthropologist Edith Durham, remembered to this day as the „Queen of the Mountain People”, presumed to have discovered „the land of the living past” on this territory. She, like many of her contemporary historians, such as Robert Seton-Watson for example, started from the assumption that the key to understanding the past was understanding the present.<sup>3</sup> Durham felt that she had found that past in North Albania, and that the Balkans could be approached as an *in vivo* tableau of a society functioning on the basis of tribal customary law, a sort of laboratory or reservation of the origins of European civilisation.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> This paper was presented at the conference on *The History of Vendetta*, organised by the International Association for the History of Crime and Criminal Justice, in Bad Homburg, Germany in June 1999.

<sup>2</sup> Not only is this origin myth treated as authentic in historical writings about Albania today (Pollo-Puto, 1981:240; Skendi, 1967:115; Logoreci, 1977:16), but a number of well known Western scholars have also adopted this national romanticist position uncritically (Jelavich, 1977:223, Schevill, 1991:34; Costa, 1995:1). Sceptics remind us that the debate on Illyrian origins was suppressed in the 1950s by the dictator Enver Hoxha (Lubonja, 1999:2). Moderate scepticism in this issue is evinced by Miranda Vickers (1995:1) and Peter Bartl. An outstanding account of the construction of the idea of Illyrian-Albanian continuity by German philosophers and linguists can be read in the latter’s book (Bartl, 1995:18–19).

<sup>3</sup> „The past as a key to the present – this is true of every country and period. The present as a key to the past – this is peculiarly true of Central and South Eastern Europe” – stated the famous British historian not long after the end of the Great War. (Seton-Watson, 1923:16)

<sup>4</sup> „The wanderer from the West stands awestruck amongst them, filled with vague memories of cradle of his race, saying: »This did I do some thousands of years ago; ... so thought I and so acted I in the beginning of time” – noted the British anthropologist in 1909 (Durham, 1985:1).



Decades have passed since Durham's Albanian travels. Since then we know from Eric Hobsbawm that tradition is not an eternal given,<sup>5</sup> we know from Eric Wolf that untouched lands (reservations) have not existed for centuries – everything we see around us today is the product of the impact of cultures on one another.<sup>6</sup> We learn from Baudrillard's Tasaday paradox that anthropology is the study of 'frozen' (simulated) realities.<sup>7</sup> In the meantime two world wars and a plethora of dictators have taught us that history is not an autonomous process whereby one given phase can explain the next. The illusion that anthropology can somehow discover the past is long gone, but common sense, if such a thing exists at all, is still curious as to the narrative of a story which began at some point in the distant past and continues to this day. In the present instance the story is that of the Albanian blood feuds, which offers us a unique chance to trace its most recent developments, at least, *in vivo*.

## The present in a story and other facts

We can start right away at the end, a recent event. On September 16, 1997, Azem Hajdari and Gafur Mazreku – both of North Albanian origin – quarreled publicly in Tirana and exchanged a considerable number of slaps in the face. Two days later, on September 18, at 11:35 a.m., Mazreku attempted to kill Hajdari. An eyewitness, Ferdinand Xhaferri, remembers the events as follows: „a few moments before the shooting I was sitting with Hajdari drinking coffee. Mazreku came to us and asked Hajdari to talk with him. Hajdari invited him to come and take a coffee with us but he refused”. A second witness takes up the story: „I saw Mazreku with a pistol, type TT, in his hands (...) and some seconds later I heard four gunshots and Hajdari fell down, bleeding but still alive”. In the first session of the trial against him, Mazreku said: „I am too young (42 years old) and I do not know the *Kanun* (the traditional law of the North Albanian highlands) in detail. Nor was I pushed by my family to take revenge. Hajdari offended me and I defended my dignity. It is not a political act”.<sup>8</sup>

Obviously a lot of this calls for explanation. In Albanian terms this would be an unremarkable incident were it not for a number of distinctive details: the setting for the story was the national Parliament; „publicly” here means „on television”; and the protagonists are Members of Parliament – Mazreku with the ruling Socialists and Hajdari in the opposition Democrats. The quarrel originally broke out over the amount of value added tax to be levied. Berisha, the leader of the opposition, referred to Hajdari as the „symbol of democracy” and termed the government „criminal”. Fatos Nano, the Prime Minister, denied that the affair had any political import and declared instead that „Mazreku has been pushed by the medieval mentality of the *Kanun*”.

Before I get to the collection of medieval customary laws known as the *Kanun*, I would like to give a broad outline of the social and political context within which this seemingly unbelievable story took place.

The so-called „pyramid schemes” of Albania was a sort of credit union network which promised enormous returns on a short investment period. It was run, as it later transpired, by the secret police, with the firm support of Sali Berisha, the Prime Minister of the day, who characterised the irregular banking system as „a practical path to capitalist development” during his election campaign. The secret police showed their gratitude for Prime Ministerial assistance by contributing actively to the fraudulence which won Berisha's Democratic

---

5 Erik Hobsbawm, 1983.

6 Eric Wolf, 1990.

7 Jean Baudrillard, 1994:7-9.

8 I owe the precise details of the story to Artan Puto but the same story was published by East European Constitutional Review (vol. 6, numb. 4, Fall 1997, p.4 ). Probably the author of the both texts is the same – Mr. Puto is the Albanian correspondent of the magazine.

Party the 1996 elections. This fact was recognised by foreign observers too, but they shrank from proposing sanctions, anxious as ever about „regional stability”.

The „banks” functioned for a while longer: the population liquidised their assets in droves, invested every last penny in the state-supported network, and, for the first few months, the investors actually made a profit. Then the money ran out and the people, their houses and herds sold off, became increasingly restless and took their demands for remuneration resolutely to the streets from February 1997. The rest is history, visible on TV screens around the world: the protest developed spontaneously into a civil war, hysterical masses broke into barracks and weapons stores and wreaked havoc. The state collapsed in days, because its main pillars, the guardians of internal security, fled abroad with their stolen money. Pro-Socialist rebels from southern Albania reached Tirana and found the northerners disorganised and demoralised: they could hardly support Berisha’s Democratic clan, also of northern origin, after having lost so heavily on the pyramid schemes he supported.

Peace was reached provisionally through foreign intervention. New elections were called for, which the Socialists indisputably won, and a new parliament was in place by the summer of 1997. The ministers had barely sworn allegiance to the national constitution – which in every other respect closely resembled Western models – when the vendetta story related above took place.

All this was considerably more complicated than this brief sketch suggests, of course, but a number of political anthropological inferences can nevertheless be traced. We have a multi-party democracy in which the main determinant of party preference is tribal loyalty rather than ideological orientation: the northern Gegs support their own Berisha’s Democrats, the southern Tosks stick with Fatos Nano’s Socialists. We have a democratic electoral system whose results are decided by the long arm of the secret police, a Western style system of state institutions which is maintained by a private banking system, and a banking system which itself operates as a pyramid scheme. And finally we have parliamentary representatives who, instead of enacting laws, resolve their differences on the basis of a medieval document, the *Kanun* of a certain Lekë Dukagjini.

The simulacrum of western democracy, Baudrillard would respond, is merely a surface, an appearance, beneath which lurks an entirely other reality: up to a certain critical point everything appears real, but in an unguarded moment the tenuous membrane breaks and the „genuine essence” emerges.

## The Kanun in the present and in the past

The problem being, of course, that no „genuine essence” exists, unless we regard the breakthrough of destructive and murderous desires in that „unguarded” condition as such. The „genuine essence” is forgotten, submerged in an amnesia inculcated by an endless, ruthless dictatorship. The consequent perplexity, the rootlessness, is best illustrated by the parliamentary vendetta story, which, as a consequence of ignorance, is a mere simulation, a parody of the blood feud which is understood to be tradition. What is most depressing in all this is not that Mazreku, the lawmaker, did not base his attempt to exact atonement on the law of the state, but that he fulfilled a blood contract in full awareness of his own ignorance, he accepted that he was playing according to an unknown set of rules. Since he vaguely remembered that according to some law he is required to kill, the other law could never give him adequate satisfaction. And if he, the elected, doesn’t know the rules, what can be expected of the ordinary North Albanian voter?

But what in fact is this *Kanun* which even the Prime Minister of the country alludes to in his condemnation of Gafur Mazreku MP? Can the „true essence” of Albanian society, which

only rises to the surface when other powers are waning, be uncovered perhaps in these ancient „blood laws“?

Like all documents of uncertain origin, opinions about the *Kanun* abound. For those who enthuse about heroic national tales without interrogating their authenticity, like Leonard Fox, the English translator of the text „The *Kanun* is the expression and reflection of the Albanian character, a character which embodies an uncompromising morality based on justice, honour, and respect for oneself and others”.<sup>9</sup> Legend has it that the chief of the North Albanian highlands, Lekë Dukagjini introduced it to the territories under his control in the middle of the 15th Century, and it was gradually accepted as common law in Shkodra, Gjakovo, Kosovo, Montenegro and Macedonia. It wasn't fixed in writing until the 20th Century – according to the national romantics its origins can be traced partly to the ancient Illyrian legal system, partly to the Laws of Manu (Manava Dharmasastra). The origin of the Dukagjini family is shrouded in obscurity – they could have brought the disparate elements that went into their own distinctive legal system from almost anywhere: the striking similarities between the common laws of the northern Caucasian peoples and the *Kanun* could have originated right here. It was the valid law right through till 1912, the date of the proclamation of Albanian independence, but even then it persisted in certain places as a „parallel” informal legal system.

## Gjeçov's national vision and the *Kanun*

If we examine the *Lek Kanun* with a slightly more skeptical eye in the wider regional context of Central and Eastern Europe, we will come away with a slightly more nuanced picture. In the first decade of the 20th Century Shtjefën Gjeçov, a revolutionary, Albanian patriot and Franciscan monk, starts to collect the common laws and rules of self-governance in effect in North Albania. He notices that the region remained virtually untouched throughout the five Centuries of Ottoman occupation. The reason was, on one hand, that the Islamic religious code, the *shariah*, was able and willing to operate in tandem with the local legal systems, on the other hand the northern Albanian highlands were one of those „islands” within the Ottoman empire where the Turkish powers couldn't, and didn't really want to establish administrative control.<sup>10</sup> Gjeçov understood that if he was looking for some kind of „authentic Albanian” with which to legitimate the later Albanian national aspiration, this was the place. The other Slavs living in the Balkans found their national specificity in their Orthodoxy, but this was not available to Gjeçov, since Albania had a Muslim majority and Christian minority even then, and neither denomination could be considered „nation specific”. So instead of religion he hit upon the „blood” metaphor, which was both the basis of the „blood laws” (blood feudalism, the clan–family–extended-family relationship) and the expression of the national „blood” bond. The extent to which he succeeded in realising this metaphor amazed me once again on my last visit to Macedonia. When I asked the intellectual head of a Kosovar refugee family how they were getting along with the Macedonian Albanians who had taken them in, he simply replied „Like family. After all we're the same blood, aren't we?” In fact they had met for the first time and were not related.

In a series of publications from the beginning of the century on, Gjeçov's method resembles that of the German romantics of Jena in their attempt to create an ideological basis for German unity, or of Vuk Karadžić, the collector of folk art, or of the author of Bulgaria's pseudo-history, Father Paisi, in the era of national revival. And if today we have „linguistic nationhood”, „religious nationhood”, „cultural nationhood”, then we must include the

<sup>9</sup> Leonard Fox, 1989: XIX.

<sup>10</sup> The main reason for that was that the Ottoman authorities treated the inhabitants as a nomadic tribe and were satisfied with lump tax payments (Shaw, 1991:150–151; Vickers, 1995:5).

Albanians and their „law nationhood”, since in Gjeçov’s conception it is just this that binds them as a national unit.

The *Kanun* text that has come down to us today is an ideologically biased product, but it is also a professional piece of ethnographic anthropology. In it, Lekë Dukagjini appears – implicitly of course – as a kind of Albanian Moses, whose teachings are recorded in the memories of a tribal elite and Elders in the form of proverbs and rites. Gjeçov’s approach to this „unwritten Torah” is that of the Talmudist: he surrounds quotes from the work with his own interpretations, and reconstructs the „ancient law” on the basis of his own empirical observations. In footnotes he draws parallels with the Laws of Manu, Roman Law, Greek Public Law, the Ten Commandments. These serve, on the one hand, to increase the *Kanun*’s prestige, and on the other, albeit unintentionally, to illustrate that his customary law interpretation is based on an acquaintance with these other laws.

However, Gjeçov doesn’t merely collect, interpret, and reconstruct the various laws, he also includes examples of the application of the laws in his published text, and supplements the ancient *Kanun* with sympathetic (to him) dispositions from the epoch, such as „Anyone who joins the police will have his house burned down and will be exiled for life”.<sup>11</sup> He signed this last himself – I guess the Banner of Kurbin was enacted on Gjeçov’s initiative. His examples are generally taken from legal history, reminiscent of folk-tales for the most part, or tales of crimes against religious figures and the subsequent retribution.

At this point Gjeçov is evidently perplexed. The monk’s *Kanun* includes examples of severe punishments against religious persons, but his Christian principles of love and forgiveness are understandably ill at ease in these surroundings of vendetta and revenge. He cites a precedent from the previous century. Two young men steal butter from a Franciscan monk. The village chief gets word of it and is on the point of executing them when the priest pardons them. What is interesting about this is that in the *Kanun* theft is not a capital offence („only blood requires blood”, or infidelity in exceptional cases), yet the Christian feels obliged to give forgiveness a chance.

Aside from this, Gjeçov succeeds in suppressing his conscience, and doesn’t mix Christian morality into his ethnographic observations. He managed this by simply omitting the sacred in his descriptions of societal-hierarchical relations amongst clans and tribes, the practises of hospitality, the taking of oaths, the means and reasons for revenge. The punishment is always mundane rather than celestial, and the mountain people are not motivated by heathen beliefs but by a kind of daily routine, a simple fidelity to the law. This solution is about as honest as can be expected from someone in his situation.

## Durham’s vision of the past in the present

Gjeçov thus managed to forge the key to future national integrity in the reconstruction of historical laws. Edith Durham, whose wanderings in search of the „living past” in the local customs of North Albania virtually coincided with Gjeçov’s, paid much less attention to issues of family structure and economics. But she was extremely detailed about the historical pagan-sacred background of the blood customs, and of the ignorance in religious matters of the locals.<sup>12</sup> In her opinion: „The most important fact in North Albania essential is blood-vengeance, which is indeed the old, old idea of purification by blood. [...] All else is

<sup>11</sup> Gjeçov, 1989:201–202.

<sup>12</sup> Both books written by the English scientist lady mention that: „It is said that Pope Paul II (1464) excommunicated him [Lekë Dukagjini – P. K.] for his most un-Christian code” (Durham, 1928, 66; 1985:27) and she also quotes certain Marcus Crisius, a Catholic Missionary in 1653: „It’s incredible how ignorant the people now are of religion”, although she doesn’t provide a source for (Durham, 1928:24). „The teachings of Islam and of Christianity, the Sheriat and the Church Law, all have to yield to the Canon of Lek” (Durham, 1985:25).

subservient to it”<sup>13</sup> Durham’s reading of Albanian customary law in her last book (1928) is that the real goal of vengeance is not punishment of the guilty, but the discharge of a murder rite: a blood offering to the restless spirit of the dead relative so that it may find peace. Traditions of blood-drinking (often from the skull), cannibalism, scalping and decapitation have a revered and ancient genealogy in the Balkans. They originate – and this doesn’t make it any less embarrassing – in the Egyptian cult of the dead, which emigrated to the region via the Greeks (the cult of Dionysus, Orphism).<sup>14</sup>

Apart from their ideological and exegetical differences, however, the accounts these two authors give of northern Albanian law and society at the beginning of the Century are strikingly similar: their descriptions of prohibitions and gestures accord with one another.

Each of them „simulates” a tradition from an identical terrain, Gjeçov with an eye to the future, Durham to the past – gathering their data from identical sources in many cases. Both authors emphasise that the complicated familial and ritual relations are known exclusively to the top layer of the clan’s hierarchy, and they alone can adjudicate over the procedures used in a given affair or vendetta, and the applicable sanctions in the case of irregularity. Guardians, interpreter and repositories of the law exist, who carry authority in one another’s eyes and in those of the lower rungs in the hierarchy.

Judging by accounts of that time, a unique institutionalised representative democracy existed in North Albania. The „local self-government” (Village Elders and Minor Elders) had the power of veto over the „county councils” (Chiefs of the Banner); the „Lord Mayor” himself (the Standard Bearer) was not immune from censure by his lesser colleagues or by the people. These positions are filled by popular vote and the elected can be recalled at any time. The „parliament” or „senate” (Assembly), in which these representatives are joined by the „media” (Heralds) and „tax collectors” (Imposers of fines), sits periodically. In especially important cases, a sort of „National Resident’s Committee” gathered a representative from every single household for discussion. It is difficult to judge in retrospect how well this model functioned, or indeed whether it existed at all and was not merely an fabrication of Gjeçov’s dream of popular representation, but it is a fact that these local institutions were also mentioned by other contemporary travellers.

Assembly sessions followed were strictly regulated. If a single member of Albania’s current parliament had known these rules, the recent fiasco could have been avoided. Hajdani would have been obliged to pay Mazreku five sheep for the slap in the face: the latter in turn would have paid the former 500 Grosh (or Lek today) for his public offence – the two would thought better of it in no time. Under the circumstances however the following amendment could perhaps be proposed: „If someone shoot at another person in the course of an assembly, his house is burned, he is executed by the assembly, and his blood remains unavenged”.<sup>15</sup>

## The Post-War events – shock and amnesia

Throughout history a variety of conquerors attempted to establish lasting religious and administrative dominance in the North Albanian highlands, but all ended in failure. Mehmet Shehu, the National Liberation Army general, was the first to understand in 1944 that if Communist rule was to be extended to the area – that is, if it was to be modernised – then, rather than repealing local laws or waiting for voluntary surrender and demilitarisation, they would have to get rid of the supervisors and executors of the laws. While the old Albanian history books say that „In the newly liberated zones the National Liberation Councils

13 Durham, 1985:31.

14 Durham, 1928:155–179

15 Gjeçov, 1989:202.

fulfilled various administrative functions”<sup>16</sup> Reginald Hibbert, one of fifty British officers ordered into Albania who fought the war to the end on the side of the Communist Partisans, remembers that after the battle of Dibra, the First Brigade, under the leadership of Mehmet Shehu, set off to the North along the Drin river to annihilate the tribal leaders up that way. „The followings of the chieftains tended to melt away and were in any case no match for the Partisan Brigades which had acquired battle experience”<sup>17</sup> What happened in reality was that Partisans poured in from Yugoslavia and executed approximately a third of the adult male population of the region – the elite of the clans and tribes, the Elders, anybody who had any knowledge of local law and self-governance.

My most shocking experience during field-work in Albania in 1997 was not that the locals do not have their own folk music, dance and handcraft traditions, but that they have no memory of their own predecessors, of the clan to which they belonged only 50 years earlier, and of how, or more particularly when, their current settlements were established. In Kalcë, a Catholic settlement situated high on a cliff, the locals could only tell me that their ancestors arrived anything from 80 to 300 years ago, but they knew for sure that they were fleeing a vendetta. Of course there was another event they remembered clearly: the arrival of the Partisans in 1944.

The massacre – hitherto unimaginable, and wholly inexplicable within the framework of local customary law – evoked such a shock that it caused a total amnesia in the minds of the survivors. The hierarchic tribal relationships disintegrated, the new authorities introduced a general compulsory education, the idea of social redemption broke up spiritual belief, everyday terror broke up the traditional vengeance mechanism, the meaning of the old stories was lost or forgotten. Their place was filled by the exteriority of time and history – the region one-time visioned as an anthropological reserve dissolved into a ghetto state – the highlands had finally attained „civilisation”. And, more importantly, everything came into state ownership and property disputes per se ceased to exist immediately.

## Blood feud pictures of today - game without rules

I am inclined to believe what my informants told me in agreement with the official line: that during the period of dictatorship the vendetta system disappeared. I spoke to a policeman in early 1997 who told me his father had been murdered in 1946. He grew up fatherless and joined the police in when 1990 came around, acquired a gun and shot his father’s murderer. He still serves the law, but he couldn’t tell me which law, since, he said, he wouldn’t act to prevent a vendetta’s fulfillment even if he shared a bedroom with the murderer. This, according to the policeman, is the order of things. Why should he think any differently? In that same year his village representative attempted murder in the country’s parliament.

After 1990 a wave of vendettas flooded North Albania. It may be that the dissolution of strong centralised authority, the collapse of central institutions simulating governmental activity, led to a revival of their virtual „genuine essence”, which would never disappoint them and which presented some sort of safety. Except that when they finally reached the point of settling their decades-long grievances in the „old way”, with a virtual tradition, nobody knew the rules of the game anymore. They only remembered that „blood requires blood”. The instruments of supervision, the authority, the entire hierarchy of the clans and tribes which had regulated common law and ensured balance had disappeared.

---

16 Pollo-Puto, 1981:240.

17 Hibbert, 1991:192. All Hibbert records after this is that a certain Yugoslav political commissar, Velimir Stojnich, and later Enver Hoxha himself, sharply criticised Shehu for „ruthlessness practiced... in his dealings with ‘nationalists’ and non-Partisans in general” (Hibbert, 1991:218; 229).



In Shkodra, a town of 80,000 inhabitants, there are about a hundred families „in blood” at the moment. The town is therefore home to about 1,000-1,500 potential murderers and victims. „Peace-makers” operating in the town are complete outsiders. They have neither family nor friendship ties to the protagonists – all they can do is explain the rules. Rules which they themselves lifted from the *Kanun*, and whose validity was guaranteed by the authority of the Village Elders, the Minor Elders and the Chiefs of the Clan. The job of peace-maker doesn’t carry much prestige these days, nor does it pay well. Their advice may or may not be heeded, there is no threat of retaliation. One peace-maker, for example, spent six months visiting a certain offended family trying to convince them not to kill the murderer’s three year old son, to wait instead for a few years until the father gets out of prison. He didn’t succeed.

When I asked people „in blood” – potential victims or murderers, reconciled or not – what they think about the soul and the afterlife, they almost all answer that the priests say these things exist. When I asked them whether they believe in it themselves they answer yes. And when I asked whether their actions are not sinful, they shrug their shoulders and say it’s not their choice: their families would never speak to them again if they didn’t settle the debt. God cannot be the authority in a region where nobody has met His earthly representatives in forty years.

They trust the state even less than the church. For the northern Albanian mountain dwellers there is no difference between the Communist powers of the past, who instilled fear and disrupted their ancient relationships, and the impotent government of the present. Nothing good has ever come from outside rule, not even when they themselves elect their representatives.

Today, therefore, the ancient game is played without rules or adjudicators. And every year hundreds pay the price of an amnesia enforced by a repressive and ruthless modernisation, from a distance of forty-five years. Reawakening is a long and desperate process, and it is possible that it will take another cataclysm to make the northern mountain dwellers believe that their identity doesn’t necessarily or exclusively originate in the ancient laws, and that there are virtues other than unrestrained pride and revenge to underpin a sense of belonging.

The story of Albanian blood feudalism is not over yet. It is difficult to draw any conclusions and even less feasible to advise solutions. Orwell’s anti-utopias appear, from a number of perspectives, like a gentleman’s sport when compared to the reality of Albanian Communism. In Rorty’s interpretation, Orwell’s vision was of a world in which human solidarity was – deliberately, through careful planning – made impossible.<sup>18</sup> It is next to impossible to influence, from outside, the functioning of a society which has lost its past through a process of enforced amnesia, and lost a sense of security based on solidarity and legal regulation. Given the current circumstances in North Albania it would be just as difficult to consolidate the rule of law as to reconstruct the former clan elites.

## BIBLIOGRAPHY

- Bartl, Peter: *Albanien: vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Regensburg: Pustet, 1995.  
 Baudrillard, Jean: *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor The University of Michigan Press, 1994.  
 Costa, Nicolas J.: *Albania: a European Enigma*. East European Monographs: Boulder, 1995.  
 Durham, Edith M.: *Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1928.  
 Durham, Edith M.: *High Albania*. Bacon Press: Boston, 1985.  
 Fox, Leonard: *Introduction*. In: Gjeçov, S.: *The Code of Lekë Dukagjini*. New York: Gjonlekaj Publishing Company, 1989.

---

<sup>18</sup> Rorty, 1989:189.

- Gjeçov, Shtjefën: *The Code of Lekë Dukagjini*. Gjonlekaj Publishing Company: New York, 1989.
- Hobsbawn, Erik: Inventing Traditions. In: E. Hobsbawn and T. Ranger (eds.): *The Invention of Traditions*. Cambridge, 1983.
- Hibbert, Reginald: *Albania's National Liberation Struggle: The Bitter Victory*. London–New York: Pinter Publishers, 1991.
- Jelavich, Barbara and Jelavich, Charles: *The Establishment of the Balkan National States 1804–1920*, University of Washington Press, 1977.
- Logoreci, Anton: *The Albanians. Europe's Forgotten Survivors*. Westview Press: Boulder, Colorado, 1977.
- Lubonja, Fatos: *Between the Glory of a Virtual World and the Misery of a Real World*. manuscript, 1999.
- Pollo, Stefanaq–Puto, Arben: *The History of Albania from its Origins to Present Days*. London–Boston–Henley: Routledge, Kegan Paul, 1981.
- Rorty, Richard: *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press, 1989.
- Schevill, Ferdinand: *A History of the Balkans*. New York: Dorset Press, 1991.
- Seton-Watson, Robert W.: *The Historian as a Political Force in Central Europe*. School of Slavonic Studies in the University Of London, King's College, 1923.
- Shaw, Stanford J.: *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. vol I, Cambridge University Press, 1976.
- Skendi, Stavro: *The Albanian National Awakening 1878–1912*. Princeton University Press, 1967.
- Vickers, Miranda: *The Albanians. A modern History*. London–New York: I. B. Tauris, 1995.
- Wolf, E.: *Europe and the People Without History*. University of California Press, 1990.

Hajnal László Endre:  
Vásár Körösfeketetón (Negreni), 1999-2002.







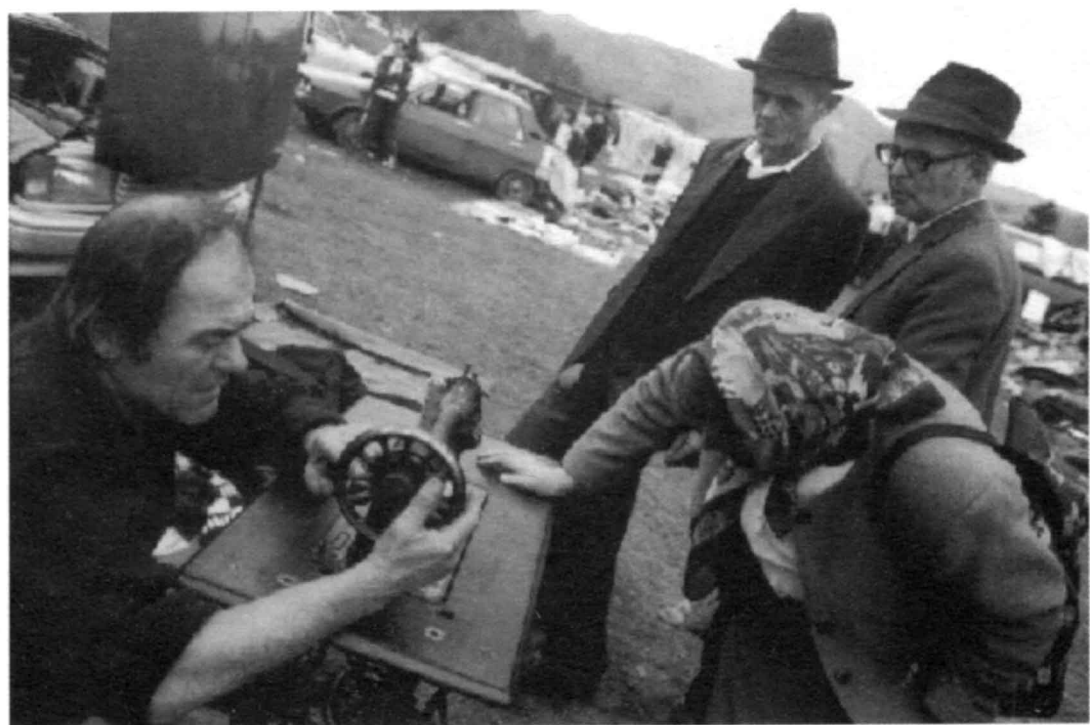


















V.

*Népek, nemzetek, kultúrák  
– kitekintés a nagyvilágba*

## AZ ADAPTÁCIÓ MŰVÉSZETE

A következő oldalakon elemzett művészet arról a területről származik, amelyet az antropológia dél-amerikai *lowland*nek nevez: ez az Andoktól az Atlanti-óceánig terjed, ahol folyamok által szabdaltnak trópusi őserdők és bozótos szavannák váltják egymást. Ezen az ökológiailag igen változatos vidéken valóságos embertani szigetek, sajátlagos kultúrák „élő múzeumai” alakultak ki.

Legyen az őserdő vagy szavanna, el kell fogadnunk Betty Meggers (1991) nézetét, aki „hamis Paradicsomról” beszél, mondván, hogy a trópusi vagy szubtrópusi környezet sosem biztosította nagy létszámú embercsoportok tartós együttlétét; a törzseknek rendkívüli adaptációs készségre volt szükségük, hogy maroknyi csoportjaik létfenntartását megszervezzék, kialakítsák és megőrizték önálló arculatú kultúrájukat.

Az indiánnak a környezethez való alkalmazkodását rengeteg példa illusztrálja ebben a gyűjteményben is; számtalan nyersanyagot dolgoztak fel indián kézművesek: így lett nádhejből kosár, hánscsból maszk, madártollból ékszer! Akárcsak más embercsoportok, a szóban forgó törzsek is a természet humanizálására törekszenek. S ha a használati tárgyak formailag igen hasonlóak, mégis kimutathatók a kézművesség törzsenként változó *stílusjegyei*.

A tárgyak által kifejezett stílus az, amely egyúttal jellemez egy etnikumot vagy közösséget. Ami a törzsi jeleket illeti, annak tekinthető egy olyan szimbólumrendszer, amely egyetlen nép alkotásain megjelenik, akár a kapayók tollmunkáit, vagy a vayanák kosárfonását vesszük példának. Ez a nyelvezet igen gazdag kulturális tartalmakban, és már előjáróban elmondható, nem lehet egyetlen katalógus feladata, hogy minden „tárgy” jelentését feltárja. Nyilvánvaló, hogy összefüggés mutatható ki anyag, technika és ideológia között. Sokak szerint a termékeken látható jelek absztrakciók, de azok, akik „belül” vannak, felfogják e művek szimbolikus tartalmát (a dekoratívnak tűnő motívumok nemegyszer természetfeletti lényeket jelenítenek meg, vagy mitikus üzeneteket közvetítenek). Berta Ribeiro szerint a technikailag és művészetiileg komplexebb munkák, ha a közösségi rítusok „kellékei”, inkább kötődnek kozmogóniai mítoszokhoz, különösen, ha a mitikus időkbe helyezik azokat, azaz egykorúvá teszik az adott etnikumok megteremtésével. (Pl. a vayanák mítoszaiban szereplő kosarak manapság is körülveszik az indiánokat, és mitikus motívumokat tartanak „ében”!)

A törzsi kultúra részévé vált kézművesség így válik az etnicitás azonosító jelévé! Szimbolizálja a társadalmi egységet, és egyúttal kifejezi a más csoportokkal szembeni oppozíciót.

Darcy Ribeiro (1986) szerint minden egyes kézműves termék kulturális „darab”, mert „nemzedékek technikai és ideológiai fejlődésének produktuma”, s egyszerre „személyes” is, hiszen tükrözi teremtőjének tehetségét és ihletettségét.

Az anyagi kultúra, a maga szimbolikus megnyilvánulásaiban elősegíti a kollektív reprezentációt: a materializált ideák az etnikai identitás látható szimbólumai. Nem lehet véletlen, hogy a tradicionális kultúrákban ritka az innováció!

A piaroák vizsgálata kapcsán állapítottam meg egy törvényszerűséget: az „alkotás” a tradíciók belülről kell, hogy maradjon – ha mellékösvényeken cifrázódik, veszít értékéből!

Bizonyos, hogy a tárgyi világon keresztül is megközelíthető a kultúra egésze: a törzsi kézművesség termékei – akárcsak az „alkotók” – függvényei meghatározott szocio-ökonomiai intézményeknek, és egyúttal – többek között – a törzsek által elfogadott politikai és természetfeletti hatalmak ellenőrzése alatt *tevékenykednek*.

Az indián művészetben ritka az önmagáért való, csak esztétikai funkciót betöltő tárgy: általánosan érvényes tanulság, hogy a gazdasági-társadalmi környezet megszabja nemcsak a felhasználásra kerülő anyagok minőségét, hanem erre a tevékenységre fordított időt is. Elmondható az is, hogy a törzsi művészet formailag rendkívül gazdag, funkciói igen változatosak, ebből fakad, hogy az alkotások tartalma még összetettebb.

Kulcsfontosságú megállapítás, hogy a törzsi kézművességben is megnyilvánul a kulturális meghatározottság és az egyéni kreativitás közötti viszony, azaz a kifejezés szabadsága és a kulturális előírások közötti összefüggés. Franz Boas három kritériumról beszél a művészettel kapcsolatban, és pedig technikai tökélyről, tradícióról és egyéni kezdeményezésről.

Eddig már többször esett szó anyagról, formáról, funkcióról, de nem szoltunk arról, hogy az *öröm* is hozzátartozik az alkotáshoz: az közel áll a tökély (perfection) fogalmához, ami nélkül nem tud megfelelő hatást elérni a mű.

Az eddigiekből úgy tűnhet, mintha az indián kézművesek valamiféle időtlen, paradicsomi elzártágban, pusztán termékeik stílusjegyeinek megőrzésén fáradoznának. Holott a változás szele őket is megérintette...

## II.

Az elmúlt századok, de különösen az utóbbi évtizedek során a braziliai indiánok igen eltérő módon viszonyultak a fokozatosan behatoló technikai civilizációhoz. Darcy Ribeiro (1979) szerint a modern Brazília indián népességét négy kategóriába oszthatjuk a nemzeti társadalomhoz fűződő kapcsolatai alapján:

- 1) elszigetelt csoportok,
- 2) időszakos kapcsolatban levő csoportok,
- 3) rendszeres kapcsolatban levő csoportok, és
- 4) integrált csoportok.

A szerző szerint ezek a kategóriák a nemzeti társadalomba való integrálódás szükségszerű és szukcesszív szakaszai. Az elszigeteltségtől az integrált szakaszig megtett út során 87 indián törzs vagy csoport semmisült meg, és csaknem mindegyiknél kimutatható a népesség számának jelentős csökkenése és az életforma mélyreható változása. Jónéhány törzs eltűnt, mielőtt végigjárta volna a fenti fokokat...

Lényegében azt mondhatjuk, hogy az indiánok egy része, feladva önállóságát, asszimilálódott, másik része fogyatkozó létszámmal igyekezett és igyekszik kivonni magát a civilizáció befolyása alól. Bármennyire is bizarr ez az állapot, sok dél-amerikai törzs a visszahúzódási területeknek köszönheti fennmaradását.

A hagyományos kultúrák nem mindenütt „élték túl” a civilizáció szorítását: a kulturális értékek „átmentésének” folyamatában több tényezőt kell figyelembe vennünk, mégpedig:

- a) a független gazdasági alapot,
- b) egy folyamatos demográfiai szintet,
- c) a hagyományok (mitológia, vallás –, de ide sorolható a kézművesség is),
- d) és a nyelv tudatos megőrzését.

A „kultúravesztés” nagyjából e sémának megfelelően történik, hiszen többnyire elsőknek a gazdasági függetlenségüket veszítik el az egyes etnikumok, és még az integrálódás végső stádiumában is tovább élhet az eredeti nyelv.

Ez a folyamat azonban nem azonos módon érintette a különböző törzseket, ha pl. a tárgyi világot vesszük szemügyre. Nem tudok olyan – kontaktált, „pacifikált” – braziliai törzsről,

amelynek településein csak hagyományos eszközöket találnánk. Még a civilizált központoktól igen távol élő yanomamik is ismerik a civilizáció termékeit, a fém- és műanyag eszközöket (késeket, baltákat, pléhartályokat, műanyag edényeket, vödröket stb.). Ezek sok helyütt beépültek a hétköznapi anyagi kultúrába, és helyettesítenek más, hasonló funkciójú eszközöket: kóbalta helyett fémfejsze, bambuszhasíték helyett késpenge, anyagedény helyett alumíniumfazék stb. vált általánossá.

Aki hosszabb-rövidebb időt eltöltött indiánok között, tudja, hogy a felsoroltakon kívül sok olyan hagyományos kézműves terméket is előállítanak az indiánok, amelyek megférnek a modern tárgyak között.

### III.

Figyelembe kell vennünk a „hagyománymegőrzés” két új keletű módját is: szólnom kell a FUNAI, a hivatalos Nemzeti Indián Alapítvány szerepéről, különösen az általa fenntartott Artindia bolthálózatról. Több brazil kollegám egyetért abban, hogy az eredeti kézművesség megőrzésében, újjáélesztésében az indián falvakban levő FUNAI-állomások (Posto Indígena) alapvető módon beavatkoztak és beavatkoznak a kézműves termékek kereskedelmébe, amikor serkentik az indiánokat, hogy produkálják az új kézművességet („novo artesano”), hogy így hozzájussanak azokhoz a civilizált árukhöz, amelyekre már igényük és szükségük van.

Erről a kérdésről tanulságos adatokat közöl a *Povos Indígenas no Brasil* (1983:162-163) c. kötet a wayana-apalai indiánokkal kapcsolatban. A FUNAI 1973-ban rendezkedett be a törzsnél, s ezzel megkezdődött a tárgyak kommercializálása az *Artindia – Kézművességi Program* keretében. Az eladásra szánt termékeket maguk az indiánok is *artesanato* néven emlegetik, minthogy ezek közvetlenül eladásra készülnek. 1977-ben egy ügyes apalai indián maga is nekifogott, hogy megszervezze a kézműves termékek kereskedelmét. A hivatalos funkcionáriusok is mindjobban beavatkoztak a kézművesek munkájába: ez többek között abban mutatkozott, hogy standardizált formák készítését eröltették, pl. olyan kosarak fonását javasolták, amelyek „igen keresettek a boltokban”, ráadásul „sosem létezett” darabok készítésére is rávették az indiánokat. Egy év alatt az apalai indián „boltja” eredményesebben működött, mint a hivatalos, így a jól szervező indián egyfajta manageri szerepet tölthetett be az indián falu és a hivatalos közegek között – és nagyobb lett a tekintélye, mint a hagyományos főnöké. Az is kétségtelen, hogy a kézműves-termelés ugrásszerű felgyorsulásával megnőtt az indiánok igénye az ipari termékek iránt!

A rekordidő alatt elkészült kézműves terméket a brazil légielő havonta megjelenő repülői szállították Macapába és Belémbe: a tárgyakat kísérő indián az Artindiától kapott pénzből – a falubeliek kívánságlistája alapján – bevásárolt a helyi boltokban. 1979 és 1983 között, és nyilván azután is, a wayana-apalai kézműves-termelés és kereskedelem csak fokozódott, és már nemcsak az Artindiát, hanem más dekorációs boltokat is elláttak. (S ez nemcsak erre a törzsre vonatkozik, hiszen boltokban és raktárakban láthattam pl. többszáz újat egy parakana faluból – a boltvezető szerint eladhatatlanul!)

Nyilvánvaló, hogy ez a folyamat jelentős változásokat idézett elő a falvak életében. Az eröltetett termelés már eleve ellentétben áll a hagyományos móddal, hiszen egykoron az eszközök, akár hétköznapi használati tárgyokról, akár rituális kellékekről van szó, a szükségletnek megfelelően készültek.

A változások a kézműves munkában a következő eredménnyel jártak: a) az eredeti tárgyakat iparcikkkel pótolták; b) a fémeszközök használata általánossá vált; c) a termékek gyakran félkész állapotban kerültek piacra (pl. hiányos festéssel); d) agyondíszítettek eredetileg sima tárgyakat; e) „ismeretlen” darabokat kezdtek előállítani; f) a méreteket megváltoztatták; g) a motívumokat szabálytalanul, aránytalanul vagy befejezés nélkül helyezték fel a tárgyra.

## IV.

Bár a fenti tények önmagukért beszélnek, nem szabad figyelmen kívül hagyni a folyamat pozitív vonatkozásait. Saját tapasztalataim alapján úgy látom, amint erről már máskor írtam, hogy a változás következtében kialakulhat egy tudatos vagy öntudatlan *adaptív értékrend*. Az eladásra készített kézműves termék az indiánoknak új értékeket jelentett, egyrészt, mivel sok csoportjuk a termékek eladásával számottevő jövedelemforrásra talált, másrészt egy differenciált anyagi kultúra fenntartása az etnikai ellenállás jeleként szolgál, mint a visszahódítandó autonómia jele. A „változás esztétikája” a tárgyrendszer újratereztését, formai változását jelenti, ami megfelel egy legitim mechanizmusnak: ennek révén az indián csoportok újrafogalmazzák saját kultúrájukat, hogy társadalmilag és politikailag is ellenálljanak az elszenvedett csapásoknak.

A kézművesség jelenlegi – az elmúlt évtizedekben betöltött – szerepéről több megfigyelést tehettem, így többek között a brazilian guaranik között (Boglár 1992). Megállapíthattam: a guarani települések lakóinak életvitelét lényegesen megváltoztatta az a tény, hogy rendszeresen termelnek piaci eladásra: hetenként egyszer szállítanak a piacra élelmet és kézműves termékeket. Más törzsekhez hasonlóan ők is az *artesanato* kifejezést használják, akár beszélnek portugálul, akár nem: bizonyos, hogy a kézművességre nem ismernek összefoglaló guarani szót.

Az alkalmazkodásnak ez a sajátos műfaja igen fontos az indiánoknak: sokan biztos megélhetési forrásnak tekintik! Nyilvánvaló, hogy „idegen” ízlést szolgálnak ki, de miben nyilvánul meg az *adaptív értékrend*? Vegyünk egy esetet, amelyet szimbolikus jelentősége miatt példaértékűnek tartok, éspedig a „kőbaltákét” (a guaranik *machadinhonak*, azaz „baltácskának” nevezik – itt a kicsinyítés sem nélkülözi az ironiát). A tarka, „tipikus” objektum felidézheti a „vad” indiánt, ám tompa élével békét áraszt: azt a bizonyosságot teszi kézzelfoghatóvá, hogy *készítője megszelídült...*

A guaranikhoz hasonló adaptációt másutt is megfigyelhettem. A nambikuarák rituális eszközei között található egy bambuszkész (amely „elvágyja” a démonok útját): egy ízben misszionáriusok az indiánoktól többszáz példányt rendeltek. A profanizálás ellen védekezve a nambikuarák az eredetnél kisebb, eltérő mintájú, és ezáltal „mágikusan hatástalan” darabokat adtak ki a kezükből!

A tudatos profanizáláskor szerepcseré is történik: egy rituális tollkoronát férfi (sámán) készít, míg az eladásra szánt darabot asszony: utóbbi koronák forma és szín szempontjából is eltértek a hagyományostól.

Az eladásra szánt termékekről általában elmondható, hogy formailag hasonlítanak az eredeti mintához: tehát az új olyan, akár az egykori, vadászathoz vagy harchoz használt eszköz, de technikai kivitele csak a dekorativitásra törekszik, nem pedig a technikai tökélyre (ami a „jó” és „szép” tárgyak egyik alapkritériuma).

Kérdés, honnan vehették az indiánok a mintát? A délebbre lakók talán láttak más indiánokat ezzel az eszközzel, de lehet, hogy múzeumban került a szemük elé: a Serra do Mar indiánjai az ubatubai helyi múzeumban láttak régi, részben ásatásból előkerült emlékeket. (Bizonyos, hogy már évtizedekkel ezelőtt is készítettek eladásra szánt baltákat, késeket – európai magángyűjteményben láttam a negyvenes években vásárolt kőbaltát).

Összegzésül megállapítható, hogy a piaci helyzetben szimbolikus tárgyak és viselkedési módok együttes megjelenéséről van szó: bravúros alkalmazkodás ez egy idegen ízlésvilághoz úgy, hogy közben az eredeti értékrend lehetőleg ne szenvedjen csorbát! Bár a konzervatív muzeológia bizonyára mítoszrombolónak nevezheti ezt a tárgyegyüttest, és vele együtt a „vásári” viselkedést, de abban az értelemben kétségkívül adaptív értékek termelődnek, hogy az indián egy szimbolikus pajzs védelmében élheti kultúrájának „esti” arculatát (rítusokkal, sámánokkal stb.). Nyilvánvaló, hogy ezeknek az értékeknek társadalmi töltésük van, mivel egy

átadó közösség valamennyi tagja közvetíti őket több egyén felé, és mivel az átvétel nyilvános helyen történik, tehát ellenőrizhető, publikus szimbólum. A „tipikusnak” tekintett tárgy-együttes többszöri szimbolizáción megy keresztül: egyrészt „megszelidül” az egykori „vadember”, másrészt profánná válik a hajdan rituális eszköz.

Darcy Ribeiro szerint (1986:285) az etnikai identitás megőrzése megköveteli az ősi kézművesség művelését, mint az etnicitás és a törzsi egyediség látható szimbóluma: kodifikálva grafikai ábrázolásokban, elősegíti a kulturális örökség megőrzését és átadását újabb generációknak.

Már szoltunk arról, hogy az egyes etnikumok csak akkor őrizhetik meg specifikus jegyeiket, ha nem kerülnek teljes gazdasági függésbe: a kulturális autonómia része a hagyományos kézművesség is – még akkor is, hogy ha (egy adaptív értékrendnek megfelelően) minduntalan újra és újra teremődik!

## IRODALOM

- Boglár L.: A tárgyteremtés mágiája és mítosza. Budapest, *Magyar Szemle*, 2. 1992. 60–64.
- Gallois, D.: O acervo etnográfico como centro de comunicação intercultural. Belém, *Ciencias em Museus*, 1989. 108, 137–142.
- Meggers, Betty J.: *Amazonia. Man and culture in a counterfeit paradise*. Chicago, 1971.
- Ribeiro, Darcy: *Os Índios e a civilização*. Petrópolis, 1979.
- 1986. Arte indígena. *SUMA* 3:29-64. Petrópolis.
- Ricardo, C. A.: *Povos Indígenas no Brasil*, 3, Amapá, Norte do Pará. São Paulo–Rio de Janeiro, 1983.



# ÖSSZEOMOLHATNAK-E KULTÚRÁK? TÖPRENGÉSEK A JELENKORI AFRIKÁRÓL

Mi történik a kultúrával, egy társadalom szimbólum-, jelentés- és értékrendszerével katalizmak, erőszakos, fölforgató és romboló események hatására? A közelmúlt tragikus afrikai eseményei (Libériában, Ruandában, Szomáliában, korábban Etiópiában, Zaire-ban és Angolában) vetik föl ezt a kérdést, de a probléma nem szűkíthető le Afrikára. A véráztatta 20. évszázad nem kímélte meg a Föld egyetlen részét sem, mégis két világháború, Hitler/Sztálin/Mao és erőszakos halált haltak tízmilliói után sem jutottunk közelebb a kérdés megválaszolásához, még azt sem állíthatjuk, hogy legalább az erőszak föltörésének szélesebb összefüggéseit értjük.

Hogyan és meddig bírják a kultúrák az alapvető emberi kapcsolatokra nehezedő kibírhatatlan nyomást? Lehetséges-e addig a pontig rombolni egy kultúrát, ahonnan már képtelen regenerálódni? Meghalhatnak kultúrák? A kérdés eléggé egyszerűnek és ártatlannak látszik, de már egy pillanatnyi belegondolás is megmutatja, mennyire bonyolult. Vajon polgárháborúk, éhínségek és népiirtások hasonló módon idézik-e elő a kultúra pusztulását? Gyors fejlődés vagy a fokozatos társadalmi átalakulás épp úgy képes-e lerombolni kultúrákat mint a háborúk? De mindenekelőtt: mit is jelentenek ezek a kérdések, és mit, kinek a szempontjából válaszolhatunk rájuk? Milyen pusztításról van szó, milyen hatásokkal és következményekkel? És ami talán még fontosabb, hogyan történik a kultúrák önregenerálódása a rombolás után?

Jelen dolgozatban csupán kérdéseket vetünk fel, és az olvasót történeti és analitikus gondolkodásra hívjuk, bekapcsolódásra egy közös és kumulatív eszmecserébe, mely egy napon hozzájárulhat a társadalmi tragédiák megértéséhez és talán megelőzésükhöz is<sup>1</sup>. Nem célunk, hogy új elméleteket, módszereket, adatokat terjesszünk elő, még csak egy partikuláris eset új interpretációját sem kíséreljük meg, általánosítások levonását még kevésbé, azonban meggyőződésünk, hogy a társadalomtudományok (mint az antropológia is) kulturális és társadalmi összefüggésekbe vannak beágyazva, és ugyanez áll magának az antropológusnak a személyére és helyzetére is, aminek szintén hatása van a végeredményre. Minél több összehasonlító és multikulturális megközelítést tudunk tehát megtervezni-megszervezni különböző társadalmakban, különböző társadalmi helyzeteken belül, módszereink annál sokoldalúbbak, pluralisztikusabbak lesznek, és megértésünk teljesebb, árnyaltabb. Másfelől mindez kizárja, hogy egytényezős magyarázatokat, eredendő okokat és tudományos általánosításokat keressünk.

Afrika számos részében a dolgok mai gyászos állásáért a nemzetállamot tartják felelősnek az újabb viták és rámutatnak arra a szörnyű hatásra, amit általában az európai modellek

---

<sup>1</sup> Ez a szöveg eredetileg Afrikában, a University of Zimbabwe (Harare) egy tanácskozásán hangzott el, angolul

afrikai kormányzati feladatokra való alkalmazása hozott<sup>2</sup>. A kulturális bomlás kérdése közvetlenül kapcsolódik az államok gyöngüléséhez, de megválaszolandó kérdés, hogy vajon az állam összeomlása és vége egyúttal az adott kultúra halálos ítéletét is jelenti-e? A volt gyarmatból függetlenné és neo- vagy posztkoloniálissá váló államok öröksége a kulturális pusztulás lenne? Bár az okok és okozatok iránya meghatározhatatlan, a nemzetállam és a kultúra, (ha nem akarjuk a nemzeti kultúra kifejezést használni), össze van kapcsolva, a kulturális kérdés egyszerre lehet oka és következménye az államilag előidézett pusztulásnak, melyhez különféleképpen viszonyulhatnak különböző diszciplínák eltérő helyzetű és nézőpontú képviselői, afrikai társadalmakon kívül és belül.

Alapkérdésünket egy provizorikus és rövid igennel válaszoljuk meg: igen, a kultúrák összeomolhatnak, eltűnhetnek, vagy olyan alapvetően megváltozhatnak, hogy már végképpen más kultúrákká lesznek. Nyugati és nem–nyugati történettudományok számos elmélettel szolgálnak Vico-tól Ibn Khaldoun-on keresztül napjainkig. De az a kérdés megmarad: mi is a nemzetek, állami intézmények, etnikai csoportok, törzsek, vallási közösségek „kultúrája”? Ugyanaz a fogalom-e, ha hirtelen, erőszakos események kontextusában vesszük szemügyre, vagy ha fokozatos fejlődés vagy hosszú távú átalakulás során vizsgáljuk? Átfoghatunk-e egyazon íráson belül számos tér, idő, méret és kiterjedés szempontjából eltérő esetet anélkül, hogy elszigetelt, független, egyedi és összehasonlíthatatlan események történeti leírásaihoz jutnánk, vagy másfelől, felületes, általánosító magyarázatokkal kellene előállnunk? Valóban fel kell-e áldoznunk az egyedit az általánosért és vice versa? A társadalomtudományoknak nem erősségük a szélsőségek összeegyeztetése, nehezen tudják összehangolni az összehasonlítást az univerzális és egyedi jelenségek egyidejű figyelemmel tartásával. Természetesen az olyan fogalmaink, mint kultúra, társadalom, nemzetállam, etnicitás – a ténylegesen létező valóságot leképező absztrakciók, s mint ilyenek, ellenirányban megvilágítják az alapul szolgáló valóságot. Összehasonlítással besorolhatjuk az eseteket, meghatározhatjuk hasonlóságukat, egyetlen lendülettel végigsöpörve általánosításokon és egyedi jelenségeken. De a társadalomkutatók ügyesebben tudják kezelni tárgyukat, ha sok aspektusát diszciplínák közt felosztják, mint közgazdaságtan, politikatudomány, esztétika, teológia, irodalomkritika és történelem, aminek következtében szükségessé válik a határok átlépése is.

A kultúraelméletek rendszerint harmónia, rendszeresség, struktúra és minták (pattern) vagy ellentét, ellentmondás, fejlődés és változás feltételezésére épülnek, mikor a létező vagy a születő rendet keresik. A társadalomtudományos elméletek nem számolnak kataklizmákkal és hirtelen, erőszakos változásokkal: a struktúrához való visszatérést keressük, vagy pedig új rend kialakulását a káoszról. A kapitalista fejlődés modelljei (a Marx- vagy Weber-féle modell, gazdasági elmaradottság, függőség, modernizáció és industrializáció) sem mondják meg, miért és hogyan pusztulhatnak el kultúrák. Milyen feltételek között, idő és tér milyen együttállásából következhet kulturális pusztulás? Milyen rész-folyamatokból tevődik össze? Mi pusztul el, mi marad meg? Hogyan következnek be és mi váltja ki a kulturális megújulást? Vajon a genocidium, etnocidium, éhínség ugyanolyan kulturális hatásokkal és következményekkel jár-e, mint a rabszolgaság, gyarmatosítás, újgyarmatosítás, nemzetállamok és az európai mintájú fejlődési modell félreértett vagy helytelen alkalmazásai? A kultúra szempontjából az udvariasság lemorzsolásának (erosion of civility) és a civil társadalom rombolásának (destruction of civil society) hosszú távú hatásai vajon azonosak-e a háborúk, pusztító járványok és éhínségek következményeivel? Milyen következményekkel jár a kultúrát illetően, ha holisztikusan, nagy léptékű rendszerek, átívelő hierarchiák fogalmaival gondolkozunk róla, melyek sok különböző társadalmi csoportosulást átfognak az idők során? Milyen kiindulópontot keressünk a megfigyeléshez és elemzéshez, hogy válaszolhassunk ezekre a kérdésekre, egyszerre figyelve elkülönült esetekre és az egész kontinensre? Egyediségében minden eset

2 Lásd például Davidson 1992; Young 1994.

kezelhető, mint unikális történeti elbeszélés egy eseményről, mely kikerülhetetlen következetességgel egy másikig halad. De ilyen beszámolók nem képesek felfedni a mélyebb összefüggéseket.

Ezt a kérdést másként is föltehetjük: a kultúrák változnak, és különösen hosszabb távon olyan mértékben, hogy a folyamat egy korábbi pontjáról már nem ismerhetőek föl, a korábbi forma eltűnik a későbbi, átalakult változatban. Itt is kultúrák tűnnek el, de teljesen más körülmények közt. A kataklizma nem mindig hirtelen, erőszakos változás, zűrzavar és káosz következménye. Nem minden gyökeres átalakulás történik azonos szinten és léptékben: az emberi kapcsolatok folytatódnak, tovább élnek, miközben a fölöttük átívelő rendszerek összeomlanak. A kultúrák túlélhetnek káoszban szétbomló intézményeket és államokat.

Másrészt a pusztulás elérheti azt a szintet, amikor minden emberi kötés elszakad, és éppen azok a kötődések sérülnek, amelyek a kultúra létezését lehetővé teszik (társas hajlam, célra irányozottság, kölcsönösség, interszubsztitűtívitás, reprezentáció és narráció)<sup>3</sup>. Az ilyen esetek ritkák, és csak szélsőséges körülmények közt, időlegesen fordulnak elő, mindenüktől megfosztott kis csoportokban, például váratlan katasztrófák túlélőinél, vagy szélsőséges ökológiai viszonyok közé sodródott áldozatoknál. De még a szélsőséges elnyomás és kegyetlenség sem pusztítja el tejjességében az emberi kapcsolatokat (lásd rabszolgaság, holocaust, népirítás), ami még fontosabbá és tudományos kutatásra méltóbbá teszi kérdésünket. Hogyan és miért közvetít továbbra is a kultúra elviselhetetlen üldöztetések idején?

A népirítás és az erőszakos hódítás különbözik a társas hajlam kisléptékű összeomlásaitól, így érdemes megfordítanunk a kérdést: hogyan és miért tartja fenn a kultúra az emberi kapcsolatokat szélsőséges körülmények között is, még a talán elkerülhetetlen kulturális összeomlás határán is, mint Szomáliában, Csádban, Ruandában vagy Libériában. Ugyanakkor a kultúrák viszonylag gyorsan regenerálódnak kataklizmák után, mint pl. Etiópiában és Ugandában. De itt is nyitva maradnak a rombolás természetére és mértékére vonatkozó kérdések: milyen megkülönböztethető hatásai vannak a kultúrára a külső és a belső tényezőknek, természeti és társadalmi kifosztásnak, éhínség, rabló államok, gyarmati és újgyarmati maradványok pusztításának?

Lehetséges, hogy a nagy katasztrófák váratlan kitörésekként emelkednek ki abból a szilárdabb rendből, melyet a társadalmak az idők folyamán fenntartanak, miközben az egyik kulturális racionalitástól vagy logikától átváltanak egy másik, társadalomtudományi értelmezésre alkalmasabb kulturális logikára. A kitörések így az irracionalitás szigeteinek látszanak, fellobbanásoknak vagy összeroppanásoknak, amelyeket csak különleges egyediségükben lehet elszámoltatni, s melyeket hamarosan legyűr egy újfajta rend. Azonban ezek a nézetek önmagukban is magyarázatra szorulnak: mi is a helyzet az olyan kultúrákkal, amelyek regenerálhatóak? Már hangsúlyoztuk, hogy a következmény megállapítása nem azonos a folyamat megértésével. Az ismert összekötő kötelékek: rokonság, nem, családi, politikai vagy gazdasági kapcsolatok, szent szimbólumok, vagy csak egyszerűen a készség társulásra, célok kitűzésére, narratívák és reprezentációk létrehozása – ezek mind csak megnevezik a folyamat elemeit, de nem járulnak hozzá a kategóriák, a struktúra, az esemény és a változás megértéséhez.

Ezek az absztrakt megfontolások megtestesülhetnek konkrét helyzetekben, ennek példaként megvizsgáljuk a közelmúlt ugandai, szudáni, etiópiai és eritthreai társadalmi folyamatainak egyes aspektusait: megpróbáljuk különböző szempontok szerint összefoglalni a látszólag, egyedülálló természeti és ember által okozott katasztrófákat.

Lloyd Fallers méltatlanul figyelmen kívül hagyott 20 évvel ezelőtti klasszikus művében, a Nemzetállamok Szociálintropológiájában (*The Social Anthropology of the Nation State*) amellet érvel, hogy Kenyában, Ugandában és Tanzániában a — részben gyarmatosítás előtti, részben a gyarmati, és a függetlenség előtti és utáni nemzeti időkből származó — egymást keresztező kapcsolatok tették lehetővé a civil társadalom kialakulását. A civil társadalom

3 A kultúrának ezeket az egy sor társadalmi készségre alapozott jellemzőit Carrithers, 1992 után idézem.

Kelet-Afrikában már a gyarmatosítás előtti rendszerekben is jelen volt (Fallers a hatalmon lévők és alávetettek érdekei közötti egyensúlyt érti ez alatt, amelynek feltétele, hogy a törvények és a jogok mindenkire ugyanúgy vonatkozzanak, mindenki ugyanúgy elfogadja azokat: királyok, főnökök, közemberek, nemzetségfők, ágazatok, családok és államok). A gyarmati időkből és azután az egymást metsző kötelekeket etnicitás, kereszténység, Iszlám, állam és helyi társas szerveződések, hagyományos és modern intézmények között megfelelő mértékű toleranciával egyeztetették össze, ami a civil társadalom kialakulását segítette elő. Az érdekek kiegyensúlyozásának gondolata a mai nemzet-államokra emlékeztet, amelyek a különbségeket és feszültségeket egy lokális érdekek felett átívelő állami rendszerben oldották fel (vö. Davidson 1992). A különféle kulturális értékek és jelentések teljes mértékben érvényesülhettek helyi és általánosabb keretekben anélkül, hogy szétszakították volna a kötelekek különböző szinteken kialakult hálózatait. Fallers megjegyzi azonban, hogy a civil értékek kedvező feltételek nem egydimenziósak és nem egyirányúak, nem is elkerülhetetlenek, hanem emberek alkotják meg azokat és bontják is szét, adott helyen és időben, amikor a pluralitást és toleranciát előmozdító tényezők maguk visszájukra is fordíthatók, s ezzel a civil társadalom pusztulását hozhatják. A külső és belső körülmények változása felboríthatja az egymást keresztező erők egyensúlyát és konfliktussá változtathatja a toleranciát. Ez történt Ugandában, Etiópiában, a közeli múltban egyre inkább Szudánban is. De a Fallers figyelmeztetése óta eltelt húsz-egynéhány év nem csak sosem látott pusztulást és szenvedést hozott, hanem a civil társadalomnak új esélyt is, a megbékélésre s az újjáéledésre Ugandában, Etiópiában és Eritreában.

A gyarmatosítás előtti, a gyarmati és a posztkoloniális kormányzatok és fejlemények által létre hozott törekeny egyensúly és az egymást keresztező kötelekek gondolatát ki lehet terjeszteni Szudánra is. A dél-szudáni származású Francis Deng írt arról, hogy Szudánban a civil társadalmat és a toleranciát támogató feltételek az „arab” és „afrikai” érdekek összekeveredésén alapultak, melyeket a mindkettőt átfogó szudáni állam békített össze. Deng a saját Ngok Dinka csoportjában végzett kutatások mellett vizsgált más, a Bahr El Arab törésvonal menti „arab” és „afrikai” népcsoportokat is. Ezen tapasztalatai, valamint 30 éves hazai és nemzetközi szervezetekben végzett politikusi tevékenysége során úgy találta, hogy Abyei-ben a dinka és a messeriya csoport esetében az érdekek összeegyeztetésére és a pluralista fejlődésre kedvezőek a feltételek. Az „arab” és az „afrikai” olyan változékony kulturális címkék vagy kategóriák, melyeknek legkevésbé sem állandó jelentését kulturális és szociális körülmények formálják és változtatják az évek során. Több mint két évszázadon keresztül arabosító, iszlamizáló, majd nyugatosító, keresztény és modernizációs hatások és tendenciák váltakoztak napjaink iszlamizáló irányvonaláig. A korai arabosító folyamatot gyarmati- és kondomínium kormányzás szakította meg a nyugati stílusú modernizáció dominanciájával, míg újból egy harcossabb Iszlám irányzat került hatalomra, megakadályozva a Szudán sokrétű társadalmi és történeti örökségéből táplálkozó, egymást keresztező erők kiegyensúlyozódását. De a polgárháború, éhínség, kitelepítés (és még sok máig nem ismert és kevésbé értett kulturális tényező) hatására délen a dinka, nuer és a shillouk közösségek déli, afrikai, nem-arab és nem-iszlám identitást alakítottak ki, és egyre inkább elvetik, Deng szavaival élve, Észak-Szudán nemzetképét, és egész Szudán számára egy nagyon különböző önképet propagálnak. Kevés esély van a megbékélésre a konfliktusban, hacsak mindegyik oldal nem tér vissza az udvariasság (civility) és a kölcsönös alkalmazkodás eljárásaihoz, amit lehetővé tesznek (és most már egyetlen lehetséges megoldásként követelnek) Szudán pluralisztikus kultúrái és társadalmi.

Más tényezők is kibillenthetik a civil társadalmat fenntartó törekeny egyensúlyt. A fejlesztési stratégiák egyenlőtlen séget hoznak létre, koldussorba taszítják az ország egyik részében élőket, megosztják a népességet egy adott csoport érdekében (a város érdekeit helyezik előtérbe a vidékkel szemben, a gépesített rendszereket és tervezett településeket a történetileg települt falvakkal szemben), amely áttelepítéseket, ellentéteket, és kulturális hanyatlást

okoz.<sup>4</sup> Az a racionalitás, amely bizonyos projekteket elősegít, egyúttal migrációt is okoz, valamint etnikai konfliktushoz, a nők kizsákmányolásához, a családok bomlásához, a termőföld kimerüléséhez és egyfajta kulturális logika hatalmához is vezet (bürokratikus, gazdasági fejlődés-centrikus), amely kiszorítja a másikat, hasonlóképpen egyoldalú és intoleráns kulturális racionalitással (katonai, Iszlám rendszerek) (vö. Tambiah 1991). Az absztrakt nemzetépítés ilyen ésszerűsége nem tűr ellentmondást, az adott csoportok egymással versengenek a jogért, hogy a nemzet nevében szóljanak, vagy legalább követelhessék, hogy a nemzet nevében megszólalhassanak. Az államhatalom bitorlásáért elszabadul a vetélkedés. Az élitek versengenek a zsákmányért és szembehelyezkednek másféle racionalitásokkal és más követelésekkel, annak érdekében, hogy a polgáriasság (civility) és emberi kapcsolatok nem –nyugati mintáit felresöpörjék.

Basil Davidson meggyőző érvelése szerint a nemzetállamok tragédiája és átka nem csak a gyarmatosítás következménye, hanem a nyugati típusú nacionalizmusé, modernizációé és fejlődésé is. A gyarmati rendszerekkel való szembenállás kezdetben az idegen urakkal szembeni társadalmi konfliktusként működött, de a függetlenség kivívása óta nemzeti konfliktussá vált, amelynek célja az államhatalom bármi áron való megőrzése. A folyamatban lévő társadalmi és kulturális alakulásokat megszakították és visszájára fordították, korábban ismeretlen mértékű pusztulást okozva.<sup>5</sup>

Szudán példájából azt tanulhatjuk meg, hogy nem lehet összeeskábálni országrészekből egy egységes egészet, kiválasztani a kultúra egyetlen aspektusát és azt kiterjeszteni a többire, felresöpörni a pluralitást és komplexitást elegánsan egyszerű, de erőszakos megoldások kedvéért. Az elit nem teheti tönkre a társadalmat még a remélt jövőbeli haladás kedvéért sem. Időről időre társadalmi csoportok vagy teljes társadalmak uralkodók, államok vagy élitek ellen fordulnak. Szudánban különféle entitások élnek együtt és még egy, a domináns csoportnak kedvező racionalitással sem lehet felváltani a különbözőséget, elfoglalni a különbözőség és a változatosság helyét, és nem lehet megszüntetni mindazt, ami korábban történt, beleértve a prekoloniális kulturális formációkat. Aminek itt volt a helye, azt Szudánban ma sem lehet felresöpörni, mert már korábban mélyen gyökerező részévé vált az egymást átható erők sajátos fejlődési folyamatának, ez pedig kizárja az egész valamely részével ellentétben álló elemek jelenlétét. Fallers és Deng kiegészítő elmélete szerint Szudán összetettsége majd kiforja magát, bizonyos körülmények között, még a mai nemzetállami határok között is, feltevé, hogy sikerül egyensúlyt találni a különféle kulturális egészek között a nagyobb kereten belül anélkül, hogy egy bizonyos kulturális racionalitást kellene kizárólagos érvennyel rákényszeríteni az egész országra.

A szudáni kultúra és társadalom valószínűleg regenerálódni fog a jelenlegi ellenségeskedések befejeztével, de nem lesz ugyanaz a társadalom és kultúra, mint a háború előtt.<sup>6</sup> Délen valószínűbb egy közös, akár az etnikai megosztottság feletti identitás kialakulása, míg az északi homogenitás tartalmát vesztheti. Klientelizmus és „törzsiesség” (tribalism, ragaszkodás a törzsi hagyományhoz), melyek ugyanannak a lemeznek a két oldalát jelentik, meggyengülhetnek az újjáéledő és egyensúlyba kerülő, egymást keresztező etnikai, regionális, kulturális, vallási, gazdasági és politikai erők miatt. A modernizáló tendenciák valószínűleg újramezre fordulnak majd, ahogy az arab és afrikai, keresztény és muszlim érdekek összebékülésének folyamata is, anélkül, hogy egy nézet vagy modell dominálna. Az államok közötti regionális koordináció elérheti azt a pontot, amikor Kenya, Tanzánia, Eritrea, Etiópia és Uganda nyomást

4 Részletező esettanulmányok és elméleti kritika található: Fruzzetti and Östör, 1992.

5 Lásd Davidson újabb könyveit, különösen *The Black Man's Burden*. Vö. MacGaffey 1988 és Achebe 1988.

6 Más környezetben Mudimbe munkája (1988) ad biztató kezdetet a kulturális regenerálódás tanulmányozásához Afrikában. Újrakezdéshez nem mehetünk vissza a gyarmatosítás előtti afrikai alapokhoz, nem is alkothatjuk újjá. Mudimbe bátran igényt jelent be a mai Afrika bennszülött és európai örökségére egyaránt. Ha az európai mintaképek pusztítóknak bizonyultak is, a nyugati kultúra bizonyos aspektusai, az emberi társulás helyi, folyamatosan hagyományozott formái mellett, integráns részei az afrikai társadalmaknak.

gyakorol Szudánra alkalmazkodóbb, toleránsabb belpolitika érdekében, ahogy Francis Deng újabb esszéjében olvashatjuk.<sup>7</sup>A polgárosodás (civilty) szankciókat, vagy büntetést kíván az elfajult (rogue) államokkal szemben, ami elkerülhetetlenné teszi a katonai beavatkozást: de pusztán a fenyegetés elég lehet. Az érdekek összeegyeztetése még az újra-izlamizáló erőfeszítések ellenében is csak toleranciát és a választás lehetőségét javasolhatja. Ne felejtjük el, hogy pontosan ez Szudán iszlám öröksége: testvériségek, szufi ideológiák, szentek és sírok szinkretikus kultuszai, afrikai ősi vallások, valamint a kereszténység változatai.

Szudánban a kulturális pluralitás és változatosság olyan mérvű, ami a polgárosodás, összehangolódás és tolerancia Fallers és Deng által megállapított feltételeinek megfelel. De bármilyen törekény egyensúly is alakul ki, állandóan veszélyeztetni fogják a belső rendszerek, a külső világgpiaci erők, a harcos iszlám hatások, és a vetélkedő elit csoportok rossz döntései, amelyek megghiusíthatják a kulturális pluralizmus, tolerancia és a kedvező társadalmi-gazdasági változások legalább ennyire reális kibontakozási lehetőségeit. Puskaporos hordón ültek Szudánban Numeiri tábornok különféle katonai kormányai, melyek szélsőbal és szélsőjobb radikalizmusok közt tévelyegve a katonai és iszlám hatalom egyfajta kombinációján jutottak valamilyen nyugvópontra – sértően szemben a szudáni kultúrák szellemével. Ez utóbbiak egymás közt nem állnak feltétlenül konfliktusban még a jelenlegi határok között sem. Amíg egy adott változatot nem tesznek erőszakosan kötelezővé, egy nagyobb keret magába tud foglalni kisebb befogadó képességű egységeket, amelyek régóta jelen vannak és továbbra is fennmaradnak ezeken a területeken. Tragikus következményekkel jár viszont, ha egy etnikai, elit-, foglalkozási, földrajzi vagy vallási csoport magához ragadja a nemzetállam intézményeit és a nemzetet a társadalmi/kulturális feladatok fölé helyezve, az emberek ellen fordítja az államot. Ez történt Zaire-ban, Csádban és Libériában. Máshol azonban, még ha nincs is éhínség és háború, a vidék nagy területei visszahúzódtak és védekeznek, Davidson kifejezésével élve, az elfajult államok és a hatalmon lévő kalózok ellen. Számos esetben a helyi csere-rendszerek működnek a kényelmetlen és mesterséges határokon keresztül is. A központi hatóságokkal és bürokratikus korlátozásokkal nyíltan szembeszegülve folytatódik a kereskedelem, a házasságkötések és szertartások hagyományos menete, az élet a régi, megszokott mederben halad, figyelmen kívül hagyva a hatalmon lévő elitet és a városi központokban uralkodó káoszt. Azonban ezt mégsem tekinthetjük kiútnak (válasznak), hiszen az ilyen autonóm helyi racionalitások nem képesek megoldani az ország, mint egész problémáját.

Jelen dolgozatban nem volt célunk a válaszadás, mindössze felvetettünk néhány problémát és körvonalaztuk a megközelítés egy lehetséges útját, amely válaszhoz vezethet. A javasolt utak összehasonlítóak és kulturálisak, a legjobb értelemben véve antropológiaiak. Azt sugallják, hogy a válaszokat az aprólékosan felépített esettanulmányok tartalmazhatják, melyek egyedi körülményeket és eseményeket, valamint nagyobb összefüggésekben elhelyezett folyamatokat és struktúrákat egyaránt vizsgálnak. A jelenségeket léptékük szerint különítik el, különféle társadalmi szinteken: ilyenek az államok, intézmények, társadalmi csoportosulások és azok a keretek, amelyeken belül ezek a jelenségek kölcsönösen egymásra hatnak. Figyelembe veszik a kultúrát, jelentést, jelentőséget, értéket és ezek összefüggéseit, és hangsúlyozzák a körülmények összegeződését, amely esetenként kataklizmákhoz vezethet. A körülmények, ható tényezők soha nem egyneműek: egyetlen tényező sem csak hagyományos vagy csak modern, csak afrikai vagy csak európai, csak mezőgazdasági vagy csak ipari, csak nyugati vagy csak nem-nyugati, csak közvetlen és személyes vagy csak összetett és személytelen. Végül európai, afrikai, ázsiai és amerikai esettanulmányokat fogunk összevetni, a jelenből és korábbi századokból, általánosítva az eseteken belül és közöttük. Meg fogjuk tudni, milyen körülmények hozták létre az egyes eseteket, a jellemző hasonlóságokat és különbözőségeket, — és el fogunk jutni egyszer a kulturális összeomlás és regenerálódás folyamatainak és kategóriáinak a megértéséhez.

7 F.M.Deng: „Mediating the Sudanese Conflict: A Challenge for IGADD”. CSIS African Notes. February, 1995.



IRODALOM

- Achebe, C. 1988. *Anthills of the Savannah*. New York: Doubleday.
- Carrithers, M. 1992. *Why Humans Have Cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, B. 1992. *The Black Man's Burden, Africa and the Curse of the Nation State*. New York: Random House.
- Deng, F. M. 1978. *Africans of Two Worlds: the Dinks in Afro-Arab Sudan*. New Haven: Yale University Press.
- Deng, F. M. 1991. War of visions for the nation. In *Sudan, State and Society in Crisis* (ed. J.O. Voll). Bloomington: Indiana University Press.
- Ekeh, P.P. 1990. Social anthropology and two contrasting uses of tribalism in Africa. *Comparative studies in Society and History* 32:4.
- Fallers, L. 1974. *The Social Anthropology of the nation State*. Chicago: Aldine.
- Fruzzetti, L. and Ostor A. 1991. *Culture and Development Along the Blue Nile*. Boulder: Westview.
- Ilfie, J. 1979. *A Modern history of Tanganyika*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacGaffey, J. 1988. Economic disengagement and class formation in Zaire. In *The Precarious Balance: state and society in Africa* (Rotchild and Chazan). Boulder: Westview Press.
- Mudimbe, V. Y. 1988. *The Invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Tambiah, S.J. 1991. *Magic, Science, Religion and the Question of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Young, Crawford. 1994. *the African Colonial State in Contemporary Perspective*. New Haven: Yale University Press.

Fordította: *Hajdú Gabriella*

KÉZDI NAGY GÉZA

# VÁNDORLÓ NÉPEK KULTÚRAKÖZVETÍTŐ SZEREPE DÉL-AMERIKÁBAN

A dél-amerikai kontinens kultúrtörténetében is fontos szerepet játszottak olyan etnikumok, melyek nagy területeken vándoroltak és vándorlásaik során kultúraközvetítő szerepet játszottak, hasonlatosan az ázsiai, majd európai hunokhoz, az afrikai bantu népekhez vagy éppen az Indiában hirtelen felbukkanó indogermán népcsoportokhoz. Dél-Amerikában három tényező játszott komolyabb szerepet különböző korokban. Az aruak nyelvet beszélő népcsoportok, a Barrancoid kerámiastílust képviselő kultúrák és a Tupi-guaranik. Mind-egyikre jellemző volt, hogy kihasználta a természetes környezet adta lehetőségeket és a folyókon kenuikkal hatalmas távolságokat voltak képesek megtenni viszonylag rövid időszakokon belül, terjesztve az általuk képviselt és birtokolt kulturális sajátosságokat, elemeket, átadva és közvetítve azokat más népeknek is.

## Az aruakok (arawak)

Az aruak névvel kapcsolatban Ehrenreich (1891:43) még olyan magyarázatot ad, hogy e névvel – ahogy a karibi, gé és tupi elnevezésekkel is – olyan, nyelvileg rokon törzseket kell összefoglalóan nevezni, akiknek összetartozását csak tudományos elemzés állapította meg. Szerinte ily módon valamennyi egy képzeletbeli ősnépre vezethető vissza, olyannyira, mint az Ó-világban az indogermán nyelv. Max Schmidt (1917:8–9) viszont már úgy használja munkáiban ezt az elnevezést, mint egy mesterséges, az Amerika-kutatók alkotta fogalmat, mely a dél-amerikai kontinens bizonyos számú, nyelvileg rokon törzseit foglalja össze. Véleménye szerint semmi kétség nincs afelől, hogy rokon nyelvű törzsek közt közvetlen vagy közvetett módon kulturális kapcsolatok léteztek. Azonban felhívja a figyelmet arra, hogy biztos bizonyítékok hiányában nem szabad azt feltételezni, hogy a kulturális kapcsolatok határai is egybeestek a nyelvi határokkal. Aruak kultúrákról beszél, mivel ezek időben összefügtek, viszont térben nem, és a kultúrák közt is több különbség mutatkozik.

Annamarie Pohlmeier (1952:261) is hasonlóképpen vélekedik: „az aruak név több, nyelvileg rokon törzset foglal össze, északon a Karib/tengertől, délen lent egészen Felső-Paraguay-ig. Az aruak terület nyugaton a kolumbiai, ecuadori, perui, bolíviai hegyvidékkel illetve magasföldekkel határos, keleten Brazíliáig ér. A terület központját képezik az Orinoco és Amazonas folyók, mellékfolyóik, és a körülöttük elhelyezkedő trópusi őserdők”.

Eredetükre vonatkozóan több feltevés is létezett. Karl von den Steinen első utazásáról írt műveiben (1886:297, és 1894:395) úgy vélekedik, hogy hazájuk a központi fennsíkon vagy Guayanában lehetett, határozottan ugyan nem foglalt állást, mégis az első feltevés felé hajlik. Második utazása során a központi fennsíkon lakó parassiktól ennek az elképzelésnek ellent-

mondó adatot kapott, miszerint az aruak törzs északról nyomult délre. Végül úgy foglalt állást, hogy a kérdést nyitva kell hagyni, míg kellő adatok birtokába nem jutnak.

Max Schmidt (1917:19) utal arra, hogy már az első európai felfedezők csodálattal említették tudósításaikban a Nagy-Antillákon talált aruak kultúra viszonylag magas fokát, és megjegyzik, hogy hasonlóan magas szintű aruak kulturális emlékek csak a Marajo-szigeten és az ősi, bolíviai Mojo területén találhatók.

Pohlmeier (1952:261) szerint az aruak a guayanai felvidékről származnak, de erre a területre a karibi szigeteken át egy újabbkori, harcias nép hatolt be, és a békés aruakoknak el kellett hagyniuk hazájukat. Egy részük a nyugat-indiai szigetekre vándorolt, míg a többiek a folyók mentén nyugati és déli irányba nyomultak, s így az Andok előtti vidéket és az Amazonas-medencét népesítették be.

Az aruak életforma elpovonásai már Guayanában kialakultak. Amennyire ezt időben nyomon lehet követni, elmondható, hogy az aruakok elsősorban földművelő nép voltak, ültetvényes gazdálkodást folytattak, irtásos-égetéses talajelőkészítéssel, ami elég hamar kimerítette a földet. A lakosság létszámának növekedése, és az a tény, hogy minden második évben váltaniuk kellett a művelés alá fogott területet, oda vezetett, hogy igen kiterjedt területen szóródtak szét.

Max Schmidtnek (1917:22–24) az a véleménye, hogy az aruakok terjeszkedését három tényező motiválta: növénytermesztésre alkalmas területeket kerestek, biztosítani kellett a munkaerőt és a termelőeszközöket.

A trópusi őserdő és a savanna benépesítése nem volt könnyű feladat. Nagy erőfeszítésbe került, hogy a trópusi természeti és klíma dacára elviselhető életmódot tudjanak kialakítani. Az aruakok terjeszkedését nem motiválta harcias elem, a területen korábban élő népek jó részét felvették az aruak törzsszövetségbe, és kultúrájukat is gazdagították (Renard–Casevutz–Saignes–Taylor, 1988:204–206; Pohlmeier, 1952:261).

Pohlmeier úgy véli, hogy terjeszkedésük természetes következménye lett a megosztottságuk. Sokfelé váltak le aruak csoportok, megtelepedtek a folyók mentén és alkottak törzsszövetségeket. Más népek között ezek az aruak csoportok „szigeteket” alkottak. E térbeli szétforgácsoltságukkal magyarázható, hogy az egyes csoportok különbözőképpen fejlődtek, és másként igazodtak a környezeti hatásokhoz.

Max Schmidt (1917:16–17) több példát hoz az aruak csoportok kultúrájában mutatkozó különbségekre, melyek nyilvánvalóan a területi szétszórtságukból is fakadtak: „a legjobb példát... azok a nagy, akkulturációs területek szolgáltatják, melyek földrajzi fekvésük szerint a világtól elzárt területek, ugyanakkor különböző nyelvcsoporthoz tartozó nyelveket beszélő népek lakják. A kutatás már ismertté tette a Xingu forrásvidékét, ahol mind a négy, fő nyelvcsoporthoz tartozó nyelveket beszélő népek élnek, s részletkérdésektől eltekintve ez mégis egy egységes kultúrterület. A másik példa a Rio Negro, itt aruak és betoya csoportok éltek, és egészen sajátos kölcsönhatás alakult ki közöttük. A kulturális kapcsolatokban mindkét területen az aruak törzsek lettek a meghatározók, mégis a kialakult kulturális viszonyok mindkét akkulturációs területen rendkívüli módon különböznek. Hogy csak néhány elemet ragadjak ki: utalok arra, hogy a Rio Negro-nál a vadászatok és a szertartások során fontos szerepet kaptak a fúvócsövek és a mérgezett nyilak, a Xingu vidékén mindkét fegyver ismeretlen. A Rio Negro-nál a vallásos táncünnepeken állandóan fogyasztottak kasirit, vagy más, ugyancsak kábító hatású italokat, a Xingu forrásvidékén nem. Különbözik mindkét területen a szerszámok formája és díszítése. A fonatminták és a belőlük levezetett sík ornamensek közül a Rio Negro vidékén leander formájú motívumok játszanak fontos szerepet, melyek elvileg különböznek a szintén előforduló rombuszformáktól. A Xingu mellett csak ez utóbbiak fordulnak elő. A Xingu forrásvidékén kizárólag kéregből készített csónakokat használtak, a Rio Negro mentén fából kivájtakat. A háztípusok mindkét területen teljesen mások. A kultúráknak még számos elemét össze lehetne hasonlítani, melyek feltűnő különbségeket mutatnának”.

Max Schmidt arra is felhívta a figyelmet, hogy mindkét „akkulturációs területen” tisztán kimutatható egy markáns, közös vonás, mégpedig az, hogy ahol aruakokkal vagy a hatásuk alatt álló népekkel találkozunk, akkor azok mindig földművelők, nem zsákmányolók és egész életmódjuk szorosan kötődik a művelendő földhöz. Ennek a közös gazdasági gyökérnek megvannak a szociológiai megfelelői is (Schmidt, 1917:17).

„Hogy milyen nagyok lehettek az egyes kultúrák közötti különbségek a különböző gazdasági helyzetben lévő aruak törzseknél, az legjobban a hajózásukból derül ki. Az ősi aruak törzsek az Antillákon hajóikkal bejárták a tengert, áthajóztak más szigetekre. A régi mojk területükön hajózásra alkalmas csatornákat építettek, ezek nyomai ma is felismerhetők. A Xingu és a Rio Negro forrásvidékén élő aruakok kéregből és fából csónakokat készítettek. Az arua és paumari emberek lakóházaikat tutajokra építették. A szomszédságukban élő yamamadik viszont már nem használtak csónakokat. Éppígy nincsenek járműveik a chanéknak, és a Serra dos Pareisis vidékén élő pareisi-kabisiknek: azokon a forráspatakokon, melyeket cabeceiresnek neveznek nem volt lehetőség hajózásra, nyelvükben egyáltalán nincs aruak szó a csónakra és evezőre”.

Az aruak kultúrák változatosságára még számos példát felsorolhatnánk. Ide sorolhatjuk például Erland Nordenskiöld kutatásainak eredményeit is, aki a Mamore területén élő mojkoknál vizsgálta a mesterséges földhalmok építését és használatát. William M. Denevan szintén az e területen alkalmazott „atterado rendszer”-nek nevezett földművelési formát vizsgálta (Nordenskiöld, 1913; Denevan, 1966:19–27).

Pohlmeier markáns véleménye szerint az aruakok nem egy „magas kultúrájú” nép, hanem azok közé a „primitív” földművelő kultúrák közé tartozik, melyek szerte a kontinensen előfordulnak. Ennek ellenére anyagi és szellemi kultúrájukban, társadalmi életükben olyan elemek jelennek meg, melyeket – ha tágan értelmezzük a magas kultúra kifejezést – e névvel illelhetünk. A szárazföldi aruakok életében egy sor olyan elemet találni, melyek általában magasabb fejlettségi szint jellemzői, és nem utasítható el az a feltevés sem, hogy itt inkább egykor magasabb szinten létezett kultúra hanyatlásának bizonyítékát találjuk meg. Egykori kulturális szintjükre vonatkozóan úgy kaphatunk képet, ha anyagi kultúrájukban összegezzük az előforduló „magas kulturális” jelenségeket: településeik általában mesterségesen felhalmozott „mound”-okon, dombokon voltak, falvaikat cölöpsorokra építették, a termőföldjeiket időszakonként váltották és trágyázással javították, foglalkoztak méhészkedéssel, arany- és ezüstművességgel, sóbányászattal és sókereskedelemmel. Fejlett kerámiaművességük különösen a régészeti vizsgálatok szempontjából érdemel figyelmet (Pohlmeier, 1952:261).

Ásatásai és megfigyelései alapján Meggers (1948:159–162; Meggers–Evans, 1957:37–44; 158) foglalta össze az aruak népesség által létrehozott ún. Arua-fázis régészeti kultúráját. Kutatásai elsősorban a Marajo-szigetre és környékére koncentráálódtak. Itt kis közösségekben éltek az emberek. A nagy közösségi ház több tucat család hajlékául szolgált. Általában hajózható folyók mellett telepedtek le. Meggers úgy véli, hogy ezek a víz közeli települések nagyfokú stabilitásra utalnak – szemben a korábbi arua fázisokban kimutatható településekkel. Valószínűnek tartja, hogy ha meghalt a település alapítója, akkor elhagyták a helyet. Gyakori jelenség ez a mai Guayanában is. Halottaikat urnákban temették el, ezeket a földfelszínre tették, több temetkezési helyük is volt, melyeket a falvak együtt használtak. Használták a temetőket akkor is, ha közben a falu lakossága elköltözött onnan. Edényeik közt kevés a díszített, durván megmunkáltak a figurák is, mindez, és a temetőkben talált leletek a vallási élet alacsony szintjére utalnak. A trópusi őserdei területeken nehéz összehasonlító munkálatokat végezni, kevés a leletanyag, kevés jel utal a valamikori településforma milyenségére – pedig a település, mint a múlthoz kötő láncszem ismerete lényeges volna. A településforma funkcionális kapcsolatban áll a kultúra nem anyagi vonatkozású elemeivel is. Így ha jobban ismerenénk, hogy a ma létező kultúrában milyen jellegű és hogyan épül ki ez a kapcsolatrendszer – így az arua kultúrában is –, akkor a régészek is könnyebben értékelhetnék ilyen jellegű adataikat.

Az aruakokra vonatkozó magas kulturális jelenségeket, melyek az anyagi kultúra körén kívül jellemzik az aruak csoportokat Pohlmeier (1952:261) a következőképpen összegzi: „...a ház-, föld- és személyi tulajdon magasabb fejlettségi szintre utal. Szabályozták a munkamegosztást, napszamosokat foglalkoztattak. A társadalomban egyes rétegek felemelkedtek, előfordult, hogy rabszolgáik voltak. Ez a fejlődés a törzsi arisztokrácia kialakulásának irányába és a törzsi fejedelemség megeremtődése felé mutat. A törzsfőnöknek politikai és jogi hatalma volt, vannak arra utaló nyomok, hogy territoriális törzsi fejedelemségek léteztek, viszont városias települések kialakulására sehol nem került sor. Falvaik is csak néhány ezer lélekszámig gyarapodnak. Hiányoznak ebből a struktúrából az állam-szerű képződmények”. Pohlmeier szerint nem kellőképpen bizonyítottak azok, a szakirodalomban előforduló utalások, melyek arra céloznak, hogy a Mano-területen esetleg állam-szerű képződmények léteztek volna.

Vallási- lelki életükben is számos olyan elemet találunk, melyek már a „fejlettebb nyugati kultúrák vallásosságának jellemzőire” emlékeztetnek: a sámán feladatkörét a kialakulóban lévő papság veszi át, a temetkezéssel együtt, de attól különválasztva hajtják végre a szertartásokat. Isteneknek gondolják az égitesteket, a Nap - Hold házaspárt. A jaguár tisztelet távolabbi, történelmi múlt felé mutat inkább. Pohlmeier táblázatából világosan tükrözi, hogy ezek az ismérvek nem minden aruak törzsnél vannak egyformán jelen, hanem többé-kevésbé önkényesen fordulnak elő az egész körzetben, és az egyes csoportok kultúráiban különbségeket eredményeznek. Alaposabb vizsgálatukkor feltűnik, hogy a kimondottan magas kulturális jegyek csak csekély számúak, általában csak egyszer fordulnak elő. Kítűnik az is Pohlmeier (1952:262) és mások (Meggers–Evans, 1957:158; Hilbert, 1968:267) véleménye szerint is, hogy épp az Amazonas középső folyamszakasza mentén – az aruak vándorlás sűrűsödési pontján – rekonstruálhatók legkevésbé az egykori állapotok, főleg régészeti szempontból, és így az említett kulturális vonásokat kevésbé lehet tudományosan értékelni. Ennek ellenére a rendelkezésre álló adatok alapján Pohlmeier a következő megállapításokra jutott: ha a kultúrjavak előfordulását törzsről-törzsre, és északnyugatról Guayanán át az Amazonas-torkolatáig, és onnan a folyón felfelé haladva, illetve a szárazföld belsejébe nyomon követjük, akkor hat koncentrikus pont adódik. *Az első az Északi csoport*, melybe a Goajiro, Caquetio, Jirijara, Lokono, Palikur valamint Surinam és az Amazonas-torkolat tartoznak bele. Kétségtelennek tartja, hogy ebből a partközeli csoportból történt a szigeti aruakok kiszakadása és elvándorlása, éppúgy, mint a szárazföldieké délkeleti irányba, az Amazonas-vidékére. A guayanai partvidéktől felfelé és a szárazföld belseje felé haladva gyors kulturális elszegényedés vehető észre. *A második az ún. Rio Negro csoport*. Területe a keleti Manaoktól a Kordillerák keleti lejtőig terjed. Úgy véli, hogy az ebbe a csoportba tartozó törzsek bizonyos kulturális egységet mutatnak, fennmaradtak egy magasabb szintű kultúra bizonyos ismertető jegyei, a fejlettebb állapot szomorú maradványaiként. *A harmadik csoportnak* az a terület tekint, ahol – a későbbi nagyváros Manao (Manaus) területén – valószínűleg elvált egymástól az aruakok vándorlási útja, egyik águk északra tartott, a Yapurá és Yurura folyókat követte, a másik águk délre tartott, a Purus és a Madeira folyása mentén haladt tovább. Ez a déli ág megőrzött néhány, az ún. magaskultúrákra jellemző vonást, ezért inkább ide sorolandó, mint a rendkívül szegényes északi ágba. *A negyedik csoport* a Baure és Mojo, *az ötödik csoport* a Paressi és Xingu törzsek, köztük szoros kapcsolatot feltételez. *A hatodik csoportba* sorolja a Chané törzset és úgy véli, hogy ez feltehetőleg a negyedik csoport (Baure-Mojo) kisugárzása, a fejlettség maximumára ez a csoport jutott, s ez egyben az aruak népesség legmagasabb kulturális szintje is.

Azt a problémát vizsgálva, hogy az aruak kultúrában fellelhető magaskulturális jelenségek a szomszédos andesi kultúrák behatásai-e vagy pedig az önálló, magasabb fejlettségi szint bizonyítékai, arra a következtetésre jutott, hogy az andesi hatás (mint a Steward-féle meghatározás 1. csoportja a dél-amerikai kontinens őslakos kultúrnépe, a fejlődés hipotetikus ősfészke) volt a döntő (Pohlmeier, 1952:263). Az 1968–70-ben a Vaupés folyó vidékén

terepmunkát folytató Stephen Hugh Jones többek között az aruak nyelvű Baniwa törzs rokonsági rendszerét is tanulmányozta. Itt előfordultak egyszerű és összetett exogám csoportok is és kiemelkedő szerepe volt a vallási specialistának, a sámánnak (Hugh-Jones, 1979:149). E terület a Pohlmeier által meghatározott második csoport (Rio Negro) kulturális jellemzőihez nyújtott adalékokat.

Ezt Pohlmeier (1952:263) véleménye szerint úgy kell értelmezni, hogy az andesi kultúrhatások jegyei a karibi körzetben élő csoportoknál vésődtek be erősen, és ennek a térben igen kiterjedt csoportnak – melyet színes sokrétűség jellemez – minden kulturális megnyilvánulásában feltételezhető bizonyos egységes alapok megléte. Nyugaton Ecuadorban, Kolumbiában a chibcha kultúrában, Közép-Amerikában a maja határig mindenütt egy ilyen, andesi honos kulturális fejlődés közös alapvonásait ismerhetjük fel, és minél mélyebben megyünk be Venezuelába, a tengerparti Guayanába, ez a kép annál haloványabbá válik, ám alapvonásaiban még akkor is felismerhető marad.

Arra a kérdésre, hogy van-e belső összefüggés a prekolumbián Dél-Amerikában kialakuló andesi magaskultúrák és azon csoportok között, amelyek, úgy tűnik, a karibi kultúrcsoport nagy szférájában keletkeztek – ahonnan végső soron az aruak áramlás is kiindult, azt a feleletet adja, hogy a kettő közötti határ a karibi-körzeti kultúrcsoport subandesi zónája, az a terület, mely a venezuelai aruakok és a Közép-Amerika közötti választóvonalon található.

Julian H. Steward (1948:12) megállapítja, hogy a Sierra de Santa Marta és a Goajiro-félsziget őslakói már nem számíthatók subandesi hatás alatt állóknak, hanem a trópusi őserdei kultúra egyik részterületének. Tehát itt van az elágazási pont és Pohlmeier szerint itt közelíthetjük meg azt a területet, ahol ez a rendkívül bonyolult és pontosan nem ismert esemény lezajlott és úgy véli, az aruakok a Kordillerák keleti lejtőiről ereszkedhettek le valamikor. A Guayupe és Sae csoportokról Kirchhoff (1948:385–391) gyűjtötte a meglévő kevés adatot. Ők a Chibcha kultúra szomszédságában éltek, és nemcsak az andesi lejtők csapadékgyűjtő területéig értek el, hanem tovább haladtak a bogotai felvidék pereméig. A meggyérült nyelvi maradványok szerint az előbbieket már biztosan aruakok voltak, és a Caquetiokkal álltak kapcsolatban. Pohlmeier (1952:267) arra következtet, hogy a Guayupe és Caquetio közötti nagy térségben volt tehát a kapcsolódási pont az andesi népek és az aruakok között. Felismerni véli, hogy ez az érintkezési zóna nemcsak a tengerpartot öleli föl, hanem a Kordillerák keleti nyúlványát, sőt az Orinoco felső folyamszakaszát, és az Amazonas-medencét is.

Steward (1948:11–15) szintén összefoglalja a problémát: „nemcsak a kolumbiai felvidéken és a tulajdonképpen inka területektől északra fekvő andesi vidékeken találjuk meg az andesi elemek korai expanziójának nyomait (kőéptmények, öntöző – és gátrendszerek, teraszok, utak), hanem találkozunk ezekkel eme vidékek esőerdei régióiban is.

A korai andesi kultúrák és a karibi körzet déli részén létezett kultúrák kezdetétől fogva rokonságban állnak egymással, ezt a helyzetet konzerválták az aruakok. Pohlmeier (1952:268) még arra is felhívja a figyelmet, hogy létezett kulturális érintkezés az aruakok és az andesi népek között „ezúttal nemcsak az északi csoportról van szó, hanem a szárazföld belsejébe benyomult aruakokról is, és nemcsak az andesi fejlődés korai stádiumában, hanem az inka birodalom tökéletesen fejlett magaskultúrájában is. Eme birodalom keleti határa fele hosszában olyan területekig húzódik, amelyeket nagy számban előrenyomult aruak törzsek laktak. Ezek közül egyik a kampa már a birodalom határain belül lakott. Így világos, hogy itt feltehetően érintkezési zónák voltak. A szomszédos pirokról tudjuk, hogy ők az inkákkal kapcsolatban álltak. Példaként kell említeni, hogy Bolíviában a mosetenek voltak azok, akik a mojo aruak törzsekbe andesi hatásokat vittek. Erre számos bizonyítékot is találtak, mint például a *cushma*, a férfinadrág. A példák sorába kívánczik a chanék törzse, mivel itt a déli aruakoknál a legerősebbek az andesi hatások. Ők is egy jellegzetes példajaként szolgálnak az ún. „másodlagos primitivitás”-nak, vagy ha úgy tetszik állapotának, keleti szomszédai, a chiriguanok révén. Ők a paraguayi guaranik népcsoportjába tartoznak, és az inka birodalom határán fosztogatásból éltek és súlyosan fenygették a kecsua városokat annyira, hogy



az inkák erődöket emeltek ellenük. A chanékra a chiriguanók erős nyomást gyakoroltak, és az elfogott chanékat saját törzsükbe olvasztották be. A chiriguanók és a chanék mára kulturálisan erősen asszimilálódtak, például szolgálnak arra, hogy ami az előbbieknél előnyére vált, az az utóbbiaknak hátrányára volt. A magaskultúrákból való kulturális javak átvétele a chanék esetében különösen széleskörű volt, feltehetőleg inkább átvételről van szó, mint úgynevezett latens ősi aruak örökség továbbfejlesztéséről. Úgy öltözködtek, mint andesi szomszédai, kerámiájuk hasonlított a Hunauaca-völgyihez, fém díszítéseik és fém szerszámaik voltak. A hozzájuk csapódó chiriguanók rabszolgasorsra juttatták őket. A guaraniknál azonban kevés volt a nő és ezért asszonyt a chanéktól vittek maguknak. Így keletkezett egy olyan vegyes kultúra, amelyben azonban a chanék némiképpen azért megőrizték sajátosságaikat.

Végkövetkeztetésében Pohlmeier (1952:269) arra a megállapításra jut, hogy az aruak Kolumbia és Venezuela karibi területéről jövő hullámának születésénél fogva nemcsak egy bizonyos számú olyan kulturális eleme volt, amely az andesi kultúra északi terjedésének utolsó ágán keletkezett, hanem figyelemre méltó az az érték is, amit megőrzött a roppant kiterjedésű vándorlás és terjeszkedés során, bár meg kell jegyezni, több ilyen kulturális értéke és eleme kárba veszett és lemorzsolódott e folyamat során. Felvetődik a kérdés, ha a legmagasabb szintű prekolumbián kultúra ismertetőjeleinek relatíve legnagyobb gyakoriságát éppen e népcsalád legtávolabbi tagjainál, a mojo, chané és paressi törzseknel találjuk meg, akkor vajon ez egy fejlődési csúcs-e, vagy újabb direkt andesi befolyás? Véleménye szerint az első lehetőséget sem lehet teljesen elutasítani, mert már maga a trópusi őserdei környezethez való alkalmazkodás is bizonyos teljesítményt jelent. Ennek ellenére úgy véli, hogy a mojob, chanék az inka birodalommal való szomszédságuk révén átérték a korábbi andesi kultúrából eredő, eredendően is magasabb szintű kulturális hatásait feltámadását. Ez a kulturális megújulás a trópusi őserdei élet közjátéka nélkül következetesen fejlődhetett tovább. Ereje és egysége a mojobnál és chanéknál kibontakozhatott, hiszen rendelkeztek régi kulturális hagyománnyal, és az új hatásokra is fogékonyak voltak. Sajnos az Amazonas-medencében végbement tetemes kulturális jellegű pusztulások miatt a Manao-vidékig nem lehet eldönteni, hogy az eredeti mojo és chané kulturális elemekből mennyi maradt meg a vándorlás során, és annak végére. A bizonyítékok alapján úgy tartja, hogy a mérleg nyelve az andesi eredet felé billen. Más szavakkal az aruak terjeszkedéssel veke járt a régi kulturális örökség pusztulása, és csak az tette lehetővé, hogy az aruak átlag fölé emelkedjenek, hogy az andesi kultúrákkal szomszédságba kerültek.

Pohlmeier (1952:269) szintén figyelemreméltó következtetésre jut a paressi törzssel kapcsolatban is: szerinte a hasonló kulturális helyzet magyarázatánál figyelembe kell venni azt, hogy az aruak a Guaropé folyamvidékétől kelet felé terjeszkedtek. A Tapajos és Xingu forrásvidékén élt aruak az Amazonas torkolatvidékétől nem közvetlenül ide jöttek, hanem egy darabig vándoroltak a Purus mentén, majd a folyó forrásvidékétől a Madeirára vonultak, és csak ezután telepedtek meg a Tapajos és Purus forrásvidékén.

Max Schmidt (1917:23) nyilvánvalónak tartja, hogy az a tény, hogy az aruak kultúrájú terület ilyen kiterjedt, nem véletlenszerű jelenség, túlsúlyuk nagyon ésszerű okok eredménye.

Mint már fentebb utaltunk rá, Max Schmidt három tényezőt említ, mint az aruak terjeszkedés mozgatóit: növénytermesztésre alkalmas területeket kerestek, munkaerőt és lehetőséget a szükséges munkaeszközök előállítására. E tényezők motiválták a migrációt, hiszen földművelők voltak. Mivel ez a három tényező a legszorosabban összefüggött egymással, csak olyan terület felelt meg az aruakoknak, amelyen már a bevonulásuk előtt élt lakosság és ezt a lakosságot fel lehetett használni munkavégzési célokra. Ilyen célokra csak az aruakoknál elmaradottabb lakosság lehetett alkalmas. „Az aruak kultúrák elterjedésének alapmotívumaként azt említhetjük, hogy a kulturális szempontból alacsonyabb fokon álló népek beilleszkedhettek az aruak közösségekbe, más szavakkal megteremtődött egy gazdasági, kulturális szempontból függő néposztály, mellyel az aruakok mint uralkodó osztály állnak szemben és kiróják rájuk a munkát, mely szükségleteik kielégítéséhez elengedhetetlen” (Schmidt, 1917:34–35).

Donald W. Lathrap (1970:74) feltételezése szerint az ős aruak nyelvet beszélők i. e. 3000 körül az Amazonas középső folyása menti áradásos síkságon éltek, a mai Manaus (a régi Manaó) város mellett. Itt a fejlett trópusi őserdei földművelés népességnövekedéshez vezetett, ami feltehetően nagy gondot okozott, mert terjeszkedni az Amazonas áradásos síkságán csak igen korlátozott mértékben lehetett. Feltételezi, hogy a problémákat enyhítendő a kisebb közösségek útnak indultak a mélyebben elhelyezkedő területek felé. Kenuval, vízi utakon mentek mindaddig, amíg hordalékos területet nem találtak. Az események további menetét úgy képzei el, hogy néhány csoport a Madeira mentén haladt fölfelé, a hordalékos területeket elfoglalta, majd fokozatosan terjeszkedett az Andok keleti lejtői felé, amíg a hegyvidék útját nem állta a további terjeszkedésnek. Egy csoport az Andok lábainál maradt – az Apolista. (Az aruak nyelvcsaládon belül a népcsoportokat Brinton (1871) és Noble (1965) munkái alapján különítjük el: az itt szereplő elnevezések e nyelvcsoporthoz egyes tagjait jelölik). Feltehetően egy másik ilyen csoportot kiszorítottak az Amazonas-medencéből, a későbbi Uru-Chipaya nyelvcsoporthoz. Más csoportok az Amazonas mentén haladtak fölfelé, mivel kényszerítették őket a nyomukban jövők, föl a Juruá és Purus folyókon. Végül egészen a forrásvidékig vándoroltak és aruak nyelveket beszélő csoportokká alakultak. Ismét más népcsoportok ugyancsak az Amazonas mentén haladtak fölfelé, majd pedig a mellékfolyók völgyeiben telepedtek le, és az Ucayali mellett kiterjedt hordalékos területeket foglalták el. Újabb migrációs hullámok löktek tovább aruak csoportokat az Ucayali mellől mellékfolyóikig, például Pachiteáig, majd egyes népeket egészen az Andok keleti csücskéig szorítottak. Belőlük lett a mai Amuesha nyelvcsoporthoz. Egy másik népvándorlási hullám a Maranon mentén haladt fölfelé, majd annak déli mellékfolyója mentén, a Samiria folyóig – belőlük alakult ki a Chamicuro nyelvcsoporthoz.

Megint más népcsoportok, amelyek a Rio Negro mentén kevés hordalékos területet találtak, tovább vonultak a Casiquiare csatornán, le az Orinoco, ahol hatalmas hordalékos területeket foglaltak el a folyó középső és alsó folyamszakasza mentén. Ezek a népek hosszú ideig éltek az Orinoco alsó folyamszakaszánál, amíg újabb népcsoportok továbbvándorlásra nem kényszerítették őket. Először a venezuelai partvidékre, majd az Antillákra. E népek voltak a tainok, akikről Kolumbusz is beszámolt.

Lathrap (1970:75) még azt is feltételezi, hogy a Középső-Amazonas áradásos területein az élelemtermelés és -hasznosítás hatékonysága növekedett, így a népesség lélekszáma is nőtt, valamint gyarapodtak az ezzel együtt járó problémák. I. e. 1000 és 500 között újabb migrációs hullámok indultak – a proto-Maipuran nyelvet beszélő aruak ugyanazon az útvonalon, az említett folyók mentén haladtak, ugyanúgy, mint elődeik. Ez a későbbi migrációs hullám mélyebben behatolt a Llanos de Mojos hordalékos területeire, sőt még a Gran Chaco szárazabb hordalékos vidékeire is elért. Ez a népvándorlási hullám levonult az Orinoco a régi tainok helyére, aztán tovább terjeszkedett a venezuelai és guayanai partokon. Vonultak migrációs csoportok az Amazonason lefelé is, amerre más migrációs csoportok nem mertek elindulni. Egy aruak csoport levonult az Amazonas torkolatvidékéhez, és így Brazil-Guayanába is, ugyanekkor egy másik csoport a Xingu mentén haladt, hogy ott egy kisebb hordalékos földfoltot elfoglaljon.

Lathrap (1970:75–76) viszonylag állandó népességszaporodással és – ugyanígy – állandó migrációs folyamatokkal számol ezekben az időszakokban, illetve azzal, hogy minden esetben ökológiai cél vezérelte a vándorló aruak népeket, hogy mindenképp jó hordalékos területeket találjanak földművelő tevékenységük fenntartásához.

Véleményem szerint az eddigi adatokból – azok némelyikének ellentmondásossága és némely bizonyítékok hiánya ellenére – arra a következtetésre juthatunk, hogy az aruak népe, mint egy magasabb kulturális szint képviselője, valamint az andesi archaikus civilizációk fejlettebb kulturális javainak közvetítője a trópusi őserdő területén, Dél-Amerikában döntő befolyást gyakorolt az itt élő népekre és példaként szolgált egyben a másodlagos primitivitás állapotára, mint egy jellegzetesen akkulturációs folyamat szenvedő alanyára.

## A Barrancoid népek vándorlásai

Miután több kutatónak feltűnt, hogy az Orinoco alsó folyamszakasza mentén fellelhető, Los Barrancos lelőhelyről elnevezett kultúra régészeti feltárásaiából előkerült kerámiaanyag és az Ucayali-medence már korábban ismert Hupa-ya fázisának kerámiája között nyilvánvaló hasonlóságok mutatkoztak, ez adott okot többek között azokra a feltételezésekre, hogy Dél-Amerika trópusi mélyföldjein jelentős népmozgások lehettek, az aruakokon kívül is (Lathrap, 1970:117–120; Willey, 1971:403; Rouse–Cruxent, 1963:81–90; Kästner, 1992:23–28).

A Barrancoid stílust, vagy ahogyan másképp nevezik, a mintázott, vésett” stílushagyományt először az Orinoco alsó folyamszakasza mentén fedezték fel az áradásos síkságon. Bár a két meglévő radiokarbon adat i. e. 985 és 930-ra datálja a Barrancas-fázis leleteit – és ezzel némileg átfedés következik be a korábbi Saladero-kultúra radiokarbon adataival – Rouse és Cruxent ezzel szemben inkább a stratográfiai bizonyítékok alapján dönt és így a Barrancas-fázist kb. i. e. 700 és i. sz. 300 közé helyezik (Rouse–Cruxent, 1963:81–90).

A fentebb említett Saladero-kultúra jelentette az első földműves telepések megjelenését az Orinoco alsó szakasza menti hordalékos síkságokon. Viszont körülbelül az i. e. 800–700 között a Saladero kultúra lakosságát bevándorolt népesség váltotta föl és egy egészen más stílusú kerámiaművesség alakult ki ezen a területen. A Barrancas szemétdombokból rengeteg kerámia került elő, ezeket a hulladékokat hatalmas területeken a folyó mentén hagyták szétszórva maguk után (Lathrap, 1970:113; Rouse–Cruxent, 1963:82).

Az edények zöme gyönyörűen díszített, a simára vagy fényezettre megmunkált felületen széles vonaldíszeket alkalmaztak, és ezt kombinálták a rátett díszekkel és az edények szélét relieffé képezték ki. A rátett díszek geometrikusak voltak, de gyakran előfordult, hogy a megformálás és a rátett dísz ötvöződött azért, hogy edénynek antropomorf vagy zoomorf küllemet kölcsönözzön. Ha nem a jellemző Barrancas kerámiát vizsgáljuk, akkor a díszítés viszonylag egyszerű: egymástól meglehetősen távolra elhelyezett vonaldíszek vannak, csavar és spirál vonalak társaságában. Gyakori, hogy az egyedüli díszítőelem két párhuzamos vonal a peremen, ami hasonló – Lathrap szerint – a korai Tutishcainyo kultúra edényeinek díszíseihez (Lathrap, 1970:114; Rouse–Cruxent, 1963:84–86). A párhuzamos vonalakat gyakran megtörik rátett díszek. A kétszájú edényeken is sokszor találhatunk antropomorf ábrázolásokat.

Miután a Barrancas népesség megtelepedett az Orinoco alsó folyamszakasza mentén, ott élt ezen a hordalékos területen több mint ezer évig. Későbbi szakaszát Los Barrancos stílusként tartják számon (Willey, 1971:373). A hulladékok között gyakran előkerültek manioka liszt és lepény előállítására alkalmas őrlőkövek és kőlapok, valamint a termékenységű urnák töredékei. A Barrancas települések méretéből az derül ki, hogy nagyobb közösségek éltek itt biztonságos körülmények között, a biztos gazdasági alapok – földművelés, halászat – garantáltak voltak és így differenciált társadalmi és politikai intézményrendszer működését tették lehetővé. A mívesen megmunkált kerámia is ezt a biztos hátteret igazolja (Rouse–Cruxent, 1963:86–87). A kerámiastílus fokozatosan bontakozott ki. A vésett vonaldíszek közelebb kerültek egymáshoz és a díszítésmód is komplexebbé vált. A rátett díszek, melyeknek közepében pontdíszítés volt eredetileg és az egyszerű folyamatos peremdíszek aszimmetrikussá és diszkontinuussá váltak. A stílus fejlődésének ezt a kiteljesedését már a Los Barrancos-fázishoz kötik (Willey, 1971:373; Rouse–Cruxent, 1963:86–87).

Az, hogy ezen a területen a népesség megtelepedett, nem jelentette azt, hogy lemondtak volna további területek megszállásáról. Meggers, Evans és Lathrap kutatásaiból tudjuk, hogy mielőtt a Barrancas-stílus átfelődött a Los Barrancosba, a terület már kolóniákkal gyarapodott. Egy népességhullám a guayanai partvidék mentén keletre húzódott és ők alkották a Mabaruma-fázis népességét Észak-Nyugat-Guayanában (Evans–Meggers 1960:65–123; Lathrap, 1970:114). Rouse még a Trinidad-szigeten is kimutatta a Los Barrancos-stílust (Rouse, 1953).

Nyugatra is elszármazott egy népesség az El Palito partja mentén, ahol különösen kiterjedt hulladéktelepeket hagytak maguk után, melyekben rengeteg edénytöredék volt. Itt sokkal több, jól kimunkált Barrancas-anyag került elő, mint a korai Mabarumában. Széles körben elterjedtek lehettek e körzetben a két kiöntőjű edények (Rouse–Cruxent, 1963:89; Lathrap, 1970:116).

Lathrap felhívja a figyelmet arra, hogy a migrációs utak és a megoszlás az Antillákon, Venezuelában és Guayanában arra utal szinte bizonyosan, hogy Barrancoid népek voltak a hódítók, akik a Maipurán aruak nyelvet elterjesztették ebben a körzetben. Így az is valószínű, hogy a Barrancoid népesség, mint betolakodó jelent meg az Orinoco alsó folyamszakasza mentén és kulturális hagyományuk nem itt bontakozott ki. Lathrap a Barrancast tartja a legrégbbi stílusnak a Barrancoid-hagyomány északi ágában és egyben a többi ősenek Venezuelában, a Guayanákban és az Antillákon is. Úgy véli, ha meg akarjuk határozni, merről származik a Barrancas-invázió az Orinoco alsó folyamszakasza mentén és milyen kerámia-hagyományból merít, olyan komplexumokat kell kutatni, amelyek specifikusan hasonlók a Barrancashoz, és nem olyanokat, melyek csak általánosságokban mutatnak hasonlóságot a Barrancoid-tradíció későbbi leszármazottaival. Nyilvánvalónak tűnik, hogy a guayanai partokat és az Antillákat ebből a szempontból kirekeszthetjük. Szerinte a nyugati eredet a karibi partvidék vagy a venezuelai Andok felől szintén valószínűtlen. Emlékeztet rá, hogy abban az időben, amikor a földművelő népek migrációját kellene feltételeznünk Venezuela karibi partvidéke felől, akkor ezt a partot archaikus gazdálkodást folytató népek birtokolták, akik nem használtak és nem készítettek kerámiát. Mivel így sorban kizárja az északi, keleti és nyugati irányokat, mint a Barrancas népesség származásának lehetséges kiindulópontját, ezáltal figyelmünket dél felé fordítja és úgy véli mielőtt a Barrancas-stílus népessége lejtött az Orinocón, eredetileg az Orinoco felső folyamszakasza mentén, a Rio Negro mellett és az Amazonas-medencében élhetett (Lathrap, 1970:116–117; Rouse–Cruxent, 1963:86–88).

Amikor a kutatók Amazónia régészeti kronológiáját felvázolják több Barrancoid kerámiastílusú és népességű kultúrát is említenek. Ilyen volt például a Felső-Amazonas vidékén hirtelen felbukkanó, hódító Hupa-ya kultúra, mely egy viszonylag rövid ideig (i. e. 200–i. sz. 100 között) birtokolta az Ucayali-medencét (Lathrap, 1970:117).

Közép-Amazónia területén is több Barrancoid-stílusú kultúrát tártak fel és többségüket Peter Paul Hilbert (1968) határozta meg és datálta. Itt elsősorban a Jauari lelőhelyről és fázisról kell szólnunk, mely i. e. 1000-tól mutatható ki Közép-Amazóniában, illetve az Amazonas alsó folyamszakasza mentén. Itt Hilbert a Hupa-iyához hasonló díszítésmódot és díszített edényfűleket talált, agyanakkor az edényformák is alapvetően hasonlítanak a Barrancoid edényekhez (Hilbert, 1968:69–90, Lathrap, 1970:120).

A Tapajos folyó torkolatvidékéhez közel több lelőhelyet tártak fel, ahol a Santarém stílusú kerámiához hasonló anyagot találtak nagy mennyiségben. Ez a protohisztórikus anyag meglehetősen eltérő stílusú és Lathrap szerint bizonyára korábbi eredetű. A korábbi edényeken a perem befelé hajlik, ezen vannak a díszítések, a vonaldísz széles sávokban helyezkedik el, mindez arra utal, hogy stílusában hasonló a Barrancoidhoz. A Santarém-től följebb elhelyezkedő Trombetas és Jamunda folyók torkolata közelében található az a lelőhelycsoport, mely Kondurí néven ismert és stílusában szembeötlően elkülönül. A lelőhelyek némelyikén alkalmaznak rátett díszeket és olyan vésett díszeket, melyek tipikusan Barrancoidnak minősülnek (Hilbert, 1968:260, Lathrap, 1970:120).

Az Itacoatiara stílus több lelőhelyen azonosítható, Itacoarától Manausig. Hilbert megállapításai szerint ez egy meglehetősen heterogén kerámiaanyag, némely darabja nyilvánvalóan késői korból származik. Mégis az Itacoatiara leletanyag nagy része klasszikusan Barrancoid díszítésű, Barrancoid jellegűek az edényformák, bár eltérő jellegűek a vékony vonaldíszek. A két C-14-es analízis, melyet az Itacoatiara leletanyagon végeztek el, összevethető a Barrancoid hatást mutató anyaggal (i. e.  $95 \pm 150$  és i. sz.  $86 \pm 58$ , bár meg kell jegyeznünk, hogy az Itacoatiara leletanyagot zömében későbbre kelteznek a relatív kronológia alapján, lásd Hilbert, 1968:266–267; Lathrap, 1970:120–121).

A Manacapurú tartomány alig valamivel Manaus fölött szintén Barrancoid stílushagyományú leletanyagot szolgáltat A polikróm stílushorizonthoz tartozó Guarita-fázis leletanyagának egy része ugyancsak a Barrancoid formákhoz hasonló, elsősorban díszítésmódját tekintve. Hilbert stratigráfiai célú ásatásai szerint Manacapuruban bebizonyosodott, hogy a Barrancoid stílus jellemző jegeit viselő leletanyag a hulladékhalmozatok aljából kerültek elő. A felsőbb rétegből rendelkezünk radiokarbon adattal is, ez i. sz.  $425 \pm 58$ , és ez azt jelenti, hogy az alsó Barrancoid anyag korábbi. A Japurá folyó vidékéről is ismerünk olyan anyagot a Japurá-fázis leletanyagából, mely modellált – vésett díszével a klasszikus Barrancoidra emlékezteti az ásató Hilbertet, valamint Lathrapet, és ebből az anyagból bőséggel került elő. Az i. sz.  $635 \pm 59$  C-14-es adat azt az átmeneti időszakot jelzi, amely a Barrancoid tradíció és a polikróm stílushagyomány közötti intervallumot képviseli (Hilbert, 1968:267; Lathrap, 1970:121).

Lathrap álláspontja szerint a Barrancoid stílus széles körben fellelhető az Amazonas felső, középső és alsó folyamszakasza mentén és minden kétséget kizáró tényként állapítja meg, hogy az amazóniai és az Orinoco menti Barrancoid stílus összekötő láncszeme a Rio Negro és a Casiquiare csatorna mentén lelhető fel, mivel ezt a folyami útvonalat használhatták. Ezt egyébként a Felső-Orinoco vidékén fekvő Cotua lelőhely Barrancoid jellegű kerámia leletanyaga is bizonyítja (Hilbert, 1968:268, Lathrap, 1970:121).

Kästner (1992:23) figyelemre méltónak tartja, hogy a polikróm festés a késő Barrancoid Caiambé-fázisban keletkezett Közép-Amazónia területén ( $640 \pm 60$  és  $730 \pm 60$  i. sz. C-14), mely a polikróm Tefé-fázis rétege alatt helyezkedett el.

Kästner úgy látja – ellentétben Lathrappal és Brochadoval – hogy a polikróm horizontstílus az aruak kultúrában formálódott meg és nem a (Proto) Tupi – Guarani kultúrában. Ezt nem csak amiatt tartja megmagyarázhatónak, hogy a Barrancoid kultúrát – mint a polikróm horizontstílus anyaföldjét – társítani lehet a „történeti-etnográfiai” aruak családdal, hanem amiatt is, hogy a Közép-Amazonasnál is – az északi oldalon, a Rio Negro és a Putumayo torkolatok között – és a Mojo vidékén is, mint a polikróm horizontstílus két fő lelőhelyén, a prekolumbián korszakban számos aruak törzs telepedett le, akik rányomták bélyegüket ezekre a vidékekre, a területek kulturális hagyományára (Kästner, 1992:23, Brochado, 1984; Lathrap, 1970:121).

Lathrap (1970:122) az Ucayali-medencéből olyan hirtelen eltűnő Barrancoid kerámiájú, Hupa-ya kultúra népessége után kutatva arra a következtetésre jutott, hogy ez a népesség az Ucayali főfolyama mentén felfelé húzódnak vissza és végül eljuthatott az Urubamba alsó folyamszakasza menti völgybe, az Apurimac-völgyébe vagy pedig leginkább a Chanchamayo-medencébe. San Ramón és La Mercéd városok környékén a Naranjal lelőhelyen egy kerámiakomplexum került elő, mely a lelőhelyről kapta nevét. A területet vastag rétegben borították a kerámiatöredékek, melyek zöme ugyan díszítetlen volt, azonban néhány töredéken felfedezhető volt a Cumanaya kultúrára jellemző vésett díszítés és a Hupa-ya kultúrával rokonságot mutató széles vonaldísz, mely a legáltalánosabb díszítőelem volt. Kevés volt a rátett dísz és főleg csik formában fordult elő. Tipikusan mindennapi használatra készült tálak kerültek elő tömegével.

Lathrap (1970:122–123) bizonyosnak tartja, hogy a Naranjal kerámia a történeti kampa indián törzsek kultúrájának terméke. A spanyolokkal történt első találkozások és kapcsolatfelvételek idején a Chanchamayo-medencét népesítette be ez a hatalmas és kiterjedt etnikum. Véleménye szerint a Naranjal széles vonaldíszes dekorációja arra utal, hogy ez a XV–XIX. századig fellelhető kerámiakészítő stílus – mely itt a Chanchamayo-medencében a legáltalánosabb volt –, a Hupa-ya kultúra közvetlen leszármazottja. A kultúra természetesen 1500 év alatt fokozatosan leegyszerűsödött. Az eddigiek szerint megerősítik azt a feltevést, miszerint a mai kampák ősei voltak azok, akik az Ucayali-medencébe elhozták a Barrancoid tradíciójú Hupa-ya kultúrát. Rámutat, hogy amint az Orinoco esetében is a leglogikusabb volt azt feltételezni, hogy a Barrancoid stílust a Maipurán aruak közvetítették, itt is logikus a tipikus Maipurán nyelvet beszélő kampák szerepe.

A bolíviai mélyföldek területén szintén találhatunk Barrancoid stílusú kerámiahagyományokat. A két legkorábbi kerámiastílus a Rio Beni vidékéről a Chimay, és a Mamoré folyó vidékéről pedig a Velarde Mound. A két kultúra egymással is kapcsolatban állt. Itt kell megjegyeznünk, hogy i. sz. 600–700 előttre datálható kerámiaakultúrát erről a területről még nem ismerünk (Willey, 1971:419–422; Denevan, 1966:24).

Chimay egy hatalmas város volt, ezt mutatja az is, hogy 20 cm vastagságban és legyező alakban kb. 300 méter hosszan helyezkedik el a folyó mentén. Lathrap felhívja a figyelmet, hogy a Chimay lelőhelyek csak a folyó mellett voltak és ezért nem ismerhetjük a legkorábbi lelőhelyeket. Chimay hulladékát is a Beni folyó hulladéka borítja több, mint 1200 éve, mivel a várost elhagyták és ez az érintetlen hulladék jól példázza azt a gyors aggregációt, mely a kelet bolíviai mélyföldön lejátszódott. Ezt a kerámiát egyedül a modellált és vésett dísz dekorálta. A kör alakú rátett gömbdíszek utalnak arra, hogy e stílus a Barrancoid leszármazottja. Az edényformák a késő Barrancoid edényformákhoz hasonlítanak, de itt általában az edényeknek négy rövid lába van és ez a stílusjegy más Barrancoid stílusúterületen nem fordult elő (Lathrap, 1970:124).

Erland Nordenskiöld (1924:229–234) folytatott ásásokat a Velarde Moundnál és kimutatta, hogy két különböző, egymás fölött elhelyezkedő hulladék réteg van és ezek tartalma a kultúrák szerint eltérő. Az alsó rétegben – melyet Alsó Velarde kultúrájának is szoktak nevezni – igen sokféle edényformát találtak. Zömük különösképpen emlékeztet a Barrancoidra. Itt is négy lábón nyugvó edények vannak, peremen belül helyezkednek el az ábrázolások, antropomorf és zoomorf modellált és vésett díszítvényeik a Chimay kultúrával is hasonlóságot mutatnak. Gyakran fordulnak elő bikróm és polikróm festések is. Lathrap szerint a modellált és vésett díszek a Barrancoid tradícióból származhatnak, viszont a festett díszek nyilvánvaló andesi hatásokat mutatnak (Lathrap, 1970:126). Az mindenesetre köztudomású, hogy az Andok keleti lejtőin már jóval a Tiahuanaco kultúra elterjedése előtt megjelent a csigavonaldísz a kerámiákon. Tehát az Alsó Velarde nem Barrancoid jellegű elemei az Andok vidékéről származhatnak nagy valószínűséggel kb. i. sz. 600–700 körülről.

A Felső-Xingu vidékén a mai napig is élnek Maipuran nyelvet beszélő törzsek, melyek készítenek kerámiát, amelynek jellegzetességei az öblös edények, állatalakos díszek az edény fülén és a modellált – vésett díszek, valamint a belső perem falának díszei, ezek adják az ábrázolás fejét. Lathrap (1970:127) úgy véli, hogy az itteni modern kerámiastílus, melyet a Maipuran nyelvet beszélő törzsek honosítottak meg, arra utal, hogy a kerámiájuk késői leszármazottja a Barrancoid stílusnak az Amazonas középső folyamszakasza mentén.

Úgy tűnik, hogy a Barrancoid kerámiahagyományba tartozó kerámiastílusok az Amazonas középső folyamszakaszának vidékéről származhattak és a gyors víziutaknak köszönhetően a Rio Negro és az Orinoco közötti egész területen elterjedtek és elterjedésük az i.e. első évezredre tehető. A nyelvészeti bizonyítékok (Noble, 1965; Lathrap, 1970:127) pedig arra utalnak, hogy az aruak nyelvcsaládba tartozó Maipuran nyelvet beszélő népcsoportok ezzel egyidejű migrációk közben a Barrancoid kerámiastílust is elterjesztették.

## A Tupi-guaranik

Az aruak (arawak) nyelvek mellett a Tupi-guarani nyelv terjedt el legszélesebb körben a dél-amerikai kontinensen. A hódítás idején a Tupi-guarani nyelveket beszélők jelentős számban voltak és több irányban, gyorsan terjeszkedtek más népek rovására. Elsősorban az Amazonas alsó folyamszakasza mentén és inkább a déli partszakaszon éltek és élnek ma is az e nyelvcsaládba tartozó törzsek (Métroux, 1948:95–134; Lathrap, 1970:78).

Noble (1965) kimutatta, hogy az aruak (arawak) ősnyelv és a tupi-guarani nyelv alapszavainak egy része azonos, így feltételezhető, hogy a két nyelv összefügg és bizonyos, hogy egymáshoz közel élő népek beszélték, mielőtt szétszóródtak volna. Lathrap történeti szempontból vizsgálva úgy látja, hogy a Tupi-guarani nyelvet beszélő közösség eredetileg az Amazonas



déli partján élt, valamivel lejjebb, mint a Rio Madeira torkolata. Arra is felhívja a figyelmet, hogy az Ucayali-medence vidékén megtalálható Caimito régészeti kultúrában Tupi-guarani kerámia stílushatások lehettek fel és szerinte az ezen a területen ma élő Cocama és Omagua törzsek e régészeti fázis képviselői voltak. Ezek a Tupi-guarani nyelvet beszélő népcsoportok a már korábban említett nyugati irányú, vallási indíttatású tupi vándorlás következtében jutottak erre a területre (Lathrap, 1970:150–157) Brochado (1984:329; 333; 344; 369) még a Marajoara-fázis viselőiben is a proto-Tupinamba népességet látja, akiktől szerinte a Cocama és Omagua csoport ágazik el, akik az Amazonas mentén felfelé haladtak, míg a Tupinamba csoport a tengerpart mentén déli irányba mozgott. Lathrap feltételezi, hogy a nagy hasonlóságok miatt a Marajoara-fázis egy kiindulópontja a Napo-fázis és a Caimito kultúra létrejöttének a Felső-Amazonas vidékén. Véleménye szerint ennek a vándorlásnak az lehetett az oka, hogy a lakosság egy intenzívebb földművelés következtében megszaporodott és annyira felduzzadt, hogy i. sz. 500 és 1540 között Dél-Amerika mélyföldjeinek nagy részét ellepték (Lathrap, 1970:150–155, Brochado- stb. PRONAPA, 1970:21).

Kästner (1992:72) tagadja ezt a hipotézist, ő csak az Omaguák és Cocamák vándorlását fogadja el, mivel úgy tartja, hogy az teljesen egyértelmű, miszerint a Marajoara-fázis népessége aruak volt. Szerinte – mivel Rodriguez (1984/85:39) igazolta, hogy a Cocama és Omagua nyelv a kelet-brazíliai tengerparti Tupinamba népesség Tupi-guarani nyelvével van a legszorosabb rokonságban – az Ucayalihoz vezető vándorlás kiindulópontja az Amazonas torkolatvidéki tengerpart volt, és nem a Marajo-sziget.

A Tupi-guarani kultúra hordozói, Meggers (1972:129–130) szerint a bolíviai Andok medencéiből idevándorolt népessége színesítette egy új kerámiahagyománnyal az Amazonas torkolatvidékét, illetve a folyó déli parjait és a tengerpartot. Ezt a stílust a redőzött felület jellemzi, az edényformák sokasága és a festett és vonaldíszes kerámia tette változatossá. Hatalmas temetkezési urnákat használtak. A régészeti feltárások során előkerült hulladékgyödrök arról tanúskodnak, hogy a telepeket néhány év után elhagyták. Meggers meghatározása szerint i. sz. 500 körül érkeztek ide az Amazonas torkolatvidékéhez, és kb. 1540 körül vándoroltak tovább. Hátrahagyták földbevált lakhelyeiket és festett hullámvonalas díszítésű urnákat, melyeket a településeken vagy azok közelében földeltek el. Elvándorlásuknak több oka is lehetett, egyrészt a már többször említett vallási indíttatás, egy „gonosztól mentes világ” utáni vágyódás, az európai hódítók előli menekülés, de ugyanilyen ok lehet az egymással való állandó háborúság is. Ez a háborúskodás olyan gyakori volt, hogy a nagy közösségi házakból álló településeket erődökkel is körülvették, kialakult szokás volt a fogolyszerzés és a vérbosszú intézménye. Több faluközösség egyesült egyes esetekben és egy főnök igazgatta, viszont ez nem járt különösebb előjogokkal és a régészeti feltárások is azt mutatják, hogy nem tettek különbséget a temetkezések során a halottak között, ami a társadalmi rétegződés hiányát mutatja. Tehát társadalmilag, gazdaságilag és politikailag független falvak álltak egymással sokszor ellenséges viszonyban.

A fentebb tárgyalt három migrációs népen kívül egyéb mozgások is történtek a kontinensen, viszont ezek a népességek kultúra hordozóként jelentős hatásokat gyakoroltak egyes régészeti kultúrák kialakulására vagy megszűnésére. Legtöbbször a gyors víziutakat kihasználva jutottak el roppant távolságokra hihetetlenül rövid idő alatt. E népek kultúráközvetítő szerepe meghatározónak bizonyult a trópusi őserdei kultúrák alakulásában.

## IRODALOM

- Brinton, Daniel G.: The Arawack language of Guiana in its linguistic and ethnological relations. *Trans Amer. Phil.Soc.*, ns. Vol. 14. pt. 3., 1871. 427–444.  
 Brochado, J. P.: An Ecological Model of the Spread of Pottery And Agriculture in Eastern South America. M.S.,d.d., Urbana University of Illinois, 1984.

- Brochado, J. P.: Brazilian Archaeology in 1968: An Interim Report on the National Program of Archaeological Research. *American Antiquity*, Vol. 35. No.1. 1970. 1–23.
- Denevan, William M.: *The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos de Mojos of Bolivia*. Berkeley and Los Angeles, 1966.
- Donkin, R. A.: *Agricultural Terracing in the Aboriginal New World*. Tucson, University of Arizona, 1979.
- Ehrenreich, Paul: Beiträge zu Völkerkunde Brasiliens. *Veröffentlichungen aus dem Königlichen*. Vol. 2., 1–180. Museum für Völkerkunde, Berlin, 1891.
- Evans, Clifford–Meggers, Betty J.: *Archaeological Investigations in British Guiana*. Washington D. C., Bureau of American Ethnology, Bulletin 177., Smithsonian Institution, 1960.
- Hilbert, Peter Paul: *Archäologische Untersuchungen am Mittleren Amazonas*. Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1966.
- Hugh-Jones, Stephen: *The Palm and the Pleiades: Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- Kästner, Klaus Peter: *Historisch-ethnographische Klassifikation der Stämme des Ucayali-Beckens (Ost-Peru)*: Frankfurt/Main, IKO-Verlag. 1992.
- Kirchhoff, Paul: The Guayupé and Sae. In: Julian H. Steward (ed.): *Handbook of South American Indians*. Vol. 4., 385–391. Washington D.C, 1948.
- Lathrap, Donald W.: *The Upper Amazon*. London: Thames and Hudson, 1970.
- Meggers, Betty J.: Archaeology of the Amazon Basin. In: Julian H. Steward (ed.): *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. 149–166. Washington D.C., 1948.
- 1972. *Prehistoric America. An Archaeological Perspective*. New York, Aldine.
- Meggers, Betty J.–Evans, Clifford: *Archaeological Investigations at the Mouth of the Amazon*. Washington D.C. Bureau of American Ethnology. *Bulletin* 167. Smithsonian Institution. 1957.
- Métroux, Alfred: The Tupinamba. In: Julian H. Steward (ed.): *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. 95–133., Washington D.C. 1948.
- Noble, G. Kingsley: *Proto-Arawakan and its Descendants*. Bloomington, Indiana, *University Publication in Anthropology and Linguistics*. 1965.
- Nordenskiöld, Erland von Finds and Graves and Old Dwelling-places on the Rio Beni, Bolivia. *Ymer*. Vol.44. 229–237. Stockholm, 1924.
- Pohlmeier, Annemaria: Hochkulturelle Ercheinungen in Kulturbild der Aruak. *Zeitschrift für Ethnologie*, Band 77 H. 2. 261–269. Braunschweig. 1952.
- Renard-Casevitz, F. M.–Saignes, Th.–Taylor, A. C.: *Al Este de los Andes. Relaciones entre las Sociedades Amazónicas y Andinas entre los Siglos XV y XVII*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1988.
- Rodriguez, A. D.: Relações Internas na Família Lingüística Tupi-Guarani. *Revista de Antropologia* . 27/28. Saõ Paulo, 1984–85.
- Rouse, Irving: Indian Sites in Trinidad. In: J.A. Bullbrook (ed.): *On the Excavation of a Shell Mound at Palo Seco, Trinidad*. New Haven, University Publications in Anthropology, No. 50. 1952.
- Rouse, Irving–Cruxent, José M.: *Venezuelan Archaeology*. New Haven, University of Yale, Caribbean Series No. 6. 1963.
- Schmidt, Max: *Die Aruaken*. Berlin, 1917.
- Von den Steinen, Karl: *Durch Central-Brasilien*. Leipzig, 1886.
- 1894. *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*. Berlin.
- Steward, Julian H.: The Circum Caribbean Tribes: An Introduction. In: Julian H. Steward (ed.): *Handbook of South American Indians*. Vol.4., 1–41. Washington D.C. 1948.
- Wiley, Gordon R.: *An Introduction to American Archaeology*. Vol. 2. South America, New Jersey, Englewood Cliffs, 1970.



Törzsek, kulturális körzetek	Cölöprálu	Mound	Ivóvízkút	Gyümölcs-termesztés trágázással	Öntözés	Allattartás	Baromfi	Méhészet	Arany	Ezüst
Uaupé										
Siusi										
III. csoport										
Ipurina										
Piro										
Kampa							X			
IV. csoport										
Baure	X									
Mojó		X		X		X	X			X
V. csoport										
Paressi						X	X	X		
Waura										
Kustenau										
Mehinaku										
VI. csoport										
Chané				X						X

Törzsek, kulturális körzetek	Só	Kerámia-művesség	Munkamegosztás	Személyi tulajdon	Földtulajdon	Bérmunkás	Nemesség és szabad közemberek	Rabszolgaság
<i>I. csoport</i>								
Goajiro							X	X
Caqueito	X						X	
Jirijara	X							
Lokono								X
Brit Guayana								
Surinam		X						
Palikur								
Marajo és környéke		X						
Wapischana Taruma								
<i>II. csoport</i>								
Manao		X						
Baré						X		
Guayupe Sae								
Baniva				X				
Uaupé							X	
Siusi					X	X		

Törzsek, kulturális körzetek	Só	Kerámia-művesség	Munkamegosztás	Személyi tulajdon	Földtulajdon	Bérmunkás	Nemesség és szabad közberek	Rabszolgaság
<i>III. csoport</i>								
Ipurina								
Piro		X						
Kampa								
<i>IV. csoport</i>								
Bauré		X					X	X
Mojo	X	X					X	X
<i>V. csoport</i>								
Paressi		X					X	X
Waura		X						
Kustenau	X	X						
Méhinakú								
<i>VI. csoport</i>								
Chané	X	X	X	X	X			



Törzsek, kulturális körzetek	Öröklődő főnökség	Választott főnökség	Politikai hatalommal rendelkező főnök	Jogi hatalommal rendelkező főnök	Utak – úthálózat	Öntöző, csatorna	Hidak
<i>I. csoport</i>							
Goajiro						X	
Caqueito		X					
Jirijara		X					
Lokono							
Brit Guayana							
Palikur						X	
Marajo és környéke							
Wapischana Taruma							
<i>II. csoport</i>							
Manao							
Baré							
Guayupe Sae							
Baniva							
Uaupé							
Siusi	X						

Törzsek, kulturális körzetek	Öröklődő főnökség	Választott főnökség	Politikai hatalommal rendelkező főnök	Jogi hatalommal rendelkező főnök	Utak – úthálózat	Öntöző, csatorna	Hidak
<i>III. csoport</i>							
Ipurina							
Piro							
Kampa							
<i>IV. csoport</i>							
Baure	X		X	X	X	X	
Mojo			X	X		X	X
<i>V. csoport</i>							
Paressi	X		X		X		
Waura	X						
Kustenau	X						
Méhinakú	X						
<i>VI. csoport</i>							
Chané			X	X			

Törzsek, kulturális körzetek	Kezdetleges államszervezet	Réteges temetkezés	Mumifikált főnöki temetés	Papság – papi vezető réteg	Nap – Hold házaspár	Trombita – fuvola	Jaguár tisztelet
<i>I. csoport</i>							
Goajiro		X					
Caqueito		X	X		X		
Jirijara					X		
Lokono							
Brit Guayana							
Surinam							
Palikur							
Marajo és környéke							
Wapischana Taruma X							
<i>II. csoport</i>							
Manao							
Beré							
Guayupe Sae							
Baniva							
Uaupé							
Siusi							

Törzsek, kulturális körzetek	Kezdetleges államszervezet	Réteges temetkezés	Mumifikált főnöki temetés	Papság – papi vezető réteg	Nap – Hold házaspár	Trombita – fuvola	Jaguár tisztelet
<i>III. csoport</i>							
Ipurina							
Piro							
Kampa							
<i>IV. csoport</i>							
Baure							
Mojo				X	X		X
<i>V. csoport</i>							
Perassi				X		X	
Waura							
Kustenau							
Mehinakú							
<i>VI. csoport</i>							
Chané							

Törzsek, kulturális körzetek	Csillagistenségek	Labdajátéktér
<i>I. csoport</i>		
Goajiro		
Caqueito		
Jirijara		
Lokono		
Brit Guayana		X
Surinam		
Palikur		
Marajo és környéke		
Wapischana Taruma		
<i>II. csoport</i>		
Manao		
Baré		
Guayupe Sae		
Baniva		
Uaupé		
Siusi		
<i>III. csoport</i>		
Ipurina		
Piro		
Kampa		
<i>IV. csoport</i>		
Baure		
Mojo	X	X
<i>V. csoport</i>		
Paressi		X
Waura		
Mehinakú		
<i>VI. csoport</i>		
Chané		X

# AZ AJÁNDÉK PROBLÉMÁJA A FRANCIA STRUKTURALISTA ETNOLÓGIÁBAN

1999<sup>1</sup>

A francia társadalomtudományi gondolkodás valahogy külön utakat járt be, mint az angolszász, mind tematikájában, mind módszereiben és természetesen tradícióiban is. Ez utóbira utal például az is, hogy magában a dolgozat címében sem véletlenül használtam az etnológia szót az antropológia helyett. Az antropológia szó inkább az angolszász tradíciókban használatos, ám ha etnológiáról beszélünk, önkéntelenül is a francia iskolá(k)ra asszociálunk; még ha a franciák között is elterjedt az antropológia – *anthropologie* – szó alkalmazása.<sup>2</sup>

A francia etnológiát csakúgy, mint a francia strukturalizmus gyökereit nagyjából *Émile Durkheim*ig lehet visszavezetni, még akkor is, ha maga Durkheim tagadta az intézményesítetten önálló etnológia létjogosultságát a társadalomtudományokon belül (Némedi, 1996:169) és őt nem lehet strukturalistának nevezni. Ha az orosz irodalom jelentős személyiségeire igaz, hogy mindannyian Gogol köpönyege alól bújtak ki, akkor a francia társadalomtudomány nagyjairól pedig elmondható, hogy Durkheim szakállából pottyantak ki.

Durkheim maga is foglalkozott etnológiával – még ha ő ezt szociológiának (*sociologie*) vagy társadalomtudománynak (*science sociale*) is nevezte etnológia vagy antropológia helyett – sőt pályafutásának nagyjából a századfordulót követő éveiben végzett vallásszociológiai és etnológiai tanulmányai mára az antropológia klasszikus szövegeivé váltak<sup>3</sup>; másrészt pedig a Durkheim által és körül szerveződött *Année sociologique* csapatához olyan kiváló etnológusok tartoztak, mint *Marcel Mauss*, *Robert Hertz* vagy *Henri Hubert*, akik a későbbi francia társadalomtudományos gondolkodásra részben személyesen, részben műveiken keresztül élénk hatást gyakoroltak. Az *Année*-körhöz sorolhatjuk *Celestin Bouglét*, akit Durkheimnek szintén sikerült megnyernie az évkönyvekben való közreműködésre (Némedi, 1996:160–161), és akinek később – mint az *École Normale Supérieure* igazgatója – nagy szerepe volt abban, hogy az azóta talán legismertebb francia antropológussá vált, *Claude Lévi-Strauss* Brazíliába utazhatott, kezdetben tanárként, később kutatóként (Lévi-Strauss, 1973:43).

A dolgozat címében egy másik magyarázatot érdemlő szó is szerepel: strukturalista. Vitatható, hogy egy olyan írás, amelyik Mauss-szal, Lévi-Strauss-szal és *Pierre Bourdieu*-vel, illetve írásaikkal kíván foglalkozni, valóban a strukturalista etnológiáról szól-e. Az azonban semmi

1 Köszönet Némedi Dénesnek, Sárkány Mihálynak és A. Gergely Andrásnak a dolgozat megírásához nyújtott segítségért.

2 Ugyanígy a kulturális antropológia kifejezés az amerikai tradíciókra utal, míg a szociálintropológia terminus gyakran a brit funkcionalista antropológiára való utaláskor használatos.

3 „A közvetlen utókor Durkheimet és iskoláját igazán etnológiai, antropológiai kutatásai miatt tartotta nagyra.” (Némedi 1996: 169)



esetre sem kérdőjelezhető meg, hogy a Lévi-Strauss által létrehozott strukturalista antropológia előfutárai – ahogy maga Lévi-Strauss meg is nevezi – Durkheim és unokaöccse, Marcel Mauss voltak. Szintén az „*Année Sociologique* összetéveszthetetlen jegyeit” (Bohannan–Glazer, 1997:407) viselte magán az *Andaman Islanders* című, *Alfred Reginald Radcliffe-Brown* által írott 1922-es monográfia, ami az 1906 és 1908 között végzett terepmunkáin alapult. A Radcliffe-Brown-féle strukturalizmus – amit szokás strukturalista funkcionálizmusnak is nevezni, megkülönböztetve a *Bronislaw Malinowski*-féle biopszichológiai funkcionálizmustól – szintén Durkheim gondolataiból táplálkozott. Amint azt Paul Bohannan és Mark Glazer írja, „Durkheim széles körű hatást gyakorolt az antropológiára. A legfontosabb szociálintropológusok közül háromra – Mauss-ra, Radcliffe-Brownra és Lévi-Strauss-ra – alapvető hatással volt. Másoknak inkább a Durkheimre adott reakciója fontos: Benedicté negatív, Malinowskié pozitív.” (Bohannan–Glazer, 1997:325) Pierre Bourdieu eddigi munkásságát nehéz lenne strukturalistának nevezni, de kétségtelen, hogy korai művei – mint amilyenek az 1958 és 1964 közötti Algéria-művek – erős strukturalista hatásokról tanúskodnak, a későbbiekben – részben a szerző érdeklődésének súlyponteltolódása az etnológia felől a szociológia irányába – a strukturalista vonások ugyan megmaradnak, de egy önálló elmélet születik Bourdieu fejében, amire többek között a Marx-revival nyomta rá a bélyegét.<sup>4</sup>

A harmadik megmagyarázandó kifejezés az ajándék. Az ajándékot nem hétköznapi értelemben használom, itt leginkább a legalább *Somló Bódog* óta ismert ajándékcsere-re gondolkok, a csere egy sajátos alakjára. Az ajándékról írta fő művét Marcel Mauss; Lévi-Strauss a csere egy fajtájára építette rokonságelméletét, amikor két csoport egymás között nőket cserél ki, ami bizonyos értelemben tekinthető az ajándékozás egy formájának; Bourdieu pedig az algériai terepmunkája során megfigyelt ajándékozásokról és viszontajándékozásokról – illetve azok jelentőségéről a szimbolikus tőkeképzés folyamatában – több munkájában is ír.<sup>5</sup>

Mielőtt a három francia tudósról részletesebben is szólnék, a már említett, tragikus sorsú Somló Bódog egyik jelentős művével vezetném be az ajándék problematikájának tárgyalását. *A gazdaság őskorából* című tanulmánya eredetileg a *Huszadik Század* társadalomtudományi folyóirat 1909-es évfolyamának I. számában jelent meg.<sup>6</sup> Valószínűleg ez a kisebb terjedelmű mű feledésbe is merült volna, ha nem jelenik meg németül *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft* címmel ugyanazon évben egy nagyobb munkája, amit Felix Somló néven jegyzett.<sup>7</sup> Marcel Mauss ezt a könyvet a későbbiekben felhasználta, amikor saját művét írta hasonló tárgyban; érdekes, hogy a témához a későbbiekben oly jelentős mértékben hozzájáruló *Polányi Károly* is – akit egyébként Somló az egyetemen tanított – csak Mauss lábjegyzete nyomán jutott el professzora írásához, noha ő maga is publikált a Huszadik Század hasábjain, 1910-ben.<sup>8</sup> Polányi egy *Jászi Oszkár*hoz írt 1948-as levelében azt írja: „Somló egy nemzedékkel előzte meg a primitív népek gazdaságának megértésében kortársait...” (Sárkány, 1998:VIII)<sup>9</sup> Tény, hogy Somló olvasta többek között *Baldwin Spencer*, Durkheim munkáit, hogy csak a legnevesebb szerzőket említsem, társadalomtudományi műveltsége akkoriban a legnagyobbak közé emelte hazánkban.<sup>10</sup>

4 Talán meg lehet kockáztatni azt az állítást, hogy a strukturalizmus a nyelvészetben és az antropológiában vált igazán külön irányzattá, a szociológián belül azonban nem sikerült ily módon iskolává kinőnie magát.

5 Az ajándék problémáját nem tudta kikerülni több más neves szerző sem, gondolok itt az antropológusokon kívül Luc Boltanski-ra, Jacques Derrida-ra, Erving Goffmanra és Charles Taylorra.

6 pp. 1-9. és 121-136. Lásd még Somló 1977.

7 Kiadva: 1909, Solvay Intézet, Bruxelles – Leipzig - Paris. Az említett cikk a Huszadik Századból pedig ennek a könyvnek utolsó fejezete.

8 Nézeteink válsága. In: Huszadik Század. 1910. 1. K. 87-90.

9 Eredetileg: Gyergyák János (szerk.): Polányi Károly – Karl Polanyi 1886-1964. In: Magyar Szociológiai-történeti Füzetek 2., 1986, Budapest, p.66.

10 Somló Bódog életéről és munkásságáról az alábbi írások sokkal részletesebb képet adnak: Litván György *Egy magyar tudós tragikus pályája a század elején*. In: Valóság. 1973 (XVI. évf.) 8. szám: 32-42.; Litván György *Somló Bódog munkássága*. In: Szociológia. 1977/4. szám: 503-507.; Nagy J. Endre *Erény és tudomány*. Vázlat Somló Bódog gondolkodói pályájáról. In: Nagy J. Endre (1993) *Eszme és valóság*. Magyar szociológiai-történeti tanulmányok.

De miről is ír Somló? A cikk azt a feltételezést igyekszik cáfolni, miszerint léteznek olyan törzsek a világon, akik nem ismerik a cserét. Ez a feltételezés élt számos ausztráliai, óceániai, afrikai és amerikai törzsről. Somló ellenben azt állítja, hogy „tekintélyes jószágforgalom áll fenn egyes törzsek között éppúgy, mint ugyanazon törzshöz tartozó egyének között” (Somló, 1977:385), csupán a csere egy másik „fennálló alakja” (uo.) fedezhető fel, mint ami „nálunk” ismeretes. Somló ezt a formát ajándékcsere névként hívja; ahogyan írja „sem a mi ajándékunkról, sem a mi cserénkről nincsen szó, hanem olyan jogügyletről, mely középpontban áll a kettő között” (uo.). A jogügylet – ahogy Somló ezt nevezi – az ajándékhoz annyiban hasonlít, hogy egyoldalú adományról van szó és egyoldalú elfogadásról; mégis kapcsolódik a cseréhez, mivel az ajándékozási aktus a viszonzás reményében történik meg, ami nemcsak a remények szintjén él, hanem szabályozva is van. Az ilyesfajta jogügyletek nagy jelentőséggel bírnak a „primitív” társadalmakban, a javak mozgásának egyik legintenzívebb formájáról van szó. „Kötelező szolgáltatásokról” is beszél Somló, ami az ajándékcsere től eltérő módja a jószágforgalomnak. Ezek a szolgáltatások leginkább a rokonsági rendszeren keresztül vannak szabályozva. „Ezen szolgáltatások mind kényszerítő természetűek és a legkülönbözőbb jogi formákat ölthetnek.” (Somló, 1977:393) Látható, hogy néhány olyan állítása volt Somlóé, amit általában leginkább Mauss nevéhez szokás kötni, és tényleg úgy tűnik, hogy nemcsak hogy egy generációval megelőzte kortársait, de több mint egy évtizeddel Mauss-t is, aki azután elméletbe is foglalta Somló megállapításait, amikor bevezette a *totális társadalmi jelenség* fogalmát.<sup>11</sup>

Marcel Mauss huszonkilenc éves volt, amikor 1901-ben etnológiai felsőoktatási álláshoz jutott az *École pratique des hautes études*-ön, ő volt az első Franciaországban, aki ezzel büszkélkedhetett (Némedi, 1996:169). Durkheim halála után Mauss vette át az Année irányítását. Az első világháborúban több tehetséges szerző is meghalt, így az évkönyv újraindítása nem ment könnyen. Mauss-ra hárult az a feladat, hogy egy új generációt képezzen ki, akik a durkheimi hagyományokat képesek továbbvinni az etnológiában, ide tartozik többek között *Louis Dumont* is, aki a modern ideológia antropológiai megközelítésében teszi ezt meg (Dumont 1998).

Az Année 1925-ös kötetében jelent meg tanulmányként Mauss *Essai sur le don (Tanulmány az ajándékról)*<sup>12</sup> című munkája, amit úgy tartanak számon, mint a gazdasági antropológia alapjait lerakó művet. Ebben a tanulmányban foglalkozik a már Somlónál tárgyalt ajándékozás intézményével (Mauss, 1990). Az esszében öt nagy rész különíthető el: a programadó bevezetés; a főleg polinéziai etnográfiai kutatásokra alapuló ajándékcsere-ről és viszonzási kötelesegről; a rendszer kiterjesztése, melanéziai és észak-amerikai példákkal illusztrálva; az ajándékozás elvének túlélése ősi jogrendszerekben és gazdaságokban; végül pedig a szintén programadó konklúzió, benne az elsajátítandó tanáccsal: „...kilépni önmagunkból, adni önként és kötelező érvénnyel.” (Mauss, 1990:71)<sup>13</sup>

A szerző volt tulajdonképpen – Somló után – az első olyan tudós, „aki először tulajdonított jelentőséget és foglalta elméletbe a primitív társadalmak egyik legmeglepőbb vonását, azt, hogy a társadalmi érintkezésben nagyon dominánsak az olyan jelenségek, mint az adakozás, az elfogadás és az ajándékok viszonzása” (Rubin, 1994:70). Egy ilyen társadalomban az ajándéktárgyak diverzitása csereként körforgásban van. Ezek a „tárgyak” azonban nem csupán tárgyak (szerszámok, fegyverek, yamgyökér stb.) lehetnek, hanem varázslatok, ritu-

Budapest – Szombathely: Pesti Szalon Könyvkiadó és Savaria University Press.; Sárkány Mihály *Somló Bódog az ősi társadalom gazdaságáról*. IN: Szociológia. 1977/4. szám: 507-515.; Zsigmond Gábor *Somló Bódog és a magyar etnológia*. IN: Szociológia. 1977/4. szám: 516-521.

11 Persze újabban már nemcsak Magyarországon ismerik el Somlót, mint Mauss előfutárát. Bár a nemzetközi köztudatban még mindig nem szerepel Somló neve, Gérald Berthaud *Un précurseur de Mauss. Felix Somló et la question du don* című cikke (Social Anthropology 1999, 7, 2, 189-202) szintén elismeri Somló nemzetközi etnológiai jelentőségét.

12 Pontosabban: *Essai sur le don, forme et raison de léchange dans les sociétés archaïque*. IN: L'Année Sociologique, nouvelle série, 1. k. (1923-1924), 1-2. Paris.

13 Itt Szántó Diana fordítását vettem át.

sok, nevek, szavak, valamilyen „know-how”, sőt akár nők is. Ez utóbbi jelenség, a nőcsere, később Lévi-Strauss munkásságában nyer fontosságot.<sup>14</sup>

Mauss, Somlóval szemben, műve megírásakor már viszonylag jóval gazdagabb etnográfiai anyagra támaszkodhatott. Ismerte *Franz Boas* és *Malinowski* kutatásainak eredményét, a terepen kutató antropológusok könyveit olvasva állította fel elméletét. Mint azt Somló esetében láttuk, az ajándékcserét a jogtudomány irányából közelítette meg a magyar szerző. Így tesz Mauss is, amikor a germán, a román, a hindu kelta, kínai jogban próbál arra utaló jeleket találni, amivel mondandóját alátámaszthatja és illusztrálhatja. Ez a fajta elképzelés nem volt idegen a karosszék-antropológia korábbi nagy alakjaitól sem, gondoljunk csak *Sir James George Frazer Aranyágára*<sup>15</sup> vagy éppen *Henry Sumner Maine Az ősi jog*<sup>16</sup> című művére.

Mauss szerint az ajándék lényege abban a tényben keresendő, hogy az ajándék adása viszonzási kötelezettséggel jár a megajándékozott részéről. Amennyiben ez nem teljesül, akkor a társadalom rosszallását fejezi ki, szankcionálja az egyént, ami természetesen azzal jár, hogy annak presztízse csorbadít szenved. Ezt a megállapítást pszichológiailag minden kultúrára érvényesnek találja a szerző, az ajándékadás azonban különösen azokban a társadalmakban bír igazán komoly jelentőséggel, ahol a gazdaság kevésbé specializálódott, itt ugyanis az ajándékozás intézményesített formává válva a legfontosabb gazdasági tényezőként jelenik meg. (Sárkány, 1998:9)

Mauss belátta, hogy a nem komplex társadalmak mivel még nem elég differenciáltak, a gazdasági és politikai célok is másképpen nyilvánulnak meg bennük, leginkább rokonsági kapcsolatokon keresztül. Ahogy *Talcott Parsons* fogalmazta, „közismert, hogy a rokonság sok primitív társadalomban bizonyos értelemben »dominálja« a társadalmi struktúrát, kevés olyan konkrét struktúra van, amelyben a részvétel független lenne a rokonsági státustól.” (Olson, 1997:24) Így egy az első látásra talán csak másodlagos fontosságúnak tűnő jelenség mint az ajándékozás, „totális társadalmi jelenséggé” válva a társadalom minden területén kifejeződik. Ahogyan *Marshall D. Sahlins Stone Age Economics (Kőkorszaki gazdaság)* című 1972-es munkájában megfogalmazta, „Az ajándékozás a béke megőrzésének primitív módja, amit a polgári társadalmakban az állam biztosít... A társadalom létrehozásában az ajándékozás a kultúra felszabadítását jelentette.” (Rubin, 1994:71<sup>17</sup>) Az ajándékozás azonban nemcsak szövetségeseket teremt, de határokat is húz; ellenségeimet kizárom ebből a folyamatból. *Gayle Rubin* szerint Mauss azon a véleményen van, hogy „az ajándék a társadalmi diskurzus fő vonala, az az eszköz, amellyel a társadalom összetartható specializált kormányzati intézmények hiányában is” (Rubin, 1994:71<sup>18</sup>).

De mit ért Mauss totális társadalmi jelenségen? Mauss a durkheimi felfogást alkalmazta akkor, amikor az ajándékozást nem mint egyéni elhatározáson alapuló aktust írta le, hanem társadalmi tényként kezelte. A társadalmi tények kényszerítő erővel bírnak az egyénre, az ajándékozás rendszerén keresztül a társadalom az egyént integrálja önmagába, és az egyén nem szabadulhat az adás – elfogadás – viszonzás aktusára épülő rendszerből. Nem adni nem egyenlő azzal, hogy vonakodunk vagy tartózkodunk az interakciótól, hanem az együttműködés megtagadása, ami nem csupán ellenállás a társadalmi nyomással szemben, de társadalmiasult létünk kétségbe vonása is. A „totális” kifejezés arra vonatkozik, hogy egy ilyen társadalmi jelenségben „a legkülönbözőbb intézmények fejlődnek ki egyidejűleg: vallási, jogi és erkölcsi intézmények – ezek egyben politikaiak és családiak; gazdasági intézmények – ezek feltételezik a termelés és fogyasztás, vagy még inkább a szolgáltatás és az elosztás sajátos formáit; nem számítva az esztétikai jelenségeket, melyek tényekhez kapcsolódnak és morfológi-

14 *Les Structures élémentaires de la parenté.* (A rokonság elemi formái) 1949 Paris, PUF.

15 *The Golden Bough.* Magyarul: Az aranyág. 1965 Budapest, Gondolat.

16 *Ancient Law.* Magyarul: Az ősi jog. 1988 Budapest, Gondolat

17 Sahlins 1972: 196, 175.

18 Eredetileg megjelent: Rubin, Gayle (1975) „The Traffic in Women: Notes on the »Political Economy« of Sex.” In: Monthly Review Press.

ai jelentéseket, ahogyan ezek az intézmények megjelennek” (Mauss, 1997:369). Ennek példája az észak-nyugati partvidéki indiánok – különösen a kwakiutl törzsek – *potlach* nevű ünnepe, amit Mauss is elemez, egy másik példa a melanéziai *kula* esete. Itt Boas és Malinowski írásaira támaszkodott a szerző. Mauss-t, ugyan kíváncsivá tették Malinowski állításai, de a funkcionalista szemléletet már nem vallotta magáénak.

Mauss ajándék-munkája végül az antropológia leghíresebb és legvitatottabb teoretikus szövege lett, ami a reciprocitással foglalkozik. A mű egy különösen érdekes része a *hauval* foglalkozik. Az Új-Zélandon élő maorik között él az a vélekedés, hogy az ember életereje – a hau – bizonyos, a tulajdonában lévő tárgyakra benne foglaltatik. Amikor valaki elajándékoz egy ilyen tárgyat, a hau benne marad, és arra kényszeríti azt a személyt, aki megkapja ezt az ajándékot, hogy továbbadja. Ellenkező esetben a személy meg is halhat. Ezáltal létrejön a társadalomban egy véget nem érő láncolat, ami összeköti a benne foglaltatott egyéneket.<sup>19</sup> A hau illetéknéppeni értelmezése *Ranaipiri*, egy maori informátor szövegén alapul (Mauss, 1990:11; Sahlins, 1972:151–152), de Mauss interpretációja torzítva adta vissza a lényegét, mégpedig úgy, hogy alátámaszthassa saját mondanóját.

A továbbiakban áttérnék Claude Lévi-Strauss munkásságára, aki Mauss-szal ellentétben már terepmunkákat is végzett. Az általa *technique du dépayement*-ként nevezett módszer – a honvesztettség technikája – lényege az, hogy a társadalomtudományok egyik kardinális problémája megoldható, a megfigyelő és megfigyelt szétválaszthatóvá válik, mivel az új, szokatlan, gyökeresen eltérő környezetben a kutató megszabadul azoktól a kötöttségektől, ami saját világában fogva tartaná, így képes felfedezni azokat a struktúrákat, amelyek saját környezetünkben – annak komplexitása miatt – már képtelenek lennénk megtalálni. A struktúrákat elméleti modellekként kezeli Lévi-Strauss.

Ugyan Lévi-Strauss az ajándék problematikájával nemigen foglalkozott, mégis kapcsolódik témánkhoz. Nemcsak annyiban, hogy egy pletyka szerint Mauss-szal rokonságban állt – ez azonban nem igaz (Bohannon–Glazer, 1997:575) –, de a Mauss által elkezdett munkát továbbvitte, egyes gondolataik pedig valóban rokoníthatóak.

Lévi-Strauss munkássága legalább három területen korszakos jelentőségűnek nevezhető. Itt a strukturalista mitológiamelemzésre, az emberi megismerésre és a mentális folyamatok tanulmányozására valamint a rokonsági rendszerek témájában általa alkotott elméletre gondolok (Bohannon–Glazer, 1997:577). Ez utóbbi az, amiről leginkább szó lesz a továbbiakban, ugyanis ez az a terület, amelyben a csere témája megjelenik.

De hogyan is kapcsolódik a rokonsági elmélet Mauss-hoz? Huszonöt évvel Mauss *Essai sur la don-jának megjelenését* követően jelent meg Claude Lévi-Strauss 1949-es könyve a *Les structures élémentaires de la parenté* (*A rokonság elemi formái*), egy olyan mű, amely nem kevesebbet próbál megmagyarázni, mint az emberi társadalom eredetét és természetét. A mű „részben radikális glossza egy másik primitív társadalmi szervezetről szóló híres elméletéről” (Rubin, 1994:70), Mauss ajándékozásról szóló esszéjéről.<sup>20</sup> Lévi-Strauss többször hangoztatta, hogy Mauss gondolatait igyekszik továbbvinni, elődjének pedig már majdnem sikerült eljuttania oda, hogy létrehozza a strukturalizmust. *Georges Gurvitch* felkérésére 1950-ben előszót írt egy Mauss-válogatás kötetéhez. Az 1966-ban kiadott összegyűjtött Mauss-művek elé írott Lévi-Strauss-féle bevezetésben,<sup>21</sup> elődjét Mózeshez hasonlítja, aki elvezette népét a Kánaánba, ő azonban már nem jutott el oda – így van ez Mauss esetében is, a tudományt elvezette a strukturalizmus kapujába, ő azonban már nem válhatott strukturalistává. (Sahlins, 1972:154)

19 Marshall D. Sahlins könyvében – *Stone Age Economics*, 1972, Chicago, Aldige: 149–180 – kimutatja, hogy a hau illetéknéppeni értelmezése tulajdonképpen hibás, az eredeti etnográfiai forrás félreértésén alapul.

20 Másrészt a cím utalás Durkheim *A vallási élet elemi formái* (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*) című 1912-es művére.

21 *Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss*. In: Marcel Mauss: *Sociologie et anthropologie*. 1966, Paris, Presses Universitaires de France.

Részben az ajándékról írott mű alapozta meg a későbbi strukturalista iskolát az antropológiában, de az Esszé az ajándékról tekinthető a gazdaságantropológia alapjait lerakó műnek is.<sup>22</sup> Mauss Durkheimmel közösen írt tanulmánya, a *De quelques formes primitives de classification* (Az osztályozás néhány elemi formája. Adalékok a kollektív képzetek tanulmányozásához).<sup>23</sup> Lévi-Strauss strukturalizmusának szintén egyik táplálója volt.

Az említett előszóban ismét találkozhatunk a hauval. Lévi-Strauss nem az etnográfiai pontatlanságot kéri számon Mauss-tól – amiért *Raymond Firth* és *J. Prytz Johansen* is kétségbe vonja a Mauss-féle hau-értelmezést –, hanem a Mauss által felvázolt bennszülött racionalizálás ilyen formáját kérdőjelezi meg. Vajon nem arról van szó most is – mint annyiszor –, hogy az etnológus hagyja magát megtéveszteni az óslakos által? – kérdi Lévi-Strauss, amikor azt mondja, hogy a hau nem oka a cserének, csupán a bennszülöttek véleménye szerint; a valódi ok a csere szükségességére azonban a tudattalanban rejtőzik, ezt azonban Mauss nem kereste. (Sahlins, 1972:154). Persze Mauss válasza erre az lehetett volna, hogy „a szociológiai magyarázat befejeződik, mikor az ember meglátja, mi az, amit az emberek hisznek és gondolnak, és kik azok az emberek, akik ezt hiszik és gondolják” (Dumont, 1998:150), mivel szerinte „egy szigorú filológia, egy pontos szociológia megért és nem interpretál” (uo.).

Lévi-Strauss szerint a társadalmakban alapvetően három „dolog” cseréje folyik: javaké, szavaké és nőké. A francia tudós kiemeli a nőcserét mint egyfajta esszenciális cserét. Véleménye szerint a nők cseréje a társadalmi szolidaritás megerősítésének módja az egyes férficsoporthoz. A nőcsere lehetőséget ad arra, hogy a társadalom minden tagja nagyobb eséllyel bírjon a túlélésre. Erre épül fel Lévi-Strauss híres *alliance*-elmélete, ami a rokonsági rendszerek kutatásában nagy előrelépés volt.

De hogyan is működik a Lévi-Strauss által vázolt nőcsere? A tudós egyik fontos állítása az, hogy az incestustilalom az, ami a társadalmat megteremti; az ember azóta ember, amióta a vérfertőzős tabuja fennáll. Az incestustilalom egyébként egyike a kevés, ténylegesen is létező kulturális univerzáléknak. Mint azt már említettem, Lévi-Strauss háromféle cserét különböztet meg a csere tárgya alapján: szavakét (üzenetekét); javakét és szolgáltatásokét, valamint nőké. Ez utóbbi a legritkább a három közül, az üzenetek cseréje maga a nyelv, a javaké és szolgáltatásoké pedig a gazdaság. Lévi-Strauss-nál „a »nők cseréje« ugyanolyan kommunikációs folyamat, mint a »szavak cseréje«...” (Józsa, 1980:23–24) Azért nőket cserélnek és nem férfiakat, mert a nő a legértékesebb „jóság” egy csoport biológiai fennmaradásának tekintetében.

Az incestustilalom legegyszerűbb példája az exogámia, alapja a Durkheim és Mauss által elemi formának nevezett klán-rendszer, melyben két csoport – Durkheiméknél frátria, másoknál moiety – cseréli ki egymással saját nőtagjait a házasságok alkalmával. A bizonyos társadalmakban dívó nőcsere intézményére már korábban felfigyelt néhány tudós, *Herbert Spencer* ezt a nőablás barbár szokásának örökségeként értelmezte, míg *Lewis Henry Morgan* biológiai okokat próbált felhozni magyarázatként, bár erre nincs bizonyíték a mai napig sem.<sup>24</sup>

Lévi-Strauss a durkheimi incestustilalom és exogámia közötti szoros kapcsolatokat és a mauss-i cserefogalmat átvéve a kérdéskörben továbblépett. Azt mondja, ahhoz, hogy a nőcsere létrejöhesse egyáltalán, már feltételezni kell, hogy léteznek családok. De mi a család? Az addigi értelmezések elsősorban a leszármazásra építették gondolatmenetüket, ezzel szakít Lévi-Strauss. Nem a szülők és ivadékaik azok, akik a rokonság elemi atomjának tekinthetők, idetartozik az anyai nagybácsi is (azaz a férj sógora, a feleség fiútestvére). A házasság nem

22 E tekintetben azonban nincs egyetértés; az angolszászok Malinowski 1922-es *Argonauts of the Western Pacific* (A nyugati Pacifikum argonautái) című munkájának tartják fenn ezt a titulust. De Somló mellett előfutárnak tekinthető még az orosz Ziber is az 1880-as évekből és természetesen Lewis Henry Morgan is.

23 Magyarul megjelent: In: Émile Durkheim: *A társadalmi tények magyarázatához*. 1978 Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. p.253-334.

24 Morgan magyarázatát már maga Durkheim sem fogadta el.

két ember között jön létre, hanem két csoport között; a családok azok, amelyek létrehozják a házasságot, ezáltal egymás szövetségeseivé is válnak.

A Lévi-Strauss-féle elemi családátomat mellékelten ábrázoltam is (1. ábra), ezen számokkal jelöltem a család tagjait.<sup>25</sup> Lévi-Strauss szerint, ha ③ és ④ között a viszony pozitív, akkor ③ és ① között a viszony negatív, illetve ha ③ és ④ között a viszony negatív, akkor ③ és ① között a viszony pozitív. Ha pedig ② és ④ között pozitív a viszony, akkor ② és ① között negatív, illetve ha ② és ④ között negatív a viszony, akkor ② és ① között pozitív a viszony. Ez a családmodell tehát nemcsak a vertikális irányú kapcsolatokra figyel, hanem a horizontális kapcsolatot is feltételezi.<sup>26</sup>

1. ábra: A rokonság elemi struktúrája Lévi-Strauss-nál.

(1 = apa; 2 = anya; 3 = fiú; 4 = anyai nagybácsi)

Edmund Leach brit szociálintropológus úgy látja, hogy Lévi-Straussnál „Az elmélet a kézfelfogható tényekkel szemben inkább a képzeteknek az elmében meglévő mintájával foglalkozott, és empirikus szempontból nézve túl sok figyelmet szentelt az állandó, házasságon keresztül rokonsági struktúráknak (a »szövetség«-nek [alliance]), amely egy szűkített változatát képviselte annak, amit Durkheim »organikus szolidaritás«-nak nevezett; ugyanakkor túl kevés figyelmet szentelt a hierarchikus szegmentáció alternatív elvének, amely Durkheimnél a »mechanikus szolidaritás« nevet viselte.” (Leach, 1996:40–41)

A Lévi-Strauss által megalkotott rokonságrendszerben háromféle házasságtípus fordul elő, ezek mindegyike képes arra, hogy a vérfertőzést meggátolja a társadalom tagjai között. Persze a vérfertőzés vagy incesztus fogalma is kulturálisan kódolt; egy adott társadalomban előforduló házasságtilalmak nem feltétlenül egyeznek meg egy másik társadalomban előforduló szabályozással. Az unokatestvérek közötti házasság például a mi társadalmunkban nem preferált – sőt –, ez más társadalmakban akár előírt is lehet, megint máshol pedig különbséget tesznek aközött, hogy anyai vagy apai ágú unokatestvérrel kíván-e összeházasodni az egyén.

A komplex, nagy társadalmakban negatív módon szabályozzák a házasodást, a potenciális partnerek közül lehet választani – bár kétségtelen, hogy létezik valamilyen preferencia-rendszer –, csak a szóba nem jöhető rokoni fok van meghatározva, bár ez sem feltétlenül szigorúan. A szabályok megszegésének szankcionálása sem olyan szigorú általában, mint a pozitív szabályozásra épülő társadalmakban.

A legegyszerűbb házassági szabályozás a kis társadalmakban, ahol kevés potenciális partner jöhet szóba – adott esetben egy izolált faluban –, gyakran preskriptív jellegű, nemcsak azt jelölik ki, hogy az egyén részéről kivel nem köthető házasság, hanem azt is, hogy kivel kell ezt a házasságot megkötni. Az ilyen elementáris struktúrára épülő rokonsági rendszerekben ez leginkább a kereszt-unokatestvérek közötti házasságban testesül meg. Ennek is két típusa létezik, a szűkített (korlátozott) cserén és a bővített (kiterjesztett) cserén alapuló házasságok. Az előbbi típushoz két vagy páros számú cserepartner szükséges. Ebben az esetben a férfi két – apai és anyai – irányból is kaphat feleséget (lásd 2. ábra).

2. ábra: korlátozott cserén alapuló házassági modell.

(A feketével jelzett férfi mindkét nyíllal jelölt nő közül választhat.)

A korlátozott cserére alapuló házassági modellből hozható létre a másik típus, azáltal, hogy az egyik potenciális feleségjelöltet kiiktatjuk a rendszerből. A kiterjesztett (általános)

25 ① = apa ② = anya ③ = fiú ④ = anyai nagybácsi

26 A Lévi-Strauss-féle elemi struktúra gondolatát elmélyültebben taglalta és vitatta Bodrogi Tibor *Társadalmi struktúra és strukturalizmus* c. tanulmányában. In: Népi Kultúra – Népi Társadalom 4, 1970, Budapest, Akadémiai Kiadó, 307–322.



cserén alapuló házassági modell nemcsak annyiban különbözik az előző struktúrától, hogy általában páratlan számú cserepartnerre alapul és csak egy irányból kaphat a férfi magának feleséget, de abban is, hogy ez a struktúra már képes nagyobb méretű társadalmakat is létrehozni, mint az előző, hiszen a 3. ábrán felvázolt sor elvileg korlátlanul bővíthető.

3. ábra: kiterjesztett cserén alapuló házassági modell.

Lévi-Strauss munkásságáról és strukturalizmusáról még hosszan lehetne beszélni, zárógondolatként még annyit, hogy Lévi-Strauss megfordította az általános Durkheim- és Mauss-féle értelmezést; míg azok a társadalmiból magyarázták a szimbolikust, addig Lévi-Strauss a szimbolikusból jut el a társadalmihoz.

Végül rátérnék Pierre Bourdieu-re, a harmadik személyre, akivel a francia etnológusok közül most foglalkozom. Bourdieu huszonehét esztendő volt, amikor szociológiai pályafutása elkezdődött. A fiatal tudóst Algéria fővárosi egyetemére nevezték ki egyetemi oktatónak. Az ott végzett kutatásaiból született meg az 1958-as *Sociologie de l'Algérie* (Algéria szociológiája) című könyve, amit további hasonló témájú tanulmányok és könyvek követtek egészen 1964-ig (Pokol, 1997:2).

Az Algériában élő kabilok között végzett terepmunkája nagy szerepet játszott későbbi tőke-transzferokról és a szimbolikus tőkérről alkotott elméletének kidolgozásában. A kabil házról készített leírása az *Esquisse d'une théorie de la pratique* (A gyakorlat elméletének vázlata.) című munkájában nagyon emlékezteti az olvasót az olyan prestrukturalista írásokra, mint Durkheim és Mauss osztályozás-tanulmánya vagy Robert Hertz *Droite et Gauche* (Jobb és bal. Tanulmányok a duális szimbolika osztályozásáról.) című műve, de a Lévi-Strauss-féle bináris opozíciókkal ugyanúgy leírható a Bourdieu által vázolt kabil élet- és térfelosztás.<sup>27</sup>

Mindezekkel együtt sem állíthatjuk, hogy Bourdieu Lévi-Strauss gondolatait viszi tovább. A Lévi-Strauss által alkalmazott módszert – a honvesztés technikáját – kritizálja; Bourdieu szerint a kutató és a „bennszülött” világa különböző, mindketten más-más stratégiát követnek. Itt érkezünk el Bourdieu egyik kulcsfogalmához. A *strategie objective – objektív stratégia* – kifejezés már a strukturalizmustól való eltávolodást sugallja. Míg az objektív szó strukturalista hagyományokra utal, a stratégia kifejezés már a cselekvő nézőpontjára utal, tehát a strukturalista antiszubjektívizmushoz ellentmond. Bourdieu struktúrafogalma tehát gyökeresen más, mint Lévi-Strauss-é, annak csupán absztrakt elméleti modellként való elképzelése helyett a társadalomszerkezet olyan elemeit érti rajta, ami összefügg a cselekvők cselekvésmódjával, a cselekvők által jön létre és a cselekvők által reprodukálódik.

De hogyan is fordul elő az ajándék Bourdieu írásaiban? A kabilok között is él az ajándékcsere intézménye. Az ajándékot azonban csak egy meghatározott idő után viszonzozzák, ezért aztán a „szerződésben” érintettek szabad és érdekmentes cselekedetként élik meg az aktust, nem érzékelik azt a kényszert – ami mondjuk egy a szó általunk használt értelmében racionális üzlet során történik meg, ahol mindkét fél kötelezettségeket vállal –, amit az ajándék–viszonzás–ajándék... sorozat megindulása teremt és amit a kutató lát.<sup>28</sup> Sőt „a legnagyobb sértésnek az számít, ha a kapott ajándékot azonnal, vagy ha azonos tárggyal viszonzozzák.” (Bourdieu, 1978a:326) A viszont-ajándékozás sem úgy jelenik meg, mint a kapott ajándék kompenzálása, hanem mint egy új, nem kényszerű válaszként született aktus. „Minden arra utal, hogy a nagylelkű csere épp azt kívánja lehetővé tenni a tranzakció szereplői számára, hogy ne kelljen felfedezniük az esemény tranzakció-jellegét, hogy ne kelljen

<sup>27</sup> A kabil társadalomban létező alapvető ellentétekről lásd Bourdieu 1994.

<sup>28</sup> A gyakorlat elméletének vázlatában azt írja Bourdieu: „A »fenomenológiai« elemzés és az objektívista elemzés két antagonistikus elvét világítja meg az ajándékcsere: a megtapasztalt vagy legalábbis akként értelmezett ajándék és a kívülről szemlélt ajándék.” (Bourdieu 1977: 5) Arról van tehát szó, hogy a kutató értelmezése és a kabil ember értelmezése különbözik, és a kutató „objektív” igazsága nem egyezik az aktor megtapasztalt igazságával.

tudomásul venniük vagy mások előtt elismerniük azon *modell* létezését, mely cselekedeteiket objektíve vezérli.” (uo.)<sup>29</sup>

Mauss azt mondta, hogy a társadalom mindig álmai hamis pénzével fizeti ki önmagát; ezt illusztrálja Bourdieu példája a kabil kőművesről (Bourdieu, 1978a:324–325; 1978b:382), aki munkája elvégezte után nem kérte az a pénzbeli fizetésen túl járó ételt, hanem helyette inkább annak az árát szeretne volna elkérni. Ezzel felrúgta egy íratlan szabályt, ami a társadalomban élt, hiszen azt a következtetést vonta le, hogy az étkezés – ami a megrendelő és közötté fennálló társulást megpecsételte volna – pénzre átváltható, miközben éppen az ilyen jellegű magatartást próbálja a társadalom minden elképzelhető módon leplezni. Így aztán a kőművest nem is hívták másnap dolgozni, még ha magával a munkájával meg is voltak elégedve, sőt az esetnek híre ment és máshová sem hívták többé dolgozni.

Látjuk tehát, hogy a „*tout se passe comme si*” – minden úgy történik mintha – elve hatja át teljes egészében a kabil társadalmat; mindenki tisztában van ugyan azzal, hogy viselkedésüket konkrét érdekek működtetik, mégis mindenki úgy tesz, mintha ez nem így lenne, mindenki igyekszik elfedni azt a tényt, hogy anyagi érdekek vezérelnék őket. Anyagiak alatt pedig nem feltétlenül kell azt érteni, ami egyszerűen pénzben kifejezhető. A kabilok között a család presztízsé az, ami igazán fontos akkor, ha valaki házasodni készül, nem annyira a konkrét gazdagság. Az a kabil paraszt, aki akkor veszi meg a szarvasmarhát, amikor a legdrágább, és kénytelen eladni, mivel nem tudja rendesen ellátni, és ezért anyagi értelemben rosszul jár, mégis nyert egy ilyen üzleten, mert az, akinek egyszer volt marhája, úgy lesz elkönyvelve, mint olyan gazda, akinek egyszer volt marhája, ez pedig egy paraszti társadalomban komoly fokmérője az ember presztízsének.

Mint látjuk, az egykori anyagi tőke tehát társadalmi tőkévé válik. Hasonló fontossággal bír a föld, melynek elvesztése együtt jár a presztízs elvesztésével, „kötelesség ugyanis megakadályozni, hogy a föld idegen család kezére jusson.” (Bourdieu, 1978a:326)

A tőkefajta transzformációja – a gazdasági és szimbolikus profit közötti átválthatóság – azzal jár, hogy a gazdaság szférája sem értelmezhető olyan szűken, mint azt az ökonomisták teszik, a gazdasági és a gazdaságon kívüli szférák elkülönítése nem tartható fenn. „Járható útnak az látszik Bourdieu számára – és ez a lépés azonos jellegű azzal, amit Polányi tesz meg, amikor a formális gazdaság fogalmát a gazdaság szubsztanciális fogalmával helyettesíti – ha a (szűken értelmezett) gazdasági gyakorlatok tudománya helyét a gyakorlatok ökonómiajának általános elmélete foglalja el.” (Ferge, 1978:421) Ez a gondolat későbbi munkásságában is alapvető szerepet játszik, gondoljunk csak egészen más területeken, például az iskolaszociológián belül végzett kutatásaira és azok eredményeire.

Három francia etnológus – ha nem is mind strukturalista –, aki az ajándékkal, az ajándékcserevel foglalkozott, ennyi fért ebbe a dolgozatba. A három jelentős tudós; Mauss, Lévi-Strauss és Bourdieu közötti kapcsolatok – azonosságok és különbségek – ennél azért jóval szélesebb körűek, csupán egyetlen gondolati soron – az ajándékon – keresztül igyekeztem azok néhány jegyére rámutatni.<sup>30</sup>

## IRODALOM

- Bohannon, Paul–Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem Kiadó: 323–325, 366–368, 575–578.  
Bourdieu, Pierre: *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: University Press, 1977.

29 Tehát a modell nem a kutató fejében válik felismerhetővé, mint Lévi-Strauss-nál, hanem azzal tisztában vannak az aktorok is.

30 Ebbe a sorba illene Maurice Godelier is, ha egy kicsit is strukturalista volna.

- 1978a: Egyszerű újratermelés és ciklikus idő. In: Bourdieu, Pierre: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Budapest: Gondolat Kiadó: 311–335.
- 1978b: A szimbolikus tőke. In: Bourdieu, Pierre: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Budapest: Gondolat Kiadó, 379–400.
- 1994: Férfiuralom. In: Hadas Miklós (szerk.): *Férfiuralom*. Budapest: Replika Kör: 7–54.
- Dumont, Louis: *Tanulmányok az individualizmusról*. Pécs: Tanulmány Kiadó, 1998.
- Ferge Zsuzsa: *Utószó Pierre Bourdieu A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése című kötetéhez*. In: Bourdieu, Pierre: *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése*. Budapest: Gondolat Kiadó, 1978. 403–436.
- Józsa Péter: *Lévi-Strauss, strukturalizmus, szemiotika*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1980.
- Leach, Edmund: *Szociálintropológia*. Budapest: Osiris Kiadó, 1996.
- Lévi-Strauss, Claude: *Szomorú trópusok*. Budapest: Európa Kiadó, 1973.
- Mauss, Marcel: *The Gift*. London: Routledge, 1990.
- Mauss, Marcel: *Ajándékok és viszonzásuk*. (Részlet Az ajándék című műből.) In: Bohannan, Paul–Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: Panem Kiadó, 1997. 368–375.
- Némedi Dénes: *Durkheim: Tudás és társadalom*. Budapest: Áron Kiadó, 1996.
- Olson, Mancur: *A kollektív cselekvés logikája*. Budapest: Osiris Kiadó, 1997.
- Pokol Béla: *Pierre Bourdieu szellemi fejlődése*. (elektronikus verzió: <http://www.mek.iif.hu/porta/szint/tarsad/szocio/bourszel.hun>) 1997. In: Magyar Elektronikus Könyvtár. Eredetileg megjelent: *Elméleti szociológia* 1995/1.
- Rubin, Gayle: *Nők forgalomban*. In: HADAS Miklós (szerk.): *Férfiuralom*. Budapest: Replika Kör, 1994. 63–97.
- Sahlins, Marshall D.: *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine, 1972.
- Sárkány Mihály: *A közösségek közötti csere*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet, 1998.
- Somló Bódog: *A gazdaság őskorából*. In: ZSIGMOND Gábor (szerk.): *A ősi társadalom magyar kutatói*. Budapest: Gondolat Kiadó, 1977. 383–409.

TARI JÁNOS

# NÉPRAJZI TEMATIKÁJÚ FILMEZÉS MAGYARORSZÁGON

A néprajzi filmezésről Magyarországon csak szórványos közlések jelentek meg, a külföldi szakirodalom viszont rendkívül gazdag. Különösen a '70-es évektől szaporodott meg a vizuális antropológiai kutatás kialakulásával a néprajzi filmezés elméleti vizsgálata.

Az etnográfiai film határműfaj. Része a vizuális jelenségeket antropológiai módszerekkel kutató vizuális antropológiának, de produktumai megközelíthetők a filmelmélet felől is.

A magyar néprajzi tematikájú filmezést időrendben vizsgálom, kifejezetten a film (16 mm és 35 mm-es celluloidhordozó) tekintetében. Ez a médium – legalábbis a hordozóját, a celluloidot tekintve – pályafutásának végéhez közeledik Magyarországon a néprajzi dokumentálásban. Az utóbbi 10 évben szinte egyáltalán nem készült néprajzi tematikájú mozgóképi film-nyersanyagra.

Az általam vizsgált filmek a Magyar Film Intézet, a Néprajzi Múzeum és a MAFILM Népszérum-tudományos filmstúdiójában készült művek néprajzi tematikájú gyűjteményébe tartoznak.

Az eddig elkészült néprajzi filmkatalógusok, amelyek könyv formájában, valamint az Interneten jelentek meg, szintén forrásai a munkámnak.

A magyar néprajzi kutatás nemcsak a fonográfot használta az elsők között a világon, hanem a filmkamera is hasznos segédeszköz volt az adatgyűjtésben, már a múlt század végétől kezdve. A mozi születésének centenáriumaához kötődően és korábban is számtalanszor esett szó a filmszalag információ-hordozó és -tároló lehetőségeiről, és napjainkig is a megbízható és időtálló tulajdonságairól.

A mulandó akusztikus és vizuális néprajzi jelenségek dokumentálására a legmegfelelőbb a hang és a kép egyidejű rögzítése, amely napjainkra technikailag egyre tökéletesebb lett. A fejlett szinkronhangos film- és videotechnikával a felvett hang és kép digitális rögzítése és feldolgozása jelenti napjainkban azt a technikai maximumot, amellyel a valóság jelenségeit megörökíthetjük. Olyan maradéktalanul le nem írható hangzások és gesztusok válnak dokumentálhatóvá, amelyek tudományos és közművelődési célokat egyaránt szolgálnak.

## A milleneumi filmfelvételektől és híradóktól a néma játékfilmekig

Az 1896-os budapesti világiállításon bemutatott LUMIÈRE-rövidfilmek,<sup>1</sup> melyek közül kettőt Budapesten forgattak, világosan jelzik az új média két testvér-irányzatát: a szórakoztató filmét és a híradó-dokumentum filmét. Filmfelvétel már a millenniumi ünnepségektől kezdve ismert és gyakorolt tevékenység volt hazánkban is. Az első felvételnek tekinthetjük azt,

<sup>1</sup> LUMIÈRE-rövidfilmek, 1896. Magyar Filmarchívum, LUMIÈRE-összeállítás, 1890-es évekből 1963. NJF 181, TA 175; LUMIÈRE 8 film, Bois d' Arcy Archivumban restaurált 1991. 1980-as évek NJF 181.

amikor 1896-ban a SZIKLAI-testvérek (Arnold és Zsigmond) a francia LUMIÈRE-gyár egyik technikusával híradó-felvételeket készítettek I. Ferenc Józsefről, amikor a millenniumi kiállítást megnyitotta, majd a király megtekintte MUNKÁCSY Mihály *Ecce Homo* c. festményét.

1906-ban nyílik meg az első igazi mozgóképszínház Budapesten, a Projectograph.<sup>2</sup>

Az 1910-es évekig UNGERLEIDER Mór és NEUMANN József vállalata, a Projectograph forgatott híradó jellegű felvételeket. Megörökítésre került e korszakban II. RÁKÓCZI Ferenc hamvainak 1906-ban történt hazahozatala (ZITKOVSZKY Béla és KÖRMENDI Ékes Lajos munkája), több hadgyakorlat, udvari ünnepség, közéleti esemény, vadászat. Dr. KÖRMENDI Ékes Lajos<sup>3</sup> a következő témákat javasolja egy német szerző után (Oberlehrer Rüeswald: Zeitschrift „Bild und Film”, 1913). Sellmann nyomán film útján oktatásra a népismeret témakörében: „1. Az egyes emberfajok. 2. A vadnépek halászata és vadászata, az állatokból nyert élelmiszerek megőrzése és használata és ugyanez a civilizált népeknél. 3. A föld megművelésének különböző formái az egyes népeknél; a legfontosabb élelmi és élvezeti cikkek ültetése. 4. A kézműipar legfontosabb ágainak fejlődése (fazekas-, fonó-, szövőipar, a vas és fa megmunkálása). 5. Táncok, vallásos szokások és a halottak eltemetése a vad népeknél. 6. A lakásépítés. 7. A vadnépek és kultúrnépek közlekedési eszközei...”

Magyarországon is gyártottak ún. rekonstruált híradókat, ezek azonban inkább kis játékfilmek voltak. A tízes években FRÖHLICH János és FODOR Aladár Kinoriport vállalatának tevékenysége a legjelentősebb. Ekkor a Projectograph mellett még a Thália (ACZÉL Pál író és filmrendező) vállalata foglalkozott riportkészítéssel.

## A néprajzi tematika és nemzeti identitás a magyar némafilmekben

A néprajzi témák filmzésére való igény már a korabeli filmhíradókban nyomon követhető hírértékű és közművelődési funkciót betöltő, és nemzeti identitás-formáló szerepben. FLÓRIÁN Mária ez utóbbit részletesen elemzi a legkorábbi magyar néma játékfilmeket, mint az egykori falusi paraszti élet és parasztság-szemlélet dokumentumait a néprajzi tartalom hitelességének és mondanivalójának szempontjából. Munkája<sup>4</sup> úttörő jelentőségű abban, hogy a nem néprajzi céllal készített filmek vizsgálata során fedezi fel azokat az elemeket, amely a paraszti valóságot sajátos módon mutatják be. Az általa ismertetett néma játékfilmeket az 1910-es évek második felében és a húszas évek elején készítették. „Ezekben a történelmi, és társadalmi problémáktól terhes években forgatták, a *Hol van a kisködmön?* című népmesefilmet is, amely nemcsak témájában, megjelenítési módjában, de céljában is az első néprajzi filmek tekinthető”.<sup>5</sup> Annál is érdekesebb ez, mert egy folklór meseműfajt dolgoz fel.<sup>6</sup>

A tanulmány az ismertetett némafilmek két rétegét különbözteti meg:

– a néprajzi valóság elemeket nem szándékosan megörökítő filmek, ezekben a helyszínek, a hátterek, a szereplők csupán háttérként jelennek meg a paraszti valóság mozgóképes dokumentumaiként;

– a paraszt és a falu egyfajta képe, mint a korabeli közvélemény falusi nép-, falusi környezet-felfogásának vetületeként jelentkezik. Ez a felfogás a falusi népet bizonyos mértékig

2 Brigitte BREIER: 1995. A film krónikája a magyar kiadás szerk. MARKÓ László ford. ABAI Ágnes bevezető; NEMESKÜRTY István. Budapest, Officina Nova.

3 KÖRMENDI Ékes Lajos Dr.: 1915. A MOZI. Singer és Wolfner Bizománya, Budapest.

4 FLÓRIÁN Mária: 1992. A népiélet ábrázolása magyar néma játékfilmekben. In: Közelítések. Néprajzi, történelmi, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára. Debrecen, 323-335 o.

5 FLÓRIÁN Mária: 1992. A népiélet ábrázolása magyar néma játékfilmekben. In: Közelítések. Néprajzi, történelmi, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára, Debrecen, 323 o.

6 Az AaTH 1450 és 1348 számú történettípust dolgozza fel, amelynek németnyelvű változatát St. Thomson szerint 1585-ből ismerjük. FLÓRIÁN Mária: A népiélet ábrázolása magyar néma játékfilmekben. In: Közelítések. Néprajzi, történelmi, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára. Debrecen, 1992.

idealizálta és másnak, különbözőnek tartotta a polgáritól. Ez a „más”-szemlélet hasonló a korai etnológiai dokumentumfilmek szemléletéhez. A paraszti élet külsőségeit, mint lényegét meghatározó jelképet használta. Azonban jól vizsgálható a parasztság és más társadalmi rétegek kapcsolata ezeken a filmekben keresztül. „Az összehasonlítás, megmérettetés során a parasztság a magasabb erkölcsi értékek hordozója és ennek következtében a hozzá kapcsolódó népi, népies műveltség elemek szerepet játszanak a nemzeti szimbólumképzésben is”.<sup>7</sup>

A néprajzi valószínűleg ezekben a némafilmekben spontán zárványként vannak jelen; ha ismerjük a felvételek pontos idejét, akkor rendkívül értékes néprajzi mozgókép-dokumentummá válnak az elemzett jelenetsorok és helyszínek, a magyar falu általános, közhelyé formált képe, sokszor eredeti, azonosítható helyszíni felvételen (mosás a patakban, kukoricamorzosolás, vasalás, kenyérsütés, vízhúzás), de sokszor stilizálva, műteremben felvéve, egy-egy tárgyat használva a népies környezet létrehozására. Utalás történik legalább képekkel a népi hangszerek használatára, kocsmajelenetekre, a kisbírói kihirdetésekre és a viseletekre is.

FLÓRIÁN Mária külön elemez két filmet, amelyet Mezőkövesden forgattak: „E filmekben legtöbbit azok a képsorok mondanak számunkra, amelyekben saját öltözetükben statisztáló mezőkövesdiek jelennek meg. A felvételek idején, az 1920-as évek elején, a matyó viselet még belső törvényei szerint alakulóban lévő, hétköznapi is hordott, ünnepi változatában sokszínű viselet volt”.<sup>8</sup>

A korai némajátékfilmek parasztság-képe vonatkozásában megállapítja a szerző, hogy a szereplőket hagyományokban gyökerező, az egész faluközösség érdekeit szem előtt tartó és elismerő morálja irányítja. Az erkölcsstelennek ítélt városiakal szemben a magyar paraszt az erkölcsi tisztaság hordozója, állatszerető és földtisztló, vallással, de olykor felvilágosult is. Ez szemlélet alapul szolgál a nemzeti önkép kialakításához is. A hazáját, vallását, családját, önérzetét, földjét féltő magyar parasztképből és egy korábbi nemesi nemzetfogalomból ötvöződött össze a magyar ember filmbéli alakja, aki az első világháború okozta helyzetből gyakran menekül a filmekben is vigaszt nyújtó látomásokba és álmokba. A színpadias filmkészítési stílus nagyon jellemző a némafilmekre, mint például a Mezőkövesden készült filmfelvételekre is: „GARAMSZEGHY, a Nemzeti Színház művésze vezetése alatt lázas sietséggel készültek e hét folyamán a matyó néprajzot visszatükröző filmfelvételek. E kis historikum kétségtelen komolyabb jele a nemzeti öntudatunk ébredésének, mennyiben a népies motívumok értékelése felé fordul a magasabb művészi körök érdeklődése”.<sup>9</sup>

## A Néprajzi Múzeum első kísérletei néprajzi filmfelvételek készítésére

A Néprajzi Múzeum irattári anyagaiban az első néprajzi filmmel kapcsolatos levél pontosan a közművelődési szerep fontosságára utal,<sup>10</sup> amelyben a Magyar Tanítók Otthona programjaira hivatkozva felkéri a Nemzeti Múzeumon belül működő Néprajzi Osztály vezetőjét, hogy néprajzi felvételek készítésével bizzák meg a Pedagógiai Filmgyárat és ezt az alkalmat használták fel arra, hogy felhívják a figyelmet az egyik legutóbbi néprajzi filmfelvételükre, „A Matyó lakodalomra/Mezőkövesd 1914 február 3./mely meggyőződésünk szerint néprajzi

7 FLÓRIÁN Mária: A népélet ábrázolása magyar néma játékfilmekben. In *Közelítések. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára*. Debrecen, 1992. 325 o.

8 FLÓRIÁN Mária: A népélet ábrázolása magyar néma játékfilmekben. In *Közelítések. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára*. Debrecen, 1992. 328 o.

9 FLÓRIÁN Mária: A népélet ábrázolása magyar néma játékfilmekben. In *Közelítések. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára*. Debrecen, 1992. 335 o. Idézet a MEZŐKÖVESD ÉS VIDÉKE XXV. 27. sz. 1920. január 20.-i száma, 3. o.

10 N.O.38-1914 A Néprajzi Múzeum irattárának anyagából.



szempontból kiválóan értékes”.<sup>11</sup> Egyben felhívja a figyelmet filmkészítési áraikra és berendezések szállítását is vállalja – igény szerint.

A néprajzi témák filmszalagon történő rögzítésének szükséglete saját felszereléssel is felmerült a Magyar Nemzeti Múzeum Néprajzi Osztályán belül.

Ugyanebből az évből származik az a kéziratos és gépelt formában is fellelhető levelezés és árajánlat-sorozat,<sup>12</sup> amelyet PEJTIK Károly József Főherceg kamarai szállítója, Városház utcai üzletéből fényképezési eszközöket forgalmazó cég küldött szóbeli felszólításra. Kétezer méter (valószínűleg) 35 mm-es filmnyersanyag vásárlása esetén, valamint egy „Ernemann féle kino felvételi gép normális perforatioju filmek számára”: „A javaslatba hozottak megválasztásánál szem előtt tartottam a különleges célt, népszokások, táncok, ünnepélyek, jelentelek stb. kinematografikus fényképezését”.<sup>13</sup>

Az elkészült felvételek vetítésére mozgatható kinematográfiai vetítő-berendezést is ajánl: „Miótán a készülék nem helyhez kötött használatra van szánva, hanem esetleg úgy az optikát, mint a világítási forrást is úgy kellett megválasztani, hogy a változó körülmények mellett is használható eszköz legyen”.<sup>14</sup>

Ez az árajánlat világosan tükrözi azt, a Nemzeti Múzeumban 1914-ben felmerülő igényt, hogy néprajzi filmfelvételeket készítsenek és azokat bemutassák az ország különböző helyein. Sajnos, sem a vásárlásra, sem filmekre később nem találunk utalást, valószínűleg az első világháború hiúsította meg ezt az akkoriban újdonságnak számító néprajzi filmzési tervet. Más írott források nem állnak rendelkezésre ebből az időszakból a Néprajzi Osztály filmdokumentumait illetően.

## A Magyar Filmiroda tevékenysége és a néprajzi témák

Az MFI, azaz a Magyar Filmiroda<sup>15</sup> 1923-ban alakult meg, a Magyar Távirati Iroda RT szárnyai alatt. Magyar Filmiroda (MFI) 1080 filmjéből az első 398 néma, attól kezdve hangosfilm. Ezeket a megalakulásuktól 1944. decemberig készítették. A 35 mm-es filmkészítés, a filmforgalmazás, a filmkölcsonzés önállóan 1920 óta elismert tevékenység, addig ugyanis a vásári mutatványosokra vonatkozó rendeletek és törvények vonatkoztak rájuk is. Ez is mutatja a már korábban említett vásári képmutogató előzményeket a filmekkel és a mozival kapcsolatban. Az MFI első munkája, a Magyar Híradó 1924. február 27-én jelent meg egyetlen kópiával a Décsi moziban (ma Művész). Szeptember végén a kópiaszám 4, a vetítő moziké 25. Kezdetben csak bizonyos számok vetítését rendelték el, de a 108-as számtól kezdve, amelyet 1926. március 18-án mutattak be, a híradók vetítése kötelező lett a mozijátékfilmek előtt.

A néprajzi vonatkozásokat is hordozó professzionális némajátékfilmeken kívül alábbi néprajzi tematikájú híradófelvételek és önálló néprajzi kultúrfilmek, dokumentum- és játékfilmek 35 mm-es kópiája található a Magyar Filmintézet Archivumában 1927-től kezdve. E filmek alkotói, mint, ahogy a húszas-harmincas évek más társadalmi mozgalmi is (mint például a regőscserkészeké), célul tűzték maguk elé, hogy felkutadják, megismerik a falut, és az általuk feltárt folklórelemeket bemutatják, visszaadják a népnek. Ez a fajta feltárás-visszajuttatás koncepció a '30-as évek végén művelődéspolitikai alapelvvé is változott.

11 N.O.38-1914 A Néprajzi Múzeum irattárának anyagából.

12 N.O.160/1914 A Néprajzi Múzeum irattárának anyagából.

13 N.O.160/1914 A Néprajzi Múzeum irattárának anyagából.

14 N.O.160/1914 A Néprajzi Múzeum irattárának anyagából.

15 A Magyar Filmintézet könyvtárában az MFI kiadásában megjelent kézikönyv:

## Gönyey Ébner Sándor néprajzi filmjegyzetei

Ebben az időszakban 1920-tól 1944-ig, kezdett terepen fényképezni és 16 mm-es filmre forgató kamerájával filmfelvételeket készíteni a néprajzi filmezés magyar úttörőjének tekinthető GÖNYEY Ébner Sándor néprajzkutató, aki nyugdíjazásig a Néprajzi Múzeum munkatársa volt. Az ország szinte minden táján, a néprajz szinte minden tárgykörében közvetlen kutatás, tapasztalat alapján – a halásztától a néptáncig – értékes, részben monografikus gyűjtő munkát végzett. Több mint 12.000 fényképfelvétel, több száz gyűjtött tárgy tanúsítja eredményeit. Főként a népi építkezés, a háziipar és a falusi kisipar kérdései foglalkoztatták. LAJTHA Lászlóval közösen írta meg a „A magyarság néprajza” táncról szóló fejezetét. „...az első magyar tudományos néptáncfilmek...”<sup>16</sup> GÖNYEY-től 108 rövid néprajzi filmjegyzet maradt ránk. Mivel ekkor GÖNYEY a néprajzi filmezésben csupán a 16 mm-es rugós kamerát használhatta, ezért teljes filmek helyett csupán filmjegyzetek készültek saját költségére.

„Tudományos néprajzi filmfelvételeink sorát GÖNYEY Sándor nyitotta meg 1927-ben. A tiszapolgári „csapásolást” filmezte egy régi rendszerű, kézzel forgatható normál felvevőgéppel. A gépet BALOGH Rudolftól kapta kölcsön és kb. 40 méter film kellett a csapásolás felvételére. A magyar tudományos néprajzi filmezés tehát normálfilmmel kezdődött. Ez az ősfilm a Néprajzi Múzeum tulajdonába került, de az idők folyamán elkallódott. A következő filmfelvételeket már 16 mm-es keskenyfilmre készítette (az 1930-as években) Elisabeth REARICK (Illinois állam, Deanneville, USA) Keystone Movie Camera Mod-A 16 mm-es géppel. REARICK elsősorban népszokásokat és népi táncokat filmezett Patvarcon, Szügyön, Órhalomban, Kazáron, Bujákon és Boldogon. Néprajzi kísérője és szakértője PALOTAY Gertrúd volt. Elisabeth REARICK az általa felvett táncokat *Dances of the Hungarians* (New York, 1939) címen publikálta is.

REARICK filmfelvételeinek többek között az a lényeges hatása is volt tudományos néprajzi filmezésünkre, hogy GÖNYEY megvette a REARICK-féle Keystone gépet s azzal saját költségén filmezett. Nagyonbízott a Gyöngyösbokrétában szereplő csoportok táncait és szokásait vette filmre, de igen értékes ma már filmezhetetlen anyagot vett fel vidéken is. Ezek sorában a porcsalmi cigány botoló táncot, a bugaci cserényköltötést, az ipolyvecei kézihalászatot stb. említhetjük. A 40-es években 1-2 esetben a Néprajzi Múzeum költségén is készített felvételeket (pl. a Szernye-mocsár környékén végzett kollektív néprajzi gyűjtés során: verbunkosokat, cigány botoló táncokat és szenesvízzel való „megöntést” filmezett), amely filmek ma a Néprajzi Múzeum birtokában vannak.

Később GÖNYEY saját tulajdonú filmjeit, mintegy 600 méter 16 mm-es 16 kocka/sec képsebességű fordítós keskenyfilmjét és a Keystone felvevőgépet 1947-ben a Néptudományi Intézet vette meg.<sup>17</sup>

GÖNYEY Ébner Sándor a Néprajzi Múzeum munkatársaként az elsők között hangsúlyozta a fénykép és a filmtechnika szükségességét a néprajzi dokumentálásban. De az akkori igazgató, MADARASSY hóbortos megszállottnak tartotta „a laskatészta-szerű”<sup>18</sup> filmszalag előhívásával bajlódó GÖNYEY-t és KESZI-KOVÁCS-ot. Ennek ellenére a filmkészítés folyt. Sajnos a gyűjtők munkája állami támogatás hiányában továbbra is csaknem kizárólag magánúton zajlott. GÖNYEY is saját költségén vette filmre a ma már rekonstruálhatatlan táncok egész sorát, készítette mesterség és szokás-filmjeit, örökítette meg például a bugaci pásztorok cserényköltötését s az ipolyvecei kézihalászatot.

GÖNYEY Ébner Sándor néprajzi filmes munkássága a vizuális értékein túl azért fontos, mert a Gyöngyösbokréta mozgalom támogatójaként, nagyon sok viselet- és tánc-felvételt

16 KOVÁCS Péter, K.: Dr. GÖNYEY Sándor 1886-1963. Adattári Értesítő, 1962-63. 8 o.

17 KESZI-KOVÁCS László 1956 Néprajzi filmezések Magyarországon. Ethnographia 324-326 o.

18 Riport KESZI-KOVÁCS Lászlóval. Fotó, 1990. augusztus, 4-6. oldal.

készített mind fényképnegatívra, mind pedig illusztratív céllal a Néprajzi Múzeum tárgyi és viseletgyűjteményét kiegészítve és kibővítve látványelemekkel.

## Molnár István táncfelvételei

Az 1930-as években kezdte el Keystone-gyártmányú felvevőgépevel a néptánc-filmézést MOLNÁR István. MOLNÁR is filmezett Gyöngyösbokréta anyagot, de ő tudatos néptáncmotívumgyűjtő és filmező utakat is tett az ország különböző vidékein, többek között Erdélyben is gyűjtött. Összegyűjtött anyagát *Magyar Táncagyományok* c. munkájában (Budapest 1947) dolgozta fel. Közel 700 métert kitévő 16 mm-es keskenyfilm-gyűjteményét 1948-ban a Néptudományi Intézetnek adta el.<sup>19</sup>

A híradófelvételek népviseletes felvonulásai, népművészeti kiállításai, szüreti multságai önálló filmmé fejlődtek a *Magyar táncok és népszokások* című filmben, melynek képsorai a szentjobb körmenettel kezdődnek és a Magyar Bokréta Szövetség tagjai a szereplők tizenegy falut felkeresve, hogy megörökítsék a szórakozási alkalmakat és a táncokat.<sup>20</sup>

A filmet PAULINI Béla rendezte, aki országosan 1931-ben „megszervezte az ún. Gyöngyösbokréta köröket. Ezek falvanként vagy tájegységként működő, laza szervezetű népi együttesek voltak, amelyek városi, fővárosi színpadokon kissé átdolgozott, látványossá tett népszokásokat mutattak be, és ennek keretében a népdalok, néptánc, népviseletek valóságos parádéját adták. A csoportok országos szövetségbe szerveződtek, és a helyi erők legtöbbször tanítók által szervezett műsorok hitelességét hivatásos néprajzkutatók ellenőrizték. A Gyöngyösbokréta a negyvenes években sokat veszített eredetiségéből, pusztán romantikus formává vált, amelyben a felszabadulás után megjelentek a politikai nosztalgia elemei is. A parasztpolitikusok által is felhasznált mozgalmat 1947-ben betiltották”.<sup>21</sup>

## Gönyey Ébner Sándor és Keszi-Kovács László 16 mm-es filmzése

A szűkös anyagiak ellenére a hivatalos filmgyártás mellett GÖNYEY Sándor és tanítványa, KESZI-KOVÁCS László erőfeszítéseinek köszönhetően értékes felvételek tömege készült el, amelyek, hagyományaink átfogó képét igyekeztek nyújtani a néprajztudósok és az utókor részére. Sajnos nagy részük a második világháború idején megsemmisült.<sup>22</sup>

„KESZI-KOVÁCS László filmzéssel 1932-ben, a Néprajzi Múzeumban dr. GÖNYEY Ébner Sándor népi tánc és szokás filmzése során találkozott. Gönyei akkor egy 16 mm-es Keystone kamerával fényképezett. A fordítás 16 mm-es filmek előhívását a Néprajzi Múzeumban GÖNYEY-vel együtt kínálta végig, ill. tanulta meg. 1936-ban a franciák forgatták a „Bujba Taras” c. filmet a Hortobágyon, KESZI-KOVÁCS ott segített a statisztéria összeszedésében és mozgatásában. Ugyanekkor forgatták a Hortobágyon „A komor ló” c. filmet (*HORTOBÁGY* a végleges címe), aminek forgatása során az operatóri munka fogásait leste el HÖLLERINGTŐL, aki a filmet készítette, ill. felvételeiből összeállította”<sup>23</sup> – írja önéletrajzában KESZI-KOVÁCS László.

*A Hortobágy* című film az első néprajzi játékfilm.

19 KESZI-KOVÁCS László 1956 Néprajzi filmzések Magyarországon. Ethnographia, 324-326 o.

20 39.1. számú film in: HOPPÁL Mihály 1972 Magyar Néprajzi Filmkatalógus. Ethnographia, 142 o.

21 VOIGT Vilmos: Akkultúrációvizsgálat. Ethnographia, 1978. 4:622.

22 KESZI-KOVÁCS László 1984. november, önéletrajz kézirat.

23 KESZI-KOVÁCS László 1984. november, önéletrajz kézirat.

Az osztrák származású (később Angliában letelepedett) Georges HÖLLERING játékfilmjének képei és jelenetei felbecsülhetetlen értékű hiteles dokumentumok.

A *Hortobágy* című film Móricz Zsigmond *Komor ló* című írása alapján játékfilmnek készült, HÖLLERING ezért volt itt két nyáron át forgatni, de nem volt szakethnográfus.

## Bartók és a néprajzi filmezés a '30-as években

Ez idő tájt BARTÓK Béla is hangsúlyozza a „*Miért és hogyan gyűjtsünk népzeneét?*” (1936) című írásában a filmfelvétel fontosságát: „arra szeretném a gyűjtők figyelmét felhívni, hogy – ha már hangosfilmfelvétel nem valósítható meg – legalább fényképfelvételek készüljenek a közlőről, a játék és táncjelentekről... Ez is közelebb juttatja gyűjteményünket a való élethez”.<sup>24</sup>

Ez az írás egyébként közvetett dokumentuma annak a sokáig jellemző állapotnak miszerint a tudományos kutatás technikai felszereltsége mindig jóval elmaradt a kor más területeken, például a professzionális szórakoztató célú filmgyártás technikai színvonalától, hiszen Bartók útmutató cikkének megírása idején már öt éve lehetett hangos filmet készíteni Magyarországon. A híradónál hosszabb kultúrfilmek mind hangos filmek voltak, a kor népművészetét bemutatva rövid megrendezett jelenetsorokkal és zenére vágott snittekkel. Olykor eredeti atmoszféra, zenefelvétel és zörej is hallatszík a némafilmek inzertjeit felváltó, szintén lényegretörő kommentár mellett, hiszen ekkorra már használták a Tobis-Klang-rendszerű hangosfilmfelvevő berendezést, amelyet 1931-ben az MFI vásárolt, s ezáltal lehetővé vált, hogy a 398-as számmal október 8-án a Magyar Híradó hangos híradóvá váljon.

## Fejős Pál néprajzi vonatkozású filmjei

Ebben az időszakban, pontosan 1931-ben a nemzetközi filmgyártás jelentős személyisége, FEJŐS Pál hazajött Magyarországra, s a magyar filmművészetben szeretett volna nagyot alkotni. Magyarországon, két sikeres játékfilmet forgatott; a *Tavaszi zápor* és az *Ítélt a Balaton* című filmeket. A második filmben először alkalmazott paraszt szereplőket, Boldogról egy 60–70 fős paraszt csoport járt a fővárosban és statisztaként vettek részt a film forgatása során. Nem csak a paraszti szereplőket alkalmazta ebben a hangos filmben, hanem népzeneét, néptáncot: a *Kállai kettős* első feldolgozása itt hangzott el.

Néprajzi filmes tevékenységét a délkelet-ázsiai expedíciói során alapozta meg. Hollywoodi sikerei után az etnológiai filmezésnek világviszonylatban is egyik kezdeményezője lett. Peruban, Madagaszkáron és Sziámban forgatta az *Egy marék rizs* című híres filmjét 1938-ban. Egy átmeneti műfajt jelent, arról szól, hogy hogyan, milyen küzdelmek árán sikerül eljutni egy fiatal házaspárnak a rizs vetésétől a rizs learatásáig. A film egy kicsit teátrális, de nem szabad elfelejteni, hogy az akkori technikai lehetőségeket tudta csak a rendező FEJŐS Pál és operátőre használni és ezzel kellett őserdei körülmények között forgatni. A filmben több érdekes, néprajzi szempontból ma is érdekes dokumentatív jellegű részt találhatunk.

## A híradók és a néprajzi filmdokumentálás

Az 1937–38-as filmhíradók között szintén akad néprajzilag elemezhető Szent-István-napi felvonulás, aratóünnep, furulya kiállítás, kalotaszegi húsvét, szabadkai búcsújelent stb.

Az UFA (Berlin) és a Luce (Róma) híradó-szolgáltatásokkal kialakított csereviszony nyomán a Magyar Híradó Magyar Világhíradóvá vált. A továbbiakban természetesen bővült a

24 BARTÓK Béla 1936 *Miért és hogyan gyűjtsünk népzeneét?* Budapest, Somló 20. Népszerű zenefüzetek 5. szám.

nemzetközi csere. A műfaj népszerűsítése céljából 1939. december 7-én megnyílt az Erzsébet körúti Híradó Mozi, majd 1940. október 10-én a Belvárosi Híradófilmszínház.

A Magyar Filmiroda 1940-ben és 1942-ben a náluk készült filmekről katalógust is kiadott, a filmből vett képekkel illusztrálva.

A mozgókép és hangrögzítés megjelenése új távlatokat nyitott a néprajzos-muzeológusok előtt is. Egyszerre lehetett a tárgyakat, beszélgetést, énekeket – az embereket, mozgásukat, viselkedésüket rögzíteni. A kultúránk különböző jelenségei így teljes összetettségükben elemezhetők, vizsgálhatók, használhatók, mint a teljesebb önismeret és önértékelés szükséges alapjai.

## A finn néprajzi filmkészítő iskola és Keszi-Kovács László

A finn néprajzfilm-készítési iskola nagy hatással volt KESZI-KOVÁCSra, aki „1937-ben ösztöndíjjal Finnországba került, ahol a néprajzi filmezésnek már 1900-tól kezdődően komoly hagyományai és gyűjteménye voltak, sőt 1936-tól már működött a „Néprajzi film Részvénytársaság” is, amit a tudósok és az értő nagyközösség pénzéből hoztak létre. A finn néprajzi filmezés atyamestere dr. Sakari PÁLSI volt, aki 1909 és 1910 között a tudós RAMSTEDT professzorral végig utazta Mongóliát és Szibéria nagy részét, amikor is rengeteg kítűnő fényképet és kézi forgatású normálgéppel sok száz méter 35 mm-es filmet is készített. PÁLSI archeológus-kultúrtörténészként volt munkatársa a Finn Nemzeti Múzeumnak, és mint ilyen 1916-ban a Távolságot Keleten, a Csukcs-félszigeten forgatott filmeket.

1937-ben a finn néprajzi filmezés már egy normál Döbri és egy 16 mm-es Paillard-Bolex felvevővel rendelkezett és a hangot egy Telefunken rendszerű berendezéssel készítették. Ez időben már PÁLSI mellett dolgozott Eino MÄKINEN is, mint operatőr-rendező.

A finnek munkamódja: etnográfus szakember állította össze az ún. „anyagkönyvet”, amiből alapos helyszíni szemle során alakult ki a „forgatókönyv”, azaz a film vágási, összeállítási rendje. A felvétel tehát mindig „kivonat” készítés volt a nagyon hosszú munkafolyamatból, ill. szokásrendből. De olyan „kivonat”, amely minden lényeges mozzanatot megörökített.

KESZI-KOVÁCS László két évet töltött Északon. Ezalatt, részt vett a finn és észti néprajzi film- és hangfelvételek munkáiban és elsajátította az ottani módszereket és a technikai, operatőri stb. munkák minden fogását.

Hazajövet, 1939-ben a Néprajzi Múzeum státuszában nyert kinevezést, ahol nemcsak az ETHNOLÓGIAI ADATTÁRAT szervezte meg, hanem kezdettől fogva szorgalmazta és GÖNYEYvel (saját zsebből) végezték a néprajzi filmzést is. Mint GYÖRFFY István tanársegéde ugyanakkor az egyetemen is tanította az adattár és a néprajzi film- és hangfelvétel fontosságát. 1940-ben a Kolozsvári Egyetem intézeti tanárává és az ott létesített Erdélyi Tudományos Intézet Néprajzi Osztálya vezetőjévé nevezték ki. Az egyetemi oktatásban már az 1940-es években megjelent a néprajzi filmzés oktatása, ami az akkor Kolozsváron tanító KESZI-KOVÁCS László nevéhez fűződött, akinek többek között JANCsó Miklós is tanítványa volt. Ennek ellenére nem dicsekedhetünk azzal, hogy folyamatos és sikeres eredményei születtek volna az új dokumentációs technikának. Főleg pénzügyi nehézségek gátolták az érdeklődő szakemberek működését ezen a téren is.

Első dolga volt, hogy a Finnországban tanultakat a gyakorlatba is átvigye. Felszerelte intézetét Paillard-Bolex felvevő- és vetítőberendezéssel, valamint Telefunken hangvágó felszereléssel, sőt hogy hallgatói is elkezdjék a filmzést, vett egy 9 és fél mm-es Pathé filmzörgépet.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> KESZI-KOVÁCS László 1956 Ethnographische Filmaufnahmen in Ungarn, Néprajzi Filmzések Magyarországon, Néprajzi Értesítő, 324-326.

## A '40-es évek néprajzi filmezései Erdélyben

„A magyar néprajzi filmezés újabb fejlődési fokát jelentette, amikor 1941-ben az Erdélyi Tudományos Intézet munkatervében költségvetésileg biztosították a felvevőgép használatát, s ennek folytán – a finnországi tapasztalatok alapján – olyan komplex gyűjtéseket tudtak végezni – nagy apparátussal –, mint az ún. Borsavölgyi Kutatások. Az „előgyűjtések” során az Intézet tagjai – 25–30 bölcsészhallgató részvételével – igen alaposan felmérték a terepet, botanikai, zoológiai, antropológiai szempontból (a régészeti kutatásokat például LÁSZLÓ Gyula, a mesekutatót HAÁZ Ferenc végezte). Így volt jelen például a bálványosváraljai kutatásokon az akkor jogot és néprajzot hallgató JANCSÓ Miklós is.

A korszerű filmhangosítást azonban ők sem tudták megoldani. Készítettek felvételeket Erdély legkülönbözőbb tájain, például a Mezősége, a Háromszéki, Radnai és Kelemen-havasokban, a Hargitán és a Csíki-havasokban, a kalotaszegi és székely falvakban. A több mint hétezer méter tizenhat milliméteres néma, Gewaert fordítós film, amelyet Palliard Bolex kamerával vettek fel, „Budapest ostromakor, 1945-ben mind elpusztult a hozzátartozó néprajzi gyűjtésekkel, fonográf és decelit lemezekkel, fényképfelvételekkel... együtt”.<sup>26</sup>

„A magyar néprajzi filmezésben új irányt jelentett az a munka, amely finnországi tapasztalatok alapján indult 1941-ben az Erdélyi Tudományos Intézetben, ahol a filmfelvételek készítése szorosan beletartozott az Erdélyi Tudományos Intézett néprajzi munka- és költségvetési tervébe. A cél az volt, hogy a néprajztudomány, illetve a népi kultúra minél szélesebb területéről gyűjtsük össze azt a tudományos filmarchívumot, amely a néprajzi gyűjtések feldolgozása során a tökéletesebb elemzést teszi lehetővé és hitelesen dokumentálja népi agro-technikánkat a földmívelés, vetés, aratás, cséplés, szénamunkálatok, az erdőgazdálkodás (fakitermelés, fűrészmalomok), zsindelekészítés, kádárok, bognárok, szénégetők, mészégetők, stb. munkáját, továbbá az állattartás síkföldi és magashegyvidéki módjait a népi ipar, néptáncok, népszokások stb., stb. sokezer arcú szövevényét.

A felvételek egy része az ún. „Borsavölgyi Kutatások” során készült: ahol „határozottan elválasztottuk az informatív és az objektív anyaggyűjtést, hogy így az egyes társadalmi jelenségek, folyamatok és életmegnyilvánulások funkcióját megállapíthassuk a nép szellemi életében”.<sup>27</sup>

Erdély más tájain, pl. a Mezősége, a Háromszéki, Radnai és Kelemen-havasokban, a Hargitán és a Csíki-havasokban, a kalotaszegi és székely falvakban stb. is készültek felvételek, voltak szép számmal olyanok, amelyek alkalmasszerűen kínálkoztak felvételre, de zömmel úgy készítettük a filmfelvételeket, hogy előbb tanulmányoztuk, összegyűjtöttük azt a néprajzi anyagot, amiből a film készült”.<sup>28</sup>

A néprajzi filmezés költséges feladat és kevés a szakemberek között az olyan, aki „képileg is látni képes” a nép sokrétű munkáját, szokásait, egyszóval a népelet teljességét. A vakoknak pedig hiába beszél a látó formákról, színekről, szerkezetekről, munkafolyamatokról, mozgásról és pl. a népviselet esztétikumáról stb. A pénz azok kezéhez ragad, akik azt hiszik, hogy a szó, a betű mindenre képes. Így létezik aztán „képtelen néprajzi előadás és írás” e hazában – hangoztatta többször előadásaiban KESZI-KOVÁCS László.

1942-ben csíksomlyói búcsún felvett képsorai a néprajzi filmezés történetének és a csíksomlyói búcsú történetének egyedülálló mozgóképes dokumentumai.<sup>29</sup>

26 Moldován Domokos: 1969/2. A néprajzi filmezés jövőjéért. Filmkultúra, 7-13.o.

27 MOLTER Péter: Falukutató Bálványosváralján. Hitel, 1940-41. /3-4 285-306, 289. o.

28 KESZI-KOVÁCS László 1956 Néprajzi filmezések Magyarországon. Ethnographia, 324-326. o.

29 Lásd: Néprajzi Filmkatalógus, 211-213.o. FILM 242.



## A '40-es évek táncfilmzései

A '40-es években GÖNYEY magánúton történő táncfilmzését folytatta LAJTHA László, LUGOSSY Emma és MOLNÁR István. Az eredetiként kezelt leltárkönyv tanúsága szerint a '70-es leltári tétellel bezárólag található legnagyobb részben azok a főlvételek, amelyeket a '40-es években GÖNYEY Sándor és Molnár István készített, vagy pedig a Néptudományi Intézet keretében, ill. szervezésében keletkeztek. (Molnár volt az első, aki filmfelvevő mellett fonográfot is használt. Természetesen nem egyidejűleg, hanem a filmfölvétel után rögzítette az adott táncdallamot).<sup>30</sup>

Ezekből a táncfelvételekből később, az 1980-as évek közepén készült vetíthető film összeállítás a MTA Táncosztálya munkatársainak – FELFÖLDI László és PÁLFY Gyula közreműködésével PAPP János és LEHEL László filmszakmai közreműködésével.

KESZI-KOVÁCS László 1948-ban vette filmre a bukovinai székelyek betlehemes játékát, a csobánolást Tevelen és az áttelepített moldvai csángók kecskejátékát Egyházasközáron.

Mindkét film a hetvenes és nyolcvanas években került hangosításra a korabeli magnetofon és drótos magnetofon felvételek segítségével.

## Néprajzi filmezés a Néptudományi Intézetben II. világháború után

„A második világháború után, 1947-ben, a Néptudományi Intézetben szerveztük újjá a néprajzi filmzést. A szükséglet akkor mindenekelőtt a néptánc-filmzést helyezte előtérbe. A rohamosan fejlődő néptáncmozgalmat, a sokasodó népi táncgyűtéseket kellett gyorsan ellátni művészileg továbbfejleszhető táncmotívum-anyaggal és népszokás-anyaggal. Így jutottunk összeköttetésbe a Magyar Táncszövetséggel. Bizonyos költségvetési keret biztosítva volt, a felszerelést igyekeztünk gyarapítani – mert az Erdélyi Tudományos Intézet anyagából csak a Bolex-felvevő maradt meg – vettünk egy Wireway rendszerű drótos magnetofont és Telefunken rendszerű lemezvágót, Zeiss-rendszerű 16 mm-es némafilmvetítőt stb. A táncfilmzés mellett a lehetőségekhez mérten folytatni kívántuk, az Erdélyi Tudományos Intézetben kialakult néprajzi tudományos filmzés módszerével, az általános népi kultúra filmzését. Tervünk volt egy történeti aspektusú néprajzi tudományos filmarchívum, filmdokumentáció létrehozása, összhangban azzal a néprajzi tervvel, amit a *Magyar Népkutatás Kézikönyve* c. (sajnos derékba tört) koncepcióban dolgoztunk ki.

A filmfelvételek a Néptudományi Intézet korszakában a következőképpen készültek: előzőleg – lehetőleg néprajzi szakember – felkutatta és tanulmányozta a filmzendő néptáncot vagy népszokást, az ő eredménye alapján azután összeállítottunk egy kollektívát (amely állott a gyűjtőből, egy koreográfusból, egy népzenekutatóból és filmoperatórból), amely kollektíva kiszállt és a lehető leggyorsabban igyekezett a munkát elvégezni. A filmeket nagyobb-részt 16/sec. képsebességgel vettük fel, a legtöbb esetben negatív anyagra, s azután felirattal ellátva rendeztük, vágtuk és filmről számtalan vetítés során, a helyszíni táncgyűjtet segítségével igyekezett a koreográfus a táncot az ún. Lábán–Knuszt-féle táncírással leírni, a tánc kinematogrammját elkészíteni, szinkronizálva azt a tánc dallamával. Ez a táncleírás a Néptudományi Intézet által felvett, több mint 3500 m hosszú és közel 400 táncgyűjtet és variánst tartalmazó filmről, természetesen nem készült el teljes mértékben. Mint ahogy a magnetofonra felvett dallamokat sem tudtuk – fedezet hiányában – decelitre átvágni. Kivételt képez a bukovinai székelyek betlehemes játéka, amelynek teljes szöveg – és énekanyagát

<sup>30</sup> PÁLFY Gyula 1997. Az MTA Zenetudományi Intézet filmtárának rövid története és a hosszútávú megőrzés problémái. Néprajzi Értesítő, Néprajzi Múzeum, Bp., 207-211.

átváltuk decelitre és a magyarcsanádi román táncok, melyeknek dallamanyagát lakklemezre vágtuk át”.<sup>31</sup>

## A II. világháború után készült néprajzi tematikájú filmek

A második világháború utáni társadalmi-politikai helyzet változatos próbatételei sem kedveztek a néprajzi filmezés megerősödésének. Az újjászervezett Néptudományi Intézetben a munka hasonló elvi-gyakorlati célkitűzésekkel indult meg, mint a kolozsvári intézetben, noha az egyre élénkülő néptáncmozgalom hatására gyűjtéseik során főként néptánc felvételeket készítettek. Amikor 1949-ben a Néptudományi Intézetet megszüntették, a néprajzi filmezés derékhada többfelé szakadt, a híradógyártás és a dokumentumfilmkészítés is a koalíciós kormányzás függvénye volt. Ez azt jelentette, hogy az egyes pártok filmvállalatai maguk adtak ki híradókat és készítettek propagandafilmeket.

A Magyar Kommunista Párt pl. MAFIRT Krónikát használta fel agitációs eszközzül az események közlésére, megörökítésére. A híradó műfaj megosztottságát 1948-ban a filmipar államosítása szüntette meg. A néprajzi tematikájú filmek közül a *Dunavölgyi népek barátsága* című MÁRÁSSY Félix által rendezett és ILLÉS György által fényképezett filmről HOPPÁL Mihály így ír a tartalom ismertetésénél: „Rendkívül sematikus, rosszul rendezett film, amely egy táncfesztivált örökített meg. A szereplők román, bolgár, szlovák és magyar táncokat mutatnak be”.<sup>32</sup>

## A mozi és a falvak

„A modern művészetek közül a film jutott el leghamarabb a magyar falvakba. A felszabadulás idején, vidéken csak a nagyközségekben volt mozi. 1949-ben, amikor a filmforgalmazás állami irányítás alá került, mintegy 700 mozi működött vidéken, a filmszínházak több mint háromnegyede. Ezeknek mintegy a fele volt keskenyfilmes mozi. A vidéki mozi fejlesztési kampány eredményeképpen egy évtized alatt a falusi filmszínházak száma mintegy ötszörösére nőtt, és a 3500 mozinak legtöbbje új keskenyfilmes vetítő volt. Ekkor az ország 5000-nél több lakosú helységeiben kivétel nélkül volt rendszeres filmvetítés, mintegy 55 millió látogatóval, ami azt jelenti, hogy a falusi lakosok évi átlagban tíz filmet néztek meg. A hatvanas évek közepére az ország körülbelül telítődött filmszínházakkal, úgyhogy sor kerülhetett ezek modernizálására. Mára korszerű játékfilmek vetítésére is alkalmas a falusi mozik többsége, és ezek rendszerint a kultúrházakban vannak, vagy a műsorukat azzal összehangolják. Az utóbbi évtized viszont falun is a mozik látogatottságának csökkenéséhez vezetett.”<sup>33</sup>

„1949-ben a Néptudományi Intézetet megszüntették. Ettől kezdve a magyar néprajzi filmezés két irányban haladt. Az egyik irány az, amit az 1952-ben alapított Népművészeti Intézetnek ugyanis a filmprofilja 80–90%-ban egzakt táncmotívum gyűjtésére van beállítva, azaz koreográfiai célt szolgál. A maradék 10–20% filmdotációt mozgalmi események, rendezett ünnepségek, együttesek táncrepertoárjának a felvételére fordítják nagyrészt és bizonyos mértékben népszokások filmezésére. A módszer, ami szerint a filmezést végrehajtják, ugyanaz, mint ami a Néptudományi Intézetben volt. Az utóbbi időben a Népművészeti Intézet filmtevékenysége fokozatosan áttolódik a tudományos néptánc kutatással kapcsolatos filmezés területére. A *Somogyi Táncok* című kötet már ennek az eredménye. A Népművészeti Intézetben eddig közel 30000 m 16 mm-es némafilmet exponáltak. Hangosfilmjük azonban

31 KESZI-KOVÁCS László 1956 Néprajzi filmezések Magyarországon. Ethnographia, 324-326 o.

32 HOPPÁL Mihály 1972 Magyar Néprajzi Filmkatalógus. Ethnographia, 143. o.

33 VOIGT Vilmos 1978. Akkultúrációvizsgálat. Ethnographia, 4 : 622.

egy sincs eddig. Filmgyűjteményük, mint már mondtuk, teljes egészében néptánc film, de vannak értékes szokásfilmjeik is. Sok állóképet is készítettek, és értékes a magnetofonnal és kottázás útján gyűjtött tánczene és egyéb népzenei gyűjteményük. Sok anyagot írtak át lemezre is.

A néprajzi filmzések sorában kell megemlíteni az Állami Népi Együttes tánckara néptánc filmzését, amely eddig közel 4000 m anyagot jelent, továbbá a Honvéd Művészegyüttes tánckarának néptánc filmzését, mintegy 3500 m filmannyal; tudunk arról, hogy vidéki népi táncgyűjtések is – mint pl. a Hajdú-Bihari Népi Együttes – készítenek néptánc felvételeket. Sőt, magánosoknak is vannak felvételeik. Ezek közül kiemelkedő LUGGOSY Emma, mintegy 3500 m-t kitevő gyűjteménye.<sup>34</sup>

1953-ban is készültek a mozifilmek előtt vetített kísérőfilmek az ötvenes évek elejének sematizmusát követve: a színes 35 mm-es filmre forgatott Hírös Vására tsz barack szüretével kombinálva mutatja be a még viseletben járó parasztokat a vásáron, Virágos Kalocsa, olyan kímélő a harmincas évek kultúrfilmje lenne, csak a propaganda szöveg és az augusztus 20-i ünnepség utal a korra. A Színes szöttes a művészeti együttesek táncbemutatójáról szól ún. plasztikus, térhatású filmen.<sup>35</sup>

A felszabadulás után az újjászervezett Néptudományi Intézetben a munka hasonló elv-gyakorlati célkitűzésekkel indult meg, mint a kolozsvári intézetben, noha az egyre élnkülő néptáncmozgalom hatására gyűjtéseik során főként néptánc felvételeket készítettek. A tudomány szolgálatában.

MARTIN György az első szervezett néptáncfilmzésekről a következőket írja: „A Népművészeti Intézetben folyó munka kezdeti korszakának (1951–1953) anyaggyűjtései sem tervszerűségükben, sem módszertanilag nem érték el a korábbi – főleg a Néptudományi Intézeti – néptáncutatás színvonalát. Az e korszakból származó táncfilmek többségére rányomja bélyegét az első művészeti versenyeken elemi erővel jelentkező falusi együttesek műsorainak dokumentációs célzatú – de nem néprajzi szemléletű – rögzítése, valamint később pedig az aktuális művészeti igények kiszolgálását célzó tervszerűtlen, ötletszerű „anyagbeszerzés”. Az akkori technikai szinten (magnetofon hiánya, rugós filmfelvételgép) nem táncfolyamatok, hanem kiragadott filmszerű táncrészletek felvétele jellemző a kísérőzene rögzítése nélkül... A jelenlegi 1965-filmananyag mintegy 15%-a (8000 méter) származik a gyűjtés e korszakából... néhány filmszerűségével, magas művészi és technikai szintjével kiemelkedő néptánc- és szokásfilm elkészülésével”.<sup>36</sup> ALBÁN Tünde, BORBÉLY Jolán, JAKAB Ilona, PESOVÁR Ferenc, RAFFAY Anna és SZÓTS István közreműködésével készült drágszéli, pusztafalusi és apajpusztai filmfelvételekre gondol MARTIN György. 1955-től motoros filmfelvételgéppel készíthették a felvételeket, amely hosszabb folyamatok rögzítését tette lehetővé: dramatikus szokás-, és népi gyermekjáték-, és sportjátékfilmek felvételénél működött közre BENE Zsuzsanna, HAJDÚ Gyula, IGAZ Mária, KESZI-KOVÁCS László, LUBY Margit, RAFFAY Anna és SZÓTS István.

## Szóts István és Raffay Anna néprajzi filmjei

SZÓTS István 1940-ben kezdett el filmgyári asszisztensként dolgozni. Az első nagyobb jelentőségű munkája riport volt egy híradó számára, majd egy tudományos rövidfilmet készített. Az első lépcsőfokok után NYÍRÓ József regénye alapján rendezte első filmjét (*Emberek a Havason*), amely nagyon sok néprajzi elemet tartalmazott. Az *Ének a búzamezőkről* című, 1947-ben készített filmje után, amelyet betiltottak, nem engedte a politikai vezetés, hogy

34 KESZI-KOVÁCS László 1956 Néprajzi filmzések Magyarországon. Ethnographia, 324-326. o.

35 HOPPÁL Mihály 1972 Magyar Néprajzi Filmkatalógus. Ethnographia, 143. o.

36 252.o. Martin György 1965. Beszámoló a Népművészeti- és Népművelési Intézetben végzett tánckutató munka eredményeiről. Ethnographia, 251-259. o.

újabb nagyjátékfilmeket készítsen, kárpótlásul nagy mennyiségű filmnyersanyagot kapott a 35 mm-es film mellett 16 mm-es nyersanyagot is, amelyre a Néprajzi Múzeum Filmgyűjteményében elhelyezett RAFFAY Annával együtt forgatott néprajzi dokumentumfilmjei készültek. „Röpirat a magyar filmművészetért” című munkájában a kulturálisan sokszínű Európa mellett foglal állást – milyen modern gondolat – és helyet kér a magyar filmművészetnek, valamint a néprajzi örökség megmentését tervezte a *Bölcsőtől a koporsóig* filmsorozatában, amit nem készíthetett el.

SZÓTS István munkatársa és filmjei néprajzi szakértője RAFFAY Anna, rendező, az ötvenes évek elején az ELTÉ-n tanult. 1952-ben a Műemlékvédelmi Tanács restaurátori tanfolyamát végezte el és a Néprajzi Múzeumba került. Ekkor kezdett el néprajzi gyűjtéssel rendszeresen foglalkozni. Ennek során fordult figyelme a film felé. A Hunnia Filmgyárban SZÓTS István munkatársa volt. Régi tervet kívánt megvalósítani a Hunnia Filmgyár az ún. Magyar Tájfilm elkészítésével; ennek motívumgyűjtéséhez tizenhat milliméteres kamerával SZÓTS István és RAFFAY Anna 1955-ben hozzá is kezdett, s jártak-filmeztek Szatmártól Vasig majd minden faluban. A tervezet „Tájfilm” azonban meghiúsult, s így a tízezer méternyi felvett népszokásanyagnak csupán tizenhat mm-es „motívumképi” emlékeztetnek a negyven esztendővel ezelőtti Magyarország népi kultúrájára.

„A tudományos néprajzi filmezés általános jellegét viseli magán az a gyűjtemény, amelyet a Hunnia-Filmgyár ún. Magyar Tájfilm terve előmunkálataiképpen SZÓTS István és RAFFAY Anna végeztek. Mintegy 10000 m 16 mm-es keskenyfilmet használtak el népszokásaink filmezésére. Ez az anyag igen értékes, hangosításra is alkalmas, egyelőre a Hunnia-Filmgyár tulajdonában van. Néprajzi filmanyagot juttatott a Néprajzi Múzeum birtokába a Hunnia-Filmgyárnak „Kövek, várak, emberek” c. produkciója, amelyet, SZÓTS István rendezésében, Hollókő életéről forgattak. Ennek a produkciónak a duplumfelvételei kerültek a Néprajzi Múzeumba. Ezek mind normál filmfelvételek”.<sup>37</sup>

A *Kövek, várak, emberek* című film (FILM034) operátőre HERCZENIK Miklós és zeneszerzője LAJTHA László volt. „Különösen értékesek azok a jelenetek, amelyekben az akkor még népviseletben járó falusi parasztság pihenését és szórakozásait örökítette meg. Gondos előkészítés után még abban az időben készült (1955), amikor a palocság lakta Bujákon és Hollókőn felvett jelenetek elkészítéséhez nem volt szükség lényeges rekonstrukcióra, noha a film teljes egészében megrendezett jelenetekre épül, helyi szereplőkkel. Ez a film mind ez ideig legtöbbet játszott, leghitelesebb néprajzi filmünk”.<sup>38</sup> Az 1956-os velencei filmfesztivál kitüntetett magyar néprajzi rövid filmje volt és a Hungarofilm forgalmazta külföldön.

A *Busójárás* című filmjük (FILM 066) készítésének körülményei jó példa a kor néprajzi dokumentumfilm készítési módszerére.<sup>39</sup>

„SZÓTS István és RAFFAY Anna 1955-ben féléves kutatóutat szerveztek, hogy anyagot gyűjtsenek SZÓTS: Honfoglalás című filmjéhez. Olyan még élő, vagy rekonstruálható népszokásokat kerestek, amelyek motívumként felhasználhatóak a készülő filmhez. Az alkotás soha nem jött létre, de az előforgatások anyagából több néprajzi ismeretterjesztő rövidfilm született, köztük 1955-ben a „Busójárás”. A forgatócsoport – mint RAFFAY beszámolójából megtudjuk – a busójárás után ért csak a városba és gyors előkészítés után 6 napot forgattak „rohammunkában”.<sup>40</sup> RAFFAY 54-es gyűjtőmunkája alapján a szokás hagyományos formáját próbálták rekonstruálni. Az a néhány, idős sokac ember, aki még a század eleji játékokban részt vett, szívesen vállalta a szereplést, azok a szereplők pedig, akik sosem voltak busók, „hamar beletanultak a ’busóviselkedésbe” – írja RAFFAY a „Busójárás” kommentárszövegé-

37 KESZI-KOVÁCS László 1956 Néprajzi filmezések Magyarországon. Ethnographia, 324-326. o.

38 HOPPÁL Mihály 1972 Magyar Néprajzi Filmkatalógus. Ethnographia, 143. o.

39 FÜREDI Zoltán 1998 Mohács – rítus és identitás (busójárás). Szakdolgozat, ELTE BTK. Kulturális Antropológia Tanszék.

40 RAFFAY Anna 1955. (október) Beszámoló a SZÓTS-film kutatómunkájáról. 11.p. (kézirat)

ben.<sup>41</sup> A szövegből kiderül, hogy még a hangulatképeket is gyűjtés alapján rekonstruálták. A film céljáról és fogadtatásáról RAFFAY így vall: „A 16 / mm-es fekete-fehér *Busójárás* c. filmünk még mindenütt, ahol eddig vetítettük osztatlan sikert aratott, noha a vetítések indulása előtt, különösen szűkebb szakmai közönség esetén mindig kihangsúlyozom, hogy a szokás, amit filmrevettünk az 1910-es években – ebben a feldolgozásra kerülő variációban – kihalt. Lényegében az volt a film célja, hogy ’megmozgassa’ a helyi múzeum egyetlen kőtömött busóját”.<sup>42</sup>

A felvételekre támaszkodva 1959-ben elkészül RAFFAY újabb, immáron színes, mozivetítésre szánt filmje, a „Busójáráskor”. A film, drámai elemekkel jócskán megtűzdelt szerelmi történetet mesél el. A történet a nőszerezés és a leszámolás motívumára épül. A paraszti származású fiatal szerelmes a busójárás alkalmával, a szokás által szabályozott erőpróba során szerzi vissza érdekházasságba kényszerített kedvesét. Az elhárító és termékenységvarázsló rítuselemek kísérőmotívumként szolgálnak a dráma környezetéhez. A két alkotásról azért szükséges beszélni, mert ma már jól mérhető változásokat hoztak a rítus életébe.

Mindkét film nagy számban szerződtette a busókat, akiket aztán a forgatás során statisztériaként mozgattak. A válogatásnál azonban a helyi tanács kulturális vezetésének tanácsait és a filmes célokat tartották szem előtt. A sokac negyedben villanypóznákát vágta ki, és hatalmas állványokat építettek a kamera számára. Ez sokakban visszatetszést keltett, az pedig, hogy a szereplőknek fizettek, ellenségeskedés forrása lett a városban. Az idősebb busók emlékezetében mindkét forgatás – annak ellenére, hogy a kész filmeket állításuk szerint sosem látták – elevenen él és a ’60–70-es évek televíziós közvetítéseivel együtt a „játékot” megrontó eseményekként értékelik”.<sup>43</sup>

SZÓTS István 1957-ben elhagyta Magyarországot, és Bécsben telepedett le. Ezalatt a rövid idő alatt készültek azok a néprajzi felvételek, amit RAFFAY Anna fejezett be, és formált kész filmekké a Néprajzi Múzeumban.

## A Néprajzi Múzeum filmdokumentációs munkája az ’50-es években

A Néprajzi Múzeumban folyó filmdokumentációs munkának az egyik első leírását K.CSILLÉRY Klára adja a Néprajzi Értesítő 1955-ös számában: „Ez év áprilisában a Néprajzi Múzeum megbízásából sor került a szuhahutai szekrény (ácsolt láda) készítésének filmezésére (FILM 062). A felvételeket K. KOVÁCS László egyetemi intézeti tanár készítette. A film anyaga: AGFA Isopan FF 16 mm-es néma negatív, 16-os képsebességgel. Ebből összesen 390 méter került felhasználásra... A filmnek tehát legfőképpen technikatörténeti jelentősége van, hiszen az ácsolt láda az asztalosságot megelőző bútorkészítő módok legmagasabb fokát képviseli... Tudomásom szerint a most felvett film első rögzítése az ácsolt láda készítésének. A készítő eljárás általános törvényszerűségeit azonban csak akkor lehet majd levonni, ha más országokban is hasonló kisfilmeket vesznek fel róla. Reméljük, ez mihamarabb bekövetkezik”.<sup>44</sup>

Az ötvenes években több dramatikus népszokást örökítettek meg. Ezekre is jellemző a szinkronhangfelvétel hiánya, ami pedig elengedhetetlen lenne a folklór e műfajainak rögzí-

41 RAFFAY Anna 1971. (február) Magyar néprajzi filmszövegek és témaismertetések. A II. Nemzetközi Néprajzi Film Szemle és Tudományos Tanácskozáson szereplő filmekből, válogatás a Collégium Hungaricum által rendezendő Magyar Néprajzi Filmnapok bécsi vetítésére (kézirat)

42 RAFFAY Anna: Jelentés a Collegium Hungaricum-ban (Bécs), 1971. ápr. 20-23-ikán megrendezett Magyar Néprajzi Filmnapokról, 9. p. (kézirat)

43 Füredi Zoltán 1998 Mohács – rítus és identitás (Busójárás). Szakdolgozat, ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék.

44 K.CSILLÉRY Klára: 1955. Filmfelvétel egy szuhahutai szekrénykészítéséről. Néprajzi Értesítő XXXVII. 314-315) 314-316. o

tésénél. Hangot azonban mindig vettek fel, sokszor a forgatás előtt vagy utólag. Az anyag összeállításánál megpróbálták a megfelelő képi részekhez rendelni a hangot és a zenét.

„A magyar tudományos néprajzi filmezés másik irányát az Egyetemi Néprajzi Intézetben folyó néprajzi filmező tevékenység alkotja, ahol igyekeznek tovább folytatni és fejleszteni az Erdélyi Tudományos Intézet tevékenységét, a népi agrotechnikai, pásztorélet, halászati, népi kisipari technikai, technológiai, népművészeti, települések és építmények, szokások, népi táncok stb., stb. témák történeti aspektusú filmezésével. Ezen a téren 1949 óta közel 7000 m 16 mm-es filmet vettünk fel. Nagyonbbrészt igyekeztünk mindig negatív anyagra és lehetőleg 24/sec. képsebességgel dolgozni. Anyagi nehézségek azonban ettől az elvtől gyakran eltérítettek”.<sup>45</sup>

## Az ELTE Néprajz Tanszékének a néprajzi filmjei

TÁLASI István, az ELTE Néprajz Tanszékének vezetője KESZI-KOVÁCS László az Egyetem ke-retein belül forgatott filmjeiről így ír: „A gyűjtések mellett a kutatás későbbi analízisei elősegíté-séhez főként 1951-től kezdve megindítottuk a néprajzi filmdokumentációt – K.-KOVÁCS László kivitelezésével – s a földművelés, állattenyésztés, méhészet, település, halászat, kisipar és közlekedés egyes témáinak tervszerű előkészítésével eddig mintegy 3000 méter keskeny-film-felvétellel rendelkezünk. Korszerű kutatáshoz a rendszeres felvételezés nélkülözhetetlen, sajnos a Földművelési Minisztérium egyszeri támogatásán kívül (1951) előjárószerveink nem biztosították a folyamatos munkát, s ami készült, az valóban kutatóink áldozatából származott. 1954 novemberében agrártechnikai felvételeinkből társtudományaink képviselői előtt bemutatót tartottunk az Országos Mezőgazdasági Múzeumban s az azt követő ankét, ERDEI Ferenc vezetése alatt az agrártudományok művelése és az agrárdokumentáció céljaira az együttműködést elvileg megalapozta. Felvételeink iránt nemzetközi érdeklődés is mutatkozott, és kívánatos lenne az összehasonlítás kölcsönös továbbfejlesztése végett csereakciók lebonyolítása”.<sup>46</sup>

Az ötvenes években a Tárgyi Néprajzi Tanszéken készült filmek egy része pl. olyan munka során született, amelynek csak egyik „terméke” volt a film, a másik pedig cikk egy folyóiratban vagy másutt.<sup>47</sup>

„Igen nagy nehézséget okoz, hogy nincs a magyar néprajzi filmezésnek sem gazdája, sem pedig – éppen ezért – jól átgondolt, minden néprajzi intézményt és néprajzi kutatót beszer-vező terve. A filmek készítésének másik rendkívüli akadálya olyan laboratóriumnak a hiá-nya, amely a nehéz körülmények között készült tudományos néprajzi filmek hívását és kopí-rozását ellátná. A filmgyárak nem tudják a mi 16 mm-es filmjeinket munkatervükbe iktatni és az OFOTÉRT pedig sajátos körülményeinél fogva könnyen tönkretetheti és tönkre is tette nem egy értékes, soha meg nem ismételt felvételünket. A tudományos filmezés eddigi eredményei, a rohamosan pusztuló népi kultúra és a néprajztudomány korszerű módszere sürgetően megkövetelik tudományos néprajzi filmezésünk ügyének az Akadémia részéről történő sürgős megoldását”.<sup>48</sup>

45 KESZI-KOVÁCS László 1956 Néprajzi filmezések Magyarországon. *Ethnographia*, 324-326 o.

46 TÁLASI István 1955 Az anyagi kultúra néprajzi vizsgálatának tíz éve (1945-1955) *Ethnographia*, 10-11. o.

47 A FILM 38-40-nél meg lehetne említeni HOFFMANN Tamás cikkét: Egy palóc falu földművelő technikájának néhány jellegzetessége... *Ethnographia* LXVII. (1956.) 536-561, a FILM 88-nál HOFER Tamás cikkét: Hajdúböszörményi földművesek karámja, *Ethnographia* LXVII. (1956) 483-518. A FILM 96-97-nél NAGY Gyula cikkét a kardoskúti takarás és nyomtatásról: *Ethnographia* 1954. A FILM 103-nál SOLYMOS Ede azonos című könyvét (Bp. 1965.).

48 KESZI-KOVÁCS László 1956 *Ethnographische Filmaufnahmen in Ungarn. Néprajzi Filmezések Magyarországon, Néprajzi Értesítő*, 324-326. o.



## Néprajzi rövidfilmek a mozifilmek kísérő műsoraiként

JANCSÓ Miklós, aki KESZI-KOVÁCS tanítványának is tartja magát, az '50-es évek elején propaganda híradó filmjei (pl. Az 1952-es május 1-jét bemutató színes film) mellett néprajzi ihletettségű rövidfilmeket is készít, mint például az *Idő kereke* vagy az *Alkonyok és hajnalok* című filmjei.

Néprajzi filmtechnológia-történeti tény, hogy 1956-ban KESZI-KOVÁCS László színes 16 mm-es filmet forgatott a szentkúti búcsúról (FILM 022), amelyhez a filmnyersanyagot külföldről kapta a vágás után a filmet szimfonikus zenei aláfestéssel látták el.

## Az MTA Népzene kutató Csoportjának táncfilmjei

A Népművelési Intézet táncfilmzései 1958–1964 közötti korszakában a filmanyag 19000 méterrel gyarapodott. „Ez kb. 1600 táncváltozat rögzítését jelentette mintegy 120 községből.

A Népművelési Intézet táncarchívuma az 53000 méter táncfilmmel együtt 1965-től a MTA Népzene kutató Csoportjának gondozásába került. Ekkor az Állami Népi Együttes tulajdonában cca. 10000 méter, az Egyetemi Néprajzi Intézetben kb. 4000 méter néptáncfilm van. Ezen kívül az Országos Néprajzi Múzeum, a debreceni Déri Múzeum, a székesfehérvári István Király Múzeum, valamint a szolnoki Művelődési ház birtokában van csekélyebb mennyiségű anyag”.<sup>49</sup>

## A MAFILM néprajzi filmjei a '60-as években

RAFFAY Anna forgatott a MAFILM 2. sz. telepén is, 1958–67 között a televíziónál működött (többek között a Híradónál). Speciális területe a néprajz, munkásságának jelentős része tudományos vagy népművelési célokat szolgál. 1968-ban *16 mm-es filmzés* címmel szakkönyve jelent meg, melyben útmutatásokat ad az amatőr filmeseknek és népszerű tudományos rövidfilm készítőknél. Az ő módszerét követték a filmszínházak közönsége részére készülő népszerű tudományos filmek készítői is:

„A Magyar Filmgyártó Vállalat egész estét betöltő film összeállítását tervezi a ma még élő magyar népszokásokból. A filmnovella szerint, amelyet KISS Károly készített, a film nem a kuriózumokat keresi, hanem a néprajz és a szociográfia korszerű eredményeit felhasználva a szokásokban megnyilatkozó emberi magatartást, az élethez, munkához és a halálhoz fűződő hagyományt kívánja megmutatni. A törekvés az, hogy a lehető legteljesebb hűséggel és hitelességgel mutassák be a szokásokat. Ezért az egyes jeleneteket a helyszínen, a szokás funkcionálásának a helyén veszik fel. A film rendezője – a néphagyományok iránti rajongásáról ismert BASILIDES Ábris – kifejtette, hogy a szokások bemutatásának folyamatába nem kíván beavatkozni... A játékos kedv olyan elementárisan tört fel a szereplőből, hogy a fonóba lépés pillanatától kezdve számukra mintha csak jelen sem lettek volna a filmezők, a felvevőgép, az erős fényt ontó reflektorok. Szerepüket a legteljesebb mértékben átérték és játszották... Mint minden filmzésnél, itt is különböző problémák adódtak elő: vagy a fény nem volt megfelelő, vagy a hangfelvétel nem sikerült, vagy a képfelvétellel volt baj, vagy valaki a gépbe figyelt stb. Ilyenkor a rendező, operatőr bosszankodott, különböző megjegyzéseket tett, felét fogdos-ta stb. Mindezeket a játékosok jól megfigyelték és olyan élénken reagáltak rá, hogy... a filmzést jelenítették meg, a filmezőket karikírozták ki. Már a filmes-farsangos – ahogy ők az

<sup>49</sup> MARTIN György 1965. Beszámoló a Népművészeti- és Népművelési Intézetben végzett tánckutató munka eredményeiről. *Etnographia*, 251-259. (253-254.) o.



mint 400 paraszttáncos részvételével a korábbi évek néptáncfelvételeinek hivatásos technikai szinten való megismétlését és kiegészítését jelentette”.<sup>53</sup>

## Tudományos néprajzi filmzés 1970-ig

1971-ben készítette el RAFFAY Anna A III. NEMZETKÖZI NÉPRAJZI FILMSZEMLE ÉS TUDOMÁNYOS TANÁCSKOZÁS VITAINDÍTÓ ANYAGAKént a magyarországi néprajzi filmzés 1970 előtti áttekintését és aktuális problémáit összefoglaló kéziratát, amelyet KESZIKOVÁCS László és HOPPÁL Mihály véleményezett.<sup>54</sup>

„1970-ben nemcsak dr. ORTUTAY professzor foglalkozott a II. Szekszárdi Néprajzi Filmszemlén a magyar néprajzi filmzés kérdésével, hanem dr. K. KOVÁCS László e témáról tartott előadása 4 nyelven, – sokszorosítva is rendelkezésünkre áll. Az elmúlt 20-25 év gyakorlatát dr. K. Kovács László néprajzi filmes munkásságát kivéve – azt bizonyította, hogy a kutató, felvevőgéppel a kezében, azon a szakterületen készített felvételeket, ahol éppen talált valami „érdekeset”, a maga számára. Reménytelenül kevés nyersanyag, illetve pénz állt a filmkészítés rendelkezésére és azzal sem gazdálkodtunk arányosan. Tematikailag a legrendszerebb filmes munkát PESOVÁR és MARTIN kutatók végezték a táncmotívum gyűjtése terén. Hatalmas anyaguk ma már áttekinthető, egy része azok számára, akik az országban koreográfiai munkát végeznek...”

RAFFAY Anna elméleti és szakmai összefoglalását KESZIKOVÁCS László ismertette és értékelte hozzászólásában.<sup>55</sup>

## A '70-es évek néprajzi építészeti filmzései a Szabadtéri Néprajzi Múzeumban

A szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeumban „az első filmfelvételeket 1971-ben készítettük Nemesborzován, a harangláb bontásáról. ERDÉLYI Zoltán kezelte a Néprajzi Múzeum történelmi jelentőségű Bolex kameráját. Ezek a 16 mm-es gépek, különösen a zoom-mal felszerelt Reflex-Bolex kitűnő készülék hozzáértő kézben, mint azt számos, elsősorban BOGLÁR Lajos által készített film bizonyítja. Be kell vallani mi nem bizonyultunk ilyen mesternek, sem az első, sem az ezt követő filmeknél... Ezeket a felvételeket az elsődleges dokumentációs értékükön túl a felhasználás, feldolgozás egyik lehetséges útját jelentik. A bontáskor feltáruló épületszerkezetek, az építésnél alkalmazott technikák ma már máshol megfigyelhetetlen eljárások bemutatását teszik lehetővé. Az építéseknel alkalmazott technikai rekonstrukciók a hiteles rekonstrukció egy sajátos válfaját alkotják, hiszen itt nem a dokumentálás kedvéért elevenítettük fel elmúlt technikákat, mint pl. amikor a nyomtatást vagy a sarlóval aratást rögzítették eleink ily módon, hanem egy teljes építési folyamat részeként” – írja BALASSA M. Iván.<sup>56</sup>

„A Skanzen épülő objektumainak lebontását és felépítését szintén filmre kellene menteni, mert elmaradásuk pótolhatatlan mulasztás – ilyen munkákra is igénybe lehetne venni ezt a filmes csoportot. A témajavaslatokat minden évben október 31-ig kellene benyújtani a Néprajzi Filmbizottsághoz, hogy a következő évi forgatási keretet eloszthassák. A filmstáb

53 MARTIN György 1977. A magyar néptánc kutatás egy évtizede: 1965-1975. Ethnographia, 165-179. o.

54 RAFFAY Anna: KESZIKOVÁCS László, HOPPÁL Mihály: A III. NEMZETKÖZI NÉPRAJZI FILMSZEMLE ÉS TUDOMÁNYOS TANÁCSKOZÁS VITAINDÍTÓ ANYAGA. Ethnológiai Adattár, kézirat: Lsz. 11980.

55 RAFFAY Anna: KESZIKOVÁCS László, HOPPÁL Mihály: A III. NEMZETKÖZI NÉPRAJZI FILMSZEMLE ÉS TUDOMÁNYOS TANÁCSKOZÁS VITAINDÍTÓ ANYAGA. Ethnológiai Adattár, kézirat: Lsz. 11980. 742/1971. 1-25. o.

56 BALASSA M. Iván 1997. A filmzés jelentősége a Szabadtéri Néprajzi Múzeum építésében. Néprajzi Értesítő, Néprajzi Múzeum, Bp. 207-211.

feladata tehát elsősorban az anyagmentés lenne (munkájuk nem jelentene a néprajzi filmkészítés monopolizálását), és koordináló tevékenységük nyomán lehetőség nyílna a magyar népi kultúra területeinek egyenletes megőrkítésére. Munkájuk nem zárja ki a hivatásos és az amatőr-filmesek tevékenységét, de végre lenne néhány személy, akik munkájukon keresztül személyesen felelősek lennének a magyar néprajzi filmezés ügyéért, mert amíg egyetlen ilyen ember sincs, addig nem lehet senkitől sem számonkérni az egyhelyben topogást”.<sup>57</sup>

## Az első magyar néprajzi filmkatalógus kísérlet és módszertan

HOPPÁL Mihály 1972-ben megjelentette az első „Magyar Néprajzi Filmkatalógust az Ethnographia folyóiratban: „A magyar néprajzi filmkatalógus (MNFK) anyaga azoknak a filmfelvételeknek az adatait tartalmazza, melyeknek tárgya közvetlenül az etnográfia-etnológia tudományának kutatási körébe tartozik. (Kivételesen néhány, a néprajzhoz kapcsolódó „társtudomány” témakörébe vágó film is helyet kapott, mert témájuk kiegészíti az etnográfiai anyagot – pl. fizikai antropológia, művészettörténet.) A katalógusszerű elhelyezés a keresett adatok gyors megtalálását hivatott biztosítani”.<sup>58</sup>

„A néprajzi film katalógus készítése közben átnéztem a régi, 1945 előtti néprajzi filmanyagot is – ez az anyag igen értékes és felhasználása nélkülözhetetlen, valószínű, hogy jó és ismeretlen anyagok találhatók az ötvenes évek híradóanyagában és a televízió teljesen ismeretlen felvételei között. Ennek az anyagnak a kezelése és használhatóvá tétele előbb vagy utóbb, munkacsoport keretek megteremtését kívánja meg. Most, a munka kezdetén, könnyebb és hasznosabb nagyobb restanciák nélkül elindulni és rendet tartva haladni, mint néhány év múlva egy szalmakazalban rendet csinálni”.<sup>59</sup>

1972. május 12-én az Optikai, akusztikai és filmtechnikai egyesület Audióvizuális és kutatófilm Szakosztálya az Enciklopédiai Cinematographica 20 éves jubileuma alkalmából néprajzi film napot rendeztek a Göttingeni Filmintézet néprajzi antropológiai filmjeiből, ahol Európai, Afrikai, Ázsiai, Amerikai, Óceániai filmeket mutattak be a Hungarofilm nagy vetítőjében. Ez a vetítés is igazolta az antropológiai film főbb jellemzőit, miszerint „etnográfiai film egyszerre több és kevesebb is a dokumentumnál. Kevesebb, mert nem szükségképpen koncentrálna a bemutatott események pontosságára, ugyanakkor több, mert a néplélek, egy egész anyagi-szellemi kultúra bemutatásának kell, hogy eleget tegyen. A dokumentumfilm feladata pontos tudósítás valamely társadalom egy „széletéről”, de úgy, hogy az interferenciális vonatkozásokat is felvillantsa, s célját ne pusztán elítélés vagy jóváhagyás szinten érje el. Nos, az etnográfia nem támaszt ilyen követelményeket. Nem a megítélésben, hanem a megismertetésben rejlik a kompetenciája, s így biztosítható, hogy nem pusztán szociológiai, jogi, etikai, s ki tudja még milyen állásfoglalásra készíti a nézőt. Hasonló címen is rendeztek már konferenciát a vizuális antropológia jegyében. A IX. Nemzetközi Antropológiai és Etnológiai Kongresszus 1973 őszén zajlott, s ami az európai kutatókat is érdekelhette ez idő tájt, az elsősorban az új technika, illetve a magatartáskutatás területén mutatkozott. Ha századforduló táján a film, és pusztán a közlekedési lehetőségek javulása inspirálólag hatott az antropológiára, akkor a '70-es években azt elsősorban a video jelentette”.<sup>60</sup>

57 RAFFAY Anna: KESZI-KOVÁCS László, HOPPÁL Mihály: A III. NEMZETKÖZI NÉPRAJZI FILMSZEMLE ÉS TUDOMÁNYOS TANÁCSKOZÁS VITAINDÍTÓ ANYAGA. Ethnológiai Adattár, kézirat: Lsz. 11980.

58 HOPPÁL Mihály 1972. Magyar néprajzi filmkatalógus. Ethnographia, 136-156. o.

59 RAFFAY Anna: KESZI-KOVÁCS László, HOPPÁL Mihály: A III. NEMZETKÖZI NÉPRAJZI FILMSZEMLE ÉS TUDOMÁNYOS TANÁCSKOZÁS VITAINDÍTÓ ANYAGA. Ethnológiai Adattár, kézirat: Lsz. 11980.

60 KOVÁCS Katalin 1999. Dokumentum és antropológiai film. – A filmtechnika problematikája. In MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont Dokumentum-füzetek, No. 11:4. o.

RAFFAY Anna 1973-ban az *Élet és Tudomány*ban az alábbiakat írta a néprajzi filmezés módszertanáról:

„A tudományos filmnek egyik sajátos műfaja a néprajzi film. Abban sajátos, hogy akár az élő valóságot tükrözi, akár történeti visszaemlékezés a tárgya, egyaránt a mindennapi élet egy darabkája kerül filmszalagra”.<sup>61</sup>

A Magyar Filmgyártó Vállalat rövidfilmjei jól szolgálták ebben az évtizedben a tudományos ismeretterjesztés céljait, a néprajztudomány eredményeinek népszerűsítését. A magyar népszerű-tudományos és oktatófilmek alkotói sok évtizeden át kiemelkedő fontosságú, megtisztelő kötelezettségüknek tekintették a néprajzi filmek készítését.

Az 1960-as évek elejétől rendszeresen születtek olyan filmek, amelyek a gyorsan változó körülmények között leletmentési szándékkal igyekeztek mozgóképen megőrizni a hagyományos népet emlékeit, korábbi korok tárgyi világát, kihalóban lévő mesterségeket és munkakultúrát, népszokásokat, valamint a népművészet gazdag kincsesbányájának értékeit.

Kimagasló alakja volt a néprajzi filmezésnek Lakatos Vince (1907–1978) kiváló művész és KIS József (1918–1991) Kossuth-díjas, érdemes művész. Olyan tudósok közreműködése biztosította a filmek tudományos hitelességét, mint pl. ORTUTAY Gyula, K. KOVÁCS László, DÖMÖTÖR Tekla, HOFFMANN Tamás és más neves etnográfusok.

Feltétlenül meg kell említenünk a hetvenes évek magyar játékfilm-művészetében jelentkező folklorizmus erősödését: a filmek népi tematikáját, kompozíciós és képi megoldásait valamint a paraszttéma megjelenését a filmek mondanivalójának kifejezésében, néha: „a folklorból merített elemek csak járulékos szereppel bírnak, nem kapcsolódnak szervesen a mondanivalóhoz, a látványt, a divatot szolgálják. Csupán eszköz szerepük van a filmek képi megvalósításában. Lényegében funkciótlanak, ezáltal elhagyhatók vagy mással behelyettesíthetők. A folklorisztikának mindenesre fel kell ismernie, hogy a legújabb művészeti ágak (mint a film), a folklorizmus egészen új, gyakran nagyhatású formáit hozzák létre”.<sup>62</sup>

## A Magyar Televízió és a MAFILM néprajzi filmjei

Az elmúlt évtizedekben a tudományos filmek állami stúdiójában készült, több mint száz néprajzi tárgyú népszerű-tudományos film és oktatófilm a társadalom jelentős rétegeiben erősítette a nemzeti önismeretet, miközben messze határainkon túlra is eljutott megbecsülést szerzett a magyar népi kultúra filmes megörökítőinek. MOLDOVÁN Domokos néprajzi dokumentumfilmjei teljesen új hangon szóltak a mozi közönségéhez. Különleges értékkel bír a Somogy megyei fehér gyászról szóló *Halálnak halálával halsz* című költői dokumentumfilmje és a *Halottlátó* című egész estét betöltő mozifilmje. Több televízió sorozatot is készített, elég ha a naiv művészeket bemutató sorozatára gondolunk.

Elmondható, hogy a hatvanas-hetvenes évek néprajzi filmzése a MAFILM és a Magyar Televízió jegyében telt el – bár a Néprajzi Múzeum és néhány vidéki múzeum is készített jónéhány filmet –, a nyolcvanas években a Televízió intenzívebben kapcsolódott be a gyártók sorába, s a filmgyári produkciónak száma is növekedett. Erre a tendenciára azért érdemes odafigyelni, mert egyben jelzi, hogy néprajzi filmjeink korábbi bántóan amatőr technikai színvonala eltűnik, s tökéletes filmes mesterségbeli tudással, de olykor kevesebb néprajzi szakmai igényvel készülnek az újabb felvételek, összeállítások.

„A televízió néhány éven belül egy második és egy színes programot is sugározni fog, szinte kielégíthetetlen filmigénnyel fog jelentkezni az élet minden területéről. Így nem tűnik mérésznek az a jövődőlés, hogy minden leforgatott néprajzi filmünkre is szükség lesz. Ezért a soron lévő feladatok közül talán az egyik legfontosabb, a televízióval való együttműködés

61 RAFFAY Anna 1973/26. A néprajzi film. *Élet és Tudomány*, 14-20. o.

62 PÁLDY Krisztina 1981. Folklorizmus jelenségek a 70-es évek magyar filmművészetében. In: Folklor, társadalom, művészet. Kecskemét-Budapest, Népművelési Intézet.

megszervezése. Igen fontos lenne pl. megszerezni azokat az anyagokat – betéteket – amelyek a híres „Röpülj páva” műsor közben vetítettek, amelyek között értékes néprajzi dokumentumok vannak. Fontos és időszerű lenne egy, a *Kis magyar néprajz* című rádióelőadás sorozathoz hasonló televíziós sorozat megindítása is. Kétségtelen, hogy a televíziós műsorokban sokszor fel lehetne használni az archív felvételeket”.<sup>63</sup>

## A '80-as évek néprajzi filmkészítő műhelyei és a Néprajzi Filmstúdió

A tervszerűség eredményeként értékes felvételekkel gyarapodott a filmanyag, MARTIN György, BOGLÁR Lajos és PAPP János munkája nyomán, aki SZAKÁLY István segítségével sok leforgatott néprajzi filmet hozott vetíthető formába, a korszak kutatóit megkérve, hogy a néma filmeket szakszöveggel bővítsék, a nagyközönség és a szakma igénye között egyensúlyozva. A második világháború előtti és utáni időszakból GÖNYEY ÉBNER Sándor és KESZI-KOVÁCS László munkásságának eredményeként maradt ránk filmjegyzetanyag, amelyet később a hetvenes évektől kezdve a nyolcvanas évek elejéig a Néprajzi Múzeum munkatársai feldolgoztak – PAPP János, SZAKÁLY István, TARI János – és tematikus filmösszeállításokat készítettek a felvételeikből.

A nyolcvanas évek végén magyar filmek eljutottak az 1956-ban alapított göttingeni tudományos filmek készítésével, forgalmazásával, dokumentálásával, és az ezekhez szorosan kapcsolódó szolgáltatásokkal foglalkozó nemzetközi intézetbe.

## Néprajzi amatőr filmfesztiválok és tudományos konferenciák

Rendszeresen szerveztek a hatvanas évek végétől néprajzi filmszemléket és fesztiválokat, amelyek azt bizonyítják, hogy a néprajzi film, mint műfaj ekkorra vált legális elismert műfajjává Magyarországon.

1967. december 20-án, múzeumi tárgyú filmeket bemutató szemlékről is tudósít HOPPÁL Mihály: „A beérkezett tizenöt film között néprajzi tárgyú is akadt, ezek közül a zsűri BOGLÁR Lajos 1966-ban forgatott Bődönhajó című filmjét értékelte a legtöbbször”.<sup>64</sup>

1968-tól rendszeresen megrendezték JUHÁSZ Antal kezdeményezésére és RAFFAY Anna szervező munkájának köszönhetően a Néprajzi Filmszemléket, ahol számtalan magyar és külföldi film került bemutatásra.

Dr. JUHÁSZ Antal kezdeményezésére, Szegeden, a TIT rendezésében, 35 hivatásos, és amatőr film szerepelt.

Másodszor Szekszárdon, a Megyei Művelődési Központban, tudományos tanácskozás keretében, a Városi és a Megyei Tanács rendezésében nemzetközi pályázatot hirdettek meg. 11 ország 128 filmje került szemlére és megvitatásra, és itt 3 nevet hadd említsünk meg: a Tanácskozás és a zsűri elnöke ORTUTAY Gyula akadémikus volt, DÖMÖTÖR Tekla egyetemi tanár vezette a négy szekcióban zajló tanácskozást és KIS István volt a fő szervező.

ORTUTAY Gyula így írt a második néprajzi filmszemle évkönyvében 1970-ben: „A szemle és a tanácskozás megrendezésének jelentőségét a következőkben látom: Minden tudomány számára döntő kérdés ismerettárgyának megközelítési módszere. A természettudományok alapvető filozófiai kérdése: a mérés, a megfigyelés nem befolyásolja-e a vizsgált tárgyat,

63 RAFFAY Anna: KESZI-KOVÁCS László, HOPPÁL Mihály: A III. NEMZETKÖZI NÉPRAJZI FILMSZEMLE ÉS TUDOMÁNYOS TANÁCSKOZÁS VITAINDÍTÓ ANYAGA. Ethnológiai Adattár, kézirat: Lsz. 11980. 742/1971. 1-25. o.

64 HOPPÁL Mihály 1968. Néprajzi filmezés 1967-ben Magyarországon. Ethnographia, 313-314. o.



jelenséget? A történettudományoknál más a helyzet és ismét más a társadalmi-kulturális folyamatok megfigyelése estén. A néprajz, és a folklór megfigyelő, mérő módszere lassan fejlődött. A tartalmi összefoglaló leírástól, a lejegyzés különböző formáin át a modern gépi felvételekig. De itt is felmerültek mindazok a gondok, amelyek más tudományágakban is a mérés, a megfigyelés hitelességének problematikája körül csoportosulnak. Mégis tudni kell hogy a megörökítésnek, és a rögzítésnek a finom módszerei kezdik megközelíteni a tudomány számára lehetséges objektivitást. Éppen például a filmkezés mostani modern formái adnak lehetőséget a hű megörökítésre. Bűn volna, ha ezzel a lehetőséggel nem élnénk. Az már módszertani kérdés, hogy milyen témát, milyen teljességgel filmezzünk”.<sup>65</sup>

1970-től Tolna megyében, eleinte évenként, majd kétévenként, összesen 13 alkalommal, a Dél-Dunántúli Amatőrfilm Szemlékhez csapódva, nagyobb részben a Dombóvári Művelődési Házban rendeztek Országos Néprajzi Szemlét, melyeken évenként 45-25 amatőr néprajzi film szerepelt.

1975-ben a Bács megyei Tanács szervezésében a Kiskőrösi Művelődési Házban a Tanácskozás a szocialista tábor 78 filmjét nézte és vitatta meg. Az elhangzott előadások közül KESZI-KOVÁCS László a rekonstrukció problematikájáról, Dömötör Tekla a néprajzi filmek hitelességéről és kor dokumentáló szerepéről, VITÉZ Gábor a néprajzi film rendezésének módszertani kérdéseiről, SZABADI Mihály a filmről, mint segédeszközről a koreográfia-készítésben, RAFFAY Anna a néprajzi filmek típusokba sorolásáról szolt. „A bemutatott filmek többsége a valóságot igyekszik hitelesen megörökíteni, tehát igen nagy a tudományos dokumentum értéke. Főleg a nagyközönség tévesen értelmezett igényeit szem előtt tartó vagy az idegenforgalmi célokat szolgáló filmek törekednek a valóságtól eltérő ábrázolásra is. Gyakran még a műkedvelők is megpróbálnak néprajzi monográfia igényű tudományos ismeretterjesztő filmet készíteni. Még a beavatottak számára is meglepetés, hogy milyen nagyra nőtt az érdeklődés a néprajzi film készítése iránt, mind a hivatásos műhelyek, mind pedig a műkedvelők tekintélyes mennyiségű filmet forgattak az elmúlt években”.<sup>66</sup>

„A hányatott sorsú, ám mégis eredményes munkásságú néprajzi filmkezés 1982-ben ismét a nyilvánosságra tudott lépni”. Szentendrén a vetítések mellett elhangzott előadásban BALASSA Iván a korszerű ismeretterjesztés és a képi információ szerepe mellett hangsúlyozta egy filmkatalógus készítésének időszerűségét. BOGLÁR Lajos vázolta azokat a törekvéseket, amelyek a külföldi néprajzi filmalkotásokban tapasztalhatók; KODOLÁNYI János a fényképezés és a filmkezés jelentőségét emelte ki a néprajzi kutatásban. A televízió által készített néprajzi programok értékelése mellett az amatőrök által készített filmeket is méltatta.<sup>67</sup>

1983. május 25-én a Magyar Néprajzi Társaság közgyűlésén Dr. KODOLÁNYI János alelnök javaslatot tett néprajzi film- és fényképészti szakosztály létesítésére, javaslatát azzal indokolta, hogy az elmúlt években jelentősen megnőtt azoknak a száma, akik amatőrként vagy hivatásos filmsként néprajzi témájú filmeket készítenek... A jelenlegi – átmenetinek tekinthető – nehézségek ellenére bizonyosak lehetünk a videotechnika gyors terjedésében... A Szakosztály létrehozásával a mostaninál jobb lehetőségek nyílnának a nemzetközi kapcsolatok ápolására.

A Szakosztály elnökének Dr. BOGLÁR Lajost, titkárának pedig Tari Jánost választották, akik 1983. szeptember 26-tól részletes programot dolgoztak ki.

65 VADÓC Kálmán (szerk.) 1970 A szekszárdi második nemzetközi néprajzi filmszemle és tudományos tanácskozás évkönyve. BABITS Mihály Művelődési Központ, 6. o. Lásd még: HOPPÁL Mihály 1972. Magyar Néprajzi filmkatalógus. Ethnographia, 137. o.

66 ifj. KODOLÁNYI János 1976. Nemzetközi népművészeti filmszemle és tudományos tanácskozás Kiskőrösön, 1975. Július 24-28. Ethnographia, 255-257. o.

67 ifj. KODOLÁNYI János 1983. Néprajzi film, fénykép és diapozitív szemle Szentendrén, 1982. Július 29-31. Ethnographia, 468-469. o.

1983-ban Szentendrén sikerült újból Tudományos Tanácskozás keretében meghirdetni az amatőr díjnyertes filmek Szemléjét, melyre meghívták az MTV néprajzi témákkal foglalkozó filmeseit és kiterjesztették a Szemlét mind a hivatásos, mind az amatőr néprajzi fényképek és diák szerepeltetésére is.

1986. áprilisában nemzetközi néprajzi film- és videótálalkozó megszervezését tervezte a Magyar Néprajzi Társaság Film Szakosztálya, és május 7-én a MAFILM, a Magyar Televízió, a Magyar Tudományos Akadémia, a Magyar Filmintézet, a Magyar Amatőrfilm Szövetség, a Pannónia Rajzfilm Stúdió, a Hungarofilm, a Múvelődési Minisztérium Film Főosztálya és az Országos Oktatástechnikai Központ illetékesei összeültek a program egyeztetésére HOPPÁL Mihály és TARI János előzetes tervei alapján.

„1986-ban a budapesti Francia Intézet jóvoltából s nemrég az osakai néprajzi filmszimpóziumon, a nálunk is behatóan ismerhető világhírű francia néprajzi filmmester, Jean ROUCH úgy fogalmazott: Manapság, amikor a világon csak négy vagy öt egyetemen tanítanak vizuális antropológiát (és eközben azt, hogyan is kell felvételeket készíteni, előállítani, gondozni), egyre kevesebb néprajzi film készül, az ifjabb generációk szívesebben beszélnek a néprajzi filmekről, mintsem maguk készítenek ilyesmit. ROUCH a maga több mint 110 néprajzi filmjével, joggal kifogásolja azoknak a „szakértőknek” a tevékenységét, akik csak beszélnek a néprajzi filmekről, ám maguk nem készítenek ilyeneket.

Másrészt azonban az is igaz, hogy legalább nálunk, az Eötvös Loránd Tudományi Egyetem Folklore Tanszékén vagy vizuális antropológia szakkollégium, amely bármilyen szerény méretű is, irányítója BOGLÁR Lajos, a magyar etnikus filmzés hazai klasszikusa... ami – mármint klasszikusnak lenni – a számára egyszerre könnyű és nehéz feladat, hiszen egyedül van a „képben”.

1987 februárjában el kellett halasztani a tervezet Filmfesztivált szervezési és anyagi gondok miatt. Helyette július 5-től 12-ig a párizsi CNRS – Colette PIAULT-val együttműködve megrendeztük a *Hogyan filmezzünk rítust-szokást* című nemzetközi szemináriumot, ahol magyar néprajzi filmeket is bemutathattunk, és a nemzetközi antropológus-filmes szakembereket megvitatták.

1987. július 5–12 között (olcsósága miatt) Budapesten rendezték meg (HOPPÁL Mihály vezetésével) a „Regards sur les sociétés européennes” címmel a „cinema anthropologique” 4. találkozóját... Számunkra életbevágóan fontos ez a rendezvény, hiszen az európai filmzés számos kitűnő, valóban egész életen át ezzel foglalkozó képviselője (hogy úgy mondjam barátunk) van itt jelen, és az ő segítségüket, tapasztalataikat mindig fel kívánjuk használni. Szükség is van arra, hogy a jövőben is legyenek ilyen nemzetközi tanácskozások nálunk.

– Noha a mi százéves Néprajzi Társaságunk alighanem az egyetlen, amelyben működik egy külön néprajzi filmzési szakosztály, mégsem mondhatnánk, hogy nálunk az államilag támogatott vagy „hivatalos” néprajzi filmzés fénykorát élénk. Megemlíthetem például, hogy (még Szentendrén is) csupán ötvenként jöhetünk össze, akkor nem alakul ki megfelelő munkakapcsolat. Ebben a perspektívában a szemle már sokkal inkább nem segít, támogat, bátorít, hanem hűvösen minősít, kritizál, elégedetlenkedik. A film prezens műfaj: rögtön és azonnal, a közönség szintjén kell reagálni rá. Ilyen rendezvények nélkül nincs értelme néprajzi filmeket készíteni, vetíteni.<sup>68</sup>

68 VOIGT Vilmos 1990 Az etnológus szeme, szemüvege és tükre. In Történelem és kultúra 5. Etnológiai tanulmányok BOGLÁR Lajosnak ajánlva, MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Bp. 36-42. o.

## A '80-as, '90-es évek vizuális antropológiai dokumentum filmzése

Sokáig nem készülhetett igazi értelemben vett antropológiai filmdokumentálás, sokszor politikai, sokszor anyagi okok miatt. Sok erdélyi, illetve újvidéki és felvidéki téma nem került megörökítésre.

„Egyetlen, még oly gazdag országban sem tudja megoldani, hogy „hivatásos” kutatói, filmesei készítsék el mindezt a sok dokumentumot. Ha a Csörsz-utcai kerítés mögé behajjigált zsidótemetői sírkövek meg a hétfalusi csángó borica-tánc, vagy a szerémségi és kárpátaljai magyar falvak szüreti mulatságai nem is érdekelték a „hivatásos” magyar néprajzi filmeseket – akik el voltak foglalva a szárazmalom és a busójárás megörökítésével – talán mégis akadtak „amatőrök”, akik személyes okokból és motivációból készítettek ilyen dokumentumokat, s ezek pótolhatatlan értéket jelentenek a néprajzi filmzésben, a vizuális antropológiában...”

Tollkoronától érzékelhető útleírásig, múzeumi kiállítástól képeskönyv összeállításáig sok mindenen kell edződnie a néprajzi film készítőjének ahhoz, hogy „vizuális antropológus” lehessen.

Nincs otthoni, egy nemzetre (népre) korlátozódó vizuális antropológia. GÖNYEY Sándor klasszikus értékű filmjeiben (és másokéban) éppen az a hiány, hogy egyetlen (sokalkalmú) néprajzi gyűjtőtűt illusztrációjának tűnnek. ROUCH párizsi „mindennapi” filmje nélkül nincs igazán értéke afrikai filmjeinek (ezek is egymástól igazán eltérő kultúrákat ragadtak meg). A Derszu Uzala orosz (és kínai) szembeállításánál a bennszülött erdei vadász alakja nem változna filmmé. Azután az orosz ARSZENYEV és a japán KUROSAWA szemüvege is feltétlenül szükséges volt ahhoz, hogy végül is remekművű vizuális antropológia szülessen. Nálunk egyedül BOGLÁR Lajosnak adatott meg ez a több kontinensre kiterjedő néprajzi filmtávtlat.

BOGLÁR munkásságából vett két példával utalnék viszont arra, miért is lehetséges, hogy az etnológus szeme, torzító szemüvege és visszapillantó tükre végül is érzékelhető képet adjon. Főként a Wahari hasábjairól ismerjük visszajátszó, kommentáltat gyakorlatát. „Adatközlői” rendelkezésére bocsátja felvételeit, megállapításait, és ezeket velük értelmezteti, bírálta. Persze az ilyen újabb vélemény sem szentígz, hiszen egy kommentár kommentárja csupán. Ám mégis kiküszöbölni szeretné a gyűjtő egyoldalúságait. Mint ilyen, a vizuális antropológiában is követendő módszer.

Képletesen szólva, a folyóban ijjal és nyíllal halászó indián nem oda céloz, ahol a halat látja, hanem a víz és a levegő fénytörését, a víz sodrát, a hal úszási irányát és sebességét megbecsülve egy másik pontra ló. Ha becslése pontos, ott el is találja zsákmányát. Ilyen a jó vizuális antropológus is, mint BOGLÁR Lajos.<sup>69</sup>

Meg kell említenünk FORGÁCS Péter vizuális antropológus munkásságát, aki *Privát Magyarország* című amatőrfilm rekonstrukciós sorozatával, amelynek első része 1988-ra készült el, egy újfajta vizuális nyelvet teremtett az antropológiai-néprajzi filmzés terén. „FORGÁCS Péter többrészes sorozata nem csak a kollektív emlékezet dokumentuma. Határmezsgyéin áll inkább, a közös és egyéni álom találkozásánál. A családját fotózó magánember még csak nem is amatőrfilmes, nincs története, mert minden család története ugyan az (boldogoké, boldogtalanoké egyaránt), nincsenek hősei és szereplői, mert mindegyik családi filmben mintha ugyan azoknak az embereknek az élete elevenedne meg ugyanabban a lakásban és környezetben s ugyan abban a városban... Mindannyiunk közös világába tekint 8mm-es kameráján át?...”<sup>70</sup> „Nevezhetnénk filmrégésznek Őt. Hiszen gyűjtő, kutató, rendszerező tevékeny-

69 VOIGT Vilmos 1990 Az etnológus szeme, szemüvege és tükre. In Történelem és kultúra 5. Etnológiai tanulmányok BOGLÁR Lajosnak ajánlva, MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Bp. 36-42. o.

70 BIKÁCSY Gergely: FORGÁCS Péter 1991.04.28. Álomásutai, Magyar napló, In Film-FORGÁCSok retrospektív vetítés-sorozat FORGÁCS Péter film- és videó-munkáiból, 1995. BBS Fondation 6. o.

séget folytat, valóságos privátfilm ásatásokat. FORGÁCS Péter ennek ellenére mégsem tudós. Amikor XX. Századi leleteit rendszerezi, vagyis több nemzedék privátfilmjeiből elkészíti a maga videó- és mozi műveit, nem csak felfedez, nem csak örökséget vesz át, hanem sorsvonalat is keres, családregevényeket is talál, láthatóvá teszi az idő múlását. És mivel minden jövő kegyetlen, kegyetlen érzés a mából visszanezni ezekre a privát filmcsekkre. Epika”.<sup>71</sup>

A ’80-as ’90-es évek magyar antropológiai néprajzi filmjeit elemezve KÜRTI László a következőket állapítja meg:<sup>72</sup> „Van a filmeknek egy zavarba ejtő aspektusa is: miért nem igyekeznek, vagy nem képesek az antropológus filmek megvizsgálni a „többséget” vagy a tágabban vett társadalmat is? Valóban annyira csapdájába ejtett volna bennünket saját „etnográfiai” képzeletünk, hogy csak a kicsivel, a marginálissal, a szélsőséggel tudunk foglalkozni, s a másik oldalra nem sok figyelmet fordítunk, sőt egyáltalán nem is vizsgáljuk? Magyarországon igencsak kevés „etnográfának” (vagy – ne adj Isten – „vizuális antropológiának”) szánt filmet forgattak. A néhány filmre, amely a műfajban készült, többnyire egy anakronisztikus, XIX. századi megközelítés nyomja rá bélyegét: asztalosmunkák, betlehemes játékok, karneválok, hímzések vagy népi táncok részletes, tényszerű bemutatásai (mint például a Magyarországi Néptáncok tizenhat részes sorozat, amelyet 1974-ben készített a Magyar Televízió). Ezek a rövidfilmek, amelyek általában a Néprajzi Múzeum, a Néprajzi Intézet vagy a Zenetudományi Intézet Népitáncutatási Osztályának égisze alatt készültek, egyszerű „dokumentumok”, amelyek célja a magyar parasztság „eltűnőfélben lévő hagyományának” megőrzése”.

A néprajzi filmkészítés szakmai műhelye már a ’70-es évek végétől és a ’80-as évek elejétől a Néprajzi Múzeum Filmstúdiójaként működött, amely a film- és videgyűjtemény mellett jött létre.

71 BEREMÉNYI Géza: 1995 Előszó. In Film-FORGÁCSok retrospektív vetítés-sorozat FORGÁCS Péter film- és videó-munkáiból, BBS Fondation 4. o.

72 KÜRTI László 1994. Antropológia, filmen. Kazahok, tuvák és cigányok – az eltűnő szocializmus megfilmesítése In Magyar Lettere Internationale: 13. sz., 319 o.

CSILLAG GÁBOR

## GELLNER ÉS A SKINHEADEK

„A nacionalizmus mindenekelőtt egy politikai elv, amely azt mondja ki, hogy a nemzet területi egységének és a politikáinak egybevágónak kell lennie (...).

A nacionalizmus elvét etikai, 'univerzalisztikus' szellemben is meg lehet fogni. Előfordulhat, hogy tényleg léteztek olyan emberek, akik úgy általában voltak nacionalisták, minden elfogultság nélkül a saját nemzetük iránt: nagylelkűen hirdették a tant, hogy legyen meg minden nemzetnek a maga politikai háza, s egyik se próbáljon

más nemzetbelieket bekényszeríteni e házba. Az ilyen önzetlen nacionalizmusban valóban nincs semmi logikai ellentmondás. (...) Valójában azonban a nacionalizmus jobbára nem szokott ilyen nyájasan belátó és ésszerűen szimmetrikus lenni. Az a hajlamunk, hogy saját magunkkal kivételt tegyünk (...), valószínűleg a legfőbb emberi gyengeség, amelyikből az összes többi fakad. Az is fölöttébb valószínű, hogy ez az érzés (...) a nemzeti érzésre is kihat. (...)”  
Ernest Gellner<sup>1</sup>

„A nacionalizmus igen speciális módon kapcsolódik a rációhoz és a logikához. Egy időben lehet racionális, irracionális, extraracionális, és aracionális.”  
Russel Hardin<sup>2</sup>

„...a nemzet identitását tetszőleges módon határozzák meg. Egy ugrás van a kultúrától a politikáig, az által, hogy a nemzetet az egyik pillanatban kulturális közösségként, másokban pedig politikai közösségként határozzák meg, miközben kitaranak amellett, hogy egy ideális államban a nemzeti közösség nem választható ketté...”  
John Breuilly<sup>3</sup>

„...a földrajzi határok, a politikai ideológia és a kulturális hovatartozás közötti lavírozás egy állandó és majdhogy kimeríthetetlen teret nyit a nacionalista ideológiák számára”  
David Hoosen<sup>4</sup>

---

1 Ernest Gellner: Nations and Nationalism (Ithaca, New York: Cornell U. P., 1983) 1–2.

2 Russel Hardin: Self-interest, group identity. In: Albert Breton (ed): *Nationalism and rationality*. Cambridge Univ. Press 1995. 14–43.

3 John Breuilly: The Sources of Nationalist Ideology 103–113 In *Nationalism* ed. John Hutchinson + Anthony D. Smith Oxford University Press 1994

4 David Hoosen: Introduction: In: *Geography and National Identity* ed. Blackwell Oxford 1994 1–13

Az alábbi dolgozatban szeretném kissé megfordítani a szokványos tudományos szakírás módszerét és menetét. Ez magyarázza az első részben található egymást követő, esetenként hosszadalmas idézeteket, illetve a második részben található törzsszöveg érintetlenül (elemezetlenül) hagyását. Az alábbiakban egy interjú-részlet található K. Zsolttal, az egyik budapesti kerület Skinhead csoportjának vezetőjével. Távolról sem állítom, hogy ez az interjú-részlet reprezentatív képet mutat a nacionalizmus ideológiájának keresztmetszetéről, illetve e fogalom használhatóságának lehetőségeiről. Ugyanakkor, úgy vélem, hogy a szövegrész igen beszédes (alkalmasint önmagáért beszél), s kompaktságánál fogva igen alkalmas arra, hogy a nacionalista ideológia egyik legegyszerűsebb belső ellentmondását markánsan szemléltesse. A félreértések elkerülése végett, egyetértve Plamenattal, magam is különbséget teszek a nacionalizmus és a patriotizmus között:

„A patriotizmus nem ugyanaz, mint a nacionalizmus: A patriotizmus a saját népünk szeretete, de nem jár az idegenekkel szembeni ellenségeskedéssel”<sup>5</sup>

azzal a kiegészítéssel (mely nélkül, önmagába tálalva, a Plamenatz-féle definíciója meglehetősen naivnak tűnhet), hogy a „saját népünk szeretete”, illetve az ’Máskiall’ való szembenállás konstitutív módon elválaszthatatlan.<sup>6</sup>

Az alábbi szövegben, a nacionalista ideológiában központi szerepet játszó fogalmak sokasága jelenik meg. Az interjúalany nagy ’pedantériával’ mondja fel a nacionalizmus klasszikus kulcsszavait. Így például: Nemzet, Haza, Ország, stb. Ám, ha megpróbálnánk ábrázolni a fogalmak közötti viszonyrendszert egy igen érdekes (megítélésem szerint, jellemző) eredményhez jutnánk.

Ország (mint behatárolt geopolitikai entitás)

Magyar érzület és magyar gondolkodás (mint kulturális fogalom).

Mint ahogyan az ábrán is látható, a fenti fogalmak közötti viszonyra jellemző, hogy sorrendjük és kapcsolatuk gyakorlatilag taláalomra rendezhető. Az effajta gondolatrendszer ugyanis páratlanul flexibilis fogalom-készlettel dolgozik. Ezek a fogalmak nem csak jelentésükben rugalmasak, de tartalmi határaik is teljesen nyitottak. Majd hogy nem tetszés szerint szűkíthetőek, illetve bővíthetőek. A rész-egész viszony szabadon alakítható. Ennek következtében e fogalmak egyaránt lehetnek egyenértékűek (Nemzet, Ország, Haza), lehetnek átfedésben levők (Nemzet, Ország, Haza), sőt akár ellentmondóak is (Nemzet, Ország, Haza). Mindebből kitűnik, hogy a nacionalista ideológiában központi szerepet játszó ’kollektívum’ fogalma, gyakran igen nehezen konkretizálható, esetenként teljesen megragadhatatlan. Márpedig a nacionalizmus ’szívében’ értelemszerűen a kollektívum fogalmának kell elhelyezkednie. Ezek azonban – Anderson nyomán – csakis „képzelt”, illetve „képzeltbeli” kollektívumok lehetnek. Az interjúszöveg azonban igen jól szemlélteti, hogy ehelyütt a csoportidentitásnak önmagához visszaforduló, tautologikus jellege van. A központi kategória, mindig a „mi”, a „képzeltbeli” többes szám. A hangsúly az ehhez a mihez való tartozáson van. A közös hovatartozás, illetve az ezzel való ellentétesség kézenfekvő kategóriája, az egyetlen konzisztens elem. Ezt tartja szem előtt az interjú alany, még akkor is, ha a kohézió konkrét elemei összeférhetetlennek bizonyulnak. Az alábbi interjú nem fed fel semmi újat, mint ahogyan az eddig elhangzottak sem tartalmazznak bármi olyasmit, ami ne lenne közhely a nacionalizmus, illetve az etnicitás irodalmában. Az interjú-szöveg érdekessége éppen tipikusságában áll. Bár

5 John Plametz, *On Alien Rule and Self-Government* (London: Longmans, 1960) p13

6 Egyesek, a patriotizmus fogalmát nélkülözve, hasonló tartalommal a mérsékelt, illetve a szélsőséges nacionalizmus között vonják meg a határvonalat, ám a jelen szempontból, ez pusztán meghatározás kérdése.



minden bizonnyal kitűnően lehetne az egyes részeket boncolgatni, keresni a koherens és inkoherens elemeket – ehelyütt szándékosan az ellenkező utat választanám, így hagyom, hogy a szöveg egészésként beszéljen az elemző helyet.

## Interjúrészlet K. Zsolttal

K. Zsolt meglehetősen stabil egzisztenciális körülmények között él. Jelenleg egy budapesti főiskolára jár. (Az interjút a szerző készítette).

- Elsősorban, mi a csoportotok célja?
- Hát az, hogy Magyarország a magyaroké legyen.
- És kik a magyarok?
- Mi az, hogy kik a magyarok?! Azt mindenki tudja.
- Én nem, mégis kikre gondolsz?
- Hát a magyar nemzetre.
- Jó, de ki tartozik a nemzethez?
- Hát, mi magyarok.
- Akik, itt élnek?
- Nem csak itt, más országokban is élnek magyarok, ezért akarjuk vissza Erdélyt.
- De itt Magyarországon sokan élnek, például a cigányok is itt élnek.
- Azok nem magyarok, nem tartoznak ide.
- Mármint, hogy a nemzethez?
- Igen. Ők nemzet-idegenek.
- Az, mint jelent?
- Nem valóak ebbe az országba. Ők csak bevándorltak ide és a magyarokon élőködnék. Nem dolgoznak, csak szedik be a segílyt, meg lopnak.
- Várjál, én még mindig nem értem, pontosan mi az a nemzet-idegen?
- Hát, akinek nem magyar a vére. Idegen.
- És azoknak milyen a ...vérük?
- Hát más, cigány, zsidó, arab... meg ilyesmi.
- És ők honnan jönnek?
- Mindenhonnan, Afrikából, Ázsiából meg Romániából.
- De hát a cigányok meg a zsidók, akik itt élnek, ők is magyar állampolgárok.
- Az nem számít.
- Ezt, hogy érted?
- Attól még nemzet-idegenek. Lehet, hogy megkapják az állampolgárságot, mert a Tanács, meg az önkormányzat tele van SZDSZ-esekkel, meg komcsikkal. De nem tartoznak ehhez a nemzethez.
- És aki nem tartozik a magyar nemzethez, az hová tartozik.
- Nyilván más nemzethez. Aki román az román.
- De, hát magyarok is vannak Romániába. Román állampolgárok.
- Csak Trianon óta.
- Lehet, de mégis román állampolgárok...
- Aki magyar, az magyar, mindegy hogy milyen állampolgár, a magyar nemzethez tartozik.
- És a zsidók, meg a cigányok azok hová tartoznak?
- A zsidóknak ott van Izrael. Oda kell visszamenniük.
- És a cigányok?
- Azok menjenek, ahová akarnak. Vissza Romániába.
- De hát nemcsak Romániában vannak cigányok.
- Na ez az, még országuk sincs. Mert nem tudnak dolgozni, mert mindig csak élőködnék.

- És van olyan, hogy cigány nemzet?
- Nincs, mert országuk sincs.
- De a magyarok sem mind Magyarországon élnek.
- De nekünk azért van országunk.
- De ha mondjuk például, lenne megint egy háború és mondjuk, felszámolnák Magyarországot, akkor magyarok sem lennének?
- Ha háború lesz, azt megnyerjük.
- Jó, de tétélezzük fel, hogy nem nyerjük meg, akkor megszűnne a magyar nemzet?
- Miért szűnne meg, attól még lennének magyarok. És azok együtt harcolnának, hogy visszaszerezzék a hazát.
- A hazát? Már mint Magyarországot?
- Igen az egészet, nem csak a csonka Magyarországot.
- Várjál, most már megint nem értem. A haza az a történelmi Magyarország?
- Igen, az a haza, ahol a magyarok mindig is éltek.
- Szóval az a haza, ahol valaki él.
- Igen.
- De a cigányok, meg a zsidók is itt élnek?
- Mert bevándoroltak?
- Mikor?
- Amikor a magyarok már itt voltak.
- De hát a magyarok is bevándoroltak.
- Nem, az honfoglalás volt.
- De hát a honfoglalás előtt is laktak itt emberek.
- De azok pogányok voltak.
- De a magyarok is pogányok voltak.
- Csak egy rövid ideig. Szent Istvánig, onnantól már keresztények.
- De a legtöbb cigány is keresztény.
- Egy, az nem igazi kereszténység, kettő az még nem elég, ahhoz, hogy magyarok legyenek...  
Az olaszok is keresztények, mégse magyarok.
- Akkor mégis mi kell ahhoz, hogy valaki magyar legyen?
- Az, hogy magyar legyen vére, és hogy ne idegen érdekeket szolgáljanak, hanem a magyar érdekeket.
- Hogy érted azt, hogy idegen érdekeket?
- Hát, hogy ne legyen mindenből McDonalds, meg, hogy a zsidók ne vigyék ki az összes pénzt az országból, amikor itt árvíz van, és az embereknek nincs is hol lakniuk.
- És azt honnan lehet tudni, hogy kinek milyen vére van?
- Hát nem kell Aids-tesztet csinálni.<sup>7</sup> Azt tudja az ember, tudja hogy magyarul érez-e, meg magyarul gondolkodik, hogy azt, akarja-e amit a magyar, vagy amit az idegenek.
- És egyébként a ti szervezetetek együttműködik más rokon szervezetekkel?
- Vannak kapcsolataink.
- Az, mi jelent?
- Hát tartjuk a kapcsolatot azokkal, akik hasonlóan gondolkodnak.
- Az országon belül, vagy kívül is?
- Mind a kettő.
- És konkrétan kikkel?
- Az nem fontos.
- De mégis, németekkel, osztrákokkal?
- Azokkal is. Bárkivel, aki azonosan gondolkodik
- És a román skinheadekkel is kapcsolatban álltok?

---

<sup>7</sup> Ez nyilván nem magára az Aidsre vonatkozik, hanem a vérvizsgálatra általában.

- Nem tudok róla.
- És lenne ennek valami elvi akadálya?
- Milyen elvi akadálya?
- Ezt kérdezem én is, hogy alkalmasint együttműködnének a román skinheadekkel is?
- Ha úgy gondolkodnak, mint mi, akkor elképzelhető.
- De hát nem valószínű, hogy mondjuk Erdélyről, úgy gondolkodnának, mint a magyarok.
- Ők is tudják, hogy Erdély Magyarország része.
- Ebben biztos vagy?
- Persze. Csak az a baj, hogy az ő országuk is tele van idegenekkel. Cigányokkal, ukránokkal meg ilyesmi...
- És miben tudnátok együttműködni?
- Nyilván ők sem akarják, hogy nemzet-idegenekkel legyen tele a nemzet.

Itt az interjú áttér egy másik témára...

KONRAD KÖSTLIN

# DIE LEKTÜRE DER SACHEN ALS LEKTÜRE DER WELT

/Ein Gruß aus Wien an L Tamás Hofer/

Tamás Hofer zu würdigen ist einerseits einfach, weil er natürlich zu loben und zu preisen ist: Alle wissen es, und deswegen sind wir heute hier. Und andererseits ist es schwierig, weil nicht nur die Vielfalt seiner Verdienste groß ist, sondern weil es Hofer gelungen ist, scheinbar weit voneinander entfernte Felder in einer großartigen Synthese als zusammengehörig zu entdecken und in der Analyse zugänglich zu machen: Vom Kleinsten zum Großen, zur Weltsicht. Deswegen sind ihm auch die kleinsten Details – knappe Beobachtungen der Verwandlungen der städtischen Topographie etwa – wichtig, weil sie Bausteine zum Bild der großen Welt und Bestandteile ihrer Veränderungen sind: In sie sieht er das Bild jener Modernisierung hinein, die, zeitlich und räumlich versetzt und oft retardierend, letztlich alle Menschen in Europa erreichen sollte.

In einem Vortrag auf dem Volkskundekongreß in Braunschweig 1977 hat Tamás Hofer eine überzeugende Synthese von Gemeindeforschung und Sachkulturforschung, zweier nur scheinbar weit auseinander liegender Gebiete, vorgelegt. Er hatte die Struktur der Gemeinde und die Zahl der Kühe mit der Anzahl von Tonkrügen für die Milchverarbeitung verknüpft. Der Zusammenhang, aus dem sich die schier unglaublich große Zahl von Krügen erklärte, war der, daß die Milch einer einzigen Kuh zur Aufbewahrung und Verarbeitung fünfzehn Krüge verlangte, die bis zur Wiederbenutzung binnen dreier Tage ausgekocht und getrocknet werden mußten, was ihre Zahl potenzierte. Einerseits waren diese Milchkrüge Massenprodukte und andererseits verbarg sich in der großen Zahl nicht nur ein ökonomischer Brennpunkt, sondern – als „Kultur“ – auch eine Tendenz zur Repräsentation. Und in der Tat war Ende des 19. Jahrhunderts in ungarischen Dörfern die Anzahl und der Wert der Sachen, die der Repräsentationssphäre zugehörten, bereits um ein Vielfaches größer als die der Gebrauchsgegenstände.

Heute, in unserer Moderne, würde man den symbolischen Gebrauch als „normal“ deuten. Vorfahren dieses symbolischen Gebrauchs aber sind jene Formen ländlicher Repräsentation, die jene notgedrungen beibehaltene Bäuerlichkeit hier und anderswo so kennzeichnend machte und sich in der späten Symbolik der Farben und aufwendiger Materialien, der Silberbeschläge und Stickereien dokumentierte. Gewinne – und die machten die Átányer Bauern – ließen sich zur Vermehrung kaum in den Acker legen, aber sie ließen sich in demonstrativem Reichtum, der sie, die Bauern, binnenexotisch fremd werden ließ, verschwenden.

Dabei und paradoxerweise: Wohl niemand ist so ausdrücklich dem 'alten' Kanon der Volkskunde treu geblieben wie Tamás Hofer – nicht nur in den drei großen Átány-Büchern. Nein, selbst in den wissenschaftlich unscheinbaren Bänden, wie in dem für ein weiteres Publikum gemachten Bändchen „Husaren, Hirten, Heilige“ waren anthropologische Einsichten

aufgehoben, die den großen Zusammenhang eines volkstümlichen Universums anzeigten. Wie kommt's zu solcher Kunst? Was sind das für Menschenbilder? Wie kommt's zu solchem besonderen Ansehen dieser Berufe? Worauf gründen die Fertigkeiten dieser Sonderkulturen, die dann für die Bilder des Nationalen ikonische Konturen erhielten und bis in die gegenwärtige touristische Imagologie Ungarns hineinreichen? Thekla Dömötör hat die Folgen auf kluge und ironisch-amüsante Weise in einem deutschen Folklorismus-Text (1969) skizziert.

1973 hat Hofer im Wiener Volkskunde-Museum einen Vortrag gehalten, der dann in der Österreichischen Zeitschrift für Volkskunde publiziert wurde: „Stilperioden der ungarischen Volkskunst“ war sein höchst konservativ klingende Titel, dieses Textes, in dem Hofer einen Vergleich zwischen den Bedingungen der Volkskunst in Ungarn und in Österreich unternommen hat. Als Hauptmotiv dieses Vergleichs betonte er damals, aus der Konfrontation mit dem Fremden lasse sich die eigene Volkskunst besser verstehen. Was in Österreich das Hochland und vor allem die Alpen als Referenzlandschaft gewesen waren, das war in Ungarn das Tiefland, dessen verallgemeinerte Muster man von der Westgrenze bis nach Siebenbürgen sehen konnte. Er skizzierte, wie das „Deutsche“ in Kleidung und Mobiliar zum Fremden und Bürgerlichen wurde und – „promoting differences“, würde man heute sagen – das Ungarische sich als bäuerlich-nationales Kontrastprogramm ausbildete.

Die Ästhetik der Volkskunst wurde so mit der Gesellschaftsgeschichte verwoben, Land und Stadt spalteten sich in polare Attitüden und Muster, es entstand eine betont ländliche Volkskunst. Diese betonte Ländlichkeit wurde in Ungarn zum differenzierenden Kulturprogramm einer gesellschaftlichen Spaltung von scharf konturierter Bäuerlichkeit und Bürgerlichkeit. Die Sachen wurden ihr Ausdrucksmittel. Die Investitionen der Bauern in „Volkskultur“ machten sie den Bürgern nicht ähnlicher, sondern fremder. Hier nahm die Dialektik von „echt“ und „unecht“ ihren Lauf, die das Echt-Ungarische beim ländlichen (Klein-) Adel und den Bauern zu orten lehrte.

In der Wissenschaft setzte eine archaisierende Ethnographisierung des Landes ein, ein Konzentrieren auf die Urbeschäftigungen und der Versuch, die nationale Herkunft in einem symbolischen Anschluß an das Nomadische der Landnehmer zu begründen. Diese Prospektive führte zu einer Ausblendung der durch die Modernisierung ausgelösten Veränderungen. Hofers Überlegungen zu dieser Entwicklung brachten eine wissenschaftsgeschichtliche Klärung – heute würde man von einer „Dekonstruktion“ reden. Mit ihrer Hilfe konnte er nicht nur den Gang der ethnographischen Blicke nachzeichnen, sondern auch neue Sehweisen und Ansätze beschreiben.

Lassen Sie mich eine Geschichte erzählen, die Tamás Hofers und – in aller Bescheidenheit – meine Biographie verknüpft: Vor über 20 Jahren war ich mit Studenten des Seminars für Volkskunde der Universität Kiel in Átány. Wir hatten Hofer in Budapest in den Bus eingeladen, um uns dann in Richtung Átány zu bewegen. Wir fuhren durch Märkte, Kleinstädte, Pendlergemeinden, deren Merkmal es war, daß die kleinen, quadratischen Bungalows entlang der Straße an den Eingängen mit herrschaftlichen Löwen bestückt waren. Was Hofer uns da – wirklich en passant – beiläufig erzählte, war ein Kabinettstück der Lektüre von Landschaften: im Vorüberfahren wurde daraus eine Kulturgeschichte des Landes und seiner Modernisierung; eine Geschichte der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen; unterschiedliche Tempi einer Entwicklung, die sich wie selbstverständlich zu einem Ganzen gefügt hatten.

Unterwegs machten wir dann im Jaszgebiet an einem ländlichen Markt Halt, und Hofer nutzte die Gelegenheit, mich mit einem verdienten Volkskünstler, einem 'Meister der Volkskunst' bekannt zu machen, den wir in seiner Wohnung aufsuchten. Volkskunst, auch die marxistisch eingespielte, war eines der Themen, das, altartig scheinend, Hofer auf eine beherrliche Weise begleitet hat. Es waren Volkskunst und künstlerisches Volksschaffen, jene Art der Kreativität, die ihre Anregungen oft ganz unpräntiös aus der Tradition bezog. Sie gewann durch den ästhetischen Anschluß an die Tradition ihre Legitimität. Die neue, moderne Bewegung hatte sein persönliches und wissenschaftliches, durch und durch seriöses

Interesse gefunden. Dabei sah er diese Art von staatlich geförderter bildnerischen Folklore, die ja durchaus in die Ideologie des Kommunismus einpaßt war, als eine legitime formale Auseinandersetzung mit der Moderne an. Das verwundert umso mehr, als die „Volkskunst“ ansonsten ein wenig aus dem Zentrum des Faches gerückt war. Aber in dieser scheinbaren Antizyklus in Hofers Oeuvre deutete sich das Interesse an der Produktion von Bildern an, die als regionale und nationale Ästhetik der Sachen in die Kulturtechniken der Moderne eingegangen sind.

Wer in Átány im Dorfmuseum in Haus der Familie Kokos war und im Gästebuch blätterte, fand dort alle großen Namen der Volkskunde versammelt: Skandinavier und Amerikaner, Niederländer und Belgier, Engländer, Franzosen und Deutsche und viele andere hatten sich eingetragen. Das Gästebuch mit seinen Eintragungen ist ein „Who is Who“ unseres Fachs geworden, alle waren sie da gewesen und haben dem Ort, der sich längst verwandelt hatte, aber auch dem großen Werk der Gemeindeforschung und seinen Autoren Edith Fél und Tamás Hofer ihre Aufwartung gemacht. Átány war zum Kultort, zu einem Ort wissenschaftlicher Topolatrie geworden, zum Wallfahrtsort, an dem man dem Werk und den Autoren huldigte. Man suchte die Spuren des Gelesenen, erkannte die Milchkrüge auf den Haselstecken, die es im neuen Dorf längst nicht mehr gab. Wenn man vom Chef der Kooperative mit seinem Geländewagen durch die modernen Kolchose gefahren wurde, die vielen großen Landmaschinen sah, die Besenfabrik, in der die Frauen bei großer Hitze und Lärm unter dem heißen Blechdach die Besen mit Drahtfäden zusammennähten, war das gelesene Átány weit. Das alte Dorf konnte einem nur noch in den Erzählungen Tamás Hofers nahegebracht werden – es wurde zu einer Lehrstunde in historischer Topographie.

Die Liste im Gästebuch ist lang, es ist eine Liste der Fremden, sie ist einseitig. Wir alle wissen heute, daß die Átány-Texte wohl in der wissenschaftlichen Welt bekannt, in deutscher und englischer Sprache publiziert, nicht aber in seiner Heimat gelesen, bekannt und rezipiert oder gar akzeptiert waren. Hofer war mit dem Hauptwerk, jener großen Trilogie, die er gemeinsam mit Edith Fél verfaßt hatte, ein wissenschaftlicher Fremder im eigenen Land. Wie das auszuhalten war, zu leben war, ist heute nur schwer nachzuvollziehen. Das war wohl nur zu ertragen durch das Ausweichen in eine innere Emigration. Diese machte ihn – so kann nur gehofft werden – frei für sein alltägliches Leben wie für seine wissenschaftliche Existenz: Eine wissenschaftliche Arbeit unter den Bedingungen des nationalen Verschweigens der Bedeutung der Forschungen, von denen man wußte, aber nichts wissen wollte, von denen man nur unter der Hand – einige taten das dem Westler gegenüber mit Bedauern – gelegentlich sprach. Wie ging es ihm mit seinen Arbeiten, die man hier in Ungarn nicht anerkannte, obwohl oder weil man sie in ihrer wissenschaftlichen Bedeutung und deren gesellschaftspolitischer Brisanz und Dramatik sehr wohl erkannte, aber nicht erkennen wollte und seine Konsequenzen als bedenklich einstufte? Und wie geht es ihm heute, wenn Achtung und Mißachtung, zeichenhafte Zustimmung und Ablehnung durch Anwesenheit und Fehlen an diesem heutigen Festakt ihren Ausdruck finden?

Mir persönlich ist seine Langmut und Geduld, jene freundliche Nachsicht bewundernswert erschienen, mit der er das Fehlen von Resonanz, ja die Verleugnung seines Werkes in Ungarn ertragen hat. In der volkskundlichen, ethnographischen, sozial- und kulturanthropologischen Welt hochangesehen, berühmt und bekannt, war Hofers wissenschaftliche Heimat die große Scientific Community diesseits und jenseits des Atlantiks geworden. Seine ungarische Heimat selbst hat sich, wie gesagt, lange verschlossen gegenüber den Átány-Studien gezeigt. Die Studien, die das ungarische Dorf angesichts der Umgestaltung in eine Kolchose untersuchten, blieben im Lande unbekannt, weil unbequem. Sie dokumentieren ein notgedrungenes Festhalten an alten Ordnungen, die – so würde man heute sagen – hochsymbolisch vermittelt auch als Widerstand gegen das unbekanntes Neue gedeutet werden können. Angesichts einer Welt, die sich anschickte, unübersichtlich zu werden, sich zu globalisieren, repräsentierte der von den Bewohnern und dann von den Buchautoren Fél und Hofer



rekonstruierte Mikrokosmos in der Rekonstruktion eine neue Geschlossenheit. Er imaginier- te eine symbolische Ordnung.

Es gibt eine Geschichte aus *Átány*, mit der Edith Fél und Tamás Hofer ihre Untersuchung einleiten und die sich als Parabel verwenden läßt. Sie handelt vom alten Ferenc Orbán, dem die Forscher eine reiche Weinernte wünschten – ‘hundert Eimer Wein’. Ferenc Orbán ant- wortet darauf wie ein Weiser aus einer anderen Welt: Moderner Mehrwert ist ihm fremd – er spricht von nur zwanzig Eimern, die ihm für das Jahr, wie für alle anderen Jahre zuvor schon, genügen würden. Die Geschichte erinnert mich an Tamás Hofer, und das nicht nur, weil er sie niedergeschrieben hat. Sie erinnert mich an Tamás Hofer, der sich sein Leben lang genügsam gezeigt hat und der in seiner höflichen Bescheidenheit strahlt; an Tamás Hofer, dessen Werk so sehr seiner Person entspricht: niemals leichtfertig oder gar vorschnell, oft so- gar skrupulös in der Formulierung und immer sorgsam abwägend; an Tamás Hofer, der von selbstkritischer Ironie blitzt und bei seinen oft tastenden Suchbewegungen von innovativem Witz bestimmt ist; und der dabei immer wieder – wie bei seinen Überlegungen zur Projek- tion nationaler Geschichte in die Volkskunst – ein Anreger ist, ein Neugieriger, ein Fragender.

Wir wünschen ihm und uns, das möge so bleiben!

Als Zeichen freundschaftlicher und gutnachbarlicher Verbundenheit und vor allem als Zeichen des Dankes haben wir Tamás Hofer einen Band gewidmet, an dem er selbst mitge- schrieben hat: „Ethnische Symbole und ästhetische Praxis“. Die Herausgeber haben mich be- auftragt, ihn heute zu überreichen.

KESERÜ KATALIN

# VIVAN SUNDARAM MÚZEUMA

## (Egy művész-muzeológusról)

*A muzeológus Hofer Tamás tiszteletére*

Vivan Sundaram, anyai ágon részben magyar származású képzőművész (1943), az indiai Sher-Gil család tagja, előbb egy festménnyel (A Sher-Gil család, 1983–84), később a *Sher-Gil Archívum* című installációjával (Budapest, Dorottya Galéria – Bombay, Gallery Chemould, 1995), most pedig az Archívum Amrita-fondjának folyamatos alkotásával (Megismételt felvételek a Sher-Gil Archívumból: Amrita-sorozat, Budapest, Ernst Múzeum – Montreal, 2001. – Párizs, Magyar Intézet, 2002) a mai tudomány, technika és művészet egyik különös és közös területén, kortárs régészként is dolgozik.

Kutató-filológusi munkával vett részt már 1972-ben az *Amrita Sher-Gil* című kötet összeállításában, az India nemzeti kincseként számon tartott, anyja révén félig magyar festő (1913–1941) válogatott leveleinek, jegyzeteinek közreadásában (Bombay), később Amrita Sher-Gil rajzainak meghatározásában és kiállításában (New-Delhi, Hungarian Information and Cultural Center, 1993). Mindeközben természetesen találkozott azzal a ténnyel, hogy amit a művészetekkel foglalkozó kutató vagy tudós létrehoz, független a művésztől, mert saját logikája van, amivel a tudományok vagy múzeumok rendszerébe illeszkedik, illetve tartozik; hogy egy művészi életmű tudományos rekonstrukciója a művészetet magát valójában nem tudja prezentálni. Ennek oka lehet a nyelv, a prezentáció eszköze, ami a fogalmi gondolkodásnak és rendszerének, a művészettörténet-tudománynak és muzeológiának közvetítő eszköze, s így különbözik a képi gondolkodástól.

Másfelől ez a tény felhívja figyelmünket a művészetről való gondolkodás ellustulására, arra, hogy a képi gondolkodás változásait és hangsúlyeltolódásait nem követi kellő mértékben, így a történeti és muzeológiai tudomány veszített alkotó lendületéből. A kortárs művészet figyelemmel kísérése, gondolkodásának feltárása alapul szolgálhat a múlt teljesebb feltárásához és múzeumi reprezentációjának pontosabbá tételéhez. Erre hívta fel a figyelmet a '70-es évektől kezdve a kortárs művészetnek az a műfaja, mely magára vállalta a korábbi művészet újrainterpretálását, s amit múzeum-installációnak nevezhetünk. (Erről lásd az *Emlékezés a kortárs művészetben* című kötetet, 1998, illetve az *Artwork as Archive* című részletet a *Quelles Mémoires pour l'art contemporain?* című kötetben, Rennes, 1997.) A múzeum-installáció egyúttal arra is példákat ad, hogy a kortárs művészet is a művészettörténetbe ágyazott. Amikor tehát egy mai művész műalkotással interpretálja újra a múlt valamely művét, a művészet történetének folyamatosságáról is közvetlen bizonyítékokkal szolgál, amellyel, hogy felhívja a figyelmet a történetírás hiányosságaira.

Mikor – időben is szoros összefüggésben a kortárs művészetekkel – Michel Foucault e témával foglalkozott (*A tudás archeológiája*, Párizs, 1969), nem a nyelv, hanem az élő beszéd

összetevőit és működését vizsgálta, s az addigi gyakorlattól eltérően az archeológiát, ennek leíró módszerét nevezte meg a beszédnek a létezése szintjén történő kutatásához alkalmas módszerként. Valamivel később Paul Feyerabend *A módszer ellen* című könyvében (1975) ugyancsak elvetette a tudományok kialakult logikáját, megkérdőjelezte érvényességüket, hogy a maga anarchista módján bizonyítsa: egy szabad társadalomhoz méltatlan a tudomány Nyugaton kialakult tekintélyének, kitüntetett, hatalmi szerepének fenntartása. Később, *A tudomány mint művészet* című könyvében (Frankfurt, 1984), arra alapozva, hogy a racionalitás és az erre épülő nyugati tudományosság relatív érvényű, a művészet viszont sokféle, azt javasolta, a nyugati tudományosságot tekintsük csak a tudomány egyik „stílusának” a többi között, hogy tudományfogalmunkat alkossuk újra a művészetfogalom mintájára, amibe a különböző stílusok és típusok egyaránt beleférnek.

Talán a filozófia és tudományelmélet e kritikai fordulata okozta a tudományok újabb expanzióját, aminek során a kritikai gondolkodás mechanizmusai nem csak a tudományra hatottak vissza, hanem a műalkotásnak is részévé váltak, illetve ahogy a művészet ezek átvételére fogékonná vált.

Vivan Sundaram művészetére is hathattak a fenti javaslatok. Úgy tűnik, mindkettőt figyelembe vette, mikor egyszerre képzőművészként és archeológusként nyúlt Amrita Sher-Gil életművéhez, illetve az ennek kommunikációs terét jelentő levelekhez, fotográfiákhoz. A *Megismételt felvételek* esetében az Amrita életével kapcsolatos és műveiről készült fotókat – hermeneutikai értelemben is – a megismerés eszközeként, tárgyának és alanyának tekintette egyszerre. Velük tárja fel Amrita Sher-Gil életének és életművének összefüggéseit (ez történeti rekonstrukció), kapcsolatait a saját életével, munkásságával (ez kritikai analízis), de mivel tárgyai képek, mindezt képi úton, képalkotóként teszi: az eredeti felvételekből digitális montázsokat készít, az értelmezést a fénykép mint kép részévé teszi. Ezzel a már meghatározott dokumentum tárgyi értéke és mivolta megváltozik, élővé válik, egyrészt alkalmassá arra, hogy eredeti létezési szintje is érzékelhető legyen mint archeológiai eredmény, másrészt műalkotás lesz, amely összefüggéseit is feltárja.

A műalkotás egyik legsajátabb karaktere élő „mivolta”. Nem csak a benne megjelenő motívumok s nem csupán reprezentálják a láthatókat, hanem olyan kapcsolatokba kerülnek egymással vagy a környezettel, amely kapcsolatok logikailag részben létrehozhatók és rekonstruálhatók, de másrészt nem; amelyek a látható valóságban nem voltak vagy nincsenek, de ezen túl feltételezhetők, s nemcsak mint a „motívumok” bensőjében hordozott valóságok, hanem mint lehetőségeik is. A montázsok ezen túlmenően nyitottak, digitális voltak révén keret nélküliek.

Vivan Sundaram fotómontázsainak minden eleme valóságos fénykép (zömükben nagyapjának, Amrita Sher-Gil apjának felvételei), egy-egy montázs azonban – az objektív valóságot tekintve – tökéletesen hamis, s mégis igaz.

Az Amrita-fond több okból számíthat érdeklődésünkre. Amrita Sher-Gil a nőművészet hőskorának reprezentánsa, egyéniségét több kultúra (a magyar, az európai és az indiai) és többfajta társadalom formálta, a modern kor egy olyan periódusában, mely – legalábbis Nyugat-Európában – a kultúrák találkozásával és a társadalmi kérdésekkel kapcsolatban erősen ellentmondásos volt, akár a mi korunk.

Vivan Sundaram mindenekelőtt megerősíti fotómontázsainak igaz voltát az általuk nyilvánított kép- és dokumentum-fogalmával, aminek eredete Umrao Singh fotóinak keletkezési körülményeiben keresendő. Umrao Singh lányáról készített, egymáshoz hasonló fotóinak sorából nyilvánvaló: Amrita Sher-Gil szerette magát lefényképeztetni, amikor úgy vélte, készen áll arra, hogy mások előtt a társasági hölgy szerepében, elegáns öltözetben megjelenjen. Különösen érvényes ez párizsi éveire (1929–1934). Alakja ilyenkor teljes egész, beállítás frontális, s egyik kezével általában kandallóra támaszkodik. A vissza-visszatérő beállítás jelentés érvényű. Amrita önmagát mint nőt prezentálja, a fotó ezt reprezentálja – az eredeti

fotók kép és dokumentum azonosságát mutatják. (Amrita festményei közt is van prezentáló típusú abból az időből, lásd katalógusát: Ernst Múzeum, 2001.)

Vivan Sundaram előszeretettel csúsztat egybe egy-egy ilyen „önbejelentést” Amrita valamelyik első művének fotójával, amik zömmel az École des Beaux-arts-on beállított modellekről festett atkéképek. Az Amritáról és festményeiről készült fotók közt a „művész és műve” konvencionális situáció és az alakok beállított volta teremthetne kapcsolatot. A festett aktok (köztük önportré is található) azonban éppen hogy nem tűnnek beállítottnak, és a montázsokon előfordul, hogy elfedik Amrita felöltözött alakját. Vivan Sundaram szereptelen természetességüket és Amrita „szerepképeit” mint lehetséges és Amrita festészetében is megjelenő *nőképtípusokat* kapcsolja össze. Montázsain Amrita kétféle kommunikációs tere kerül együvé: a társadalmi életé és a művészlété, amik egymást erősítve Amrita nőiségét hangsúlyozzák. Imént jelzett különbségük azonban azt mutatja, a nő társadalmi szerepe és alkotó volta, a társaságnak (felsőbb társadalmi köröknek, férfiaknak) és a művészetnek szóló önprezentációja nem esett egybe. Ezt alapvető tényként fogalmazza meg Sundaram. (A két terület konvencióinak együttes elutasítása, egy primitívizmushoz közelítő festői redukció és szociális újraekedés, „saját lábra állás”, a nő érvényesüléséhez-életéhez szükséges férfi-kapcsolat fontosságának leépítése, majd a két tér összevonása a művész-szerep társadalmi jelentőségének jegyében, illetve szubjektív újra- vagy egybefogalmazásuk kivihetlensége: kivüállás és ironia követhető nyomon Amrita életművében, egyidejűleg egyéni tragédiája felé sodródásával az életében.)

Jóllehet a korai aktok és Amrita fotói az önbejelentő képtípus azonossága révén egyik. Ezen funkciójuk együttes montázs-reprezentációja a fotók, a művek (mint kijelentések), de az azokat alkotó festő egyéni és minden „kommunikációs térben” azonos „létezési szintjét” is leírja – igazi archeológusi munka, foucault-i értelemben. A saját személyiség hangsúlyozása azonban, ami a művész tárgyának (a modellnek) alanyivá változtatásában akkor korszakos jelentőségű volt, az alkotóra nézve ambivalens: női voltának demonstrálása egy másik, a társasági szférában megadja az egyik lehetséges kulcsot Amrita festői és egyéni sorsának megtörséihez. Amrita fotókon reprezentált *társadalmi* terei a művészivel egyg és nyitottá akkor válnak a montázsokon, mikor az indiai szegényképeinek modelljeiről (nőkről) készült fotók, mint Amrita indiai csoportképein az alakok, szorosan együvé kerülnek a festő és modelljeiről készült műveinek fotóival. Összefüggésben a kevésbé individualista indiai társadalommal, Amrita Indiában kialakult művészi-társadalmi elkötelezettségével, ami a nők társadalomban elfoglalt helyét is érintette, de a festő, az élő modell és a festett figura közti szoros kapcsolattal is.

Amrita másik típusú, *kulturálisan* különböző kommunikációs tereinek dokumentumai-ból is összefüggő, ellentmondásos világot alkot Sundaram. Mivel Amrita életének 28 évéből 14-et Európában, 14-et Indiában töltött, élete felében, Európában európai ruhában járt, a másik felében száriban. Száriban gyönyörű volt, míg európaias megjelenése inkább a beállítások miatt feltűnő. Száriba öltözve nem fényképeztette magát úgy, mint máskor. Talán nem tekintette jelmeznek, mint európai ruháit. A kosztümös és száris fotók egybecsúsztatásával a két kommunikációs tér egyg, ez pedig feszültté válik. Az egyik csendes, változatlan szépsége és eleganciája a másik érvényesülésre törekvő, változó természetével él együtt, feloldhatatlan kettősségben, akárcsak a különböző típusú nők Amrita festészetében: kettős portréin vagy barátságképein (*Lányok, Két leány*). Ez egyidejűleg indiai és európai egyéniségének tükré.

A montázsok következő csoportja Amrita és apja portréfotóira épül. Apa és lánya – humentől sem mentes – kettős képein a drapériák, öltözetek, beállítások (a lefényképezhető valóság elemeinek) rokonsága és lágysága kettejük különbsége mögött *lelki* hasonlóságot és kapcsolatot sejtet. Ez teszi lehetővé egy közös érzelmi tér születését, annak ellenére, hogy szereplői egymástól elfordulva láthatók. (A különböző karakterek lehetséges közössége Amrita laza szerkezetű európai csoportképein is megteremtődik.) Ez a tér nyitott: noha képtelennek tűnik már a báli ruhás Amrita és jogagyakorlatot végző, ágyékkötős apja együttese is egy

enteriőrben, ezt még kiegészíti Amritának egy munkás küllemű fiatalemberről (növendéktársáról és barátjáról) készült expresszív portréja, harmadik szereplőként – Amrita portréfelfogásának is köszönhetően. Nem véletlen, hogy Sundaram ezt az érzelmi alapon nyitott teret a társadalmi egyenlőség elvét valló szikh Umrao Singh-hez köti. Amrita személyes vonalmát a szocialista aktivista Boris Taslitzky iránt s majd társadalmi elkötelezettségét az indiai érinthetetlenek mellett valószínűleg apjához fűződő érzelmei befolyásolták.

Magyarországon élvezettel úszott a *természetes* vizekben, Indiában gyönyörű képet festett az elefántfürdetésről. Vivan Sundaram montázsán a két víz, két táj, két élmény könnyedén összerosódik: Amrita együtt fürdözik az elefántokkal. Máskor a végtelen, üres – a magyar hagyományok szerint képzelet szülte alakokkal benépesíthető – magyar alföldi táj fogadja be családját. Lengő ősz szakállú, puritán viseletű, tolsztojánus apja képe a parasztokkal együtt arató idős Tolsztoj ismert fotójának és egy ennek nyomán a századelőn kialakult képtípusnak köszönhetően nem is annyira idegen a tájtól, mint anyja és húga városi bundába öltözött alakja. Mintha együtt egy különös szerelmes légyott meghívott vendégei lennének, amire Amrita vár, szalmakazal tövében. Vivan Sundaram ezzel a montázsával egy, a magyar művészettörténetben kikristályosodott, ún. alföldi képtípus újabb, játékos-humoros variánsának is alkotójává vált.

A kettősportrék, csoportképek, tájképek, műfajuk hagyományai és Vivan Sundaram montázsai szerint, alkalmasak arra, hogy egymással összefüggésbe hozzák és így értelmezzék a legkülönbözőbb dokumentumokat, élet- és kommunikációs tereket. Ezzel Amrita Sher-Gil művészetének és személyiségének kontextusait is feltárják és dokumentálják. A lelki, művészi és természeti kontextusok nyitottak és harmonikusak. Ellentmondásokat a társadalmi és kulturális kommunikációs terek tartalmaznak. Erre ad magyarázatot egy, az európai művészi gondolkodás legsajátabb műtípusát, a tükör művészetmetaforáját felhasználó portrékompozíció.

A Sher-Gil család tagjairól tükör előtt készült egyes fotók kiegészülnek imént megismert műveinek elemeivel-tanulásaival, kibővülnek tükörképekkel és Sundaram ars poeticáját is hordozzák. Egy család önmagukról meditáló, *önmagukkal kommunikáló* tagjainak közös tere születik meg így. (A montázst alkotó művész, gyerekkori fotójának belecsempésztésével, e különös kommunikációs rendszer részének és örökösének mutatja magát is.) A tükrök zárt képszerúsége révén megszűnik mindaz a lehetőség, ami a digitális montázstechnika teremtette tág térben nyílt meg az ember legkülönbözőbb „kommunikációs tereinek” vizsgálatához. Az iménti montázsok (személyiségvariációk, kapcsolatok) egy virtuális, érinthetetlen birodalom részeivé válnak. Bennük az individuum érinthetlenségét érzékelhetjük.

Jóllehet Sundaram felépítette magát a foucault-i archívumot, azt a rendszert, amiben Amrita Sher-Gil művei, fotói és a montázsok egyformán alkotóik kijelentései, s ezeket egymással összefüggésbe hozva vizsgálta funkciójukat, /re/prezentációs módjaikat, hogy elevenn tegye őket és mögöttük-bennük Amritát, e „montázsok montázsán” az archeológus szerepköréből kilépett. Mint műalkotást határozza meg művét, ami archeológiával nem, csak művészettel kutatható, feltárható. Mint kiindulópontja – amihez így visszatér: Amrita Sher-Gil művészete.

SUSAN GAL

## POLITICS OF TRADITION AND THE TRADITION OF POLITICS IN EAST CENTRAL EUROPE

The scholarly work of Hofer Tamas has always addressed „tradition”: the long-standing practices and customs of farmers and herders in the Hungarian countryside. But alongside this research, Hofer Tamas has also written analytically about his own tradition of ethnographic work. He has show how scholarly writings about the „folk” have been a traditional part of political discussions and political legitimacy in Hungary. Indeed, „rival versions” of national identity, Hofer has persuasively argued, depend on alternate readings of folk culture. In this concern with the relationship between heritage and politics, Hofer’s work is as much a part of Western European and American research as it is part of Hungarian debates. When we honor Hofer Tamas we must emphasize his double sense of belonging. He is both at home and abroad; he is both an ethnographer and an observer of ethnographers. And in emphasizing these dualities we are following his lead, for he has made the links between East and West, between Europe and Hungary, between folk culture and high politics, a central problematic in his work. To his great credit he is always questioning and undermining the usual understandings of these relationships.<sup>1</sup>

I have been very fortunate in having Professor Hofer as teacher and friend over the last thirty years, and to have benefitted from his deep and wide knowledge of European ethnology and the history of that scholarship. In this essay I draw inspiration from this rich vein of Hofer’s work to discuss, from my somewhat different perspective, the way traditions have their politics and politics have their traditions.

If we believe the existence of political practices in the distant past – far enough to be outside the experience of current actors – is an important element in encouraging the creation of similar institutions for the future, then the question to be asked concerns the mechanism by which such an effect works. How exactly do current political actors take all the possibly relevant events of the past and name, delimit, assemble some of these to create the impression of a „tradition.” Under what circumstances can evidence for such a „tradition” be used by social actors to argue for its continuation? Despite Hobsbawm and Ranger’s stimulating locution, traditions are not always „invented”, and certainly not out of whole cloth.<sup>2</sup> That is why we must ask

---

1 See for instance, Hofer Tamas „Constructions of the ‘folk cultural heritage’ in Hungary: Rival versions of national identity”, *Ethnologia Europaea* 21, no 2 (1991):145–70. I take inspiration from Hofer’s work on symbolic politics. The present essay draws on my earlier articles, especially „Bartok’s funeral: Europe in Hungarian Political Rhetoric” *American Ethnologist* 18:4 (1991):440–58, and „Political culture and the making of tradition.” *Austrian History Yearbook* XXIX. (1998):249–60.

2 The standard reference for this is Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds. *The Invention of Tradition* (New York, 1983), but a sophisticated literature on the mechanisms of social memory is equally relevant here, and must start with Maurice Halbwachs *The Collective Memory* (New York, 1980). A useful overview is provided by Paul Connerton *How Societies Remember* (New York, 1989). For quite different approaches, see Pierre Nora, „Between



a metaquestion: How do actors construct the social reality of cultural continuity and discontinuity, linking aspects of the present to some past occurrences, but not to others? Practices in which tradition is constructed and contested include historical narratives, public commemorations, museum exhibits, monuments, and art.<sup>3</sup>

My own approach to understanding how „tradition” is created relies on semiotic analysis of practices such as public rituals and media discussions of identity. Large, carefully staged, public funerals have been strikingly frequent in East-Central Europe since 1989, as many observers have noted. The subject already has a sizeable literature. Importantly, reburials have been particularly common: the bones or ashes of long-dead political figures are brought back from foreign or unmarked graves and honorably interred in their homelands. Each of the countries of the region has either recently staged or has seriously considered staging reburials. For instance: Frederick the Great was reburied in Potsdam in 1991; the Czechs reburied Jan Masaryk; in Poland General Tadeusz Bor-Komorowski and Colonel Jozef Beck have been reburied; in Hungary the list of reburials is very long, starting with Bartok in 1988, Nagy Imre in 1989, followed by numerous others in the early 1990s. Reevaluations and rehabilitations of pre-Communist leaders such as Tiso in Slovakia, or Antonescu in Romania, though not always consummated in reburial, nevertheless bear resemblance to that practice.

Funerals are of course ubiquitous in the world’s societies. Funerals of public personages have often been politically charged, as much in South Africa, for instance, as in the United States, Indonesia, or Malagasy. Accordingly, some scholars have attempted to develop very broad generalizations about the appropriateness of death – as a mark of the universal human transition from elder to ancestor – to represent social transformation or transition generally. They equate burial with reburial. In contrast, I believe it is more fruitful to examine the particularity of these public reburials. We should see them as actions that occur within shifting contexts that can themselves be variously defined, by participants as well as analysts. This approach draws on pragmatic analysis in linguistic study. The semiotic or meaning-making aspects of these funerals show how historical continuities, that is to say „traditions”, are made.<sup>4</sup>

For instance, post-1989 reburials are part of a broadly European scene, but equally characteristic of the historical sequence we call the collapse of communism. But, equally, they gain specific meanings within particular East-Central European countries, constituting one of a series of similar reburials both before and since 1989. And they can even be read as part of a very local set of events which happened to occur at the same time as the reburial. This list does not, of course, exhaust the possible contexts. Any observer can switch among these frames or potentially relevant contexts – like switching among multidimensional Necker cubes – thus shifting the conceptual „location” and hence possible significance of the event. Such switching is in fact one of the ways of making a particular funeral part of one line of happenings, and thus part of one „tradition” rather than another. Indeed, this switching around, or selective evocation, of the relevant contexts was one way in which participants often argued about the significance, advisability, or reprehensibility of each reburial.

---

memory and history: Les lieux de mémoire”, *Representations* 26:7–25 (1989), and Richard Terdiman, *Present Past: Modernity and the Memory Crisis* (Ithaca, 1993).

3 The 1991 edition of Anderson’s book on imagined communities brings together in its final chapters recent work on museums as memory; see also James Clifford’s *The Predicament of Culture* (Cambridge, Mass., 1988), and George Stocking, ed. *Objects and Others: Essays in Museums and material Culture* (Madison, 1985), as well as John Gillis, ed. *Commemorations* (Princeton, 1994).

4 The removal of monuments to public figures is also related to reburials, and works through semiotic processes similar to the ones I outline here. Each is concerned with putting a person „in the right place”: as rediscovered and newly honored ancestor or as dishonored and rejected ancestor. In each case one can also ask: whose ancestor?

If placed within a European frame of reference that includes several millenia, these recent reburials echo the myths of antiquity, such as the story of Antigone's struggles to rebury her brother, which in turn can be linked to the repeated movement of saints' relics in the Medieval period. Such an association alerts us to reburial as a way of symbolically rectifying moral wrongs, or preserving moral virtues. It depends on the idea that burial in the culturally accepted, proper mode is a way of including a person in a community, however defined. But, as Andrei Pippidi<sup>5</sup> rightly shows, in a European context the closest parallels of recent East-Central European reburials are not with these, but with the French Revolutionary period, when the church of St. Genevieve in Paris was made into the Pantheon, a secular and specifically French (i.e. national) mausoleum that nevertheless was also understood by its revolutionary founders as (already) an imitation of classical precedents. For our purposes the interest of the Pantheon is exactly that the remains of public figures were thrown in and out of it, bones and ashes transferred to match the changing political fashions that installed one or another deceased person as acceptable, preferred, predecessor.

In the more recent East-Central European cases, it is not always a particular building or consecrated site that seems most important, but rather the return of the remains to real estate understood as belonging to the nation. The semiotic structure of these reburials deserves some attention. The transfer of the body back to national territory (re)establishes a contiguity, a metonymic relation, between the dead person and the ground, which is itself understood as being in a relation of (metonymic) contiguity with the nation, and often, in a somewhat veiled way, with the current government that claims the nation. The dead body thus becomes not a symbol but rather an index of the government and nation, a sign relation often perceived as more natural, less socially mediated.<sup>6</sup> This establishes a particularly powerful and self-evident set of identifications. But such sign relations produce equivalences that always point in two directions, and so value can flow either way. When Bartok Bela's body was returned to Budapest in 1988, after over 40 years in New York, it was clearly an attempt by a failing socialist government to claim that the country/nation/ground Bartok had rejected during World War II on ethical grounds, was now, under reform communist leadership, morally worthy of his internationally recognized high standards.<sup>7</sup> Thus, the metonymic association with Bartok was used to bolster the moral value of the then-current Hungarian government. In contrast, when the body of Admiral Horthy, the interwar conservative leader, was returned to Hungary in 1993 with the help of the first post-communist government, that government was revaluing, rehabilitating Horthy too, and not only itself. Semiotic equivalence is what allows these linkages, but does not determine their specific content.

But we (and the participants) can also and simultaneously locate the reburials as part of a more local context, in which reburials produce „tradition” in two distinct ways. First, reburial can itself become identified as a social form that is explicitly linked to previous instances of the „same” practice by the „same” people. In Hungary, for instance, there emerged a self-consciousness about the sheer number of reburials that occurred between 1989 and 1993. Newspaper articles in the early 90s discussed reburial as a trait of national character, reporting that „we” Hungarians really know how to make funerals, and conveniently ignoring parallel activities elsewhere. Also ignored were differences between past reburials and current ones. Rather, scholarly studies as well as mass media were busy unearthing worthy precedents: Rakoczi, the 18th century leader of an anti-Habsburg insurrection was brought back from Turkey and reburied within the boundaries of Hungary in 1906; Kossuth Lajos,

5 „Graves as landmarks of national identity”. *Budapest Review of Books* (1995):104.

6 I am drawing here on Charles Peirce's distinctions between the sign relations of index, icon, and symbol. See, for instance, his „Logic as semiotic” in *The Philosophy of Peirce: Selected Writings* (London, 1940).

7 See my extended discussion of this in „Bartok's funeral: Europe in Hungarian political rhetoric”, *American Ethnologist* 18:3 (1991):440–458.

the leader of the 1848 Revolution against the Habsburgs died in exile in Italy but was brought to Hungary to be buried. Much later the Communist leader Rajk Laszlo had also been executed, buried and then reburied in the 1950s. Thus, reburial in itself was identified as a distinguishing feature of Hungarian national culture, in contrast to other cultures. Funerals were seen as particularly consonant with the idea, popular among educated Hungarians, that in contrast to that of other countries, Hungary's history is a sad affair, a litany of defeats, losses, exiles and suppressions. Observers and participants most often label as „tradition” a practice that seems to have obvious significance and thus needs no explicit, extensive explanation. Burying a Magyar „worthy” on Magyar soil has this quality, in consequence of the metonymic processes outlined above. A practice with apparently self-evident meaning, and identified as a repetition of earlier practices by the same social unit: what better example of a national and therefore unifying „tradition”.

In another sense, however, the Hungarian reburials of the 1980s and 1990s were exactly not unifying, but made tradition in another way. In addition to other meanings, reburials were often understood by participants and observers alike as contentious: surrounding them were heated arguments about the value of the individuals being reburied, and related aspects of the past. The disputes around funerals concerned how one should evaluate the dead body's earlier governing practices – parliamentary? authoritarian? – and about who in current political life could convincingly link themselves to a particular reburied body and its past actions, again in the metonymic and indexical way that would create self-evident, natural-seeming heirs, despite the lack of more immediate social connections between them.

The reburial of Nagy Imre was notoriously conflictual because he was a multivalent figure for Hungarians in 1989. On the one hand he had been prime minister of Hungary during the 1956 Revolution, and for his lack of loyalty to Stalinism was executed in 1958 with the help of Kadar Janos, the man who, as a result, became his successor for 33 years. In part because the revolution was a taboo topic in Kadar's Hungary, the anti-Communist dissidents of the 1970s and 1980s had rallied round this event and the memory of Nagy. Thus, for them, Nagy constituted a precedent for their own anti-Communist activities. But Nagy himself had died a believing Communist, convinced that the system could be reformed. This biographic fact provided a basis for the reform communists of 1989 to make claims to him as well. Indeed, for Nagy to be the anti-Communist hero, those planning the funeral had to try to erase from public consciousness some of the facts of his life. In contrast, the reform communists in power at the time of the reburial tried to keep these facts in sight, so as to identify Nagy with reform communism, and thus themselves. Observers and participants were being asked to forget at least as much as they were asked to remember about Nagy and his times.<sup>8</sup>

But the conflicts around the meaning of the Nagy funeral pale in comparison with the following few years, when men of other political stripes were reburied. For instance, Rev Istvan argues that the first post-Communist government of Hungary used the reburial of Horthy Miklos, the conservative interwar Regent of Hungary, to create a continuity between itself and the inter-war period. This was an attempt to wipe out both World War II and the Communist period from historical memory, stamping them both as non-Hungarian, a detour of national history, the tragic result of conspiracies organized from abroad. The propinquity of Horthy's reburial to the death and burial of Antall Jozsef, the first post-Communist prime minister, symbolically and ritually created this continuity, what in this essay I have been calling the self-evident „tradition”. Those claiming to be heirs of Horthy clearly proposed a different revisionist historical narrative than those claiming to be heirs of Nagy. The scandal created by the Horthy funeral was heated and genuine: a response exactly to the

8 For detailed discussions of the Nagy funeral, see Gal „Ritual and public discourse in Socialist Hungary: Nagy Imre's funeral” Paper delivered at the 90<sup>th</sup> meeting of the AAA, 1989, Washington D.C. and Istvan Rev „Parallel autopsies” *Representations* 49 (1995) Winter:15–39.

current political implications of legitimating the interwar period's political actions, and continuing them as a laudable tradition.

But the implicit discussion about which historical narrative of Hungary's recent past was most honorable, valuable, and acceptable, continued in the idiom of reburials well past the most famous and publicized cases of Nagy and Horthy. Virtually every shade of emerging political opinion in Hungary produced its own hero/cadaver for reburial. Representing parts of the political spectrum drastically at odds with Nagy Imre were not only Horthy but also Mindszenty, the former Primate of Hungary. But there were also reburials of other figures whose past actions could be claimed as precedent for yet different current political positions. For instance, brought back from burial in exile were politicians from the first decades of the 20th century such as Jaszi Oszkar, a social democrat with a solid record in support of ethnic and social equality. There was even an attempt to claim that the bones of Petofi Sandor – the beloved 1848 poet and revolutionary – had been found. These examples indicate that it would be a mistake to go along with the unreflexive view that reburial is nothing more than a unifying national passtime. As Andre Pippidi rightly notes, the rich diversity of Hungary's recent reburial spree was a reflection of the „variety of political orientations still in the process of confrontation”.<sup>9</sup> In other words, until the middle 1990s, what could count as Hungary's political traditions was still up for grabs. The reburials continued. Through the unintended use of the semiotic devices I have sketched above, they were one way of creating alternate „traditions”.

## Conclusion

„Tradition” is the term applied to cultural activities that are assumed to be old, and that are taken for granted, unquestioned, not often reflected upon. It is a concept used as much by participants as by analysts. And at least since the work of Hobsbawm and Ranger on the „invention of tradition”, research around the term has revealed a contradiction: relatively novel practices are often believed to be long-standing or justified by their age. But I have argued that to say tradition is „invented” is hardly enough. The central task is to describe the ways in which the sociocultural continuity that „tradition” evokes is actually accomplished. The practices of reburial and the discussions about identity that occur around them provide examples of the semiotic systematicity with which such mechanisms currently operate, at least as much in the lands of the former Habsburg Empire as elsewhere. As I have suggested, the positing of a tradition creates both unity and contention. The discursive construction of national unity has so often been a theme in recent scholarship that I – along with Hofer Tamás – emphasize the necessary other side of the coin here. People can and do stage competitive reburials. These create alternate links between current political actions and the events, personages, policies of earlier times. These links can create varying continuities allowing for alternate, and often conflictual interpretations of what exactly is happening now. The mechanisms are both historically and culturally specific, and yet dependent on semiotic processes of extraordinary generality.

---

<sup>9</sup> Rev „Parallel autopsies” discusses Petofi's bones as well; the quote from Pippidi is from „Graves as landmarks” p. 180.

LACKNER MÓNIKA

# ALFÖLDI ROMANTIKA – INSTALLÁCIÓ ÉS NEMZETI ÖNKIFEJEZÉS A BÉCSI VILÁGKIÁLLÍTÁSON<sup>1</sup>

Hofer Tamás a *Népi kultúra és nemzettudat* kötet bevezetőjében figyelmeztet arra, hogy a népi kultúra felfedezésének, a néprajztudomány megszerveződésének időszakában a paraszti kultúrához való viszony sokrétű volt: míg egyes hagyományokat sokra értékelték, mivel bennük régi korok kulturális lenyomatát keresték és találták meg, más korszakokat, kapcsolatokat, elemeket szégyenkezve, értéktelennek, elhajlásnak ítélték (Hofer, 1991:7). Tudománytörténetileg egy-egy időszak elemzéséhez nagyban hozzájárulhat, ha a szándékok, gondolati hátterek és viszonyok sokféleségét feltérképezhetjük, hiszen „a népi kultúra képe, ahogyan lelkes gyűjtők, majd később tudományos módszerekkel dolgozó kutatók fáradozása nyomán gazdagodott, visszatükrözte így egyes korszakok, egyes ideológiai, művészeti, politikai irányzatok nemzetfelfogását, változó esztétikai ízlését is” (Hofer, 1991:7).

A XIX. század második felének világkiállításai, melyek fontos szerepet játszottak a népi kultúra felfedezésében, interpretációs, prezentációs formáinak kialakításában, a népművészet kanonizációjában, különösen alkalmasak egy ilyen elemzés elvégzésére. A világkiállításokban betöltött sokszínű megjelenése, interpretációi alapján képet kaphatunk arról, ahogyan a népi kultúra elemeihez az adott időszakban viszonyultak. A világkiállítás izgalmas témát kínál az európai etnológia számára, s a vizsgálat a három szint összevetésével – a meghirdetett témák, az ennek alapján (vagy ettől függetlenül) beküldött és kiállított anyag, illetve a sajtóvisszhang és a hivatalos jelentésekben kirajzolódott értékelések – alapján válik teljessé.

A világkiállítás, mint az adott időszak, az ismert világ bemutatása, leképezése egyfajta kiállítási mikrokozmoszra – *Musealisierung der Welt* – éppen a sokféle bemutatkozási formán, a témák változatos sora miatt alkalmas egyfajta helyzetelemzésre. A népi kultúra szerepe és bemutatásának módja sok esetben a világkiállítás jellegzetesen 19. századi polgári szemléletéből fakad: abból a szándékból, hogy a legújabb gazdasági és technikai eredmények mellett mindvégig láttassa a megtett civilizációs utat is - a népi kultúra gyakran a civilizációs út egy-egy korábbi állomását jelképezi, illetve a már megismert világ kulturális sokszínűségét jeleníti meg. Ugyanakkor a világkiállítások által felvetett, új, jellegzetesen 19. századi polgári értékrendet tükröző témák kiállításában, mint a népoktatás, a gyerekrevelés, nők helyzete, lakáskultúra – a népi kultúra elemei gyakran a rossz, egészségtelen, korszerűtlen gyakorlatot képviselik.

---

<sup>1</sup> A tanulmány a Hofer Tamás által vezetett OTKA T 030291 keretében folyó kutatás eredménye. Német változata, mely nem teljesen a magyar megfelelője, az *Ethnologica Fennica* 2001. évfolyamában jelenik meg.

Bjarne Stoklund kutatásai mutattak rá először, hogy a világkiállítások hogyan segítették elő azt a folyamatot, ahogyan a népi kultúra egyes elemei a nemzeti kultúra szintjére emelve megjelenítőjévé váltak egyes nemzeteknek, szerepet kaptak a nemzeti önkifejezés formáinak kialakításában, a nemzeti kultúra számos területének megalkotásában. Kutatásai arra a folyamatra mutattak rá, hogy a világkiállítások a népi kultúra bizonyos elemeit felhasználva egy-egy nemzetet jellemző „nemzeti szótárak”, „nemzeti leltárak” megalkotásában segítettek (Stoklund, 1994), elsősorban a nemzeti önkifejezés külső fórumok felé irányuló formáinak, nyelvének megkonstruálásában volt jelentős szerepük. Ez a hagyományalkotás mind tematikájában, mind földrajzi választásában, mind a kiállítás formáinak megválasztásában érdekes lehet a néprajztudomány számára. A világkiállítások és a nemzeti kultúrák viszonyát jól jelzi, hogy a népi kultúra egyes területei – elsősorban a népművészet – felfedezésének körülményei, a nemzeti háziipar megteremtésének szándéka miatt is, a nemzeti identitások fontos tényezőjévé vált, s éppen a világkiállítások kapcsán a nemzeti versengések erőterébe kerül (Deneke 1997).

A világkiállítások sajátos kiállítási formáinak alakulásával, melyben az egy nagy központi épület mellett, majd azt felváltva kisebb pavilonok állításával a kiállított anyag mellett a megjelenítés módjában, az installáció formáinak megválasztásában is lehetőség nyílt illetve elvárás lett a nemzeti jelleg hangsúlyozása. Stoklund, és nyomán Martin Wörner a XIX. századi világkiállításokról szóló elemzésében hangsúlyozza, hogy a világkiállítások pavilonépítészetében már 1867-s párizsi világkiállításon is megfigyelhető, hogy a kiállított anyag installációja, a pavilon nemzeti jelleggel ellátva a kiállító nemzet építészeti hagyományaira utal (Stoklund, 1994, Wörner, 1999:30–42). Míg egyes országok történeti hagyományaitak alapul véve, híres épületeik megidézésével alakítottak ki nemzeti stílust, megjelenik a pavilonépítészeten a népi építészet egyes elemeinek, stílusának adaptálásával kialakított pavilonépítészeti vonal is. Wörner elsősorban a finn, norvég, svéd, svájci egyes esetekben az orosz és a magyar pavilonok építészeti tartja a népi hagyományokra épülőnek (Wörner, 1999:40.). A nemzeti pavilonépítészet megjelenése, alakulása és az adaptált hagyományok a korabeli politikai, kulturális törekvésekkel hozhatók kapcsolatba. Martin Wörner Ausztria–Magyarország néhány XIX. századi világkiállításra emelt épületének, pavilonépítészetének elemzésével mutatott rá, hogy maga a nemzeti pavilon eltérő stílusával hogyan válhatott kifejezőjévé Ausztria és Magyarország egyenrangúságának, illetve a soknemzetiségű ország megjelenítőjévé (Wörner, 1994).

## Magyarország a bécsi világkiállításon

Az 1873-as bécsi világkiállítás magyar anyaga igen izgalmas elemzésre ad lehetőséget: a Jacob von Falke által meghirdetett nemzeti háziipar programjába beérkezett Xantus János és Rómer Flóris által összegyűjtött népművészeti gyűjtemény a hazai intézményesülő muzeológia első néprajzi gyűjteménye, a néprajzi faluban felépített parasztházak többsége magyarországi területről érkezett. Rövid cikkem Hofer Tamás születésnapjára készült, akinek a kutatási témát és annyi segítséget köszönhetek, a bécsi világkiállítás néhány installációs megoldása kapcsán az alföldi romantikus önkép alkalmazásának egy módját szeretném bemutatni.

A Bécsben 1873-ban megrendezett világkiállítás Magyarország számára hosszú idő óta az első nagy lehetőség volt, hogy önálló államként mutathozhasson be a világ és Ausztria előtt. Hatalmas szervezőmunkának köszönhetően, több minisztérium és a Magyar Országos Iparkamara szervezése nyomán Magyarországról 4400 kiállító vesz részt (ehhez jön még Horvátország, Szlavónia és a Határörvidék 1100 kiállítóval) 12 saját önálló épületet állít fel, így – legálabbis a kiállítók számát tekintve – Magyarország a világkiállítás 3. legnagyobb kiállítója.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> *Allgemeine illustrierte Welausstellungs-Zeitung*, 1873. 213.



Magyarország az 1873-s bécsi világkiállításon a Kiegyezés törvényeinek értelmében önálló, meghívott országgént vett részt, nem rendezőként (Pemsel, 1989:19-20).

A Magyar Országos Kiállítási Bizottmány Végrehajtóbizottságának elnöksége a következőkben határozta meg a világkiállítási részvétel főbb irányelveit: „Magyarország olyennemű tárgyakban iparkodjék nagy tömegek által képviseltetni magát, mik termelésének és kivitelének főbb czikkeit tesszik. Ilyenek, hogy csak néhányat megnevezzek: a gabona, a liszt, a bor, szesz, gypjű, fa, kender, dohány stb. Mindezeket oly tömegben kellene felállítanunk, hogy már maga a pusztá szemlélet is, egyszerre azon érzésre vezesse a nézőt, hogy azon ország, melyből ezen tárgyak kerültek, a jelzett irányban a hatalom és erőnek az országa! S minél inkább fognak bennünket a Lajtán túli országok haladottabb ipari termelésükkel nyomni: annál inkább szükséges sőt elengedhetetlen, hogy mi viszont gazdasági, erdészeti, s ásványi terményeink nagy tömegével és jelességével foglaljunk magunknak tiszteletre méltó állást”.<sup>3</sup> Az irányelvek ismeretében nem tűnik véletlennek, hogy éppen a „nemzeti ágazatok”, az erdészet, a bortermeles és az állattenyésztés kiállítása esetén jelenik meg a nemzeti jellegű építészet illetve installáció.

## A csárda

A bécsi világkiállításon a nemzeti pavilonok sorában megjelennek a népi építészet elemeinek adaptálásával tervezett pavilonok: egyes országok tradicionálisabb gazdaságának, kultúrájának kiállítótereként mint a svájci ház, akár egyes nemzeti ágazatok bemutatóttereként mint a norvég illetve svéd halászati pavilon. A magyar erdészeti pavilon, amely Julius Koch bécsi tanár tervei alapján készült, s amely helyszíni tanulmányút alapján északkelet-magyarországi fatemplomok tornyát idézi, szintén a nemzeti stílusban épült pavilonok közé sorolható. (Ez a pavilonstílus egészen Makovecz Imre sevillai pavilonjáiáig végigkíséri a magyar kiállítási építészetet). A magyar kiállítási anyag bemutatásakor két esetben is a magyar pusztá megidézésével kívánják a bemutatott téma nemzeti jellegét hangsúlyozni: az időszakos állatkiállítás installációjaként, egy pusztai környezet felépítésével, illetve a magyar bortermeles kiállítási csarnokaként és magyar étteremként egyaránt működő csárda formájában. Az installáció részének tekinthető a személyzet – éttermi felszolgálók, állatkiállítások pásztorai – is, maguk is a kiállítás „élő tárgyai” (Zippelius, 1986).

A bécsi világkiállításon a nemzeti stílusban, népi építészeti elemek felhasználásával épített pavilonok egy igen jellegzetes sorát képviselik a világkiállítás látványosság, szórakoztató jellegéhez tartozó éttermek. A török kávéház, a stájer söröző, a svájci cukrászda, az elzászi étterem, az amerikai wigwam, a japán teaház sorolható ide: „nemzeti” stílusban épültek, „nemzeti” ételekkel, itallal, s a kiszolgáló személyzet nemzeti jellegét a népviselet jelzi.

A bécsi világkiállítás magyar csárdája, mely egyszerre működött magyar étteremként és a kiemelkedően fontos ágazat, a bortermelest bemutató „Kosthaus”-ként, borízlelési csarnokként, nem első ízben jelent meg világkiállításokon. A csárda mint a magyar étterem már az 1867-es párizsi világkiállítás osztrák falujában is megjelent a galíciai, tiroli, felsőausztriai parasztházak és Dréherék sörccsarnoka mellett. A csárda, mint a magyar gasztronómia jelképe egyfajta tradícióvá válik a kiállítások történetében, valószínűleg nem minden esetben magyar működtetővel, 1878-as Párizsi világkiállításon szintén jelen van, csakúgy mint 1893-ban Chicagóban.

A világkiállítási országos bizottmány végrehajtó bizottságának 1872. június 18-ai ülésén Hercog Adolf javaslatára, a bizottság „egy csárda alakjában nyitandó magyar ételeket és italokat ismertető helyiség kiállítására szükséges tér helyiség” igényét „az illető tervrajzok és

<sup>3</sup> Világkiállítási Közlöny, 1872. 27.

több jelentkezők ajánlatainak<sup>4</sup> bevárása után kívánja a bécsi bizottsághoz közvetíteni. 1872. július 26-án hivatalosan is kiírják a pályázatot „Egy magyar vendéglő a bécsi kiállításon Magyarország termelésének és hazánk összes életviszonyainak a jövő évben a világ közönsége előtt feltárandó képének kiegészítésére fog szolgálni. Ugy a világkiállítási magyar országos bizottmány, mint a bécsi főigazgatóság, ezen vállalatot a leghivatottabb és megbízhatóbb vállalkozónak akarják átengedni. Hogy tehát minden hazai vállalkozónak, a kik egy úgy külső, mint belső berendezése tekintetében is tisztán nemzeti jellegű magyar vendéglő létesítésére (...) kedvet és hivatást éreznek, (...) írásbeli ajánlataikat, a vendéglő mikénti berendezésének pontos és részletes előterjesztése mellett, benyujtsák”.<sup>5</sup>

A világkiállítási csárdaként egy nádfedeles, gólyafészkes, nemzeti zászlókkal kilobogóztatott kis épületet emeltek, melyben cigányzene mellett jófajta magyar borokat mérnek, az étlapon pedig „eredeti ételek meglehetősen vannak képviseltetve: a gulyás, a székely gulyás, pörkölt, halászlé, melyet szegediesen kis bográcsokba adnak föl, igen izlik az idegeneknek is. Tarhonya itt a jutalmat nyert Oblát-féléből (Szegedről) kapható”.<sup>6</sup>

A Skalnitzky Antal építész által tervezett épület azonban a magyar sajtóban komoly kritikákat kapott, gyakran magyartalannak találták: „furcsa épület, melyről az idegen hamarjában alig tudná megmondani, micsoda? Pedig a közkiállítási csárda valóságos eszménykép az igazi csárdákhoz képest, melyek az alföldön „Akasztó”, „Kutyabont” s efféle népies nevek alatt vihartól tépett földelleg, zúzott ablakkal bámulják a tünékeny délibábot. A bécsi csárdán csak alakja van meg az igazi csárdának, különben pedig természetesen egészen szilárd és csinos épület, melyet Skalnitzky építész hazánkfia épített. A természetűség annyira meg van tartva, hogy nem csak szalmafedele van a háznak, hanem még gólyafészket is csináltak a kéményre.”<sup>7</sup> „Mi magyarok, rendesen a „csárdában” gyűlünk össze, mely egy nádfödélű s elég csinos épület, gondosan ápolt zöldpázsitos halmon. Födélén két nemzeti zászló hirdeti, hogy e háznak magyarnak „kell” lennie. Csárdavoltát azonban eddig még egy magyar vendég sem hitte el, sőt még présházának sem veszi senki, hacsak nem tudja, hogy Skalnitzky annak építette. Az épületen legmagyarabb a nádfödél.”<sup>8</sup> A Fővárosi Lapok szerkesztője Liptay Pál cikkéhez mellékelte rövid lábjegyzetben a következőképpen védi az épületet: „Megvalljuk, hogy ama három hónap óta emlegetett nagy panaszt, amely a csárda magyartalanságára vonatkozik, részinkről nem tudjuk érteni. Nálunk nincs saját csárda-stylus. Legtöbb faluban patics kunyhóban mérik a bort, de ilyesmit úgy hisszük, senki sem óhajtott kiállítani”.<sup>9</sup> „Die sogenannte Csárda auf dem Weltausstellungs-Platze hat also nicht den Zweck, eine wirkliche Csárda zu representieren. Wer sie betritt, und bei einer Thüre die Inschrift liest: „Chambre separe”, dem wird ohnedies bald die Illusion schwinden. Das Haus stellt vielmehr ein Presshaus (vinczellér ház) vor, wie sie in den ungarischen Weingarten zu stehen pflegen. Die Presse selbst fehlt freilich, aber die Gestalt, innere Eintheilung des Hauses ist die eines Presshauses. /.../ Im Gebäude selbst geht es immer lustig zu. Es ist da eine Restauration etabliert, Gäste kommen und gehen. In einer Laube sitzt eine in zimlich bunte, aber immerhin civilisierte kleidung gesteckte Zigeuner-Bande und spielt feurige, nationale Weisen.”<sup>10</sup> „Nicht weit vom südwestlichen Winkel des Ausstellungsplatzes steht auf einem kleinem erdhügel ein einfaches Haus, von dessen Giebel eine Fahne in den ungarischen Nationalfarben Roth-weiss-grün, lustig im Winde flattert, und aus welchem die eigenthümlichen gezogenen, halb jauchzenden, halb wimmernden Töne einer Zigeunermusik jedem, der des Weges daherkommt, zum Eintritt oder doch wenigstens Stillestehen veranlassen. Wer jemals Ungarn bereiste, erkennt wol sofort in diesem Hause mit den Storchnestern auf dem

4 Világkiállítási Közlöny, 1872. 119.

5 Világkiállítási Közlöny, 1872. 176.

6 Fővárosi Lapok, 1873. 708.

7 Magyarország és a Nagyvilág, 1873 (20). 238.

8 Fővárosi Lapok, 1873. 708

9 Fővárosi Lapok 1873. 708.

10 Allgemeine Illustrierte Weltausstellungs-Zeitung, 1873. (40).

schilgedeckten Dach, trotz der etwas verfeinerte Toilette, den alten Bekannten aus der ungarischen Pusstenromantik, die Csarda, der Heidewirthshaus. Wer die Csarda in ihrer Heimat gesehen hat, der wird sie aber auch ungeachtet der richtigen Nachbildung auf der Weltausstellung nicht kennen lernen, denn allein für sich ist sie nichts: ihrer eigenthümliche Charakter erhält sie erst durch die einsame, öde, meilenweite Pussta, aus der sie osengleich emporragt. In der Csarda der Ausstellung ist eine ungarische Wirtschaft etabliert, in der man bei der schon erwähnten Zigeunermusik feurigen Ungarnwein und ungarische Nationalspeisen, vor allem das von Paprika geröthete Gulyas bekommt. Die Csarda zählt unter die besuchtesten Wirtschaften des Ausstellungsplatzes: man trifft dort zu jeder Stunde des Tags die Vertreter aller Nationen, unter denen man die Ungarn sofort dadurch herauskennt, dass sie, ungleich den andern Gästen, in ihren Mienen keinerlei krampfhaftige Rückwirkungen des ätzendscharfen Paprikas (türkischer Pfeffer) zeigen”.<sup>11</sup>

„Alles bot eine Csarda, aber freilich eine modernisierte, auf „den Glanz hergerichtete Csarda“, dem Originale, wie es auf den weiten einsamen Pussten Ungarns zu finden ist, ziemlich treu nachgebildet und doch so himmelweit verschieden. Wo waren braunen Bursche mit den langen fettglänzenden Haaren, der zottigen Bunda, dem sichertreffenden Fokos und mit klingenden Sporen beschlagenen Stiefeln: statt ihrer sassens ehrsam aussehende friedliche Staatsbürger solid um die Tische, /.../ wo blieben die glutaugigen Dirnen, mit den langen banderumflochtenen Zöpfen und den kurzen bauschigen Röckchen: und wenn endlich die ewig wanderlustigen, sonnenverbrannten Zigeuner mit der Geige, Clarinette und Cymbal die Stube mit dem Klängen der wild-melancholischen ungarischen Nationallieder oder des feurigen hinreissenden Csárdás zu erfüllen, nicht fehlten – wo waren endlich die kühnen Bursche, die auf muthigen Rösslein in stiller Nacht herangesprengt kommen, trinken, tanzen und tollten, um mit dem ersten Morgengrauen, Schemen gleich, in den Rebeln, die über die Haide lagern, wieder zu verschwinden! Statt den ungestümen „szegény legény“ ( ungarisch Räuber, wörtlich : armer Bursche) schreiet ein melancholischer Sicherheitswachmann /.../ und wähnt uns, dass wir uns nicht auf der Pussta, sondern in Ausstellungsrayon befinden”.<sup>12</sup> Hasonlóan a csárda kapcsán a puszta képét idézi meg a világiállítás egyik legjelentősebb orgánuma, a Neue Freie Presse világiállítási melléklete, melyet több magyar lap is leközölt: „A csárda egy magányosan fekvő, fehérre meszelt vendéglő, lakatlan s fátlan puszta közepén. Lehet-e valami hangulatteljesebbet képzelni, mint mint egy ily magános szállót, mely a fáradt utasnak pihenőt és frissítőt nyújt? Ki hosszabb időt tölt e sivár végigláthatatlan, önmaga által határolt pusztán, a mely felett végtelenül terül el a szürkés kék égbolt, s a melyben csak egyetlen kocsinyom árulja el a látszólag céltalanul a végtelenbe futó utat, a ki a négy egymásmellé fogott kis ló által huzott szekéren, mely csak itt-ott rebent fel egy csoport foglyot vagy egy-egy pacsirtát, érezte már magát elhagyatottnak: az soha nem fogja elfelejteni a pillanatot, a melyben a csárda szalma- vagy zsuputetejét, s a gémes kút felmagasló csúcsát a távolból meglátta. A puszta szomorú és csöndes:

De a csárda bezzeg hangos,  
Munkálódik a czimbalmos,  
A legények kurjongatnak,  
Szinte reng belé az ablak.

A néhány fa által árnyalt udvaron egy pár kочи áll, a melyben az eredetileg nomád magyarok bundájokba burkolózva, legszívesebben töltik lovaik mellett az éjt. A pusztai korcsma belsejében hosszú padokon keskeny asztal mellett ülnek a martiális kinézésű parasztok beszélgetve, mesélgetve öntapasztalatukból történeteket, vagy olyanokat, melyeket ifju korukban hallottak. A vörös bor minél több hosszú nyaku üvegből fogyott ki, annál zajosabb, élénkebb lesz az élet, annál hihetlenebbek a rabló- és rémtörténetek, a melyekre a falon függő szent – és rablóképek

<sup>11</sup> Illustrierte Zeitung, 1873. October 25. 306.

<sup>12</sup> Weller Franz: Weltausstellungs-Album. Erinnerung an Wien. Wien, 1873. 20.

mintegy fejüket csóválják, míg a beszélgetők makrapipájából fölszálló füst egyre izmosabb rétegekben emelkedik fejük fölé. Gyakran még pengős-sarkantyus huszárok s azután a pásztorok is csatlakoznak a parasztokhoz, kiket a magyarok részéről „szegény legényeknek” neveznek. A valóságos élet azonban csak akkor látható a csárdában, ha a barna nemzeti zenészek, a cigányok, véletlenül ide vetődnek, s mind nagyobb tüzzel, mind gyorsabban játszván, a kocsma padlótlan talaja megreng a csárdás, a pásztorok e vad, pusztai táncza alatt, míg a részben valamely vén naptár-darab által beragasztott ablaküvegek csiregnek-csörögnek. A cigányok tudják csak igazán megérteni a magyart, ők ismerik határt nem ismerő odaadását búban és örömben, valamint érzelmeik gyors változását: innen a cigány-zene azon a legmélyebb gyász megrázó panaszából a kedv legcsapongóbb kifakadásába látszólag átmenet nélkül átcsapó hangjai, a melyek oly lebilincselő varázst gyakorolnak minden kedélyre”.<sup>13</sup>

## Az időszakos állatkiállítás pusztája

A magyar pusztá felidézett képe, annak világa a világkiállítás időszakos kiállításai sorában megrendezett tenyészállat-kiállításon is a kiállított anyag installációjaként jelent meg. A 1873. májusában rendezett tenézszerma-kiállítás nem egyedüli, bár a sajtóvisszhang alapján egyik legszembezőkőbb látványossága lehetett a magyar pusztá installációja. Más nemzetek, gazdaságok szintén reprezentatív öltözékű pásztoraik, kisebb építményeik kíséretében mutatták be állományukat. „Érdekes képekben nincs itt hiány: a magyar, szűrös, bundás kanásztól és gulyástól a beretvált képü angol farmerszolgáig minden nemzetet képviselve láttunk”.<sup>14</sup> Malonyay szintén megemlékezett egy Somogyban, a főnyedi major régi juhászszámadójánál látott igen díszes szűrről, amelyre „legelésző nyáját, őrző pásztorokat hímezett ki a szűrszabó. A szűrt a gazda, Eszterházy uraság készítette a bécsi világkiállításra, ahol jószágot állított ki. El is beszélt a juhászgazda, hogy nem győzte a sok ember bámulni. Seregestől kísérték az utcán” (Malonyay, 1912:178).

„Gleich am Eingang sah man eine echte ungarische Pusstenwirtschaft, in den Schranken mit zwölf Kühen, ebenso viele Kälbern und drei Stieren. Ein mächtiger Heuwagen, mit vier Zugochsen bespannt, hält in der Nähe des Strohzeltes, unter welchem der Gulyás oder ungarische Ochsenhirt behagig ruht. (...) Besonders belebt war die Scene durch die Zahlreichen Hirten und Thierwächter in den bunten Nationaltrachten der betreffenden Heimatländer, aus denen die ausgestellten Thiere gekommen waren. Da gab es ungarische Csikós und Gulyás in ihren faltenreichen weissen Leinenhosen, dem dunkelblauen, mit zahllosen kleinen silbernen Knöpfen besetzten Tuchspenzer und dem kleinen, keck ausgekrampften Hut, von dem eine grosse Feder herabwallt, da gab es Slowaken und Hanaken in ihren weissen, bunt abgenähten Halinas, Tiroler in ihrer Gebirgstracht mit dem breitkampfigen Spitzenhut u. s. w.”.<sup>15</sup>

A Kapuvár melletti Agricola Rt. saját tenyészállatai mellé kis pusztát épített fel gémeskúttal, gólyafészkekkel, kitömött gólyákkal. „...már messziről lobognak élénk a magyar zászlók, jelelve a telep hollétét. /.../ A náddal fődött kúp alakú gúnyhó, ép úgy szerelve föl belül, mint ott-hon szokott lenni. A tulipántos ládák, pokrócok, a polc, a szögön függő kulacsok, sőt mi több, a bentlakók sem hiányoztak. S mily szép emberek voltak ezek, kik földnépünket a legcsinosabb nemzeti viseletben mutatták be. /.../ A gúnyhó egyik sarkában a béres: Varga János heverészett kedélyesen, félkönyökre dőlve, mintha csak a pusztán volna, nagy élvezettel szíván a szivart, melylyel a vendégek megkínálták. Deli egy férfias alak. /.../ Öltözete kék ing, kék rojtos gatyá s magas kucsma /.../ Mellette ült a gulyás: Szűcs István uram, ki csakis csakis az öltözetben volt ellentéte az elébbinek, míg termetre és férfiaságra versenyzett amazzal.- Patyolat fehér inget, bő rojtos gatyát, pitykés dolmányt, kerek magyar kalapot viselt. Burián Ferenc, a csikós szintén

<sup>13</sup> Képes Világ, 1873. 375.

<sup>14</sup> Magyarország és a Nagyvilág, 1873. 37. szám 461.

<sup>15</sup> Illustrierte Zeitung, 1873 Juli 5. 8.

feltűnt mindenkinek. Ez egy középtermetű, nap-barnította alak, pompásan – kivarrt ujjdonat-újj szűrben, pörge árvalányhajjal díszített kalappal. A karikás ostor sem hiányzott nála. /.../Hosszas beszélgetés után kimentünk a gunyhó előtti udvarra, melynek közepén a cifrán faragott gémeskút állt, a vödör a kút kávájához akasztva, mely egy ügyesen kifurt nagy fatörzsből készült. A gunyhó és az elrekesztett gulya közt magas fatörzsről golya rakott fészket, még pedig rábaközi golya. Két kitömött golya pótolta az eleveneket, melyek sehogyszem akartak megmaradni e nekik szokatlan helyen. Az udvart majdnem egész hosszában egy nagy szénás szekér foglalá el. /.../ A négy ökrös szekér nagy érdeklődést keltett, mert a mi béreseink máskép bánnak az ökrökkel, mint a külföldiek, kivált, ha magas látogatók jöttek, mint Ő Felseje és a főhercegek. Ilyenkor Varga János uram, a béres, egyet-egyet került nagyterhű szekereivel a rétségen nagyokat csördítve ostorával, a miért ugyancsak megcsodálta a sok odacsődült német juhász, akik a nagy ostort emelni is alig bírták”.<sup>16</sup>

„Csak a délibáb hiányzik, a puszták délibábja, a mi föl emelje, hogy a kép tökéletes legyen. A többi mind megvan, gondosan utánozva, összehordva a legkisebb részletekig. No meg még azok a végtelen hullámvonatok, a beláthatatlan gazdag legelők, a szilaj csikókkal és szegény legényekkel, s a messzeség, melyet nem határol más, csak a kerek égboltozat. Ha vesszük, úgy bizony jó darab hiányzik a tanyai képből, hiányzik a keret, mely a magyar tanyánál nem valami számfeletti, lévén itt főfödolog nem a kép, nem a tanya, hanem éppen ez az imitálhatatlan és imitációban éppen nem sokat érő minden arany és gyémánt keretnél becsesebb környezet”.<sup>17</sup> „Magamnak is kétszer kell emlékezetembe hoznom, hogy hiszen ez mind csak kép, csak játék, ez a magyar tanya pár nap múlva tudja iszen hol lesz- tán nem is lesz, csak úgy parádéra jött ide, úgy hozták magukkal a szép kis daruvári menyecsét, a nádgunyhót, nádgunyhó mellett a rabgolyát és családját. Oly tökéletes, oly igazánda itt minden. Az egész kiállításon tán ez jellemzi leghivebben a magyar földet. Nem modern, de néma költészettel telve az egész kép”.<sup>18</sup>

A csárda és az állatkiállításon felépített pusztá nagy visszhangra talált a sajtóban: kritikus vagy elismerő hangon, de szinte minden országos lap megemlékezett róluk, leírást közölnek gyakran metszet-illusztrációval. A csárda fotóját souvenirként árulták, a világkiállítás legnépszerűbb, legfontosabb épületeiről összeállított leporellókon is megjelent fotója, illetve fametszetes képe.<sup>19</sup> A külföldi sajtó, ha Magyarország világkiállítási jelenlétét kívánta bemutatni, szintén a csárda illetve a magyar tanya, esetleg a néprajzi falu magyarországi házait ismerteti. A sajtóban a csárda illetve az állatkiállítási pusztá kapcsán részletes – a mai, vizuális információkhoz szokott olvasók számára szokatlan részletességű – leírást, illetve az alföldi pusztá romantikus, toposzokból felépített megidézését olvashatjuk. Mind a kiállítás által felépített installációk kapcsán, mind a magyar és a külföldi sajtóvisszhangból kiderül: a pusztá, csárda felépítések, mind annak sajtóban való ismertetésekor mint ismert hagyományra, ismert képre utalnak. A pusztá, illetve a csárda kapcsán kiderül: 1873-ban a romantikus pusztakép teljes fegyverzetével, minden ma is ismert elemével készen áll. A gulyás, paprika, csárdás, betyárok, csárda, cigányzene, golyafészek, a pásztorkultúra számos eleme (fokos, karikás ostor, suba, szűr) szoros tartozékai az alföldi romantikát megidéző képnek, melyben olyan, már Lenau költészete által elterjesztett toposz is megtalálható, mint a sírva-vígadás, a cigányok értik meg egyedül a magyar lelket, a betyárok és pásztorok azonossága.

Den Hollander állítása, miszerint a vadnyugat felfedezéséig a magyar pusztá az európai irodalom legkedveltebb egzotikus témája lehetett, valószínűleg nem túlzás (Hollander, 1975). Dukony Mária kutatásai rámutattak, hogy Lenau hatására a pusztá hogyan válik közkedvelt, romantikus, orientalista témává a XIX. századi német irodalomban (Dukony, 1937).

16 *Fővárosi Lapok*, 1873. 590.

17 *Képes Világ*, 1873. 471.

18 *Magyarország és a Nagyvilág*, 1873. 26. szám 327.

19 Historisches Museum der Stadt Wien Fotoarchiv 111370, Staatsbibliothek, Wien Fotoarchiv PK 3.165.1-12.

A puszta romantikus, orientalista témaként vonult be a magyar irodalomba, de a puszta képe az 1840-es évektől elsősorban Petőfi illetve Erdélyi János hatására népies-nemzeti jelleget kapott. (Horváth, 1978:243–249). Sinkó Katalin kutatásai mutattak rá, hogy az 1850–60 évekre válik a puszta elfogadott szimbólummá a magyar közgondolkodásban, elsősorban a képzőművészet illetve a korabeli almanach-irodalom hatására (Sinkó, 1989:120–124).

Az, hogy Ausztriában Magyarország az alföldi puszta elemeit használja fel saját magáról alkotott képe kereteként, több dolog motiválhatta: egyrészt a pusztával egy európa-szerte ismert – ekkor már alapvetően pozitív – képre kívánt utalni. A pusztai romantika 1873-ra a magyar közgondolkodásban is elterjedt, ha nem is teljes mértékben elfogadott volt – a Bach-korszak utáni évek igen intenzíven nemzeti vonásokat hangsúlyozó és integráló időszaka fontos alakítója volt a magyar nemzeti önképnek. Szimbolikus kifejeződése annak is, ahogy a meghívott országok között kiállító Magyarország Ausztriától való történeti függetlensége és államiságának szuverenitását saját, önálló kiállítási egységeinek külső megjelenítésével is hangsúlyozni kívánta.

## FORRÁSOK

Allgemeine Illustrierte Weltausstellungs-Zeitung  
Fővárosi Lapok  
Illustrierte Wiener Weltausstellungs-Galerie  
Illustrierte Zeitung, Leipzig  
Internationale Ausstellungs-Zeitung (A *Neue Freie Presse* melléklete)  
Képes Kiállítási Lapok (A *Vasárnapi Újság* melléklete)  
Képes Néplap  
Képes Világ  
Magyar Bazár  
Magyarország és a Nagyvilág  
Vasárnapi Újság  
Világkiállítási Közlöny  
Wiener Weltausstellungszeitung

## IRODALOM

Albert Réka: La Grande Plaine hongroise, symbole national. Genèse d'un imaginaire, XVIIIe–XXe siècle. In: Villes et campagnes en Hongrie XVIe–XXe siècle. Budapest: Atelier Franco-Hongrois en Sociales, 1999. 11–37.

Beutler Christian: Weltausstellungen im 19. Jahrhundert. Staatliches Museum für angewandte Kunst. München, 1973.

Deneke, Bernward: Volkskunst und nationale Identität. In: Nikitsch, Herbert–Tschofen, Bernhar, Hg.: Volkskunst. Referate des österreichischen Volkskundetagung 1995. in Wien. Buchreihe des Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, 15. 1997. 13–38.

Dukony Mária: Az alföld a német irodalomban. Budapest, 1937.

Eckhardt Sándor: A magyarság külföldi arcképe. In: Szekfű Gyula (szerk.): *Mi a magyar?* Budapest. 1939. 87–136.

Hofer Tamás: Paraszti hagyományokból nemzeti szimbólumok – adalékok a magyar nemzeti műveltség történetéhez az utolsó száz évben. Janus VI. (1) 1989. 59–74.  
– 1991. A „népi kultúra” örökségének megszerkesztése Magyarországon. Vázlat egy kutató vállalkozásról. In: Hofer Tamás (szerk.): *Népi kultúra és nemzetudat*. Tanulmánygyűjtemény. Budapest: Magyarságkutató intézet. = Magyarságkutatás könyvtára VII. 7–13.



- Hofman Werner: *A földi paradicsom. 19. századi mítoszok és eszmék*. Budapest: Képzőművészeti Kiadó, 1987.
- Hollander Arnie N. J. den: A magyar Alföld és Turner „frontier” hipotézise. *Ethnographia*, 86, 1975. 313–323.
- Horváth János: *A magyar irodalmi népiesség Faluditól Petőfiig*. Budapest, 1978 (1928).
- Kisbán Eszter: *Népi kultúra, közkultúra, jelkép: a gulyás, pörkölt, paprikás*. Budapest, 1989.
- Kresz Mária: A népművészet felfedezése. *Ethnographia*, 79, 1968. 1–36.
- Malonyai Dezső: *A magyar nép művészete. IV. A Dunántuli magyar nép művészete*. Budapest, 1912.
- Marczinné Schön Katalin: *A viláskiállítások válogatott bibliográfiája*. Budapest, 1989.
- Pemsel, Jutta: *Die Wiener Weltausstellung von 1873*. Das gründerzeitliche Wien am Wendepunkt. Wien: Böhlau, 1989.
- Sinkó Katalin: Az Alföld és az alföldi pásztorok felfedezése a külföldi és a hazai képzőművészetben. *Ethnographia*, 100. 1989. 121–154.
- Stoklund, Bjarne: International Exhibitions and the New Museum Concept in the Latter Half of the Nineteenth Century. *Ethnologia Europaea*, 23. 1993. 87–113.  
– 1994. The Role of the international Exhibition in the Construction of National Cultures in the 19th Century. *Ethnologia Europaea*, 24. 35–44.
- Weber-Felber Ulrike: Die Weltausstellungen des 19. Jahrhunderts – Medium bürgerlicher Weltsicht. In: Erber-Grois, S. Heinisch, H.C. Ehalt, H. Konrad (Hg.): *Kult und Kultur der Ausstellens*. Beiträge zur Praxis, Theorie und Didaktik des Museums. Wien, 1992.
- Weller Franz: *Weltausstellungs-Album. Erinnerung an Wien*. Wien, 1873.
- Wörner Martin: Bauernhaus und Nationenpavillon. Die architektonische Selbstdarstellung Österreich-Ungarns auf der Weltausstellungen des 19. Jahrhunderts. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 1994. 395–424.  
– 1999. Vergnügung und Belehrung. Volkskultur auf den Weltausstellungen 1851–1900. Münster–New York–München–Berlin.
- Zippelius Adelhert: Der Mensch als lebendes Exponat. In: Jeggler-Korff-Scharfe-Warneken (Hg.): *Volkskultur in der Moderne*. Probleme und Perspektiven empirischer Kulturforschung. Hamburg, 1986.



# HOFER TAMÁS

## VÁLOGATOTT BIBLIOGRÁFIÁJA

### Szerkesztői megjegyzés a válogatott bibliográfiához

A bibliográfia teljességéhez tartozna Hofer Tamás kutatásainak, kutatási előtanulmányinak vagy zárótanulmányainak, konferencia- és kiállítás megnyitóinak, sajtónyilatkozatainak, egyetemi óráinak, akadémiai vagy más vitafórumon elmondott hozzászólásainak, rádió- vagy tévényilatkozatainak, külföldi szerepléseinek teljesebb jegyzéke. Ezek rendszerezett számbavétele főállású kutatási munkatárs és dokumentátor széleskörű és kiterjedő bűvárlataira épülhetne. Ez üdvözlő kötethez nem állt módunkban minden Hofer-művet sorra venni, így e munka talán a 80. születésnap kiadvány összeállítójára marad.

- 1951 XVIII. századi méhéshiedelmek. *Ethnographia*, LXII. 160–171. p.
- 1955 Déldunántúl településformáinak történetéhez. *Ethnographia*, LXVI. 125–186. p.
- 1956 Hajdúböszörményi földművesek karámja. Az alföldi „mezei életmód” és az alföldi településformák kérdéséhez. *Ethnographia*, LXVII. 483–518. p.
- 1956 Hordozható szélfogó és kerekjászol rekonstrukciója Hajdúböszörményben. *Néprajzi Értesítő*, XXXVIII. 261–270. p.
- 1957 Csűrök és istállók a falun kívül. *Ethnographia*, LXVIII. 377–424. p.
- 1957 Házassági szerződések Külsóvatról. *Néprajzi Közlemények* II. 1–2:325–328. p.
- 1957 Jobbágy hagyatéki leltárak és becslük a keszthelyi Festetics-uradalomból 1785–1847. *Agrártörténeti Szemle* I. 3–4:285–327. p.
- 1957 Vadfogó vermek a töröknek hódolt Baranyában. *Ethnographia*, LXVIII. 346–349. p.
- 1958 (Fél Edittel és K. Csilléry Klárával) *L'art populaire en Hongrie*. Budapest, Corvina, 81 p. 110 tábla
- 1958 (Fél Edittel és K. Csilléry Klárával) *Hungarian folk art*. Budapest, Corvina, 81 p. 110 tábla
- 1958 (Fél Edittel és K. Csilléry Klárával) *Ungrische Volkskunst*. Budapest, Corvina, 81 p. 110 tábla
- 1959 Aratási, behordási és cséplési szerződések. *Néprajzi Közlemények* IV. 4:254–259. p.
- 1959 Két gyergyói udvarház a XVIII. században. Adatok a falusi nemesség és parasztság építkezésének összefüggéséhez. *Néprajzi Közlemények* IV. 1–2:265–277. p.
- 1960 A magyar kertes települések elterjedésének és típusainak kérdéséhez. *Műveltség és Hagyomány I–II*. 331–350. p.
- 1961 (Fél Edittel) Az átányi gazdálkodás ágai. *Néprajzi Közlemények* VI. 2; 220 p. 9 tábla
- 1961 (Fél Edittel) A parasztember szerszámai. Beszámoló az átányi monografikus eszközvizsgálatról. *Ethnographia*, LXXII. 487–535. p.
- 1961 *Újabb falumonográfiák a Néprajzi Múzeum könyvtárában*. Budapest, Néprajzi Múzeum–MTA Néprajzi Kutató Csoport, Index Ethnographicus, VI. 1., 51 p.
- 1962 (Fél Edittel) Der Átányer Scheffel. Ein Beitrag zu den Beziehungen Mensch und Gerät. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* LVIII. 102–124.

- 1962 (Fél Edittel) Egy monografikus néprajzi kutatás történelmi tanulságai. /Szabó István bevezetőjével, zárszavával, Wellmann Imre és Szabad György hozzászólásával/. *Agrártörténeti Szemle*, V. 558–578. p.
- 1963 *Magyar népi faragások*. Budapest, Népművelési Intézet.
- 1964 (Végh Józseffel) *A hagyományos paraszti gazdálkodás ismeretanyaga és szókincse*. 2. [rész]. Kérdőív és útmutató a hagyományos paraszti gazdálkodás kutatásához. Aratás. Budapest, Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattár, 1964, 144 p. ; 19 cm
- 1964 Kerekes nyári jászol Dunapatajról. Az alföldi tanyás gazdálkodás és „mezei életmód” ismeretéhez. *Néprajzi Értesítő*, XLVI. 139–148. p.
- 1964 (Fél Edittel) A monografikus tárgygyűjtés. Az átányi példa. *Néprajzi Értesítő*, XLVI. 5–89. p.
- 1964 *Ungersk folkekunst*. Copenhagen, Nationalmuseet, 63 p. ; 8 tábla
- 1965 (Fél Edittel) Über monographisches Sammeln volkskundlicher Objekte. In: *Festschrift Alfred Bühler*. Hrsg. von Carl A. Schmitz–Robert Wildhaber. Basel, 77–92. p.
- 1965 Eine eigenartige ungarische Siedlungsform und ihre europäischen Beziehungen. In: Gy. Ortutay–T. Bodrogi (ed.) *Europa et Hungaria*. Congressus Ethnographicus in Hungaria (16–20. Oct. 1963). Budapest, 95–110. p.
- 1966 (Fél Edittel) Az átányi siratás leírása. [Laments for the dead in Átány]. In: Kiss Lajos–Rajeczky Benjámin (szerk.): *A Magyar Népzene Tára*, V. kötet, Siratók. Kétnyelvű (English-Hungarian) kiadás, Budapest, MTA Népzenekutató Csoport–Néprajzi Múzeum, 30–36, 93–99. p. , 12 tábla.
- 1966 (Fél Edittel) *Parasztok, pásztorok, betyárok. Emberábrázolás a magyar népművészetben*. Budapest, Corvina, 57 p. , 24 tábla
- 1966 (Fél Edittel) *Saints, soldiers, shepherds: The human figure in Hungarian folk art*. Budapest, Corvina, 69 p. , 8 t.
- 1966 (Fél Edittel) *Husaren, Hirten, Heilige: Menschendarstellungen in der ungarischen Volkskunst*. Budapest, Corvina, 69 p. , 8 t.
- 1966 (Fél Edittel) *Hussards, patres, paysans: La représentation de l'homme dans l'art populaire hongrois*. Budapest, Corvina, 69 p. 8 t.
- 1967 (Fél Edittel) Arányok és mértékek az átányi gazdálkodásban és háztartásban. *Néprajzi Közlemények*, XII. 3–4:170 p.
- 1968 *Ungarische Volkskunst*. Budapest, Corvina, 19 cm
- 1968 *Hungarian folk art*. Budapest, Corvina, 19 cm
- 1968 *Magyar népművészet*. Budapest, Corvina, 19 cm
- 1968 Anthropologists and Native Ethnographers in Central European Villages: Comparative Notes on the Professional Personality of Two Disciplines. *Current Anthropology*, IX:311–315. p.
- 1968 (Fél Edittel) Folk Art. In: Erdei Ferenc (szerk.): *Information Hungary*. Budapest–Oxford, Pergamon Press, 981–998. p.
- 1969 (Fél Edittel) Kalotaszentkirályi kelengye. Kísérlet a tárgyi világ rendjének feltáráására. *Néprajzi Értesítő*, LI. 15–36. p.
- 1969 (Fél Edittel–K. Csilléry Klárával) *Magyar népművészet. [Az 1958-ban idegen nyelven kiadott kötet részben átdolgozott változata]*. Budapest, Corvina, 94 p. ; 241 tábla
- 1969 (Makkay Jánossal) *A magyar népművészet évszázadai, I. Festett táblák 1526–1825*. Székesfehérvár, István Király Múzeum, 44 p. 11 tábla
- 1969 (Fél Edittel–K. Csilléry Klárával) *L'art paysan Hongrois*. Budapest, Corvina, 94 p. 241 t.
- 1969 (Fél Edittel) Das Ordnungsgefüge bäuerlicher Gegenstände am Beispiel de Aussteuer in Kalotaszentkirály (Siebenbürgen). In: *Kontakte und Grenzen. Probleme der Volks-, Kultur- und Sozialforschung*. Festschrift für Gerhard Heilfurth zum 60. Geburtstag. Göttingen, 367–384. p.

- 1969 (Fél Edittel) *Proper Peasants. Traditional Life in a Hungarian Village*. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. Chicago, Viking Fund Publications in Anthropology, 46. –Chicago, Aldine Publ. Co. xiii, 440 p. ; 16 t. ; 27 cm
- 1970 *Anthropologists and Native Ethnographers at Work in Central European Villages*. Ottawa, *Anthropologica*, N. S. XII. 1:5–22. p.
- 1970 Népművészet. In: Erdei Ferenc (szerk.): *Hazánk, Magyarország*. Budapest, 923–936. p.
- 1971 Über Doppelhöfe bei den Ungarn. In: *Studia Ethnographica et Folkloristica in Honorem Gunda Béla. Műveltség és Hagyomány, XIII–XIV*:321–347. p.
- 1971 *Über die Struktur der gegenständlichen Ausrüstung eines Bauerndorfes*. VII. Mezsdunarodnűj Kongress Antropologicseszkih i Etnograficseszkih Nauk. Moszkva, XI:467–472. p.
- 1972 Az anyagi kultúra jelenkutatása. *Magyar Filozófiai Szemle*, XVI:521–526. p.
- 1972 Zur Gestaltung der Volksgruppen und Kulturdiakete. In: *Festschrift Matthias Zender*, Bonn, 72–81. p.
- 1972 A magyar kettős udvarok kérdéséhez. *Ethnographia*, 83:29–52. p.
- 1972 Author's Précis of *Proper Peasants*. /Reply/. (Bevezetés és a hozzászólásokra adott válasz a „Proper Peasants” kötetéről rendezett nemzetközi vitában). *Current Anthropology*, XIII:479–481, 495–497. p.
- 1972 (Fél Edittel) *Bäuerliche Denkweise in Wirtschaft und Haushalt. Eine ethnographische Untersuchung über das ungarische Dorf Átány*. Göttingen, Otto Schwartz Verlag–Budapest, Franklin Ny. , XVIII, 551 p. 32 t. ; 24 cm. (Lásd még Institut für mitteleuropäische Volksforschung an der Phillips-Universität, Marburg-Lahn. A. Allgemeine Reihe, Bd. 7.). (Magyarul 1997).
- 1972 Külföldi kutatók Magyarországon – magyar kutatók külföldön. *Néprajzi Hírek*, 1:21. p.
- 1973 *Megyék népművészeti kiállítása a főváros egyesítésének 100. évfordulójára*. Budapest, Magyar Nemzeti Galéria, 1973. szeptember–november. Kiállítási katalógus, Budapest, Néprajzi Múzeum, 16 p. ; 24 tábla
- 1973 *Volkskunstausstellung der Bezirke Ungarns zur Hundertjahrfeier der Vereinigung der Hauptstadt Budapest* (Ungarische Nationalgalerie. September–November 1973). Katalóg, Budapest, Néprajzi Múzeum, 31 p. ; 24 tábla
- 1973 *Folk art exhibition of the Hungarian counties celebrating the centenary of the unification of the capital Budapest*. (Hungarian National Galery). Catalogue, Budapest, Néprajzi Múzeum, kiállítási katalógus, 40 p. ; 24 tábla
- 1973 (Fél Edittel) *Bäuerliche Wirtschaftsausrüstungen in einem ungarischen Dorf*. A *Magyar Mezőgazdasági Múzeum Közleményei*, 461–466. p.
- 1973 A Néprajzi Múzeum tudományos és muzeológiai kapcsolatai. Előadás a Múzeum százéves jubileumán rendezett tudományos ülésen. *Néprajzi Értesítő*, LV:73–87. p.
- 1973 On the Concept of Cultural Fixation. /Comment to a paper of Sigfrid Svensson/. *Ethnologia Europaea*, VI, 2:151–155. p.
- 1973 (Fél Edittel) Tanyakert's, Patron-Client Relations and Political Factions in Átány. *American Anthropologist*, LXXV:787–801. p.
- 1973 (Fél Edittel) *En Ungers by ur föremals perspektiv. On monografisk insamling av folklige föremal*. Lund-Stockholm, 20 p.
- 1973 Phasen des Wandels in östlichen Mitteleuropa im Lichte kulturantropologischer Theorien. In: G. Wiegelmann (Hrsg.) *Kultureller Wandel im XIX. Jahrhundert*. Göttingen, 251–264. p.
- 1973 Axel Steensberg. *Néprajzi Hírek*, 2:93–94. p.
- 1973 Sol Tax. *Néprajzi Hírek*, 2:94–95. p.
- 1973 Megyék népművészeti kiállítása. *Művészet*, 10. sz.
- 1974 (Fél Edittel) *Geräte der Átányer Bauern*. (Kommission der Königlich Dänischen Akademie der Wissenschaften zur Erforschung der Geschichte der Ackerbaugeräte

- und der Feldstrukturen, Bd. 2.). Budapest, Akadémiai–Koppenhagen, Gyldendal, 678 p. + 300 kép.
- 1974 (szerk. Kisbán Eszterrel, Kaposvári Gyulával) *Paraszti társadalom és műveltség a 18–20. században*. 1. Faluk. 2. Mezővárosok. 3. Tanyák. A Magyar Néprajzi Társaság 1974. évi vándorgyűlése. Szolnok, Damjanich János Múzeum–Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 222+200+237 p. 20 cm
- 1974 A Magyar Néprajzi Társaság rendezvényei (1973. okt. –1974. ápr.). *Néprajzi Hírek*, 3:2–4. p.
- 1974 A Magyar Néprajzi Társaság vándorgyűlése (Szolnok, 1974. szept. 13–15.). *Néprajzi Hírek*, 3:4–5. p.
- 1974 Magyar származású elnök az American Anthropological Association élén. *Néprajzi Hírek*, 3:31–32. p.
- 1974 Amerikai szimpozium-sorozat a kelet-európai parasztságról. *Néprajzi Hírek*, III: 29–30. p.
- 1974 Hungarian Studies Newsletter. *Néprajzi Hírek*, 3:31. p.
- 1974 *Kísérlet a magyar tanyarendszer összehasonlító vizsgálatára*. In: *Paraszti társadalom és műveltség a 18–20. században*, III. Tanyák. 223–237. p.
- 1975 Három szakasz a magyar népi kultúra XIX–XX. századi történetében. *Ethnographia*, LXXXVI, 398–414. p.
- 1975 (Fél Edittel) *Magyar népművészet*. Budapest, Corvina, 638 p. 30 cm.
- 1975 (Fél Edittel) *Magyar népművészet*. Budapest, Corvina, 75 p. + 200 tábla, 30 cm
- 1975 (Fél Edittel) *Hungarian folk art*. Oxford–London–New York, Oxford University Press–Budapest, Corvina, 64 p. , 380 tábla, 31 cm.
- 1975 (Fél Edittel) *Ungarische Volkskunst*. Budapest, Corvina, 75 p. + 200 tábla
- 1975 (Fél Edittel) *L'art paysan Hongrois*. Budapest, Corvina, 75 p. 200 t.
- 1975 (Fél Edittel) *A matyó hímzés alakulása és a magyar népművészet stíluskorszakai*. A Miskolci Herman Ottó Múzeum Évkönyve, XIII–XIV:433–453. p.
- 1975 Stilperioden der Ungarischen Volkskunst. Über einige Möglichkeiten des Vergleichs der Volkskunst in Ungarn und Österreich. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, XXIX:325–338. p.
- 1976 Egy áttört támlájú pad a Palóc Múzeumban. *Művészet*, XVII. 5:25–27. p.
- 1976 Az értelmezés néhány lehetősége a XIX. századi stílusváltozásokkal kapcsolatban. In: *A népművészet tegnap és ma, I*. A Magyar Néprajzi Társaság pécsi vándorgyűlésének előre benyújtott előadásszövegei és előadásvázlatai. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 48–63. p.
- 1977 Német néprajzi kiállítás Berlinben. /Tudománytörténeti adatokkal/. *Ethnographia*, LXXXVIII:159–163. p.
- 1977 XIX. századi stílusváltozások: az értelmezés néhány lehetősége. *Ethnographia*, LXXXVIII:62–80. p.
- 1977 (Fél Edittel) *Magyar népművészet* (2. kiad.) Budapest, Corvina, /az 1975-ös kötet újrakiadása/ 64 p. ; 380 (javarészt színes) tábla, 31 cm
- 1977 *The Perioder i 1800- och 1900 talens ungerska bondekultur*. Vandenhoek-Ruprecht, Stockholm, Istitutet för Folklivsforskning, 21 p.
- 1977 (Fél Edittel) *Der „Siebener“ von Méra. Ästetische Funktion in der gegenständlichen Welt der Bauern*. (Bratislava), *Ethnologia Slavica*, VIII–IX:155–164. p.
- 1978 Tájékoztató az *Ethnographia* 1978-as évfolyamáról. *Néprajzi Hírek*, 7:30–31. p.
- 1978 *Ungarische Volkskunst*. (Az 1975-ös kiadás újranyomása). Budapest, Corvina–Berlin, Henschelverlag, 72 p. ; 380 (részben színes) tábla, 31 cm
- 1978 Német Néprajzi Kongresszus 1977. *Ethnographia*, 89:633–634. p.
- 1978 Polgár István : 1931–1977. *Néprajzi Hírek*, 7:7–78. p.



- 1978 A matyók. In: Varga Marianna (szerk.): *Népművészeti Akadémia II.* Néprajzi előadások. Budapest, TIT és Népi Iparművészeti Tanács, 43–58. p.
- 1978 *Von der hochbäuerlichen zu der spätbäuerlichen Dorfkultur.* (Methodologische Erwägungen und Beobachtungen aus Ungarn). Bratislava, Prmeny l'udovych tradicii v súčasnosti, 2:75–86. p.
- 1979 Gegenstände in dörflichem und städtischen Milieu. Zu einigen Grundfragen der mikroanalytischen Sachforschung. In: Günter Wiegelmann (Hrsg.) *Gemeinde im Wandel. Volkskundliche Gemeindestudien in Europa.* Münster, 113–115, 131–135. p.
- 1979 (Fél Edittel) *Hungarian folk art.* Budapest, Corvina. 638 p., színes illusztrációkkal, 30 cm
- 1979 (Fél Edittel) *Hungarian folk art.* (Az 1975-ös kötet újrakiadása). Oxford–London–New York, Oxford University Press–Budapest, Corvina, 64 p., 380 tábla, 31 cm
- 1979 Hungarian ethnographers in a Hungarian Village. In: G. M. Foster–Th. Scudder–E. Colson–R. V. Kemper (eds.) *Long-term Field Research in Social Anthropology.* New York, Academic Press, 85–101. p.
- 1979 (Fél Edittel) Vázlat a matyókról. Budapest, TIT, *Néprajzi füzetek III.* 39 p.; 20 cm
- 1979 A parasztság szociális antropológiája. (Nemzetközi szimpózium Lakhnauban (India), 1978. december 19–21). *Ethnographia*, 90:601–604. p.
- 1979 (Fél Edittel) *Narodnoe iskusstvo Vengrov.* Budapest, Corvina, 638 p.; 190 tábla, 30 cm
- 1979 (szerk. Kisbán Eszterrel, Kaposvári Gyulával) *Paraszi társadalom és műveltség a 18–20. században, IV.* Az ülésszak felszólalásai. Szolnok, Damjanich János Múzeum–Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 216 p.
- 1979 A paraszti életforma fejlődésének típusai és a paraszti kultúra regionális tagolódása. In: *Paraszi társadalom és műveltség a 18–20. században, IV.* (Hozzászólás Gunst Péter előadásához), 137–140. p.
- 1979 A tanyák összehasonlító vizsgálatának lehetőségeiről. In: *Paraszi társadalom és műveltség a 18–20. században, IV.* (Hozzászólás a tanya-vitában), 207–212. p.
- 1980 Egy téma körüljárása. In: *Magyarországi szöveges falvédők a 19. és a 20. században.* Tanulmányok és kiállítási katalógus. Eger, Hatvan, Kecskemét 1980–81. Hatvany Lajos Múzeum füzetek, 7. Hatvan–Budapest, Népművelési Intézet, 3–6. p.
- 1980 (Fél Edittel) Ungarn. In: B. Deneke (Hrsg.) *Europäische Volkskunst.* Frankfurt-am-Main–Berlin–Wien, (Propyläen Kunstgeschichte, Sonderband), 179–191. Abb. 210–211, 214–232. p.
- 1980 Changes in the Style of Folk Art and Various Branches of Folklore in Hungary during the 19<sup>th</sup> Century. An Interpretation. *Acta Ethnographica Hungarica*, XXIX: 149–165. p.
- 1980 Az Ethnologia Europaeae 10. nemzetközi munkakonferenciája. (Münster, 1979. szeptember 18–22.). *Ethnographia*, 91: 576–578.
- 1980 The creation of Ethnic Symbols from the Elements of Peasant Culture. In: P. F. Sugar (ed.) *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe.* Santa Barbara, CA. –Oxford, ABC. Clío. 147–184, 463–472. p.
- 1980 Országos népművészeti forráskiadvány. (Megyei kötetekben megjelenő népművészeti kiadványsorozat terve). *Néprajzi Hírek*, 9:47–48. p.
- 1980 A hazai tanyarendszer és a másodlagos településszóródás külföldi példái. In: Pölöskei Ferenc–Szabad György (szerk.): *A magyar tanyarendszer múltja. Tanulmányok.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 9–60. p.
- 1980 Módszertani tanulságok a magyar népművészet tanulmányozásából, különös tekintettel a kiskunsági emlékanyagra. In: Korkes Zsuzsanna–Péter László (szerk.): *A Kiskunság népművészete.* (Honismereti tanácskozás Kiskunfélegyházán, 1978. október 9.). Szeged, JATE–Somogyi Könyvtár, 9–13. p.

- 1980 Hozzászólás. In: Korkes Zsuzsanna–Péter László (szerk.): *A Kiskunság népművészete. Honismereti tanácskozás Kiskunfélegyházán 1978. október 9. Szeged, IATE–Somogyi Könyvtár*, 59–66. p.
- 1980 Balassa Iván Herder-díjas. *Ethnographia*, 91:574. p.
- 1980 (Fél Edittel és K. Csilléry Klárával) Népművészet. In: *Magyar Néprajzi Lexikon*, 3. Budapest, Akadémiai Kiadó, 742–749. p.
- 1980 A regionális tagoltság különböző megközelítési lehetőségeiről. In: Paládi–Kovács Attila (szerk.): *Néprajzi csoportok kutatási módszerei*. (Előmunkálatok a magyarság néprajzához, 7:103–129. p.). A Néprajzi csoportok kutatási módszerei /Sárospatak, 1977. november 15–16-i konferencia előadásai/, Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 229 p. 24 cm
- 1981 *Magyar népművészet*. (3. kiad.) Budapest, Corvina, /az 1975-ös kötet újrakiadása/ 64 p. , 380 (részben színes) tábla, 31 cm
- 1981 (Fél Edittel) *Magyar népművészet*. (3. Kiad.) Budapest, Corvina, 64 p. , 200 tábla, 30 cm
- 1981 Képek a magyar falu építőművészetéről. *Magyar Építőművészet*, 2:56–57. p.
- 1981 Amerikai–magyar folklór konferencia Budapesten és Kecskeméten. *Néprajzi Hírek*, X, 1–2:11–12. p.
- 1981 *Ungarische Volkskunst*. (2. Aufl.) Berlin, Henschelverlag–Budapest, Corvina (az 1978-as kötet újrakiadása), 68 p. , 380 tábla; 31 cm
- 1981 *Art populaire hongrois*. (2. kiad.) Budapest, Corvina, /az 1975-ös kötet újrakiadása/, 64 p. ; 380 (részben színes) tábla, 31 cm
- 1981 A madárijesztők bevezetése. In: Kovács Ákos (szerk.): *Magyarországi madárijesztők. Kiállítási katalógus és tanulmányok*. Hatvan, Hatvany Lajos Múzeum, „Hatvany Lajos Múzeum Füzetei” 10, 7–14. p. ; 20 cm.
- 1981 Sirok jelölése élő fával. *Művészeti Hírek*, 20:223–228. p.
- 1981 A Néprajzi Múzeum nemzetközi szervezetének (ICME) tervei. *Múzeumi Közlemények*, 1:82–84. p.
- 1981 Bezeichnung von Gräbern durch lebende Bäume. *Műveltség és Hagyomány*, XX: 223–228. p.
- 1982 (sorozatszerk.) *Antropológiai írások. /Anthropological papers/*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 25 cm
- 1982 Amerikai–magyar folklór konferencia (Budapest, 1981. július 20–21.). *Ethnographia* 93:2:302–303. p.
- 1982 Balogh István hetvenedik születésnapjára. *Néprajzi Hírek*, 11, 3–4:77–78. p.
- 1982 A 23. Német Néprajzi Kongresszus (Regensburg, 1981. október 6–10.). *Néprajzi Hírek*, 11, 1–2:12–13. p.
- 1982 Analógia a népzene és a tárgyakat formáló népművészet stíluskorszakai között. *Magyar Zene*, XXIII, 1:70–75. p.
- 1982 Archaikus sírjeleink kérdéséhez. In: Hoppál Mihály–Novák László (szerk.): *Halottkultusz*. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, „Előmunkálatok a magyarság néprajzához”, 10:308–324. p.
- 1982 Gondolatok a néprajzi kiállítások enteriőrjeiről. *Történeti Múzeumi Közlemények*, 1981/1:35–47. p.
- 1982 (Fél Edittel) Peasant Village Government. In: Johnetta B. Cole (ed.) *Anthropology for the Eighties*. New York–London, 315–339. p.
- 1982 Döntések az Ethnographia szerkesztését illetően. Tájékoztatás az Ethnographia munkatársai számára. *Ethnographia*, 93, 2:320. p.
- 1983 (Fél Edittel) Az alföldi szórhimzések kérdéséhez. *Ethnographia*, XCIV:72–81. p.
- 1983 Cognitive Aspects of Peasant Livelihood in Hungary. In: Joan P. Mencher (ed.) *Social Anthropology of Peasantry*. Bombay–Madras–Delhi, 191–203. p.

- 1983 Magyar–amerikai közös néprajzi kutatás. *Néprajzi Hírek*, 12, 3–4:80. p.
- 1983 (összeáll.) *Magyar népi fafaragások*. Budapest, Népművészeti Akadémia, 77–83. p.
- 1983 (szerk. és összeáll. Fél Edittel) Gari Margit: Le vinaigre et le fiel. La vie d'une paysanne hongroise. /Mémoires recueillies et présentées par E. F., avec la collaboration de T. H. / Sorozat „Terre humaine”, ISSN 0492-7915. Paris–Plon, Budapest–Corvina, 460 p.; 30 tábla, 21 cm
- 1983 Kettős nemzetközi néprajzi konferencia Mátrafüreden (október 14–21.) *Néprajzi Hírek*, XII. 3–4:68. p.
- 1983 (összeáll.) Matyók. Budapest, *Népművészeti Akadémia*, 26–32. p.
- 1983 Megjegyzések Hoppál Mihály tanulmányához. /Hoppál Mihály: Jelrendszerek a népművészetben/. In: *Népi kultúra – népi társadalom*, XIII:299–308. p.
- 1983 Peasant Art 1800–1914. Tendencies of Separation and Convergence. *The New Hungarian Quarterly*, XXIV. No. 92:133–139. (144–146) p.
- 1983 Székely László, 1912–1982. *Ethnographia*, 94, 3:453–455. p.
- 1983 A „tárgyak elméletéhez”. Felszerelések és tárgye gyűttek néprajzi elemzése. *Népi kultúra – népi társadalom*, XIII:39–64. p.
- 1984 (szerk.) *Történeti antropológia*. (Az 1983. április 18–19-én tartott tudományos ülés-szak előadásai). Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, Antropológiai írások sorozat 8–10; 366 p.
- 1984 Történeti fordulat az európai etnológiában. In: *Történeti antropológia*, 61–72. p.
- 1983 Történeti antropológiai ülésszak: 1983. április 18–19. *Néprajzi Hírek*, 12, 3–4: 61–62. p.
- 1984 The Perception of Tradition in European Ethnology. *Journal of Folklore Research*, Vol. 21. Nos. 2/3:133–147. p. (Fölszólalások a vitában: 162–163, 185, 236–237, 249. p.). Záró megjegyzések: 255–256. p.
- 1984 Peasant culture and urban culture in the period of modernization : delineation of problem area based on data from Hungary. In: Irene Portis Winner–Thomas Winner (eds.) *The Peasant and the City in Eastern Europe. Interpenetrating Structures*. Cambridge, MA, 111–127. p.
- 1984 Erdélyi Zsuzsanna Európa-díjas. *Ethnographia*, 95, 2:334–335. p.
- 1984 A népművészet Györffy István kutatásában. *Tiszatáj*, XXXVIII. 7:35–41. p.
- 1984 Historische Zentrum-Peripherie-Modelle und ihre Bedeutung für die Volkskunde. In: H. L. Cox–G. Wiegelmann (Hrsg.) *Volkskundliche Kulturraumforschung heute*. Münster, 77–84. p.
- 1985 Europäische Analogien der Entwicklung von Rinderzucht-Monokulturen in der Grossen Ungarischen Tiefebene. In: /Hrsg. von Vera Zimányi/ *Studien zur deutschen und ungarischen Wirtschaftsentwicklung, 16-20. Jahrhundert*. (A Debrecenben 1980. szeptember 23–26. között tartott 5. DDR-ungarische Wirtschaftshistorikerkonferenz előadásai). Budapest, Akadémiai Kiadó, 89–102. p.
- 1985 Ethnologia Europaea munkaértekezleten Moszkvában. *Néprajzi Hírek*, 14, 2:56–57. p.
- 1985 A mezőváros – a kutatás néprajzi aspektusai. (Szimpózium Straznicén, 1984 október 29–31.). *Ethnographia*, 91, 1: 137–138. p.
- 1985 Malinowski hazatért Lengyelországba. *Néprajzi Hírek*, 14, 2:86. p.
- 1985 Beszámoló az Ethnographia ügyeiről. *Néprajzi Hírek*, 14, 2:51–53. p.
- 1985 Toward an International Ethnology. Sam Beck interjúja. *Newletter of the East European Anthropology Group*, Vol. 4/2, Spring, 6–26. p.
- 1985 Molnár Balázs köszöntése 70. születésnapja alkalmából. *Néprajzi Hírek*, 14, 1: 26–27. p.
- 1985 Új szerkesztő az Ethnologia Europaea élén. *Néprajzi Hírek*, 14, 2:85. p.
- 1985 SIEF kongresszus 1987-ben. *Néprajzi Hírek*, 14, 2:86. p.
- 1985 Conrad Copeland Reining, 1918–1984. *Néprajzi Hírek*, 14, 1:50. p.

- 1986 CIMA 8, Budapest 1987. (A Mezőgazdasági Múzeumok Nemzetközi Szövetsége (AIMA) kongresszusa 1987. szeptember 7–11. között). *Néprajzi Hírek*, 15, 2:52–53. p.
- 1986 Rajeczky Benjámín köszöntése. *Néprajzi Hírek*, 15, 2:62. p.
- 1986 A táj és a településhálózat Landscape and settlement-network. Polónyi Károly (szerk.): *Ráckeve '85* (Sebészet helyett akupunktúra. A minimális beavatkozás stratégiája). Építészhallgatók Nemzetközi Alkotótábor, Budapesti Műszaki Egyetem és a Magyar Építőművészek Szövetsége, Budapest, 113–121. p.
- 1986 Nemzetközi Antropológiai és Ethnológiai Kongresszus Zágrábban (1986. július 24–31.). *Néprajzi Hírek*, 15, 1:9. p.
- 1986 Alapítvány Martin György emlékére. *Néprajzi Hírek*, 15, 1:24. p.
- 1987 Az alföldi kertes települések a magyar szakirodalomban Györffy István fellépése előtt. In: Belon Tibor–Szabó László (szerk.): *Györffy István, az Alföld kutatója és életművének irodalma*. Szolnok Megyei Múzeumok Igazgatósága és a Versegly Ferenc Megyei Könyvtár, Szolnok–Györffy Nagykun Múzeum, Karcag, Nagykunsági füzetek, 6: 27–39. p.
- 1987 (Flórián Máriával) Adatok az észak-magyarországi csűrőskertes települések kérdéséhez. *Agria, az egri Dobó István Vármúzeum Évkönyve, XXIII*:57–77. p.
- 1987 Új akadémiai intézkedés az Ethnographiáról. *Néprajzi Hírek*, 16, 1:48. p.
- 1987 Ethnographia gondjairól és terveiről. *Néprajzi Hírek*, 16, 1:44–48. p.
- 1987 Agro-Town Regions of Peripheral Europe: The Case of the Great Hungarian Plain. *Ethnologia Europaea, XVII*. 1:69–95. p.
- 1987 Európai népművészet: az összkép felvázolásának lehetőségei. *Magyar Zene, XXVIII*, 2:124–130. p.
- 1987 Modernizáció és a „nép kultúra” modelljei. *Világosság, XXVIII*, 7:409–416. p.
- 1987 Tér és társadalom. Korreferátum Enyedi György tanulmányához. *Janus II*:19–23. p.
- 1987 (sorozatszerkesztő) *Népművészeti örökségünk*. Budapest, Európa Kiadó, tájegységi sorozat, 26 cm
- 1987 Bevezetés. In: Hofer Tamás (szerk.): *Szolnok megye népművészete*. Budapest, Európa Kiadó, 448 p. + 596 kép.
- 1987 (szerk. Niedermüller Péterrel) *Hagyomány és hagyományalkotás. Tanulmánygyűjtemény*. („Kultúraelmélet és nemzeti kultúrák” 1.). Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 197 p.
- 1988 Die Entwicklung der Siedlungsstruktur in der Grossen Ungarischen Tiefebene. Perioden der Veraenderung, Tendenzen der Kontinuitaet. In: *Wandel der Volkskultur in Europa*. Festschrift für G. Wiegelmann. Münster, Bd. 1:71–87.
- 1988 (szerk., társszerző) *Magyar Néprajz nyolc kötetben*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet–Akadémiai Kiadó, 24 cm
- 1988 (szerk. Niedermüller Péterrel, társszerző) *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben. Tanulmánygyűjtemény*. „Kultúraelmélet és nemzeti kultúrák” 2. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 261 p.; 23 cm
- 1988 Nemzeti kultúra és néprajzi kutatás. In: (szerk. Niedermüller Péterrel) *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben. Tanulmánygyűjtemény*. „Kultúraelmélet és nemzeti kultúrák” 2. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport, 7–18. p.
- 1988 (szerk. Niedermüller Péterrel) *Life history as cultural construction/performance*. American-Hungarian Folklore Conference (3.) (16–22 August, 1987) Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutató Csoport, 490 p.; 24 cm
- 1988 Life-Course as Cultural Construct. Anthropological Approaches. In: (szerk. Niedermüller Péterrel) *Life history as cultural construction/performance*. Budapest, 48–49. p.
- 1988 Hírek az Ethnographiáról. *Néprajzi Hírek*, 17, 2:50. p.
- 1988 Magyar vágómarhák Tirolban. In: *Emléklapok Tóth Ferencnek*. Makó, József Attila Múzeum, (A makói múzeum füzetek, 60.), 56–63. p.

- 1988 A népi kultúra jelentésváltozásai a századfordulón. *Valóság*, 12:42–48. p.
- 1988 Der Einfluss der Türkenherrschaft auf die ungarische bäuerliche Kultur. *Acta Historica*, 34, 1:89–101. p.
- 1988 A néprajztudomány alakulásának néhány várható tendenciája az ezredfordulóig. *Múzeumi Közlemények*, 34–41. p.
- 1988 A népi kultúra elemei a magyar nemzeti műveltségben. (Konferencia az Országos Széchényi Könyvtárban 1988. szeptember 26–28.). *Néprajzi Hírek*, 17, 1:54–55. p.
- 1988 (Fél Edittel) Pots and Tastes at Átány in Hungary. In: *Food and Drink and Travelling Accessories. Essays in Honour Gösta Berg*. Edinburgh, 28–37. p.
- 1988 Örmény–magyar nemzetközi kultúraelméleti konferencia. *Néprajzi Hírek*, 17, 2:66. p.
- 1989 (szerk.) Néptánc tanulmányok Martin György emlékére. *Ethnographia*, 98, 2–4.: 150–443. p.
- 1989 Paraszti hagyományokból nemzeti szimbólumok – adalékok a magyar nemzeti műveltség történetéhez az utolsó száz évben. *Janus*, VI. 1:39–47. (59–75.) p.
- 1989 Az *Ethnographia* 100. kötete. *Ethnographia*, 100, 1–4:492–495. p.
- 1989 A néprajztudomány alakulásának néhány várható tendenciája az ezredfordulóig. *Múzeumi Közlemények*, 1987–1988:34–41. p.
- 1989 Proprieta collettiva di diritto privato in Ungheria. In: Gian Candido de Martin (ed.) *Comunità di villaggio e proprietà collettive in Italia e in Europa*. Padova, 519–525, 536–538. p.
- 1989 (sorozatszerk., bevezető) *Hajdú-Bihar megye népművészete*. Budapest, Európa Kiadó, 407 p. + 586 kép.
- 1989 Mire jó a népművészet? Malonyai nyomában – új szemlélettel. *Magyar Nemzet*, 52, 255:7. p.
- 1989 Patron-client relations in peasant society. In: Tóth András–László Gábor (szerk.): *Hungary under the reform : Sociological studies*. Project No. 1. (Research Review in Hungarian Social Sciences granted by the Government, Program TS-3.), Budapest, 69–78. p.
- 1990 (sorozatszerk., bevezető) *Csongrád megye népművészete*. Budapest, Európa Kiadó, 613 p. + 629 kép. (További kötetek: *Vas megye, Borsod-Abaúj megye*).
- 1990 Etnograficeszkoe issledovanie mobiljnosti i rassloenia v szovremennom vengerszkom obsesztve. In: L. M. Drobiznyeva–M. Sz. Kasuba (red.) *Tradicii v szovremennom obsesztva*. Moszkva, Nauka, 57–61. p.
- 1990 Nachruf auf Edit Fél. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 3:84–85. p.
- 1990 Proprieta collettive di dirino privato in Ungheria. In: De Martin–Gian Candido (ed.) *Comunità di villaggio e proprietà collettive in Italia e in Europa*. CEDAM, Padova, 519–525. , 536–538. p.
- 1990 Viseltes kalap a mestergerendán. In: Kovács Ákos (szerk.): *Haláljelek*. „Egészség” Alkoholmentes Rehabilitációs Egyesület kiadása, Budapest. 22–23. p.
- 1991 (szerk.) *Népi kultúra és nemzettudat*. Tanulmánygyűjtemény. Budapest, Magyarországtudató Intézet–MTA Néprajzi Kutató Csoport, „A magyarságkutatás könyvtára”, 7. , 201 p. ; 34 kép, 24 cm
- 1991 A „népi kultúra” örökségének megszerkesztése Magyarországon. In: Hofer Tamás (szerk.): *Népi kultúra és nemzettudat*, 7–13. p.
- 1991 Construction of the „folk cultural heritage” in Hungary. *Ethnologia Europaea*, Vol. 21. 2:145–170. p.
- 1994 Kulturális pluralizmus. (Hozzászólás Kósa László: Erdély néprajza c. tanulmányához). *Ethnographia*, 1991:225–230. p.

- 1991 Antropológiai szempont a néprajzi kutatásban. Beszélgetés Hofer Tamással és Mohay Tamással. Lejegyezte Gagyi József. (Csíkszereda), *Átmenetek*, 1:45–58. p.
- 1991 Sozan Mihály. Budapest, 1938–Pittsburgh, 1987. november 21. *Ethnographia*, 102, 3–4: 358–362. p.
- 1991 Egy etnikum létformái és önmagáról alkotott elképzelései az évezred végén. *Magyar Tudomány*, 39, 11:1383–1390. p.
- 1991 Patrónus–kliens kapcsolatok a paraszti társadalomban. In: Utasi Ágnes (szerk.): *Társas kapcsolatok*. Budapest, Gondolat, 148–158. p.
- 1991 Balogh Jolán: 1900. augusztus 2. –1988. október 12. *Ethnographia*, 102, 3–4: 356–358. p.
- 1991 A hatvanéves Andrásfalvy Bertalan köszöntése. (Elhangzott a Magyar Néprajzi Társaság 1991. december 11-én megtartott kibővített választmányi ülésén). *Néprajzi hírek*, 20, 4:107–111. p.
- 1991 Andrásfalvy Bertalan köszöntése / Felicitations to Bertalan Andrásfalvy. (Kétnyelvű). In: Halász Péter (szerk.): *A Duna menti népek hagyományos műveltsége. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére*. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 9–16. p.
- 1991 *The demonstration of March 15, 1989, in Budapest : a struggle for public memory*. Minda de Gunzburg Center for European Studies. Program on Central and Eastern Europe, Working Paper Series, No. 16. (Harvard University) Publisher Cambridge, MA. 45 p. 28 cm.
- 1992 Die ungarische Volkskunst im Kraftfeld wechselnder Interpretationen 1890–1990. Würtzburg, Echter, *Jahrbuch für Volkskunde*, 67–80. p.
- 1992 (szerk. Niedermüller Péterrel) *Népi kultúra – népi társadalom 15.* = *Folclorica et ethnographica*. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutató csoportjának évkönyve. Budapest. 24 cm
- 1992 Patron-Client Relations in Peasant Society. *Social Networks*, 2, 17–29. p.
- 1992 Harc a rendszerváltozásért szimbolikus mezőben. 1989. március 15-e Budapesten. *Politikatudományi Szemle*, 1:29–51. p.
- 1992 Eltérő nézetek a népi kultúráról – eltérő nemzetfelfogások. In: Vig Mónika (szerk.): *Hogyan éljük túl a XX. századot?* (Válogatás a budapesti Fidesz Akadémián 1989 márciusa és 1990 júniusa között elhangzott előadásokból). Budapest, Narancs Alapítvány–Századvég Kft, 239–248. p.
- 1992 Die Pflege der Volkskultur als Gegenstand populistischer, bürgerlicher und sozialistischer Diskussion in Ungarn. In: Klaus Roth (Hrsg.) *Die Volkskultur Südosteuropas in der Moderne*. Selbstverlag der Südosteuropa-Gesellschaft. *Südosteuropa-Jahrbuch* 22. Band. München, 263–278. p.
- 1992 (szerk. és összeáll. Fél Edittel) Gari Margit, Le vinaigre et le fiel : la vie d'une paysanne hongroise. Terre humaine-poche „*Civilisations et sociétés*”; Presses pocket, ISSN 0244-6405, Paris, Plon, cop. 1983. 405 p. ; 18 cm,
- 1992 Patron-client relations in peasant society. In: *Social Networks. The Third Finnish-Hungarian Symposium on Ethnology in Konnevesi*. Helsinki, Vol. II:31–40. p.
- 1992 (Fél Edittel) *Magyar népművészet*. (Az 1928-as kiadású Batty Zsigmond–Györfly István–Viski Károly: Magyar népművészet 1–21. sorozat alapján). Budapest, Corvina. 208 p. , színes illusztrációkkal, 33 cm
- 1993 (szerk.) *Történeti népművészeti tanulmányok K. Csilléry Klára 70. születésnapjára*. Budapest, Néprajzi Múzeum, 228 p. ; 24 cm
- 1993 *Fiatal néprajzkutatók II. konferenciája (Aggtelek)*. Előszó. A Miskolci Herman Ottó Múzeum Közleményei, 28. 1–2. p.
- 1993 Globális kultúra – nemzeti kultúrák – a kulturális szféra jelentősége napjainkban. In: Kunt Ernő–Szarvas Zsuzsa (szerk.): *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai*



- Magyarországon. Társadalomtudományi Helykereső Konferencia a Miskolci Egyetemen, 1992. november 6–7. (szerk. Kunt Ernő és Szarvas Zsuzsa), Miskolc, Miskolci Egyetem, KVAT füzetek 1. , 8–11. p.
- 1993 A magyar népi kultúra történeti rétegei és európai helyzete Martin György táncuktatásainak fényében. In: Felföldi László (szerk.): *Martin György emlékezete*. Budapest, MTA Zenetudományi Intézete. 11–22. p.
- 1993 Az etnikai sokszínűség régi és új formái. In: Péterbenke Anikó (szerk.): *„Moldovának szíp taiaind születem...”* Magyarországi Csángó Fesztivál és Konferencia (1991 augusztus). Jászberény, Csángó Fesztivál és Kisebbségi Alapítvány, 12–19. p.
- 1993 A „népi kultúra” haszna. In: *Múltunk jövője. Szabadelvűek a népi kultúráról*. A Szabad Demokraták Szövetsége által 1993. aug. 21-én Szolnokon megrendezett „Konferencia a népi kultúráról” anyaga. Budapest, T-Twins, 24–31. p.
- 1993 A török hódoltság hatása a magyar paraszti műveltségre. In: Szilágyi Miklós (szerk.): *Népi kultúra Magyarországon a 18. században*. (Népi kultúra – népi társadalom, XVII.), Budapest, Akadémiai Kiadó, 15–36. p.
- 1993 Fél Edit gyűjtőútjai. In: Fülemile Ágnes–Stefány Judit (szerk.): *Emlékezés Fél Editre*. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 27–37. p.
- 1993 Életkronológia képekkel. In: Fülemile Ágnes–Stefány Judit (szerk.): *Emlékezés Fél Editre*. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 267–277. p.
- 1993 Előszó. In: Fülemile Ágnes–Stefány Judit (szerk.): *Emlékezés Fél Editre*. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 9–11. p.
- 1993 Jót tesz-e az egészségnek, ha az embernek van „népi kultúrája”? *Beszélő*, 4. 35. [mell]. 1–3.
- 1993 Csilléry Klára köszöntése. *Néprajzi Értesítő*, 75:5–8. p.
- 1994 Változó paraszti műveltség és a róla alkotott elképzelések. In: Lackó Miklós (szerk.): *A tudománytól a tömegkultúráig. Művelődéstörténeti tanulmányok 1880–1945*. Budapest, MTA Történettudományi Intézet. 169–190. p.
- 1994 *Egy kísérlet Kelet és Nyugat között*. Budapest, Népszabadság RT. , 13 p. 46 cm
- 1994 A parasztszalad morális ökonómiaja. In: Csernák Józsefné (szerk.): *Család a mai magyar társadalomban*. Budapest, Agroinform, 139–144. p.
- 1994 (Fél Edittel) *Magyar népművészet*. (Az 1975-ös kötet új illusztrációkkal és utóirattal kiegészített változata). Budapest, Corvina, 212 p. 32 cm
- 1994 *Ungarische Volkskunst*. (Az 1975-ös kiadás új illusztrációkkal kiegészített változata). Budapest, Corvina. 212 p. , színes illusztrációkkal, 33 cm
- 1994 (Fél Edittel) *Hungarian folk art*. (Az 1975-ös kiadás új illusztrációkkal kiegészített változata). Budapest, Corvina. 208 p. , színes illusztrációkkal, 33 cm
- 1994 (szerk.) *Hungarians between „East” and „West” : three essays on national myths and symbols*. Budapest, Néprajzi Múzeum. 60 p. 24 cm
- 1994 (szerk.) *Hungarians between „East” and „West” : National myths and symbols*. Budapest, Néprajzi Múzeum, 20 p.
- 1994 *Introduction: „East” and „West”*. (Kiállítási katalógus), 7–8. p.
- 1994 Construction of the „Folk Cultural Heritage” in Hungary : Rival Version of National Identity. In: *Hungarians between „East” and „West”*, 27–52. p.
- 1994 Lészpedi képek (1962). *Néprajzi Látóhatár*, III. 1–2:318–334. p.
- 1994 Kalandozások a néprajz és az antropológia tudománytörténetében. (Csáky Marianne interjúja). *BUKSZ*, tavasz, 76–86. p.
- 1994 Ethnography and Anthropology in Hungary. Marianne Csáky in conversation with Tamás Hofer. (A magyar beszélgetés átdolgozott változata). *Budapest Review of Books. Summer*, 67–74. p.
- 1994 Népi kultúra, populáris kultúra. In: Kisbán Eszter (szerk.): *Paraszti kultúra, populáris kultúra, a központi irányítás*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet, 233–247. p.

- 1994 A „fogyasztói magatartás” mint kutatási téma a néprajzban. *Néprajzi Értesítő*, 76:75–84. p.
- 1994 Egy etnikum létformái és önmagáról alkotott elképzelései az évezred végén. (Magyarságkutatás, USA). *Magyar Tudomány*, 39, 11:1383–1390. p.
- 1994 Kézművesség és nemzeti kultúra. In: Flórián Mária (szerk.): *Szöttesek tegnap és ma*. (A Hevesen, 1993. augusztus 11–14-én tartott konferencia előadásai). Heves, Népművészeti és Házipari Szövetkezet, 11–14. p.
- 1994 Magyar vágómarhák Tirolban. In: Domokos László, Fejér Gábor, Halmágyi Pál (szerk.): *Emléklapok Tóth Ferencnek*. (2. kiad.), Makó, József Attila Múzeum. (A makói múzeum füzetei, 60.), 29–31. p.
- 1994 The historical strata of the Hungarian peasant culture and its place in Europe in the light of György Martin's dance research. *Acta ethnographica Hungarica*. 39, 1–2: 35–46. p.
- 1994 Kiállíthatók-e Budapesten a magyar „emlékezet helyei”? = *BUKSZ*, 6, 4:465–470. p.
- 1995 (Fél Edittel) *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban*. Budapest, Balassi, XXIII, 528 p. ; 23 cm
- 1995 A parasztcsalád morális ökonómiája. *Demográfia*, XXXVII. 1994 (1995). 6:383–388. p.
- 1995 Gábor György (szerk.): *A bizonyosság két táblája. Beszélgetések a Tízparancsolatról*. (Részletek az „ünnep” fogalmáról). Budapest, Tudomány Kiadó–Magyar Rádió, 115–128. p.
- 1995 East and West in the self-image of the Hungarians. In: Teppo Korhonen (ed.) *Encountering ethnicities. Ethnological aspects on ethnicity, identity and migration*. Studia Fennica Ethnologica 3. Helsinki, 215–238. p.
- 1995 The 'Hungarian Soul' and the 'Historic Layers of National Heritage': Conceptualizations of Hungarian Folk Culture, 1880–1944. In: Banac, Ivo–Katherine Verdery (eds) *National Character and National Ideology in Interwar Eastern Europe*. New Haven. 65–84. p.
- 1995 Ungaren zwischen Ost und West. Nationale Symbole und Legenden. (Kiállítás-ismertető). (Bratislava), *Múzeum*, 2:10–11. p.
- 1995 Displaying Hungary's Lieux de mémoire. *Budapest Review of Books*, Winter 1994: 158–168. p.
- 1995 The historical strata of the Hungarian peasant culture and its place in Europe in the light of György Martin's dance research. *Acta Ethnographica Hungarica* 39, 1–2:35–46. p.
- 1995 Hétköznapi gyűjteményeink. *Magyar Iparművészet*, 1:2–4. p.
- 1995 Folk Art. In: *Hungary, Essential Facts, Figures, and Pictures*. Budapest, MTI Media Data Bank, 221–226. p.
- 1995 Traditionelle Bauernkultur in Ungarn. Zum Begriff Volkskunst. Der Szűr. In: Csárdás in Quadrat. *Ungarische Avantgarde (1919–1930) und traditionelle Bauernkultur*. (Kiállítási katalógus, részletek korábbi könyvekből.) Ingelheim–Mainz, 26–37, 60–62. p.
- 1995 (szerk.) Magyarok Kelet és Nyugat közt. A Néprajzi Múzeumban 1994. nov. 21–22-én tartott konferencia előadásai. *Néprajzi Értesítő*, 77. Budapest, Néprajzi Múzeum Évkönyvei.
- 1996 (szerk.) *Magyarok Kelet és Nyugat közt. A nemzettudat változó jelképei. Tanulmányok*. Néprajzi Múzeum–Balassi Kiadó, Bp. 1996. 303 p. ; 24 cm
- 1995 Bevezető: témák és megközelítések. In: *Magyarok Kelet és Nyugat közt* (i. m.) 7–22. p.
- 1995 A birtokba iktatás, ajándékozás középkori rítusai és a fehérlő monda. In: *Magyarok Kelet és Nyugat közt* (i. m.) 61–66. p.
- 1995 A birtokba iktatás, ajándékozás középkori rítusai és a fehérlő monda. *Néprajzi Értesítő*, 77:61–66. p.

- 1995 Bevezető: témák és megközelítések. *Néprajzi Értesítő*, 77:7–22. p.
- 1995 Néprajz és őstörténet a millennium idején. *Magyar Tudomány*, 103, 1996/8. 1018–1025. p.
- 1995 Őstörténet a néprajz látószögében. *BUKSZ*, 1996/3. 299–304. p.
- 1995 Ethnography and Hungarian Prehistory. *Budapest Review of Books*, 1996/3. 117–120. p.
- 1995 Denkweisen über Gegenstände. In: Szarvas Zsuzsa (red.): *Traum vom Denken. In memoriam Ernő Kunt*. Miskolc, Miskolci Egyetem. 145–166. p.
- 1995 National Schools of European Ethnology and the Question of „Latent Ethnicity”. *Ethnologia Europaea*, Vol. 26. 89–96. p.
- 1995 *Hungarian Folk Costumes and Embroidery*. (Népművészeti kiállítás katalógusa japánul és angolul, munkatársakkal). Tokió. 112 old.
- 1995 *Unkarilaiset idän ja lannen valissa*. (Hungarians between East and West). (Kiállítás-katalógus.) Museovirasto–National Board of Antiquities, Helsinki. 32 p.
- 1996 Magyar népviselet-kiállítás Tokióban. *Múzeumi Hírlevél*, 17:4, 104–105. p.
- 1997 (Fél Edittel) *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban*. (Az 1969-ben megjelent „Bäuerliche Denkweise” kötet – részben visszafordított – magyar változata, az eredeti magyar kézirat címével). Budapest, Balassi Kiadó, 536 old. XXIII, 528 p., 23 cm.
- 1997 Az alföldi marhatenyésztő monokultúra kialakulásának európai párhuzamai. In: Kuti Klára (szerk.): *Morzsák. Tanulmányok Kisbán Eszter tiszteletére*. Budapest, 159–170. p.
- 1997 Kézművesség, kézi szövés ipari társadalmakban. In: Flórián Mária (szerk.): *Kézi szövés ipari társadalmakban*. Heves. 11–14. p.
- 1997 Őstörténet a néprajz látószögében. (Ez a szöveg jelent meg – kis eltérésekkel – 1996-ban a BUKSZban). In: Kovács László–Paládi Kovács Attila (szerk.): *Honfoglalás és néprajz*. Budapest, Balassi Kiadó, 9–16. p.
- 1998 Kalotaszeg. *Folk Magazin*, V, 1:8. p.
- 1998 (Népművészettel kapcsolatos – részben Fél Edittel, K. Csilléry Klárával együtt írt – szövegek újraközlése) In: Bellon Tibor–Fügedi Márta–Szilágyi Miklós (szerk.): *Tárgyalkotó népművészet*. Budapest, Planétás Kiadó, 7–9, 40–44, 53–54, 77–80, 128–134, 183–196, 227–229, 389–391. p.
- 1998 *Néprajzi olvasókönyv* (1/A ; 1/B). *Szöveggyűjtemény* (szerzőtárs). Berzsenyi Dániel Tanárképző Főiskola, Szombathely.
- 1999 Historisierung des Ästhetischen: die Projektion nationaler Geschichte in die Volkskunst. In: Reinhard Johler–Herbert Nikitsch–Bernhard Tschofen (Hrsg.) *Ethnische Symbole und ästhetische Praxis in Europa*. (Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien, 17.) 108–134. p.
- 1999 A „mi-én-egyleneg” antropológiai szemszögből (hozzászólás a Karl Otto Hondrich vitához). *Századvég*, 13, nyár, 141–145. p.
- 1999 A nemzettudat változó jelképei. In: *Magyarságkép és történeti változásai*. (Magyarország az ezredfordulón. Stratégiai kutatások a Magyar Tudományos Akadémián), Budapest, 133–141. p. (Rövidítve megjelent korábban: *Magyarország, 1997/13. szám*, 10–11. p. és *Ezredforduló*. Stratégiai kutatások a Magyar Tudományos Akadémián, 1999/6. szám, 35–36. p.)
- 1999 Ünnepek a paraszttársadalmakban. *Magyar Egyházzene*, VI (1998/1999), 429–434. p.
- 1999 Ranch-rendszerű marhatenyésztés az Alföldön, az Ibér-félszigeten és Latin Amerikában. In: Kézdi Nagy Géza (szerk.): *Menyeruwa. Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára*. Budapest, Szimbiozis 8:105–117. p.
- 1999 Ein Jahrzehnt in der ungarischen Ethnographie. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, Bd. 102:500–510. p.
- 2000 Eine ungarische Würdigung Riehls 1862. Notizen zur Eigenart der ungarischen Gesellschaft. In: *Volkskultur und Moderne. Festschrift für Konrad Köstlin zum 60.*

- Geburtstag am 8. Mai 2000. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien, Bd. 21. 61–70. p.
- 2000 (Bevezetés) Nógrád megye az ország népművészeti térképén. In: Kapros Márta (szerk.): *Nógrád megye népművészete*. Balassagyarmat, 5–11. p.
- 2000 Harc a rendszerváltozásért szimbolikus mezőben. 1989 március 15-e Budapesten. (Az 1992-es tanulmány újra kiadása.) In: Bozóki András és mások (szerk.): *A rendszerváltás forгатókönyve. Kerekasztal-tárgyalások 1989-ben*. VII. kötet: Alkotmányos forradalom. Tanulmányok. Bp. 627–650. p.
- 2001 Európa-közérzet egy „szélső országban” – Magyarország 1998. *Kultúra és Közösség*, 2000/4–2001/1. szám, 119–126. p.
- 2001 *Régi falusi társadalmak. Fél Edit néprajzi tanulmányai* – sajtó alá rendezte, szerkesztette és bevezette Hofer Tamás. Kalligram Kiadó, Pozsony, 406 old. + tábla.
- 2001 Fél Edit és a magyar falusi társadalmak kutatása. Bevezetés In: Fél Edit: *Régi falusi társadalmak...*, 9–24. p.
- 2001 (Fél Edittel) A kalotaszentkirályi kelengye. Kísérlet a tárgyi világ rendjének feltárására. (1969) In: Fél Edit: *Régi falusi társadalmak...*, 136–157. p.
- 2001 (Fél Edittel) Siratás Átányon. (1966) In: Fél Edit: *Régi falusi társadalmak...*, 158–167. p.
- 2001 (Fél Edittel) Tanyakertek, patrónus–kliens kapcsolatok és politikai frakciók Átányon. (1973) In: Fél Edit: *Régi falusi társadalmak...*, 237–255. p.
- 2001 (Fél Edittel) Vasárnapi istentisztelet – az átányiak képe saját társadalmukról. (1969) In: Fél Edit: *Régi falusi társadalmak...*, 256–261. p.
- 2001 (Fél Edittel) Vázlat a matyókról. (1979). In: Fél Edit: *Régi falusi társadalmak...*, 297–315. p.
- 2000 Symbolischer Kampf im Systemwechsel: Der 15. März 1989 in Budapest. In: Binder, Beate, Wolfgang Kaschuba und Peter Niedermüller (Hrsg.) *Inszenierungen des Nationalen. Geschichte, Kultur und die Politik der Identitäten am Ende des 20. Jahrhunderts*. Böhlau, Köln, Weimar, Wien. 233–262. p.
- 2000 (Konferenciaelőadás) Peasants in retrospect: a Hungarian Village in the 1950's. (Collegium Budapest, június 7.)
- 2001 Alternative Discourses on Ethnicity: an Opinion from Eastern Europe. In: Bendix, Regina–Herman Roodenburg (eds): *Managing Ethnicity. Perspectives from Folklore Studies, History and Anthropology*. Het Spinhuis, Amsterdam. 2000. 155–169.
- 2002 A kiállítás és a tárgyak. *Tabula*, 7. IV. évf. 2. sz.

### Válogatás publicisztikai írásokból

- 1993 (interjú) Néprajz – romantika nélkül. Rendszerváltás a magyar muzeológiában. [Riporter: Hanthy Kinga]. *Magyar Nemzet*, 56, 50. 11.
- 1993 (előszó) *FLATAL Néprajzkutatók II. Konferenciája*. [Előadások.] Szerk. Bodnár Mónika, Katona Judit, Vida Gabriella. A miskolci Herman Ottó Múzeum közleményei, 28:1–77.
- 1993 (kettős interjú) Szuhay Péterrel: „A világ létra, melyen az egyik fel, a másik lemegey”. Kiállítás a magyarországi cigányság e századi történetéről. [Riporter: Czene Gábor]. *Népszabadság*, 51. 155:10.
- 1994 (interjú) Interjú Hofer Tamással, a Néprajzi Múzeum főigazgatójával, az ELTE Kulturális Antropológia Tanszékének docensével. [Riporter: Csáky Marianne]. *BUKSZ*, 6, 1:76–86.
- Kodolányi János (ifj.)–Hofer Tamás–Bodolay Géza: In memoriam Morvay Péter. /1909–1994./ = *Honismeret*, 22, 3:100–104.
- 1994 (interjú) Csodaszarvas a Néprajzi Múzeumban. Hofer Tamás főigazgató nemzeti legendákról és jelképekről. [Riporter: Rosdy Tamás (rosdy)]. *Magyar Nemzet*, 57, 71:19.

- (interjú) Örökség és identitás. Beszélgetés Hofer Tamás néprajzkutatóval. [Riporter: Németh Ferenc]. *Élet és tudomány*, 50, 39:1222–1223.
- 1995 (interjú) BUZINKAY Géza–HOFER Tamás: Tömör volt és kétségbeejtő. Teljes a zűrzavar a múzeumok háza táján. [Riporter: Bertók László Attila]. *Új Magyarország*, 5, 149:11.

### Kutatási- és terepmunkák

Hofer Tamás szerzői, szerkesztői, előadói és tudományos közéleti tevékenységéről alkothat képet az olvasó a bibliográfia alapján, ám Tamás maga is, pályatársai is javarészt a kutatómunkát és az oktatást tekintik mérvadónak egy pálya értékelésekor. Nem sorolva föl a mintegy félszáz nyugati egyetemet, ahol előadásokat tartott, saját szerény kimutatása szerint az alábbi terepkutatásokban vett részt:

- 1948–1984 kutatómunka mintegy hatvan magyar falu és városkutatásban
- 1954–67 Átány kutatása Fél Edittel, eredményeik három kötetben és számos tanulmányban jelentek meg
- 1956, 1958, 1961 Szlovákia magyarlakta falvaiban, valamint cseh, lengyel és szlovák településeken kutat
- 1962, 1968, 1972, 1978, 1998 Erdélyben és a Keleti-Kárpátokban, magyar és román falvak kutatása
- 1967 Kanada, a kanadai magyarokról
- 1967 Mexikó, mexikói antropológusokkal a közép-mexikói Mazahua indiánok kutatása.

Konferencia-előadásai ugyancsak oldalakat töltenének meg, *talán nem is létezik róluk teljes lista.*

Nem saját műve, ezért nem került be a bibliográfiába, de aligha feledhető a 60. születésnapjára készült, Mohay Tamás szerkesztette kötet (1992):

Közelítések: néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok

Hofer Tamás 60. születésnapjára.

(Előszó: Kisbán Eszter. Szerk. Mohay Tamás).

*Debrecen, Ethnica, 408 p. , 28 kép; 24 cm*

A Bibliográfia összeállításánál komoly segítséget kaptunk a hazai nagykönyvtárak hálózati úton elérhető adatbázisaitól (OSZK, Szegedi Egyetem, Néprajzi Múzeum, MTA Könyvtára), valamint a Collegium Budapesttól. Ehelyütt is ki kell fejeznünk hálánkat az OTKA Társadalomtudományi Zsűrije által meghirdetett kiadási pályázat elbírálóinak, kiadványunk legfőbb támogatóinak.

# SZERZŐINK

*A hátlapon: Hofer Tamás András fotója*

**ALBERT RÉKA:** kulturális antropológus, történész, PhD -tanulmányait párizsi E.H.E.S.S.-on végzi

**ANDRÁSFALVY BERTALAN:** néprajzkutató, emeritus professzor, Pécsi Egyetem, Néprajz Tanszék

**ANNA-MARIA ÅSTRÖM:** etnológus, a Helsinki Egyetem professzora

**BALI JÁNOS:** néprajzkutató, kulturális antropológus, az ELTE Tárgyi Néprajz Tanszékének oktatója, az MTA Néprajzi Kutató Intézetének munkatársa

**BINDORFFER GYÖRGYI:** kulturális antropológus, szociológus, az MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézetének osztályvezetője

**BOGLÁR LAJOS:** etnológus, egyetemi oktató, az ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszékének alapítója

**CSILLAG GÁBOR:** kulturális antropológus, tudományos kutató

**FEHÉR LÁSZLÓ:** kulturális antropológus, PhD -jelölt, University of Ohio, USA

**FEISCHMIDT MARGIT:** kulturális antropológus, a Pécsi Tudományegyetem Kommunikációs és Antropológiai Tanszékének oktatója

**FEJŐS ZOLTÁN:** néprajzkutató, kulturális antropológus, a Néprajzi Múzeum főigazgatója, Budapest

**FÉNER TAMÁS:** fotográfus, szerkesztő, az ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszékének oktatója

**FRIED ISTVÁN:** irodalomtörténész, egyetemi tanár, Szegedi Tudományegyetem BTK, Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék

**LINA FRUZZETTI:** antropológus, professzor, Brown University, Department of Anthropology, Providence RI, USA

**SUSAN GAL:** etnológus, tanszékvezető egyetemi tanár, University of Chicago, Department of Anthropology, MI, USA

**GALLA ÁGNES:** kulturális antropológus, fotográfus, költő

**A.GERGELY ANDRÁS:** politológus, kulturális antropológus, az MTA Etnoregionális Kutatóközpontjának tudományos igazgatója

**HAJDÚ GABRIELLA:** kulturális antropológus, fotográfus, a magyarországi görög kisebbség kutatója

**HAJNAL LÁSZLÓ ENDRE:** kulturális antropológus, fotográfus

**HELTAI GYÖNGYI:** kulturális antropológus, színházkutató, PhD -hallgató, Université de Montréal, Canada

**HUSEBY-DARVAS ÉVA:** etnológus, egyetemi tanár, Michigan University, Dearborn, MI, USA, Department of Behavioral Sciences



*Szerzőink*

- KAPITÁNY ÁGNES:** szociológus, kulturális antropológus, az MTA Szociológiai Kutató Intézetnek főmunkatársa, az Iparművészeti Egyetem oktatója
- KAPITÁNY GÁBOR:** szociológus, kulturális antropológus, az MTA Szociológiai Kutató Intézetnek főmunkatársa, az ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszékének oktatója
- KESERŐ KATALIN:** művészettörténész, az Ernst Múzeum igazgatója, Budapest
- KÉZDI NAGY GÉZA:** régész, az ELTE Kulturális Antropológia Tanszékének oktatója
- KONRAD KÖSTLIN:** etnológus, professor, Universität Wien, Institut für Europäische Ethnologie
- KRASZTEV PÉTER:** történész, vendégprofesszor, Central European University, Budapest
- LACKNER MÓNIKA:** néprajzkutató, muzeológus, a Magyar Néprajzi Múzeum tudományos munkatársa, a Textil- és viselettörténeti gyűjtemény kurátora, Budapest
- NIEDERMÜLLER PÉTER:** etnográfus, professor, Institut für Europäische Ethnologie, Humboldt Universität zu Berlin, az Ethnologia Europaea szerkesztője
- ÖSTÖR ÁKOS:** antropológus, filmrendező, professor, Wesleyan University, Middletown CT, USA
- PÁLINKÁS JÁNOS:** kulturális antropológus, szociológus, PhD -tanulmányait az ELTE BTK-n végzi
- PAPP RICHÁRD:** kulturális antropológus, egyetemi oktató, ELTE Kulturális Antropológia Tanszék, az MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézetének munkatársa
- PRÓNAI CSABA:** kulturális antropológus, az ELTE Kulturális Antropológia Tanszékének tanára, az MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézetének munkatársa
- HERBERT SCHWEDT:** európai etnológus, emeritus professor, Johannes Gutenberg Universität, Mainz
- SINKÓ KATALIN:** történész, főosztályvezető, Magyar Nemzeti Galéria, Budapest
- SÜTŐ LEVENTE L.:** néprajzkutató, fafaragó népi iparművész
- TARI JÁNOS:** néprajzkutató, filmrendező-operatőr, a Néprajzi Múzeum filmarchívumának vezetője, Budapest
- TÓTH ZOLTÁN:** történész, egyetemi docens, Miskolci Egyetem, Újkori Magyar Történeti Tanszék
- ZEMPLÉNI ANDRÁS:** etnológus, a CNRS kutatásigazgatója, a Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Université de Paris X-Nanterre munkatársa, egyetemi tanár
- WILHELM GÁBOR:** néprajzkutató, muzeológus, az Ázsiai Gyűjtemény vezetője, Néprajzi Múzeum, Budapest





A kötet tanulmányai (Hofer Tamás professzor nyomdokain) történészek, néprajzkutatók, kulturális antropológusok, művelődéstörténészek elemzéseit tartalmazzák. A szakterületükhöz legközelebb eső példákon azt tanulmányozzák, miként határozza meg szokás, szépirodalom, értékrend, életmód, temetés, sport vagy építőművészet az etnikus tudat, a nemzettudat egyes alakváltozatait az egységesülni próbáló Európa sokszínű terepén. A kötet egészét a helyét kereső, interdiszciplináris jellegű határtudomány, a kulturális antropológia szemléletmódja határozza meg: finnek vagy erdélyiek, reformkori magyarok vagy „amerikás” diaszpórák csoportjai, albánok és svábok, zsidók és svájciak miként élik át, hogyan szimbolizálják és teremtik napról napra újra a nemzetfogalmakat, nemzeti értékeket és „olvasatokat”...

A kötet a humán érdeklődésű értelmiségi olvasótáboron túl a néprajzos, történész, irodalmár, politológus és antropológus egyetemi-főiskolai hallgatók figyelmére, a társtudományok kutatóinak érdeklődésére számíthat határainkon innen és túl.

Ára 3280 Ft

