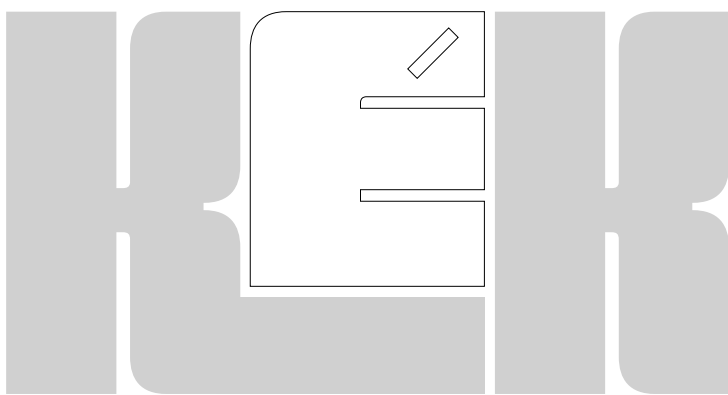


Kultúra és Közösség
művelődéstudományi folyóirat

Ünnepek, identitások, örökségek



Kultúra és Közösség

művelődéstudományi folyóirat

Lapunk szerkesztősége az MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Szociológiai Intézetében működik.



Nemzeti Kulturális Alap

Támogató: Nemzeti Kulturális Alap Folyóirat Kiadási Kollégium

Eszmei támogató: Magyar Szociológiai Társaság, Magyar Kulturális Antropológiai Társaság

Számunk összeállítása Tibori Tímea és A.Gergely András munkája.

Külön köszönet Szász Antónia meghatározó segítségével.

E lapszám képeit Kerti Borbála, a SZTE JGYPK Fotográfus és fotótermék-kereskedő képzés hallgatójának fotóiból válogattuk.

Főszerkesztő: Tibori Tímea

Főszerkesztő-helyettes: A.Gergely András

A szerkesztőbizottság tagjai:

A.Gergely András, Paksi Veronika, Pataki Gyöngyvér, Szász Antónia, T. Kiss Tamás

Tanácsadó Testület: Boga Bálint Dr., Falus András akadémikus, Fülöp Márta DSc, Jászberényi József PhD, Karbach Erika osztályvezető /FSZEK/, Koncz Gábor PhD, Kraiciné Szokoly Mária PhD, Melegh Attila PhD, Murányi István PhD, Neményi Mária DSc, Papp Richárd PhD, Szabó Ildikó DSc, Szilágyi Erzsébet CSc, Tarnóczy Mariann osztályvezető /MTA/

Szerkesztőség címe:

MTA TK SZI

1096 Budapest, Haller u. 88.

+3630 99 00 988

www.kulturaeskozosseg.hu

Kiadja: Belvedere Meridionale

www.belvedere.meridionale.hu

Nyomdai kivitelezés: s-Paw Bt., 6794 Üllés, Bem József u. 7.

www.s-paw.hu

Felelős vezető: Szabó Erik

ISSN 0133-2597

A lap előfizethető és megrendelhető a következő e-mail címen: terjesztes@belvedere.meridionale.hu

A lap ökotudatos szellemben készül.

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Jakab Edit: <i>Gorál identitás a tátrai Ždiar községben</i>	5
Vámos Gabriella: „Gyertek el az arató ünnepségre”. <i>Felülről szervezett kultúra Sztálinvárosban az 1950-es években</i>	31
Tibori Timea: <i>A kultúra fogalmának változásai a 80-as évektől</i>	43
Tézer Zita: <i>Zenei identitás, chilei nemzetvizió</i>	61
Kiss Máté: <i>The construction of the anti-Semite narrative of the migrant Jewish people in Hungary in the second half of nineteenth century</i>	77

SZEMLE

Csáji László Koppány: <i>Egy újabb fogalom az online etnográfiaiban: vernacular authority</i>	83
Sánta Tamás: <i>Társadalmi integráció</i>	89
Vincze Kata Zsófia: <i>A kulturális örökség és a tudományos nézőpontok egymásrövetüléseiről</i>	93
A.Gergely András: <i>Emlékezet, élmény, közösség</i>	101
Szerzőink.....	109
TIT Stúdió Egyesület „Harmonizációs programok”.....	111



Fotó: Kerti Borbála

GORÁL IDENTITÁS A TÁTRAI ŽDIAR KÖZSÉGBEN

Absztrakt

A kutatás célja a gorál identitás megismerése és ismertetése a szlovákiai Magas-Tátra keleti részén elhelyezkedő Ždiar nevű községben. A gorál népcsoport alatt Szlovákia, Lengyelország, valamint Csehország határvidéki területein élő embereket kell érteni, akik évszázadok óta alkalmazkodtak a magashegyi életmódhoz. Leginkább a Magas-Tátra vonulata mentén elhelyezkedő településekben élnek, a többségi társadalomtól eltérő nyelven beszélnek, viszont nem alkotnak különálló népcsoportot. Nyelvük főleg a szlovák és lengyel nyelv elemeiből épül fel, de más elemeket is tartalmaz. Jellegzetes népviseletük, építészetük, nyelvük, valamint a hegyi életmód által megedzett szívósságuknak köszönhetően váltak ismertté a környékbeli emberek számára. Ma már a települések többsége téli és nyári turisztikai központként működik, ami részben meghatározza az emberek megélhetését is a vidéken. A tanulmány a Ždiar nevű településen élő gorál identitás tanulmányozásáról szóló kutatást írja le, ami többek között bemutatja az emberek életét a vidéken és rámutat a 20. században bekövetkezett életmódbeli változásokra, amelyek leginkább a turizmus rohamos fejlődésének köszönhetőek. A kutatás módszerét illetően antropológiai résztvevő megfigyelés segítségével lettek az adatok rögzítve, majd ezt követően feldolgozva.

Goral identity in Tatra village of Ždiar

(Abstract)

The study is focusing on Goral identity at Slovak High-Tatra region, especially at Ždiar village. Under the term Goral are considered groups of people living along the borderlands of Tatra Mountains in Slovakia, Poland and Czech Republic. These groups of people were able to adapt during the centuries to special mountainous conditions. Gorals use their specific language, which differs from both Slovak and Polish languages. Thanks to their traditional costumes, music, architecture and language, they became well known as tough and strong mountainous people who were able to adapt to difficult conditions. Today most of these villages serve as touristic centres for winter and summer tourism, which also contributed to changes in livelihood of local people. The study specifies the

research of goral identity in community of Ždiar village by showing the way of life in that village and the changes in goral lifestyle in the 20th century. The method of the research was anthropological participating observation.

*„Gorál, nem fáj-e a szíved,
hogy el kell hagynod a szülőföldedet
Fenyőerdőket és hegyeket,
és azokat a tiszta forrásokat
Gorál, nem fáj-e a szíved,
gorál, gyere vissza a hegyekbe*

*És a gorál a hegyekre tekintett és
karjával könnyeit letörölte
El kell hagyni a hegyeket,
a kenyér miatt uram, a kenyér miatt
Gorál, nem fáj-e a szíved,
gorál, gyere vissza a hegyekbe”*

(Részlet a gorál himnuszából)¹

Bevezetés

Dolgozatomban a szlovákiai gorál népcsoport körében végzett terepmunkám eredményeit mutatom be, ami a gorálság vizsgálatára és mibenlétének feltárására fekteti a legfőbb hangsúlyt. Terepmunkámat a Magas-Tátra keleti oldalán fekvő, szepességi Ždiar nevű településen végeztem, ahol a gorál identitást kutattam. A kutatás részeként ellátogattam a környéken található Tatranská Javorina és Lendak településekre is. Ezenkívül a Magas-Tátra nyugati oldalán lévő Árva vidékén a gorálok által lakott Oravská Polhora és a környékén lévő településeken is kutattam, valamint a Szepesség keleti részén elhelyezkedő Spišské Hanušovce és Červený Kláštor településeken. Eredeti kutatási tervem a gorál identitás kutatása volt, hogy képet kapjak arról, miért, vagy minek következtében más a gorál, mint a szlovák vagy a lengyel. Fredrik Barth megfogalmazása szerint „Az etnicitás szempontjából azok a kulturális különbségek játszanak kiemelt szerepet,

¹ A dolgozatban fellelhető összes fordítás általam történt, kivéve, ha nincs máshogy jelölve.

amelyekkel az illető csoport saját különállóságát és határait jelzi; nem pedig az elemzőnek arról alkotott képzetei, hogy melyek az adott kultúra leginkább bennszülött, vagy legjellemzőbb vonásai” (Barth 1996:4; vö.1969:117-134). Beszélgetéseim és interjúim alatt is próbáltam reflektálni Barthenak e fenti megfogalmazásában leírt különbségekre és határokra. Viszont minél inkább próbáltam egy egységes képet kapni a gorálság mibenlétéről, annál inkább rá kellett, hogy jöjjenek, mennyire nagy különbségek vannak falu és falu között, nem beszélve a nagyobb távolságokról. Sőt azt a számomra paradox szituációt figyeltem meg, hogy a Tátra keleti oldalán élő gorálok sokkal közelebb érzik magukat a Tátra nyugati oldalán élő gorálokhoz, mint a tőlük hat kilométerre lakó gorálokhoz. Ezért döntöttem úgy, hogy egy adott községre fogok koncentrálni, és az ott élő gorál identitásra. Ez a település a címben is szereplő Ždiar, ami azonkívül, hogy egy nagyon erős gorál öntudatú közösség otthona, turisztikai központ is egyben.

Dolgozatomban az identitást több antropológiai nézőpontból is szemléltetem, mivel véleményem szerint ez egy nagyon összetett jelenség, amit több vonal mentén is érdemes vizsgálni. A legfőbb vonalat az emlékezet és az ebből kialakult kulturális emlékezet által keletkezett identitás képezi, amit Jakab Judit (2005) tanulmánya és Erik H. Erikson identitásfogalma mentén vizsgálók.

Kutatói szerepem

Kutatásomat a 2016. november elejétől 2017. március végéig terjedő időszakban végeztem, amikor helyileg is beköltöztem a gorálok közé. Terepmunkám ideje alatt Ždiarban kutatóként szerepeltem a helyi közösség előtt. Kutatói szerepemet illetően a helyi lakosok nem lepődtek meg különösebben, mivel ez a környék az első világháborútól kezdve olyan területnek számít, ami folyamatosan vonzotta, inspirálta a különböző kutatókat. Ilyen kutató volt az elsők között Karol Plicka, cseh filmrendező és fotográfus, aki az 1930-as években fedezte fel Ždiart és tette ismertté a mai Szlovákia és Csehország területén. A ždiari lakosság körében Plicka a mai napig kultuszszemélynek számít, egyesületek születnek a neve alatt. Ilyen egyesület a ždiari „Plickovci” nevű összefogás, amely három ždiari hagyományvédő által jött létre, és célja a Plicka idejében (1930-as évek) és Plicka által kutatott élet fenntartása, hagyományok őrzése. Ezek

mellett főleg a tradicionális népi elemek megőrzése, mint például a ruhák esetében a fonalvezetés, vagy a táncok esetében a hagyományos lépések megőrzése.

Ilyen kutatók voltak még a mai napig élő legendának számító etnográfus, Ján Olejník, aki a Tátra és a Szepesség tudósaként él a köztudatban; Josef Vydra, Európa-szerte elismert művész, aki szintén tagja volt a ždiari kutatócsoportnak. Ezenkívül közismert tátrai festőnek számít Ján Hála, híres cseh festő és illusztrátor, aki festményei által megörökítette a tátrai gorál életstílust.

Bár kutatói szerepem nem okozott meglepetést az embereknek, ez a pozíció sokszor nehézséget is jelentett a spontán beszélgetések folyamán, mivel sokan túlságosan hivatalosan értékelték a jelenlétemet, és néhány esetben ez meggátolta a spontán beszélgetés kialakulását. Több alkalommal is előfordult, hogy nem egyeztek bele a rögzített interjú készítésébe, mondván: „*mi nem értünk ezekhez a dolgokhoz, nem foglalkozunk ezzel*”. De egy bizonyos idő eltelte után, miután hozzászórtak a jelenlétemhez, kutatói pozícióm már nem jelentett akadályt a kutatásban, mivel az emberekkel kialakított kapcsolataim lehetővé tették a barátságosabb viszony létrejöttét. Ami a közösség részévé válást illeti, ezt nem sikerült elérnem, mert a helyiek nagyon megkülönböztetik a turistákat és az idegeneket az ott született, ott élő lakosoktól, így terepmunkám ideje alatt mindvégig egy idegen kutató, információgyűjtő ember szerepét testesítettem meg.

A terep ismertetése

A gorál népcsoport a Magas-Tátra mindkét oldalán fekvő területen élő emberek csoportját teszi ki, akik Szlovákia területén jelenleg főleg a cseh határ mentén Kysuce területétől kezdve, Észak-Árván keresztül a Szepesség északi részén át, az ukrán határig nyúló településeken élnek. Szlovákián kívül Lengyelországban is jelentős gorál közösség él. A gorálok által jelenleg lakott területek nem alkotnak etnikailag egységes területi és kulturális egységet. A köznyelvben a ‘gorál’ kifejezés főleg a hegyekben élő emberekre utal, mivel a szlovák ‘hora’ szó hegyet jelent, míg ennek gorál változata, a ‘gora’ kifejezés is a hegyre utal. A gorál dialektus/nyelv főleg a lengyel és a szlovák nyelv elemeinek keveredéséből tevődik össze, ezenkívül ruszin és német kifejezéseket is tartalmaz, tehát se lengyelnek, se szlováknak nem mondható, egyes nézetek szerint egyedi nyelvként

szerepel a Lengyelország és Szlovákia területén beszélt nyelvek között. A szlovák többségi társadalom számára nagyon nehezen érthető nyelv, inkább csak következtetni tudnak a szöveg értelmére, viszont ez a helyzet a lengyel többségi társadalomra is jellemző. Bár egyes nézetek alapján a lengyel gorál dialektus jobban hasonlít a lengyel nyelvhez, mivel a lengyel gorál nyelv több kifejezést átvett a lengyelből, mint a szlovákiai. Itt fontos megjegyezni, hogy ma már a szlovák és a lengyel beszélt gorál nyelvben jelentős különbség észlelhető, főleg a ragozásban, viszont ennek ellenére a szlovákiai és a lengyelországi gorálok mai napig minden gond nélkül megértik egymást. A ždiari emberekkel való beszélgetésekből az derült ki, hogy nincs különösebb kapcsolat a lengyelországi gorálok és a szlovákiai gorálok között. A lengyel gorál közösség Lengyelország területén nagyon erős identitással rendelkező közösségnek számít. A ždiari községhez tartozó hölgy ezt ilyenképpen magyarázta: *„A lengyel oldalon a gorálok sokkal összetartóbbak, mint nálunk, többen is vannak. Ők jobban kapcsolódnak a Magas-Tátrához a szlovák oldalon élőkkel ellentétben. Ott eléggé össze is van ez kötve a turizmussal és a marketinggel, úgynevezett Gorál-Magas-Tátra arculatot alakítottak ki”*.² Ebből az interjúrészletből az látszik, hogy a lengyel gorálok sokkal egységesebbek és sokkal inkább egy etnikai közösség képét keltik, mint a szlovák gorálok. A lengyel gorálok jobban kapcsolódnak a Magas-Tátrához, s mivel Lengyelország területén nem található a Magas-Tátrán kívül más jelentős hegyvonulat, így marketing szempontjából is összekötötték a gorálokat a Magas-Tátrával, egy Gorál-Magas-Tátra arculatot alakítva ki ezzel. Szlovákiában ezzel ellentétben a ždiari gorálok nem a Magas-Tátrához közvetlenül, de a Bélai-Tátrához (Belianské Tatry) kötődnek, ami közvetlenül Ždiar fölött terül el. A községközi hölgy szavaiból az is kitűnik, Szlovákia területén nincs olyan egységes turisztikai gorál arculat kialakítva, ami a lengyel oldalon megtalálható. Szlovákia területén a Magas-Tátra nemcsak a gorálokkal, de sok mással is össze van kapcsolva, mint például a tátrai gyógyszanatóriumok és a tátrai fürdővárosok, amelyek bár a térképen közel vannak a gorálok által lakott településekhez, de a valóságban a gorálokhoz nincs semmi közük.

A mai Szlovákia területén élő gorálok településenként különböznek egymástól, ők magukat helytől függően másnak titulálják. Attól függően, hogy melyik településen élnek, hogy a Magura előtt vagy

a Magura mögött élnek, nyelvben és szokásokban is nagy eltérések figyelhetőek meg. A ždiari idős hölgy úgy fogalmazta meg, hogy *„Ők már mások, ők már nem ždiariul (ždiari gorál), de lendakiul (lendaki gorál) beszélnek. A népviseletük is más. (...) Ők mások, mint mi, jellemeli tulajdonságaikban is. Teljesen mások”*.³ Ezzel azt magyarázta, mennyire mások a Lendakban élő gorálok, mint a ždiari gorálok. Véleménye szerint ott tulajdonságaikban is mások, soha nem hasonlítottak egymáshoz. Más nyelvet is beszélnek, mivel míg Ždiarban a ždiari, addig Lendakban a lendaki gorált beszélnek. Szintén kiemelte, hogy Lendakban más a gorál népviselet, más díszítőelemeket használnak.

Kutatásom és írásom fő témáját, a ždiari gorál identitást négy téma köré csoportosítottam: 1) Hagyományok, folklór, népviselet; 2) Gorál nyelv; 3) Turizmus; 4) Gorálság szinterei. A következő fejezetekben ezen a négy témán keresztül szemléltetem a ždiari gorál identitást.

Ždiar ismertetése

Ždiar település földrajzilag a Bélai-havasok és a Szepesi-Magura közé van beékelődve, pontosabban a Magura elé, a Ždiari Völgyben, vagy más néven a Ždiari Barázdában helyezkedik el. Ez által még nem része a köznyelvben is gyakran használt Zamagurie (Magura mögött lévő) területnek, mivel földrajzilag elválasztja tőle a Szepesi-Magura hegység. Így azonkívül, hogy közvetlen a Bélai-havasok lábánál terül el, a múlt század feléig földrajzilag is el volt szigetelve a környékbeli településektől. Ami elhelyezkedésének megnevezését illeti, területileg inkább a Podhalie része, az emberek is gyakran így emlegetik (lásd: 1. ábra). Ebből eredően a következőkben Ždiarra, mint ennek az egységnek a részére fogok utalni.

Ždiar a Magas-Tátra keleti részén, a lengyel határtól 13 km-re, a Poprádi járásban található település. Lakosainak száma körülbelül 1300 főt tesz ki, akiknek nagy része gorálnak vallja magát. Ždiar község a Belianske Tatry (Bélai-havasok) lábánál fekszik a Biely-patak mentén, körülbelül 5 km hosszúságban. Nevét illetően a helyi fokoskészítőtől ezt a magyarázatot kaptam:

„Itt óriási hidegek voltak, itt olyan körülmények voltak, amiket kevesen bírnak ki. És ha neki nap, mint nap a fával kellett dolgoznia, mert itt minden a fával

2 Interjúrészlet a ždiari községhez tartozó hölgyvel, kora: 30-40 év között.

3 Interjúrészlet egy helyi idősebb hölgyvel, kora: 70-80 év között.

volt kapcsolatban, mert az eredeti gorálok szénégetők voltak. Kivágták az erdőket és faszenet égettek belőle, ebből éltek, eladták, tehát ebből keletkezett Ždiar is, mert a 'zor' (fény), azért mert itt égettek, valamikor... És azok a szénégetők, amikor égettek, azt lehetett egész Spišská Belá-ból (Szepesbéla) látni, látták, hogy itt ég valami, hogy itt fény van. (...) valamikor 'Stragar'-nak hívták. Ez a szó fellelhető az ósláv nyelvben, a lengyelben 'stragoś', a szepességi nyelvújrásban 'ragar', 'zor', mert ez abból ered, hogy látták azt a fényt és azt mondták: 'á, zor!' (á, fény!), mert van ott minthogy valami, minthogy itt fény van, Ždiarban fény volt".⁴

Ebben az interjúrészletben Ždiar nevéről azt a magyarázatot kaptam, hogy a szénégetésből származtatható a falu neve. Tehát a „zor” (fény) kifejezés nem a reggelenként a hegyek közt átszűrődő erős, mondhatni vakító fényre utal, hanem a szénégetők által produkált füstre, ami a Magurán túl, 30 km-re is látható volt.

Ami Ždiar lakosságát illeti, főleg azok élnek a településen, akik el tudnak helyezkedni a vendéglátó szektorban, ezenkívül az aktív lakosság néhány esetben bejár dolgozni a közelben lévő városokba. Viszont inkább az a jellemző, hogy az emberek a munka miatt elköltöznek a faluból. Főleg ennek köszönhető, hogy aránylag alacsony a 20 és 40 év közötti korosztály fellelhetősége a községben.

A Magas-Tátra majdnem egész területe, beleértve a Bélai-havasokat is, része a Tátrai Nemzeti Parknak (TANAP – Tatranský národný park). Ez nagyon magas védeltséget ad a területnek, ami biztosítja a növény- és állatvilág fennmaradását. Ždiar település közvetlenül a Tátrai Nemzeti Park mentén helyezkedik el, de már nem része annak. Mivel azonban a mai napig fellelhető itt a markáns hegyvidéki építészet, a helyi nyelv és jellegzetes hagyományok, a szlovák nemzeti kulturális örökség részét képezi. Mindezeknek köszönhetően Ždiar a turizmus fellendülése óta fontos turisztikai központnak számít. Nyári és téli szezonban is rengeteg turistát vonz, így az egész település kiszolgálásukra rendezkedett be. Szinte minden házban találunk kiadásra alkalmas szobát, nem beszélve a nagyszámú panziók és szállodák jelenlétéről. A település területén három sípálya található, a nyári szezonban pedig több turistaút kezdő és végpontjaként szolgál. Ez a természeti és kulturális adottság a településnek speciális karaktert kölcsönöz, ami mellett, hogy alkalmazkodott a Magas-Tátrai életviszonyokhoz, alkalmazkodott a látogatók kiszolgálásához és oda-

⁴ Interjúrészlet a helyi fokoskészítővel, kora: 50-60 év között

csalogatásához is. Úgy hiszem, nem túlzok, ha azt állítom, hogy a szlovák köztudatban Ždiar a szlovákiai szepességi gorálok szimbóluma.

A gorálság rövid áttekintése

Itt röviden felvázolom a gorálok ma ismert eredetét és a rájuk jellemző hegyi életstílust. Ezt azért tartom fontosnak, mivel kutatásom alatt azt tapasztaltam, hogy ezeknek a hegyi körülményeknek a vizsgálata és megismerése elengedhetetlen a gorál identitás alakulásának és a gorál életstílus sajátosságainak megértéséhez.

A gorálok eredete a mai napig nincs pontosan meghatározva. Több teória is fűződik eredetükhöz. A legtöbbször a mai Románia területén lévő hegyekből származó valachokhoz kötötték a származásukat, viszont találkoztam egy Lengyelországhoz köthető legendával is.

A következő legendát Ždiar eredetéről a helyi hagyományörző, tradicionális gorál mellény-, „serdok” (szerdok-) készítővel készült interjú folyamán rögzítettem:

„Két lengyel ment az úton, a Magurán vezető úton, Olaszországba mentek lovakat árulni. És amikor itt megálltak, a Magurán, valamit akartak adni a lovaknak enni, így hát kiszóródott nekik a földre egy kis zab, amikor a lovaknak enni adtak. Aztán elmentek abba az Olaszországba, ott adtak-vettek, aztán jöttek vissza. Az a két testvér. Itt akkor még semmi sem volt, csak az erdők meg az az út. És amikor jöttek visszafelé, az egyik észrevette, hogy a zab megfogant a Magurán. Hogy kikelt. Na és aztán amikor meg-nősültek, idejöttek már azokkal a feleségeikkel, ide, és az egyik a 'Bachledová Dolina'-ba⁵ (Bachleda Völgye), de ott fent, még a Magurán maradt. Akkor még nem volt a hegyi tanyasi építészet. Igen, az egyik ott maradt, a másik meg a 'Strednica'-ra⁶ (Sztrednyica) ment. A Strednica, ahol szintén felvonók vannak, fent Ždiar végén, ott szintén letelepedések voltak. Fennmaradtak fényképek még abból az időből. Valamikor ezerkilencszáz... ezerkilencszáztizenötig, a háborúig kitelepítették őket onnan. Hohenlohe fejedelem földet

⁵ Bachledová dolina, azaz Bachleda völgye: Ždiartól 3 km-re található település, része Ždiarnak. Mai napig laknak ott emberek, de főleg sífelvonóról és szállodáról híres.

⁶ Strednica (Sztrednyica): Ždiar északi részén található síközpont. A falun kívül, a Ždiari völgyhöz képest magasabban helyezkedik el, közvetlen a Bélai-havasok tövében.

adott nekik a sajátjukért cserébe, mert vadászterület alakított itt ki a vadállományra, amit tartott. Ő Granč Petrovce-ban adott nekik földet cserébe, ezért délen ott azokban a falucskákban, Spišské Podhradie környékén, ő földet adott nekik házakkal együtt, hogy ezt itt eladták, ezért él olyan sok ždiari ember Granč Petrovce-ban. Aztán szintén Mlynčeky-be is letelepedtek, megalapították Mlynčeky faluját. Azok szintén ždiari emberek ott. Oda költöztették ki innen Ždiart. Tehát ez olyan legenda, minthogy, azok ketten Lengyelországból, azok ketten lengyelek voltak”.⁷ E legenda szerint a gorálok Lengyelország területéről jöttek és települtek le a Ždiari Völgybe. A két lengyel az átutazása alkalmával elszórt zab nyomán ismerte fel a magurai föld termékenységét, ami lehetővé tette a vidéken való letelepedésüket.

A szakirodalom alapján az eredeti gorálok egyes teóriák szerint a mai ukrán–román határvidékről származó valachok voltak, akik a 13–14. század folyamán telepedtek le a mai Szlovákia északi és Lengyelország déli részén. Ezt nevezik az első soltész kolonizációnak, amely német jogon⁸ alapult. Ekkor jöttek létre főleg a Szepeesség keleti részén a mai napig is gorálok által lakott települések, mint Rešov, Keheľ, Spišské Hanušovce, Matiašovce, Spišská Stará Ves. Viszont a soltész kolonizáció nem foglalta el az összes földművelésre alkalmas területet. Főleg az északabbra fekvő vidéken nagy erdős területek maradtak kihasználatlanul, alapul szolgálva egy új szerződési jogon megalapozott második letelepedési hullámnak. Ezt nevezzük a második kolonizáció-

nak, vagyis valach jogon⁹ és irtás jogon¹⁰ megalapozott soltész kolonizációnak. Ennek első szakaszában, amelyet második valach letelepedésnek nevezünk, a 16. században keletkeztek a lengyel határ mentén található olyan északabbra fekvő települések, mint például Velká Franková, Velký Lipník, Jurgov. Erre az időszakra tehető Ždiar keletkezése is. Ebben az időszakban keveredek a Magura mögötti közösségbe a ruszin etnikum. Majd az irtás jog által létrejött kolonizációnak köszönhetően a 17. században megalakult Osturňa, Jezersko, Zálesie, Malá Franková és Hágy. Az ekkor érkező telepések főleg a Dunajec folyó vidékéről érkeztek, Novotatarsk környékéről. Ezt a letelepedési hullámot nevezzük gorál kolonizációnak. Ekkor már Ždiart olyan településként emlegetik az iratokban, ahol az állattenyésztésen és a földművelésen kívül leginkább favágással és faszénégetéssel foglalkoznak (Kollárová 2000:23). A harmadik és egyben legfiatalabb letelepedési hullám a 18. században ment végbe, amelynek köszönhetően keletkeztek a Magura mögötti legfiatalabb települések, mint Majere, Lysá nad Dunajcom, Havka és Matiašovce (Pavlik 2010:15-19). Ennek következtében főleg német, lengyel és ukrán származású lakosság telepedett itt meg.

A lakosság életvitelét tekintve leginkább földműveléssel, juhtenyésztéssel, helyenként szarvasmarha-tenyésztéssel foglalkoztak, amit az erdőből származó fakitermeléssel egészítettek ki. Némely esetben tartottak lovakat is, főleg a föld megművelésére kihasználva. A Magura mögötti vidék keleti részén, a Dunajec folyón tutajozással egészítették ki a foglalkozásaik listáját.

A magashegyi legelők kimondottan alkalmasak voltak juh- és szarvasmarha-tenyésztésre. Ehhez

7 Interjúrészlet a helyi tradicionális mellénykészítővel, kora: 40-50 év.

8 Német jogon alapuló soltész kolonizáció: a mai Szlovákia területére beáramló német telepések által az addig lakatlan területek betelepítésére alkalmazott jogrendszer. Olyan szerződési jogról van szó, amely a soltész, tehát olyan ember, aki megszervezte a letelepedést, és a föld tulajdonosa között jött létre. A telepéseket évente kötelezte a földből származó haszon hányadának vagy pénzbeli, vagy természetbeni benyújtására. A soltésznek adómentes státusza volt, ingatlanal rendelkezhetett, és a lakosság által befizetett hányad része is őt illette meg.

9 Valach jog (valašské právo): A valach lakosságra, a hegyekben földművelésből és pásztorkodásból élő emberek közösségére vonatkozó jogi normák és szokások együttese volt. Ezeknek a településeknek a lakói részlegesen fel voltak mentve a feudális kötelezettségek fizetése alól.

10 Irtás jog (kopaničarské právo): Kezdetekben hasonlított a valach joghoz. A legeltető-földművelő élethez alkalmazkodott. A megtermelt föld és jószág után kötelezte a lakosokat bizonyos hányad benyújtására a földesúrnak. Az irtások kivételt képeztek, mivel ezek nem tartoztak a régi települések területéhez. Az irtások után nem kellett semmilyen állami, sem hivatalos adót fizetni/benyújtani. A határ „zárubky”-ra (vágásokra) elrendezése volt az, ami leginkább megkülönböztette az irtás jogon és a valach jogon történő letelepedés körülményeit. A letelepedőknek alkalmazkodniuk kellett a letelepedési feltételekhez.

különböző foglalkozási területek alkalmazkodtak, melyek a munka és a megélhetés forrásául szolgáltak. A „bača”, vagyis a juhászshivatás majdnem mindenhol megtalálható volt, és a mai napig megtalálható a környéken. A „bačák” „salaš”-okban laktak, amelyekben, azonkívül, hogy a juhászok lakhelyül szolgáltak, a tejtermékek is készültek. A legelői birkákat általában naponta kétszer megfejték, majd ebből a tejből készítették a vidéken olyan híres tejterméket, mint a „bryndza”-t (más néven juhtúrót). De más termékeket is előállítottak, mint például az „oštiepok”-ot (füstölt gomolyaszerű sajt) vagy a „žinčica”-t (zsendice, íróhoz hasonlító ital). A juhot felhasználták még gyapjú és irhabunda készítésére is. Ezekből készítették hagyományos viseletüket, ezenkívül üzletelésre is alkalmasak voltak. Az erdőben végzett munkakörök része volt a favágás és a hegyi utak tisztítása, erdők rendben tartása. A fából zsendelyeket, vályúkat, bútorokat és kosarakat készítettek. Általában lucfenyőből készítették a mai napig fellelhető „zrubové domy”-t, vagyis rönkházait.

A fa alapanyaga a mindennapi megélhetés mellett a Dunajecen folyó üzletelésnek is az alapját képezte. Ugyanis a folyón úsztatták le a farönköket a Visztulán át egészen a Balti-tengerig (Kubán 2010:12-22). Ehhez kötődik a gorálok kalapjáról szóló legenda is, amelynek az eredetéről a ždiari fényképész a következőt mesélte nekem:

„Ma már úgy mondják, hogy a tipikus ždiari gorál kalap kagylócskával van díszítve. Azok a kagylócskák, még minthogy a Magura mögöttől, amikor tutajajokon szállították a fát, valójában egészen a tengerig jártak azokkal a tutajokkal, amikor a fát szállították. És így minden útról hoztak egy kagylót és gyűjtötték. Amúgy azok a kagylók a tengertől voltak. Abányszor megfordult, annyi kagyló volt a kalapjára fűzve. És amikor nyugdíjba ment, volt még egy nagy kagylója, azok a legöregebbek, az a nyugdíjas, amikor már végzett ezzel, hát feltűzte. Egyeseknek azért van nagy kagylójuk. Ma már nem nagyon használják, de még itt-ott látni azokon a folklór (fesztiválokon), hogy egyeseknek van az a nagy kagylója”.¹¹ Itt a helyi fotográfus a gorál kalapon lévő kagylófűzér eredetét magyarázza, ami a Dunajecen tutajozáshoz kötődik. A „még minthogy a Magura mögöttől” részben arra utal, hogy ez a hagyomány nem Ždiarhoz, de a Ždiartól körülbelül 80 kilométerre keletre lévő Dunajec folyóhoz, ahol a tutajozás a mai napig fennmaradt, most viszont inkább idegenforgalmi látványosságként szolgál.

11 Interjúrészlet a helyi fotográfussal, kora: 50-60 év között.

A település élete a 20. században

A ždiari életstílust tekintve a 20. század elejéig aránylag nem volt nagy változás. Az 1930-as években a nagy szegénység a lakosság egy részét a település elhagyására, kitelepülésre kényszerítette. Főleg a környékbeli településekre vagy a Tátrától délebbre fekvő településekre. A két világháború között sokan kiköltöztek Amerikába, ahogy erre a dolgozat elején lévő gorál himnusz is utal (Kollárová 2000:72). A gorál himnusz keletkezése a lengyelországi Podhalie területéhez köthető és a 20. század elejére datálható, arra az időszakra, amikor a nagy szegénység következtében sok gorálnak el kellett hagynia a szülőföldjét, Amerikába vagy más országba kellett emigrálnia. Erre is utal az a részlet, hogy „gorál, nem fáj-e a szíved, hogy itt kell hagynod a szülőföldedet, a hegyeket, patakokat”.

A változás 1933-ban következett be, amikor Karol Plicka az *'A föld éneke'* című filmjével felhívta az emberek figyelmét erre az elhagyatott vidékre. Ebben az évben kezdődött meg a turizmus fejlődése, ami gyökeresen megváltoztatta a ždiari gorál életstílust.

A 20. század elején lejátszódó események, amelyek megváltoztatták egész Európa elrendezését, a gorál lakosságot sem hagyták érintetlenül. Az első világháborút követően, 1918-ban, Európa térképének újrajrálásával a szlovák–lengyel határvidék is érintett lett. Az első Csehszlovák Állam megalakulása után, 1920. július 28-án, 27 szlovák települést Lengyelországhoz csatoltak. Ezek közül 14 település Orava (Árva) területéről lett lecsatolva: Bukovina-Podsklie, Harkabúz, Hladovka, Chyžné, Jablonka, Oravka, Pekelník, Podvlk, Sfnie, Suchá Hora, Veľká Lipnica, Malá Lipnica, Vyšná Zubrica, Nižná Zubrica. 13 település pedig Szepesség területéről lett lecsatolva: Čierna Hora, Durštín, Fridman, Jurgov, Kacvín, Krempach, Lapšanka, Nedeca, Nižné Lapše, Vyšné Lapše, Nová Belá, Repisko, Tribš. 1924-ben Csehszlovákia viszszaakapta Hladovka és Suchá Hora településeket, csereként Jurgov és Nižné Lipnice településekért, amelyek a mai napig Lengyelország területéhez tartoznak (András 2009:7-32). E lecsatolt települések emlegetése kutatásom alatt többször is előkerült, utalva arra, hogy azok szlovák faluk voltak, amelyek Lengyelországhoz kerültek. 1938. október 1-én a Münchener szerződést követően Lengyelországhoz kerültek Lesnica és Javorina települések, valamint Ždiar egyes kataszteri területei is, így a szlovák–lengyel határ a Ždiar északi részén találha-

tó Strednica-nál (ma síkőzpont, Ždiar része) húzódott. Kutatásom folyamán ezek az események többször is a beszélgetés alapját képezték, utalva a határ és a területek igazságtalan elosztására. Mivel Tatranská Javorina Ždiartól csak néhány kilométerre fekszik, a ždiari lakosság a szívében viselte a javorinai emberek sorsát. Ez időszak alatt több javorinai család átköltözött Ždiarba, mivel az már a szlovák fennhatóság alá tartozott. A folyamatos lázongások és az akkori lengyel politikai viszonyok alakulása miatt, 1939. szeptember 4-én Javorina és Lesnica települések újra szlovák fennhatóság alá kerültek (Kollárová 2000:63-65).

E történelmi szakasz részletes leírását azért tartom fontosnak, mert a terepmunkám során sokszor utaltak erre az időszakra és az ebből az időszakból származó lengyel-szlovák nacionalizmusra is. Bár megfigyeléseim szerint ez a nacionalizmus ma már nem nevezhető élőnek és a lakosok életét befolyásoló tényezőnek, viszont sokan még ma is fájó pontként emlegetik ezt az időszakot.

„Ugyanis az elcsatolt területeken élő emberek a szlovák nemzethez és nyelvhez kötötték magukat, miközben gorálok lévén egymás közt gorálul beszéltek. A lengyelek a gorál nyelvet a lengyel irodalmi nyelv részének tartották, ebből kifolyólag a gorálul beszélő embereket pedig lengyeleknek. Ezért úgy tartották, hogy a szlovákiai gorál településeknek Lengyelország részét kell képeznie”.¹² A ždiari múzeumigazgató javorinai születésű, de már Ždiarban élte le a fiatalkorát és ott is nősült meg. A vele folytatott beszélgetésekből nagyon sokszor kitűnt, hogy ő személy szerint úgy érzékeli, mintha a lengyelek mind Ždiart, mind a többi gorál települést magukénak tartanák. Őt ez nagyon sértette, és többször is hangsúlyozta, hogy ő bár gorál, de szlovák gorál. Interjúkban többször is rákérdeztem, hogy „lengyel-e a gorál?”, és 99%-ban élesen visszautasították ezt a meghatározást. Voltak olyan alkalmak is, amikor indulatosan reagáltak erre a kérdésre, a felvetés teljes mértékben cáfolására utalva.

A második világháború alatt a település helyzete megnehezült, mivel határterületen fekszik és áthaladt rajta a Lengyelországból dél felé vezető út, amelyen keresztül hadianyagot és utánpótlást szállítottak Zakopanéból és Nowy Targból. Úgyszintén sok partizán tartózkodott a Ždiar fölött található erdőkben. A Szlovák Nemzeti Felkelés alkalmával a ždiari lakosság is részt vett a partizán-harcokban, és csatlakozott a felkelőkhöz. 1944 végén a német

hadsereg kényszerítette a ždiari lakosságot katonai árkok ásására, bár ezeket nem fejezték be, mivel 1945. január 27-én a Vörös Hadsereg elfoglalta a területet (Kollárová 2000:102-104). Az idősebb lakosokkal beszélgetve találkoztam olyan asszonnyal, aki még emlékezett erre az időszakra, a hadiárkok ásására és a háború alatti évekre.

A gorálok által lakott vidék, mind a szlovák, mind a lengyel, a második világháborút követően hírhedt területté vált a kommunista vezetők körében. Ugyanis voltak települések, ahol egyáltalán nem sikerült bevezetni a termelőszövetkezetet, vagy csak a rendszer vége felé, és azt is nagyon nehézkesen. Minél magasabban fekvő településről volt szó, ez a tendencia annál erősebb volt. Ez visszavezethető a föld termőképességére, de akár a lakosság elutasító viselkedésére is, amelynek köszönhetően nem voltak hajlandóak alkalmazkodni a rendszer által meghatározott normához. A magashegyi települések mezőgazdasági gépekkel ellátása nagyon gyér és elmaradott volt, a lakosság egyre kisebb hányada foglalkozott mezőgazdasággal, ők is általában az idősebb generációból valók. Akik mezőgazdaságból próbáltak megélni, megmaradtak a föld hagyományos művelése mellett, ami nem hozott akkora hasznot, amelyet a szövetkezetek megköveteltek (Miller 1999:281-302).

Ždiar déli fekvésű területein végül 1981-ben megalapították a Tenyészeti Vállalatot, ami főleg takarmánynövény termelésére, üsző- és juh-hízásra specializálódott. Megalapítása ellenére a település nagy részén megmaradt (kb. 150 ha föld) a hagyományos magántermelésű rendszer, ahol széna kaszálás, árpa, zab, valamint burgonya termesztésével foglalkoztak (Kollárová 2000:121-122).

A rendszerváltást követően még inkább beindult a turizmus fejlődése. Megkezdődött a sífelvonók építése. Ždiar közvetlen területén kettő, a Strachan és Havran, a külterületén pedig szintén két síkőzpont épült – Strednica és Bachledová dolina. A síkőzpontok kiépülésével egyetemben új vendéglátó egységek is épültek, alkalmazkodva a téli szezon követelményeihez. Több olyan síkölcsonzó, étterem, szálloda is található a településen, amelyek csak a téli szezon folyamán üzemelnek. Mindehhez a szolgáltató szektor is folyamatosan alkalmazkodik. Az 1990-es évektől Ždiar a téli szezonban az egyik leglátogatottabb síkőzpontnak számít, míg a nyári szezonban az augusztusban megrendezett Gorál Fesztivál a legdominánsabb esemény.

12 Interjúrészlet a helyi múzeumigazgatóval, kora: 40-50 év között.

Gorál identitás

Az identitás kutatásához a ždiari közösségen belül elengedhetetlen tényező az egyes antropológiai megközelítések figyelembevétele. A következő fejezetben különböző antropológiai nézőpontok identitásról szóló teóriáit fogom felhasználni a gorál identitás megközelítéséhez, megértéséhez.

Anthony Giddens szerint a „hagyományos társadalmakban azért tisztelik a múltat és azért rendelkeznek értékkel a szimbólumok, mert azok generációk tapasztalatát tartalmazzák és örökítik tovább. A hagyomány eszköz arra, hogy az idővel és a térrel bánjunk, és bármely tevékenységet vagy tapasztalatot a múlt, a jelen és a jövő folyamatában helyez el, ezeket pedig újra meg újra visszatérő társadalmi gyakorlatok strukturálják” (Giddens 1990:37-38). A gorálok között kutatva a hagyományokra épülő identitáskomplexumot tapasztaltam, amely sok esetben újraidentifikálja magát, belevonva a modernitás által velejáró gyors és folyamatos változásokat.

„Ez egy eléggé fájdalmas téma, mert azt gondolom, hogy sok hagyományos dologtól, magától a hagyomány lényegétől eltávolodunk. Némelyek kommercializálódtak, megint mások teljesen eltűntek, például a nyugati tradíciók rovására. Ma lehet, hogy nagyobb hangsúlyt fektetünk valamilyen Valentinre, vagy már itt is kezd megjelenni a Halloween, miközben sokkal szebb szokásaink vannak, mint Luca napja, vagy Mindenszentek (...)”.¹³ Ebben az interjúrészletben a ždiari múzeumigazgató a hagyományos népi szokások eltűnéséről beszél. Fájdalmas témaként emlegeti, mivel szerinte a gorál népszokásokat az utóbbi időben felváltják a modern szokások, miközben a helyi gorál szokásokat fokozatosan elfelejtik. Terepmunkám folyamán a ždiari hagyományörzők és értelmiség körében e folyamat meggátolására törekvést figyeltem meg. Úgy ahogy Giddens is utal rá, a gorálok is folyamatosan visszatérnek a múlthoz és a hagyományos életstílushoz. „Az élet itt szebb volt, amikor gazdálkodtunk, mert mindenki, igen az, itt valamikor tehenek jártak a falun keresztül, kijártak a rétre a felső végre, és az olyan más volt. Mindenki. Azt már tudtuk, hogy kaszálás van, mi még mint fiúk jártunk, apánk minket reggel négykor felkeltett és jártunk kaszálni, mert kellett a széna, napközben megint szárítani jártunk. Az a nyár tisztán csak arra volt, hogy összegyűjtsük, mert volt tehenünk, volt juhunk, lovunk, az a gazdálkodás itt... itt abból éltek az emberek. Itt nem jártak máshova

13 Interjúrészlet a ždiari múzeumigazgatóval, kora: 40-50 év között.

munkába az emberek”.¹⁴ Ez interjúrészlet alapján is látjuk, hogy az emberek mennyire ragaszkodnak a régihez, ahhoz a hegyvidéki életstílushoz, amely jellemezte a gorálok életét egészen az 1970-es évekig.

A gorálok esetében szintén meghatározó identitásmegközelítés a bilingualitás szempontjából és a többségi társadalom és kisebbség szempontjából vett kettős identitás. A következő részben először Bindorffer Györgyi *Kettős identitás* című kötete alapján általánosan felvázolom a kettős identitást, majd ezt a teóriát a gorál népcsoport szempontjából fogom szemléltetni.

Csepeli György megfogalmazása szerint: „A kettős identitás olyan identitáskonstrukció, amelyben egy többségi dominanciájú országban élő kisebbség saját etnikai identitásának területileg változó, generációs eltéréseket és érvényességeket felmutató megőrzése és reprezentációja mellett magáévá teszi, internalizálja és érzelmileg átéli a többségi etnikum nemzeti identitásának azon elemeit, amelyek saját etnikai identitásának elemkészletéből hiányoznak, vagy csak részben találhatók meg benne. A kettős identitáskonstrukció egyidejű magától értetődőségeket tartalmaz, elemkészlete az etnikai és a nemzeti identitás egymást kiegészíteni és pótolni képes elemeiből áll, s változó erősséggel, de egyszerre köti az etnikai alanyt mindkét irányba annak ellenére, hogy mindkét identitástudatba alapvetően belekódolt elem a másság és az exkluzivitás” (Csepeli 1992).

Az itt leírt kettős identitás általában olyan két nemzeti társadalmakban figyelhető meg, ahol a kisebbség nem azonosítja magát az anyaországgal, hanem egy másik létező vagy nem létező ország részének tartja magát. Ezekre a kisebbségekre, etnikumokra jellemző a két nyelvrészes és a két kultúrához tartozás. Ahogy az idézetben is olvashatjuk, saját identitásuk mellett elfogadnak más identitáselemeket is, a többségi társadalomét, amelyeket saját kultúrájuk részévé tesznek. Ezek általában a szocializáció során kialakult elengedhetetlen asszimiláció folyamán játszódnak le. Míg a kisebbség tudatában van másságának és sokszor el is különíti magát a többségi társadalomtól, addig tudatában van a szülőföldjéhez tartozásának is. Ezek a közösségek másként értékelik saját anyaországukat, és másként saját közösségükhöz tartozásukat. Esetenként elsősorban az anyaországhoz, majd a közösségükhöz, vagy épp ellenkezőleg, elsősorban a közösségükhöz kötődés a meghatározó, és csak másodlagos a többségi tár-

14 Interjúrészlet a helyi fokoskészítővel, kora: 50-60 év között.

sadalom által adott anyaországhoz tartozás. E különbségek leginkább a hétköznapokban megnyilvánuló, az élet minden területét átszövő cselekvéseken keresztül figyelhetők meg. Az öltözködés módján (például ha népviselet hordásáról beszélünk), a mindennapi tevékenységek elvégzésének mibenlétében, a munkafolyamatban fellelhető különbségeken keresztül látható. Szintén meghatározóak az étkezési szokások és az ételek elkészítési módjában fellelhető különbségek. Ezek repertoárját legtöbb esetben az adott vidéken megtalálható és beszerezhető alapanyagok teszik ki, amelyeket általában a környezeti és földrajzi körülmények határoznak meg. Az eltérő szokásokból és életkörülményekből eltérő érték- és normarendszerek alakulnak ki, amelyeket a közösség a hagyományokon keresztül juttat érvényre. A történelemhez kötődés megerősíti a saját közösséghez tartozás érzését, amit a hagyományok által fejeznek ki, s ami általában ünnepi alkalmakon nyilvánul meg. Az ilyenkor követett hagyományok élnek erősebben a kisebbség tudatában, mivel magasabb dimenzióba helyeződnek azáltal, hogy nem mindennapi cselekvésről van szó.

A nyelvhasználat szintén alapját képezi a kettős identitásnak, mivel az ilyen közösség a legtöbb esetben a többségtől eltérő nyelven beszél. A hivatalos közegben az anyaország nyelvét használják, míg a saját közösségükben ettől eltérőt. A nyelvhasználat eltűnése nagyban hozzájárul az asszimilációs folyamatok felgyorsulásához. Rendszerint az idősebb generáció körében használják a legtöbben a közösség nyelvét, ami a fiatalabb generációnál egyre ritkábbnak bizonyul, mert legtöbb esetben az anyaország nyelve válik mindennapivá, természetessé, a közösség által használt nyelv csak másodlagos marad. A nyelvhasználatot meghatározza az is, hogy az adott országban szabad-e az etnikum nyelvét használni, hivatalos közegben használják-e, és hogy az iskolában tanítják-e a nyelvet, vagy éppen tiltott listán van-e. Ezek a tényezők mind hozzájárulnak a fiatalabb generáció nyelvhasználati szokásainak kialakulásához.

Sok esetben a vallási hovatartozás is olyan különbségként jelenik meg a kettős identitással rendelkező közösségekben, ami elhatárolja őket a többségi társadalomtól. Ha a vallási hovatartozás eltér a többségi társadalomban használttól, az általában megerősíti a kettős identitást, mivel ez a különbség még jobban elkülöníti a közösséget a befogadó országtól. Viszont olyan eset is fennállhat, hogy a vallási hovatartozás megegyezik a többségi társadalomban használttal. Ilyen esetekben a különbségek

a már fentebb említett vallásossági hagyományokban nyilvánulnak meg. Az, hogy egy közösség erősen vallásos beállítottságú, vagy kevésbé az, hozzájárul a közösség összetartástudatának erősödéséhez vagy gyengüléséhez.

A mobilitás, az elvándorlás lehetősége hozzátesz az asszimiláció folyamatához, mivel a többségi társadalomba beilleszkedés sokszor megkönnyíti az egyén érvényesülési lehetőségeit a társadalomban. A modernizáció és a vele járó változások a mindennapi életben szintén hozzájárulnak az asszimiláció folyamatához, mivel az egyének egyre kevésbé van szüksége a közösség támogató erejére. Saját erejéből is tud érvényesülni, ami – a szabadság érzetével együtt – hozzájárul a közösségtől való elkülönüléshez (Bindorffer 2001:21-32).

A fent részletezett kettős identitáskonstrukció sok esetben megegyezik a gorálok körében tapasztaltakkal. A gorál identitás kutatásakor leginkább a gorál nyelv az, amelyhez elsődlegesen köthető a gorálok és a szlovákok mássága. A gorál és szlovák kettős identitás megközelítésében elengedhetetlen a gorál nyelv használatának figyelembevétele. Maguk a gorálok is tudomásul veszik ennek fontosságát és a jelenleg látható asszimiláció mellett igyekeznek a nyelv fennmaradásának megőrzésére. Ždiarban ma a gorál nyelvet rendszeresen csak a legidősebb generáció használja. A 40–60 év közötti korosztálynál ez megoszlik, mivel a fiatalabb generációval a kommunikáció szlovákul folyik, valamint a hivatalos közegbeli kommunikáció is kizárólag a többségi szlovák nyelven. Egymás között még beszélnek a gorál nyelvet, mivel tudják egymásról, ki az, akihez így szólhatnak, viszont a fiatalabbakkal általában szlovákul beszélnek. A legfiatalabb generáció körében ma már a szlovák nyelv használata vált mindennapivá. Családoktól függően találunk olyan példát a 20–30 évesek között, vagy akár a gyerekek körében is, akik beszélnek a gorál nyelvet, viszont az ő esetükben ez a nyelvhasználat kizárólagosan a nagyszülőkkel és az idősebbekkel folyó kommunikáció során valósul meg. A gorálok esetében esetlegesen felmerül a harmadik, lengyel nyelv használata, mivel – mint fentebb részleteztem – a gorál nyelv sokban hasonlít a lengyel nyelvhez. Viszont ennek ellenére tapasztaltam, hogy csak néhány ember sajátította el a hivatalos lengyel nyelvet. Bár a gorál nyelv elemeiben hasonlít hozzá, a két nyelv közti különbségek miatt a gorálul beszélők számára is szükséges a lengyel nyelvtan elsajátítása. Bár kutatásom alatt találgattam olyan példákkal, amelyek azt bizonyították, hogy a gorál nyelvismeret nagyban megkönnyíti a

lengyel nyelv elsajátítását, ennek ellenére elenyésző azok száma, akik ezt nyelvtanilag is elsajátították.

Azáltal, hogy ennél a közösségnél kifejezetten a nyelv háttérbe szorulásáról van szó, ahogy a ždiariak mondják: a fiatalok már nem tudják megtanulni ezt a nyelvet. E folyamat erősödését különféleképpen próbálják meggátolni. Ždiarban az alapiskolában bevezették a regionális oktatási rendszert, ami abból áll, hogy a heti órarendbe regionális tantárgyakat foglalnak bele. Ezekben a tanítási órákon a gorál hagyományörzés mellett a gorál nyelv oktatására is sor kerül. Ezzel a módszerrel, bár művilleg, de próbálják a következő generációk körében is életben tartani a gorál nyelv használatát. Ez a példa is bizonyítja a nyelvhasználat fontosságát a gorál identitásában, mert – ahogy a kutatásom alatt is tapasztaltam – a nyelv használata nagyban meghatározza őket, és ennek hiányában nem lesz mire alapozniuk, elveszítik identitásuk egy részét.

Ždiar és a körülöttük lévő gorálok

Egy újabb tényezőként jelent meg a szülőfaluhoz kötődés fontossága. A ždiari gorálok körében ez nagyon erősen érezhető, mivel ők nemcsak a többségi társadalomtól, de a többi gorál településtől is elkülönítik magukat. A ždiari gorálok Ždiart tartják a gorálság közvetlen központjának. Ennek több oka is van, az egyik a hegyek közelsége, hogy a település közvetlenül a Bélai-havasok lábánál terül el, ezáltal itt jobban érezhető a hegyi éghajlat zordsága, mint a Magura mögötti településeken. Így, ahogy ők is nevezik magukat, ők az „igazi kemény gorálok”. Szintén a magashegyi viszonyoknak köszönhetően a föld termőképessége nagyon alacsony, a zab esetében sokszor csak az elvetett mag dupláját vagy tripláját adja, míg a burgonya esetében maximálisan az elvetett mennyiség négyszeresét. Ezenkívül azt tapasztaltam, hogy a gorál nyelvek közül is a ždiari nyelvet tartják a legkeményebb gorál nyelvnek, a többi településen beszélt gorál nyelvet „énekző gorál nyelvként” jellemezték. Mivel a település földrajzi adottságait tekintve egyedülálló helyzetben van, az emberekben távollétük alatt gyakran erős nosztalgia alakul ki a település után. Ez a tendencia bár helytől és földrajzi adottságoiktól független, Ždiarban ezt még erősebbnek tapasztaltam, mint általában a síkvidéki vagy városi lakosság körében. A hegyekhez vonzódás mindegyik korosztály körében megfigyelhető, amelynek köszönhetően gyakori a faluba való visszatérés, visszatelepülés.

Ždiarban Szlovákiához, a többségi társadalomhoz és a gorálsághoz ragaszkodás is megfigyelhető a közösségben. Ahogy ők maguk is mondták: „*a gorál minden esetben szlovák*”. Bár az, hogy melyik az elsődleges, a szlovákság vagy a gorálság, igen változó. Általában az a tendencia figyelhető meg, hogy az idősebb generáció minden szituációban gorálnak vallja magát, míg a fiatalabb generáció elsősorban szlováknak titulálja magát, csak azután gorálnak. A hovatartozás kérdésének meghatározásában nagy szerepet játszik maga a gorál közösségek nagysága, hogy arányaiban Szlovákia területéhez mérten sokan vannak. Ez erősíti a gorál önmeghatározásukat, ennek köszönhetően könnyebben vállalják másáigukat. Maga a ždiari közösség is nagy falunak számít, területileg és lakosainak számát tekintve, ami meggátolja a peremhelyzetbe kerülésüket. A gorálok esetében ugyanakkor nem beszélhetünk anyaországról olyan értelemben, mint egy olyan országról, amelyet többségében gorálok laknak, és amelyhez köthetik magukat. Esetükben az anyaországot Szlovákia testesíti meg, ami által a hazaszeretet is Szlovákiához kötődik. Mégis, kutatásaim alatt azt figyeltem meg, hogy ez a hazaszeretet nem kizárólagos. A gorálok szeretete területileg alapvetően a hegyekhez, a Tátrához köthető, amelyhez ragaszkodnak szimbólumokban és a mindennapi életben is. Ezt a szituációt leginkább a politikai rendszertől függetlenedésnek nevezném, ami alatt azt értem, hogy elsőként jelenik meg életükben a szülőföld, Ždiar, és csak ez után Szlovákia, a szlovák állam.

A kultúrára való hivatkozásnál a hagyományok fontossága kerül előtérbe. A hagyományok által tudják megélni identitásukat, gorál mivoltukat. A közösséghez tartozás egyértelműen megmutatkozik a népviselet sajátosságában, a sajátos táncelemekben és énekekben. A gorál települések esetében mindegyik saját népviselettel rendelkezett, amelynek révén első látásra meg tudták mondani, hogy az adott személy melyik vidékről, esetenként melyik faluból származik. A hétköznapi életben hagyományok főleg az idősebb korosztály körében figyelhetők meg. Az étellektől és az étkezési szokásoktól kezdve a mindennapi foglalatosságokon keresztül még fellelhetők a hagyományos élet elemei. Viszont a közép- és fiatalabb generáció körében ez a tendencia mára már csaknem teljesen eltűnőben van. A turizmus jelenlétének köszönhetően megváltozott a mindennapok menete. A körülményekhez alkalmazkodva így a hagyományos életmódot a szolgáltató szektor váltotta fel. Mára a gorál hagyományokat főleg az ünnepi események alkal-

mával tudjuk nyomon követni, akár a kiemelkedő vallási ünnepekről van szó, akár a település által bevezetett, mára már hagyományossá vált Gorál Fesztiválról. Ez eseményeken még megfigyelhető az emberek összefogása, közösségként fellépése, s a hagyományos életmód demonstrációja révén megfigyelhetjük a gorál identitás megjelenését. Példaként említem az ünnepi templomlátogatást, amelyen a lakosság túlnyomó része népviseletben jelenik meg, és az ünnep lezajlása is részben követi a régi szokásokat. A hagyományok és népviselet révén is fellelhetjük a gorálok kettős identitását, mivel e fontos eseményeken nem szlovákként, hanem gorálként jelennek meg a többségi társadalom előtt.

Hagyományok

Elsődleges témám a ždiari gorál identitás mibenléte volt, ennek fellelhetősége és szerepe a gorálok életében, s hogy ez mennyire van hatással a csoportszerveződésre, mennyire meghatározó az emberek életében. E jelenséget elsősorban a hagyományokon és a folklóron keresztül sikerült kutatnom, mivel a kutatás folyamán rájöttem, hogy ez az a kapcsolódási pont, amelyre majdnem minden esetben reflektálnak az emberek, és mutatóul szolgál a ždiari gorál identitás megértéséhez.

A folklórt és a gorál identitás megnyilvánulását egy esettanulmányon keresztül szemléltetem, valamint a lakosság emlékezetében élő példákon keresztül, amelyeket a helyiekkel készült interjúim és beszélgetéseim folyamán jegyeztem fel.

Esettanulmány a ždiari iskolában készült csoportinterjúról

A következő esettanulmány a ždiari általános iskolai gyerekekkel készült csoportinterjúról szól, amire többször is utalni fogok majd, mivel az itt szerzett ismereteim nagyban segítettek a gyerekek identitásának és a gorálsághoz fűződő viszonyuknak megértésében. Ždiarban egy kilencosztályos általános iskola található, ahol hagyományos rendszerű oktatási folyik.

Terepmunkán első felében volt alkalmam két tanítási órán részt venni, pontosabban két tanítási órát kaptam az iskola igazgatójától, hogy elbeszélgessek a gyerekekkel, képet kapjak arról, ők hogyan érzékelik, hogy élük meg a gorálságukat. A csoportinterjú nyolcadikos és kilencedikes gyerekekkel tör-

tént, vagyis 13-tól 15 éves korig terjedő korcsoportban. Külön-külön volt lehetőségem elbeszélgetni mind a két osztállyal.

A gyerekekkel készült félig strukturált csoportinterjút Anthony P. Cohen a *Kultúra mint identitás: egy antropológus szemével* című írásának kultúrafogalma alapján vezettem fel, szemléltetve az antropológiai nézőpontot, ami hozzájárult a fogalmak magyarázatához és későbbi értelmezéséhez egyaránt.

Cohen szerint a „kultúra mint identitás” kifejezés arra utal, hogy személyek vagy csoportok egy objektív vagy emblematizált kultúrán keresztül „etnikus”-ként jellemzett folyamatokban jelennek meg, melyek alkotóelemeit „szimbolikusnak” nevezzük. „A kultúra szó az antropológiában egy sor paradigmaváltáson ment keresztül. Régebben vagy úgy értelmezték, mint a viselkedés közvetlen meghatározóját – azaz például azt jelentette, hogy csak azt vagyunk képesek elgondolni, amelynek verbalizálására a kultúránk szavakat adott –, vagy pedig azt mondták, hogy a környezet, a technológia, a termelési mód olyan kongruens kultúrát alakít ki, amely meghatározza a megfelelő viselkedést. Ezután következett az a szellemi hagyomány, amely a kultúrát eszköznek tekintette, melynek segítségével a társadalmi élet állítólag elkülönülő folyamatai – a politika, a gazdaság, a vallás vagy a rokonsági kapcsolatok rendszere – úgy integrálódnak, hogy logikai összefüggésbe kerülnek egymással. E nézet szerint az individuum csupán a nagyobb társadalmi és kulturális entitás másolata kicsiben. Az utóbbi időben a kultúrát sokkal tágabban értelmezik: inkább aggregálja, mintsem integrálja az embereket és a folyamatokat. Azért fontos e különbségtétel, mert az emberek között inkább különbséget, mint hasonlóságot feltételez. Így tehát ha egy adott kultúráról beszélünk, nem olyan emberek sokaságára gondolunk, akik csupán egymásnak, illetve valamilyen szervező elvnek a klónjai” (Cohen 1993:195-196).

Cohen szerint tehát a kultúra eszköz, melynek segítségével jelentéseket hozunk létre és jelentéseket nyerünk a külvilág szempontjából. Hordozója a szimbólum, ami gyakorlati eszközként valamely társadalmi folyamat során jelentéssel telítődik, ebből adódóan pedig az etnicitás a cselekvés és a reprezentáció egyik módja, olyan döntés, amelyet az emberek azért hoznak, hogy magukat vagy a többieket szimbolikusan egy bizonyos kulturális identitás hordozóiként jelenítsék meg. Az etnicitás az öntudat és az etnikai identitás szimbolikus kifejezése.

A kultúrát mint identitást szimbólumok segítségével jelenítjük meg. Ezek a szimbólumok formailag egyszerűek, de komplex tartalommal rendelkeznek, ami által a kultúra ikonjaivá válnak. A szimbólumok jelentése aszerint változik, ki használja őket, aminek fontossága azért is elengedhetetlen, mert az identitást a mindennapi életből kivágot kultúra darabkái reprezentálják.

Cohennek ezt a kultúramagyarázatát azért tartottam fontosnak részletezni, mivel a csoportinterjú alatt többször is utaltam rá, ami hozzájárult a beszélgetés folyamatához és későbbi értelmezéséhez egyaránt.

Összegezve a gyerekekkel készült csoportinterjút, azt figyeltem meg, hogy a gyerekek identitása még inkább beilleszkedik a kettős identitás konstrukciójába, mivel ők már kevésbé izolált közegben nőnek fel, sokkal több szlovák identitás-emelet építenek be a közeg és a szülők-nagyszülők által is tapasztalt gorál identitástól eltérően. Az ő esetükben a gorál identitás tudata inkább tanult tudásként jelenik meg, mint megélt tudásként, mivel amit a jelenkorban megélnék, az nem felel meg annak az életstílusnak, amit ők a gorál életről megtapasztalnak. Míg szüleik és nagyszüleik generációja zömében a gorál életstílus, gorál kultúra alatt a hagyományok és a vallás által szigorúan meghatározott gorál életre utal, addig a fiatalok már hamarabb reflektáltak a mai turizusból élő település életére, náluk a reflexnyelv már automatikusan a szlovák, bár a fiataloknak körülbelül a harmada beszéli még a gorál nyelvet.

Ennél a csoportinterjúnál kihagyhatatlan tényező a fiatalok/gyerekek korának figyelembevétele. Az idősebbeknél inkább az elvágódásra való hajlamot, míg a fiatalabbaknál a maradás hajlamát figyeltem meg. Ők inkább kötődtek a szülőföldhöz, családhoz, míg az egy évvel feljebb járó diáktársaik, akik közvetlenül a középiskola előtti évben vannak, már tudják, hogy tanulmányaikat valamelyik városban fogják folytatni. Náluk a városra, a nyüzsgésre való vágyat figyeltem meg. Viszont az elvágódás mellett azt tapasztaltam, hogy nem közömbös számukra a gorálság kérdése. Egy-két kivétellel azt figyeltem meg, hogy inkább büszkeség, mint közömbösség tölti el őket ezzel kapcsolatban.

Ami a gorál kultúra változását illeti, nagyon őszintén és egyértelműen rámutattak, hogy a legnagyobb változás az életkörülmények és a megélhetés változásából következik, ami által változnak a gorál hagyományok is.

A fiatal és a felnőtt generáció között a gorál nyelvet illetően tapasztaltam a legnagyobb véleménykülönbséget. Míg az idősebbek köréből minden helyi lakos arra utalt, hogy ha már nem lesz, aki beszélje a gorált, nem is lesznek többé igazi gorálok; ezzel szemben a fiatalok azt választották, hogy ez nem változtat majd az identitástudatukon, se gorál mivoltukon. Ez a jelenség nyilvánítható a szlovák térhódításának és az asszimiláció hatásának egyaránt, amelynek köszönhetően a gyerekek már nem a gorál, hanem a szlovák nyelvhez ragaszkodnak jobban. A kétnyelvűség egyre kevesebb esetben jelenik meg, ma már az angol és az idegen nyelvek tanításának tulajdonítanak nagyobb fontosságot. Viszont ezzel szemben meg kell jegyezni, hogy az utóbbi időben a gorál közösségek többségében, úgy a ždiari, mint a Magura mögötti és az árvai gorálok közt is a hagyományok általi újraidentifikáció folyamata figyelhető meg, ami bár művi, de megerősíti az emberek gorál identitástudatát. Ezek a fiatalok már az újraidentifikáció korszakába születtek bele, ahol a már megváltozott életkörülmények mellett – a tanárok és a regionális nevelés révén – ugyanúgy megtanulják és részben elsajátítják a hagyományos gorál életvitel elemeit, mint a gorál nyelvet is.

Plicka hagyománya

A gorál identitás kutatása folyamán Ždiarban azt vettem észre, hogy amikor főképp a gorál életmód kerül szóba, az emberek mindig egy bizonyos életképre, életstílusra reflektálnak. A bevezetőben már említettem Karol Plicka rendező és fotográfus nevét, aki az 1933-ban készített filmje által ismertté tette Ždiart az akkori Csehszlovákia számára. Ezt az ismertséget az 1933-ban forgatott *'Zem spieva'*¹⁵ – *'A föld éneke'* című filmje tette lehetővé, amely többek között a ždiari hegyvidéki életnek is a romantikus bemutatása volt. Kutatásom idején, amikor a hagyományokról, a mindennapi életről kérdeztem a lakosokat, általában a hegyvidéki életet írták körbe, a hegyvidéki étellel járó nehézségeket és örömeiket

15 *Zem spieva ('A föld éneke')*: Karol Plicka csehszlovák filmrendező és fotográfus dokumentumfilmje, amely a szlovák vidéki élet körforgását ábrázolja, kezdve a tél végével egészen késő őszig. Ždiar és a Magas-Tátra többször is megjelenik a filmben, leglátványosabban 40:00 perc környékén. <https://www.youtube.com/watch?v=hNFnFxZ72Nw>

egyaránt. Észrevettem, hogy főleg az idősebb generáció, de a középkorú is folyamatosan utal a Plicka által rendezett filmre. Az akkor megörökített életkép a mai napig olyan példaként szolgál a ždiari lakosoknak, amit a hagyományos, valódi gorál étellel kötnek össze. Ezzel kapcsolatban a forgatáson részt vevő ždiari idős hölgy ezt mesélte nekem:

„Az *'A föld énekel'*, ami most megy a tévében az olyan bordel. Én rendszeren rosszul vagyok, amikor ezt látom. Mert az *'A föld énekel'*, amit eredetileg Plicka professzor írt, aki felfedezte Szlovákiát és olyan mély barázdát szántott Ždiarban, akit igazából a természet inspirált... és most odatették azt a három civil gyereket, azokban a sapkában, ott repkednek. (...) azért mondom, mert én tudom, hogy ez mind hogy kezdődött, mert azt a szép Szlovákiát, azt egyáltalán nem mutatják meg”.¹⁶ Ebben az interjúrészletben a ždiari származású nyugdíjas hölgy, arra a mai napokban a tévében látható *'A föld énekel'* című tehetségkutató vetélkedőre utal, ami a népi hagyományörzőket mutatja meg, és amelynek a címe megegyezik a Plicka professzor által rendezett dokumentumfilmmel. A mai tehetségkutató vetélkedőt egy felháborító valamihez hasonlítja, ami meg se közelíti a valaha Plicka által rendezett „igazi Szlovákiát” megmutató filmet. Mivel ez a hölgy egyike azoknak, akik még személyesen részt vettek a forgatáson, így arra utal, hogy ő még tudja, hogy is volt az igazából, eredetileg, az 1930-as évekbeli forgatáson. Erre utal az a rész is, amikor azt mondja, hogy „olyan mély barázdát szántott Ždiarban”, amellyel arra utal, hogy híressé tette Ždiart, a mély barázdá arra a nyomra utal, amelynek köszönhetően megkezdődött Ždiar turisták általi látogatása, amelynek következtében javult az életszínvonal és kialakult a mai Ždiar, ami a gorálok által lakott jelleg mellett turisztikai desztináció is egyben.

Plicka hagyománya azon kívül, hogy jelen van az emberek emlékezetében, a már említett ‚Plickovci’ hagyományörző társulat által is képviselt. E társulatot három ember alkotta, három hagyományörző, akik közül egyik a februárban tragikusan elhunyt ždiari múzeumigazgató, a másik pedig a már többször idézett ždiari hagyományos mellénykészítő. A társulat harmadik tagjával nem tudtam találkozni, mivel ő nem tartózkodik folyamatosan a településen, jelenleg Pozsonyban él. A társulat megalapítása azért történt, hogy megőrizték a Plicka által megörökített életet és munkafolyamatokat. A három hagyományörző ezt munkásságában és rendezvények

révén közvetíti a ždiari közösség felé, valamint a Facebookon létrehozott csoport által, ahol igyekeznek a helyi érdekességek és információk által hirdetni a Karol Plicka által megörökített emlékezetet.

Gorál emlékezet

Jakab Judit az *„Emlékezet- és identitáselméletek – kánon nélkül”* című tanulmányában a kulturális emlékezetéről ezt írja: „A kulturális emlékezet a múlt század pontjaira irányul. Benne sem képes megőrződni a múlt mint olyan. A múlt itt szimbolikus alakzatokká alvad, ezekbe kapaszkodik az emlékezés. (...) A kulturális emlékezet szempontjából csak az emlékezetes, nem a tényleges történelem számít. Úgy is mondhatnánk, hogy a kulturális emlékezet a tényszerű múltat emlékezetes múlttá s így mítosz-szá alakítja. (...) A történelem az emlékezetes által válik mítosszá. Nem elvalótlanodik, hanem éppen ellenkezőleg, így válik csak valósággá, lankadatlan normatív és formatív erővé” (Jakab 2005:258). Jakab Judit itt arra mutat rá, hogy a kulturális emlékezet hogyan válik mítosszá egy közösség számára. A történelmi események fontossága idővel csökken, és helyüket az emlékezet váltja fel, ami időtől és tértől független, így a közösség számára olyan kulturális valósággá alakul át, amelyhez hagyományait és identitását is köti.

A gorálok esetében ezt az emlékezetet a régi életre emlékezésben figyeltem meg. Többek közt Plicka dokumentumfilmje is hozzájárult az emlékezet kialakításához, mivel a ma élő generációk számára ez az az emlékezet, amelyhez még közvetlen kötődnek, mivel még élnek ama generáció tagjai, akik személyesen megélték a Plicka-film forgatását, így a nagyszülők meséi által él a Plicka által megörökített élet emlékezte. Kutatásom alatt azt tapasztaltam, hogy ez az a gorál emlékezet, amelyhez a leginkább ragaszkodnak, amelyhez a gorálságukat, másságukat kötik. A filmben látható táncok és az ott feldolgozott énekek mai napig megőrzöttek a helyi néptánc-csoportok tagjai által. Amikor a gorál identitásról és a gorál közösség másságáról beszélünk, a helyiek általában a hagyományos életet, a hegyvidéki körülményeket emlegetik. A ždiari emberek által emlegetett hagyományos életre emlékezés, a hagyományos építészet, gazdálkodás, életstílus és az ebből adódó jellemvonások azok, amelyek megkülönböztetik a gorálokat a többségi társadalomtól. A helyi fokoskészítő, amikor arról kérdeztem, hogy szerinte mi különbözteti meg leginkább a gorálokat a több-

16 Interjúrészlet a ždiari idős hölgygel: kora: 80-90 év között.

ségi társadalomtól, ezt mondta: „Nézzé, egyértelműen úgy gondolom, hogy ha a dolgok mélyére megyünk, akkor azok a jellembeli különbségekben vannak. Ezek a kultúrában, a gondolkodásban, a természethez való kapcsolatban, a dolgokhoz mint olyanhoz való kapcsolatban vannak, mert a gorál igaz, hogy össze van kötve a Tátrával, de figyelembe kell venni egy fontos dolgot, azt, hogy az a gorál milyen körülmények között nőtt fel, mert a gorálok ki voltak taszítva a hegyekbe. (...) Ez az élet teljesen másként formálta az embereket”.¹⁷ Ebben az interjúrészletben arra hívta fel a figyelmet, hogy a gorálok identitása alapvetően az életkörülményeknek köszönhetően alakult olyanná amilyen. Az, hogy milyen körülmények között éltek, alapvetően befolyásolta gondolkodásukat és kapcsolatukat a mindennapi életbeli dolgokkal. Ezek a fokoskészítő által említett körülmények viszont nem a mostanság megtapasztalhatók, hanem az emberek emlékezetében élő gorál életmóddal összekapcsoltak. Terepmunkám alatt azt tapasztaltam, hogy a gorálok emlékezetében élő élet legfeljebb a 19–20. századfordulóig vezethető vissza, de ennél is pontosabban a Plicka által rendezett filmben megörökített élethez, mivel ez a négy generációnyi idő lehetővé teszi azt a nemzedéki emlékezetet, amely a kommunikáció által folyamatosan közvetített a fiatalabb generációk felé.

Gorál nyelv

A hagyományok és a folklór mellett a gorál-ság elengedhetetlen része a gorál dialektus/nyelv¹⁸ használata, ami megfigyeléseim szerint elsődlegesen és nyilvánvalóan megkülönbözteti a gorálokat a többségi társadalomtól. „Hát tudja, körbeírni a gorál nyelvet... Hát alapvetően ez egy nyelv! Mert a nyelvjárás jobban alkalmazkodik az eredeti nyelvhez. (...) De a gorál nyelvet tanulni kell. Egy nyelvjárás nem kell, hogy megtanulják, de a gorál nyelvet, mert az, na tanulni kell, ami azt jelenti, hogy ha két gorál beszélget, és az aki nem beszél gorálul, nem valószínű, hogy megértené. Mert a nyelvjárás megérti. Mondok például egy mondatot dialektusban, például 10 szavas mondatot, abból 8-at biztosan fog érteni, de én ha Jozsóval mondok 10 szót, egyet, ha megért majd. Tehát

17 Interjúrészlet a helyi fokoskészítővel, kora: 50-60 év között.

18 Terepmunkám alatt a megkérdezett emberek túlnyomó része nyelvként emlegette a gorál dialektust, így a következőkben én is mint gorál nyelvre fogok utalni rá.

én inkább hasonlítanám, inkább hasonlítanám egy olyan valamire, hát inkább a nyelvhez húzna, hogy ez egy saját nyelv, vagyis én úgy venném, mert tanulni kell”.¹⁹ Az idézetből kitűnik, hogy az interjúalany nem nyelvjárásként, de nyelvként értelmezi a gorál nyelvet. Mint saját, nem irodalmi nyelvre utal, ami a hegyekben élő emberek csoportja által használt.

A gorálok a szlováktól és a lengyeltől is eltérő nyelven beszélnek. Egy idegen számára úgy tűnhet, ez a lengyelhez hasonlít, ami igaz is, mert mind a gorál, mind a szlovák és a lengyel is, szláv nyelvek, viszont a szavak, bár lengyelesnek tűnhetnek, nem egyeznek teljesen a lengyel kifejezésekkel. Sokan kevert nyelvként emlegetik, leggyakrabban a lengyel és szlovák szavak keveredéséről beszélnek, ami mellett sok német és ruszin szó is fellelhető a gorál nyelvben.

„Az a szlovák és a lengyel keveréke, azt lehetne mondani. (...) Mondom, itt mindenki úgy a magáéhoz. Ha egy szlovákkal beszél, az azt hiszi, hogy ez lengyel, de hogyha egy lengyellel beszél, azok azt hiszik, hogy ez szlovák, mert ez olyan egyveleg, átkevert, nehéz, nehéz nekem értékelni, mert nekem inkább hasonlít a lengyelhez, mint a szlovákhhoz”.²⁰ Ez interjúrészletben a nyelv mibenlétére válaszolt a megkérdezett, aki elmondása szerint beszéli a szlovák mellett a lengyel hivatalos nyelvet is, de kitűnik, hogy ha leegyszerűsítjük a nyelv magyarázatát, akkor a szlovákok számára leginkább a lengyel nyelvhez hasonló nyelvről beszélünk.

Terepmunkám alatt nem a gorál nyelv mibenlétére próbáltam fókuszálni, nem a nyelv lingvisztikai jegyeire, hanem a nyelv használatának fontosságára, előfordulásának gyakoriságára. Saussure a nyelv és a kultúra kapcsolatáról így vélekedik: „A nyelvet csak úgy tudjuk jelentések létrehozására használni, ha a nyelv szabályain és kultúránk jelentésrendszerein belül helyezkedünk el. A nyelv társadalmi és nem egyéni rendszer. Létezésében megelőz minket. A nyelv használata nemcsak azt jelenti, hogy kifejezzük legbelsőbb, eredeti gondolatainkat, hanem azt is, hogy mozgósítsuk a jelentéseknek azt a hatalmas tárházát, amely már beágyazódott nyelvünkbe és kulturális rendszereinkbe” (Saussure 1968:1086). Ahogy Saussure is utal rá: az adott kultúrát az általuk beszélt nyelv jelentésrendszerein keresztül érthetjük meg, így a gorál kultúra és identitás megértéséhez is elengedhetetlen a gorál nyelv figyelem-

19 Interjúrészlet a helyi fokoskészítővel, kora: 50-60 év között.

20 Interjúrészlet a helyi fotográfussal, kora: 50-60 év között.

bevétele és kifejezőmódjának megértése. Fontos hozzátennem, hogy a gorál nyelvnek nincs írott formája, így a generációk adják át egymásnak. Ez hozzájárul ahhoz, hogy a hivatalos közegben nem tudják használni a gorál nyelvet, tendenciaként az figyelhető meg, hogy a fiatal korosztály körében egyre kevesebben sajátítják el ezt az egyedi nyelvet. A gyerekekkel készült csoportinterjúút követő elemzésben is rámutattam, hogy a gorál nyelv milyen fontossággal bír a különböző generációk számára, és mennyire határozza meg az emberek identitását.

Turizmus

Minél több időt töltöttem Ždiarban, annál inkább egyértelművé vált számomra, mennyire meghatározó a turizmus jelenléte. Míg a többi településen tett látogatásaim és interjúim alatt inkább a gorál népcsoport gyökereihez, hagyományaihoz való ragaszkodást tapasztaltam, addig Ždiarban mindezek mellett feltűnt számomra, mennyire alkalmazkodtak a turizmushoz, és ez mekkora hatással van a mindennapjaikra. Ždiarban ez jelenti a megélhetés fő forrását, a lakosság 70%-a valamilyen formában a turizmusból él.

„Az az összetartás már szakadozik, mivel szó szorosán mondván, ahogy eltűnik a ganéj a házak udvaráról, ahogy abbahagyják a gazdálkodást és áttérnek erre a turizmusra, körülbelül azoktól a hetvenes évektől kezdve, mert hát a turizmus már hamarabb itt volt, amikor Plicka a 'Zem spieva' ('A föld énekel') című filmjével szó szorosán megmutatta Ždiart a világnak. Tehát már akkor láthatóvá tette, és már akkor elkezdték építeni a panziókat, akkor, már a harmincas években. De végképp, amit ő elkezdett, az ma már nagyban, mert 1300 lakos él körülbelül Ždiarban, de három és fél ezer turisztikai fekvőhely van itt. És abamaradt a gazdálkodás, mert ez így jövedelmezőbb, és az emberek nem látogatják egymást”. Az itt idézett interjúrészletből azt látjuk, hogy bár Ždiarnak 1300 lakosa van, háromszor annyi a turistáknak alkalmas kiadó szoba. Ezenkívül az idézetből kitűnik a 'turizmus' szó negatív értelmű használata is, mivel úgy utal rá, mint olyan tényezőre, amitől megváltoztak a helyi körülmények. A megkérdezett szavaiból ítélve nem jó, inkább rossz irányba változott a lakosság életvitele. Ő is felelegeti a híres filmrendezőt, Karol Plickát és filmjét, aki híressé tette a települést a két világháború között, és hatása a későbbi időszakban is érezhető volt. Az interjúban is úgy utal a Plicka által rendezett filmre, mint a tu-

rizmus kezdetére, amelynek köszönhetően ismertté vált Ždiar az akkori Csehszlovákián belül.

Ezáltal a turizmus egy specifikus helyzetbe helyezi a települést, mivel a többitől eltérően a „gorál” kifejezés az identitástudat mellett turisztikai húzóponttá alakult át. A gorál itt nemcsak az emberek identitását jelképezi, de megfigyeléseim alapján marketingeszközként is szerepel, ami szorosan kapcsolódik a gorálság mai meghatározásához a magas-tátrai térségben. Ezt a jelleget a szolgáltatásokon kívül a helyi építészet is megfigyelhetjük: a község turizmushoz alkalmazkodását láthatjuk a helyi építészet változásán is, mivel Ždiarban, a többi gorál falutól eltérően, a rönkházak átépítése és felújítása elsődlegesen nem az ott lakók igényei, hanem a megélhetési forrásként is szolgáló ideérkező látogatók igényeinek kielégítése szerint ment végbe.

A helyi építészet változása

A Magas-Tátra vidékén az eredeti épületek fából készültek, kémény nélkül. A Magas-Tátra északkeleti domboldalán, a Szepesi-Magura területén, így Ždiarban is, a települések kialakulását és fejlődését nagyban meghatározta a terep lejtése. Ždiarban az erős északnyugati szelek és a gyakori hóviharak miatt a házak déli fekvésűek voltak, átriumszerű, azaz hegyi tanyasi beépítettséggel²¹ rendelkeztek. Az egytraktusos, háromhelyiséges házalaprajz egészen a második világháborúig fennmaradt a településen. A ždiari házak alaprajza a turizmus beszűrődésével, 1933-tól kezdve kezdett el változni. Mivel a nyári szezonban egyre több turista kereste fel a települést, a helyi lakosok átalakították a házaikat, külön helyiségeket alakítottak ki a turisták számára. Az eredeti egytraktusos épületeket két- és háromtraktusosokká formálták, külön lakószoba és konyha hozzáépítésével. Példaképpen a Lengyelországban lévő Zakopané település szolgált, amely már a 19. század második felétől kezdve turisták által látogatott település volt. A ždiari lakosság felfedezte, hogy a természeti adottságokon kívül a specifikus helyi életstílus, a magashegyi élet is vonzza a turistákat. A két világháború közötti időszak volt az első nagy turisztikai fellendülés a Magas-Tátra vidékén, amelynek köszönhetően kialakult az új típusú ház. Ez a ház már a turisták kényelmét helyezi előtérbe, a helyi lakossággal szemben. Sok esetben közös volt a bejárat és a látogatónak a tulajdonos szobáján keresztül

21 Hegyi tanyasi beépítettségű jellegre („lázovité osidlenie”) a következő fejezetben még kitérek.

kellett átmennie. Ennek kiküszöbölésére jött létre a házak előterében a veranda. A ház központi részén helyezkedett el, és a házat két, esetenként négy részre választotta (Olejník, Spiš 2, 1968:248-249).

Az 1960-as évekre ez a változás már olyannyira szembetűnő volt, hogy az új építésű házak már sérítik a táj jellegét. A hetvenes években bevezették az emelet ráépítését az eredeti rönkházra, amely újabb szálláslehetőséget biztosított az idelátogató turistáknak. A házak stílusának megváltoztatásával megváltozott a házak díszítése is. Az alapvető piros, fehér, kék díszítési módot a sokszínű dekorum váltja fel. Így megállapítható, hogy az épületek eredeti földművelő, pásztor jellege háttérbe húzódott, míg az új építésű házak esetében teljén megszűnt (Olejník, Spiš 2, 1968:241-252). Az 1990-es évektől kezdve a ždiari lakosság már teljesen alkalmazkodik a téli szezonban érkező turistákhoz is, ami azelőtt ismeretlen fogalomnak számított. A legújabbban épülő panziók bár hordozzák magukban a hegyvidéki jelleget, viszont a gorálokra jellemző rönkház építése egyre inkább visszaszorul. Az utóbbi években épült panziók, hotelek, inkább emlékeztetnek a kanadai típusú faházakra, mint a helyi vagy podhalie-i (Zakopanė és környéke) népi építészetre.

A helyi fokoskészítő is rámutatott a település látképének változására: „*De megmondom magának, hogy az a turisztika úgy mondják a 60-as években jött, de valójában még korábban, mert ha arra nézünk, az után a domb után a Magura hotel felé, még a két világháború közt prágaiak, kimondottan prágaiak vettek telkeket, és építettek olcsó hétvégi házakat. Azt a helyet Kis Prágának hívták. Ott vannak az út mellett jobbra az erdőben. Nyáron a helyiek azoknak a prágaiaknak, mert azok 2-3 hónapra jártak ide, tejet, vaját, néha húst, ha megölték egy tehenet, adtak nekik el, meg ilyeneket. Tehát az már pénzbevétel volt. Igaz, hogy csak koronák voltak, de már az hatással volt itt. (...) Még a háború előtt megépítették a Heldak panziót, ami turistákat fogadott. És a háború után Ždiar lassan elkezdett..., tehát itt már voltak olyan házak, amik turistákat fogadtak. Az a ház, amelyben én lakom, apám '33-ban építette, a negyedik rönkház volt a faluban. Ő már például mint nőtlen legény nyáron vendégeket szállásolt el. De nem mindenki fogadott turistákat. De a 60-as években már elkezdtek járni ide a turisták. Főleg a népviseletet jártak nézni, a szokásokat, a táncokat, mert itt úgynevezett burzákat rendeztek. A burza az táncos fellépés vagy mulatság volt. És azok az emberek, akik két szobáskában laktak, egyet átengedtek nyáron a vendégeknek, és már rájöttek, hogy ez pénzbevétel. A gazdálkodáson kívül*

már volt más bevételük is. A turizmus csak nyáron volt a 60-as, 70-es években, a 80-as években már vakolt házak voltak, akkor már télen is voltak néha, de a téli szezon csak a nagy rekreációs központokban volt. (...) És főleg német turisták voltak többségében. Voltak Szlovákiából is, de főleg Kelet-Németországból. Úgy mondták, hogy 1500-1700 lakosa volt Ždiarnak, de egyszer annyi német volt itt. (...) tehát a nyári szezon májusban kezdődött, és szeptemberben végződött. Tehát már akkor rájöttek a gorálok, hogy más módon is lehet pénzt szerezni, de ez mindig normában volt. (...) Csak '89 után következett be törés, amikor már nem gazdálkodtak, csak most térnek vissza hozzá, de akkor nem, akkor építkezni kezdtek”.²² A két világháború közötti időszakban már megindult a panziók építése és az emberek tudatosították, hogy a turisták pénzbevételt jelentenek. Az interjú szerint a 60-as évektől kezdve indult be igazából a vendégfogadás, amikor már az emberek a nyári szezonban átengedték a házuknak egy részét a turisták számára. De a fokoskészítő szavai szerint ez az arány, a hagyományos élet és a turizmus közti arány, egészen 1989-ig „normális keretek” között mozgott. A rendszerváltás volt az a töréspont, amikor abbamaradt a gazdálkodás, az emberek már főleg a turizmusból éltek, amit negatív dologként emleget. Viszont szintén felhívja a figyelmünket arra, hogy ez a jelenség ma már változóban van, mivel az emberek újra visszatérnek a hagyományos életmódhoz és a gazdálkodáshoz. Ez az interjúrészlet is rámutat arra, hogy a ždiari emberek életében mekkora fontossággal bír a föld, a föld megművelése és birtoklása, amihez a mai modern korszakban újra visszatérnek.

A turizmus hatása a mindennapokban

A Ždiarban töltött idő alatt, a beszélgetések folyamán többször is szó esett arról, hogy megváltoztak a ždiari emberek: önzőek lettek és nem segítik egymást. Ez felkeltette érdeklődésemet, mert amikor a ždiari emberekről vagy gorálokról volt szó, általában az összetartást emelték ki, s hogy a gorálokra mindig is jellemző volt az összetartás, mivel a hegyvidéki körülmények ezt megkövetelték az emberektől – a másik segítsége nélkül, azt mondták – egy mikrocsalád nehezen vészelte volna át ezeket a körülményeket. Amikor az emberek előtt felhoztam az individualizáció jelenségét, ezt általában a turizmus megjelenésének a mellékkhatá-

²² Interjúrészlet a helyi fokoskészítővel, kora: 50-60 év között.

saként emlegették. A modernizáció által bekövetkező változások a mindennapi életben nem kerültek el a gorálokat sem, szerintük az individualizáció a egyértelműn a turizmus következménye. Ez megcáfolhatatlan tény, már csak azért is, mert Ždiar területén nem figyelhető meg az üzleti szférában a közös összefogás. Több, a turizmusban dolgozó ember hívta fel a figyelmemet erre a tényre. Legyen szó sikhözpontra, üdülőközpont vagy vendéglátó egység közös kiépítéséről, csak ritka esetekben találhatók közös tulajdonban lévő panziók, szállodák. Minden magánkézben van. Ez a tendencia megfigyelhető a projektek kivitelezési lassúságában is. Ma már nem jellemző a közös összefogás egy közös cél érdekében, ami a gorálokra jellemzők között szerepelt. Amikor a közös projektek teljesítéséről volt szó, a helyiek példaképpen Lengyelországot hozták fel, ahol az utóbbi években közös összefogással több jelentős sikhözpontra is kiépült, míg a szlovák oldalon megvannak a tervek, de az emberek nem tudnak megegyezni, összefogni ennek kivitelezésében.

Amikor az egyik sikhözpontra dolgozó emberrel beszélgettem, főleg azt hangsúlyozta, hogy a lengyeleknél ez valahogy könnyebben megy: *„Az Európai Unióra keresztül is nyomnak minket mindenféle mikro régiókba és közös projektekbe. Ezen a szinten úgy gondolom, hogy ez jól is van így. Vannak, akik azt mondják, hogy az utóbbi időben többet profitáltunk a lengyelekkel való együttműködésből, náluk ezek a dolgok valahogy könnyebben mennek. Úgy a jogrend szintjén, mint mindenben. Úgy mondanám, hogy mi itt Szlovákiában komplikáljuk a dolgokat. (...) természetesen bizonyos konkurenciát is képeznek, így lehet, hogy a mi vállalkozóink nem nagyon kedvelik őket, mivel lehet, hogy a dolgok egyszerűsége által, vagy a gazdasági feltételeknek köszönhetően, erős konkurenciát képeznek a mieink számára.”*²³ Vagyis az, hogy Szlovákiában nem tudnak olyan gördülékenyen menni a dolgok, mint Lengyelországban, ez akár a jogrendnek, akár a gazdasági feltételeknek köszönhetően van így, de végeredményben azt érzékelik, hogy Lengyelország nagy konkurenciaként szolgál a szlovák vállalkozók számára.

A gorálság színterei

Terepmunkám alatt kulcstényezőként jelent meg számomra a többségi társadalom fontossága. Ugyanis egyes esetekben a gorálok elsősorban a

többségi társadalom tagjaként identifikálják magukat, először szlovákok, csak azután gorálok – viszont voltak példák, amikor ennek ellenkezőjét figyeltem meg. Ezért a gorálság színtereit konkrét eseményeken keresztül vizsgáltam. Ilyen eseményként szolgáltak a faluban megrendezett hivatalos események, mint az esküvő, temetés, gorál bál vagy akár a vasárnapi istentisztelet, ezek lehetőséget nyújtottak arra, hogy kívülállóként vizsgáljam a gorálság megnyilvánulási elemeit, melynek színtereit esettanulmányon keresztül fogom szemléltetni.

Esettanulmány a helyi múzeumigazgató temetéséről

Többször is emlegettem már a ždiari múzeumigazgatót, aki a terepmunkám első felében sokat segített orientálódnom a terepen, kapcsolatokat gyűjteni a településen. Ebben az időszakban ő volt kutatásom kulcs-adatközlője, mivel bármilyen kérdésem, tisztázatlan témám volt, azzal hozzá fordultam. Foglalkozását tekintve igazgatója és vezetője volt a „Ždiarský dom” (ždiari ház)-nak, azaz a település hagyományos életét ábrázoló múzeumnak, de ezen kívül több foglalkozása is volt. Ő töltötte be a helyi káplán szerepét, elkötelezett hagyományörző volt, így tagja volt a „Plickovci” egyesületnek, vezetője volt a „Ždiaranček” gyermek néptáncsoportnak, valamint a „Goral” nevű felnőtt néptáncsoportnak is. A közvélemény számára a legnagyobb ismertséget a ždiari férfi népviselet elengedhetetlen elemének, a „portky”-nak, posztónadrágnak a varrásával érdemelte ki. Ennek különlegessége a díszítés és az elkészítés mellett abban rejlett, hogy adatközlőm a portky szabásának módját az utolsó ezzel foglalkozó embertől tanulta, aki a szabásminta elkészítéséhez a hagyományos csomómérési módszert alkalmazta. Ennek köszönhetően adatközlőm is ezt a módszert sajátította el, ami nagy ritkaságnak számított nemcsak a ždiariak körében, de Szlovákia területén is.

Gyakran szerepelt propagandafilmekben, ha újságírók, tévések érkeztek a településre, általában őt keresték fel. Ottlétem alatt, az én jelenlétemben is kétszer keresték fel újságírók, a kézmárki, valamint poprádi lapoktól. Neve nemcsak Ždiarban volt ismert, a Szlovákia-szerte a ždiari gorálok megtestesítője volt.

A hagyományokhoz kötődését az is mutatta, hogy több helyi rendezvény szervezője volt: ő szervezte a téli szezonban a hagyományos Gorál Bált,

23 Interjúrészet a ždiari sikhözpontra dolgozó emberrel, kora: 30-40 év között

nyáron pedig a Gorál Fesztiválnak is ő volt egyik főszervezője. Gorál Bál a téli szezon legfontosabb eseményének számít, a legtöbb helyi résztvevővel, a nyári szezonban a Gorál Fesztivál már nemcsak helyben, de Szlovákia-szerte és Lengyelország déli területein is közismertté vált, ezért már csak a tevékenységi köreinek köszönhetően is közismert ember volt a ždiariak, gorálok, valamint a hagyományörzők körében egyaránt. 2017. február 12-én az újságból értesültem a mindenkit lesújtó és felkavaró hírről: a ždiari múzeumigazgató, hagyományörző haláláról. A következő eseteírásban az ő halálának és temetésének közösségre való hatását fogom elemezni.

A tragikus esemény 2017. február 11-én történt a Gorál Bálon, amikor is a kulcs-adatközlőm, a Gorál Bál szervezője a bál elején zajló bevezető táncokat követően, pontosabban az „odzemok” (szláv jellegű tánc, melyen a férfiak guggolásból álló helyzetbe és vissza, a lábukat előre dobálva táncolnak, jelentése: a földtől) eltáncolása után összeesett és meghalt. A későbbiek folyamán kiderült, hogy infarktust kapott, megállt a szíve.

Ez az esemény mélyen érintette, mondhatni sokkolta a ždiari lakosokat, sőt Szlovákia-szerte is nagy megdöbbenést keltett a szomorú esemény, mivel az említett múzeumigazgató csupán 42 éves volt, négy gyermek apja, egy egészséges, fiatal, élete teljében lévő férfi, akiről senki sem feltételezte volna, hogy ilyen dolog érheti. Halálhíre a kommunikációs hálókon is nagy felhajtást kavart, de megjelent a szlovákiai napilapokban, hetilapokban, sőt még a mindennapi főhírekben is megemlégtették. A haláláról úgy írtak, mint a „Gorál király” haláláról. A Facebookon a Plickovci nevű csoport így írt a tragikus eseményről:

„Tegnap éjszaka Ždiarban a Gorál Bálon, tánc közben, a sajátjai körében örökké elhagyott minket a mi kedves barátunk és büszke Plickovec – Peter Michalák. Elhagyott minket a ždiari folklór lelke, a régió tradícióinak az őrzője és folytatója”.²⁴

Az emberek így emlékeztek rá:

„Köszönet a 'portky'-ért (gorál nadrág), amiben itt hagyta nekem életednek egy részét. Ez egy óriási veszteség. Népviseletben halt meg, pontosan úgy, ahogy mindig is akarta, csak kár, hogy ilyen korán”.²⁵

Ezekben a kommentárookban is látjuk, mekkora hatást tett az emberekre a halálhíre. Az újságokban és közösségi felületeken egyaránt a gorálság kontex-

tusában emlegették, a hagyományörzés, a gorál nadrág varrása, a Gorál Bálon a sajátjai körében, gorál népviseletben történt halála – „úgy, ahogy mindig is akarta” volna – úgy jelent meg, mint utalás a múzeumigazgató elkötelezettségére a gorál hagyományok iránt. A közösségnek e reakciója a halálhírt követően szintén rámutat arra, mekkora fontossággal bír a ždiari emberek számára a gorál hagyományörzés. Az, hogy „Gorál királynak” nevezik, utal arra: munkássága kiemelkedő volt, mondhatni királlyá tette a gorálok körében. Látjuk, ebben az esetben a király jelzőt annak köszönhetően kapta, hogy terjesztette, ismertette és óvta a gorál szokásokat, gorál életvitelt, ami arra enged következtetni, hogy a ždiari közösség szemében ez az a momentum, amittől valaki király lesz. Beáta Oravcová a kézmárki tévétől így nyilatkozott a múzeumigazgató halálhírét követően:

„Szerintem Peter a gorálok királya volt, fiatal kora ellenére áttekintése volt a gorálok történelméről, Plickárról annyira lelkesen beszélt, a gorál népviseletet illetően részletekbe menően precíz volt. Ha valaki elferdített vagy kitalált tényeket Ždiart és Javorínát illetően, nagyon fel tudott dühödni. Megértettük egymást mind a munka, mind a gyerekek területén, sokat foglalkozott velük”.²⁶ Ebben az idézetben a kézmárki nyilatkozó a múzeumigazgatónak a gorálsághoz, Plickához, a népviselethez kötődését emeli ki, a szülőföldhöz és a hagyományokhoz ragaszkodása teszi gorál királlyá. Hangsúlyozza a gyerekekhez kötődését, ami a király jelzővel szemben a múzeumigazgató pozitív emberi tulajdonságaira hívja fel a figyelmet.

A ždiari múzeumigazgató temetésére 2017. február 15-én került sor. A szervezők és a ždiari közösség felhívta az emberek figyelmét, hogy aki teheti, népviseletben vegyen részt a temetésen. A temetés napján Ždiaron kívül Lengyelországból és Szlovákia területéről is sokan tiszteletüket tették. Körülbelül 1000 ember jelent meg, akiknek a harmada népviseletbe volt felöltözve. A ždiari népviseleten kívül más gorál és szlovák népviseleti elemek is megfigyelhetők voltak. A temetésen jelen volt a szlovák kereskedelmi csatorna, a TV JOJ is, akik végig forgatták a temetés menetét, majd a helyi lakosokat is megkérdezték. A koporsót népviseletbe öltözött emberek vitték, akik a gorál népviseletbe öltözött emberek szimbolikus „hídján”, sorfalán keresztül vonultak a halottasháztól a templomig. A koporsó előtt a helyi vonózenekar ment, amely mindvégig gorál énekeket játszott. A templom teljesen meg-

24 Idézet a Facebookon lévő Plickovci csoport kommentárjai közül.

25 u.o.

26 Idézet a Korzár nevű szlovák napilapból.

tel, a családtagok és a közeli barátok fértek csak be, de a templomon kívül is óriási tömeg állt. Érdekességként jegyeztem fel, hogy a ždiari lelkész is férfi népviseletben volt, „serdok”-ban (díszített bundás mellény) temette a halottat. Beszéde alatt kiemelte az elhunyt közösségért vállalt szerepének jelentőségét, és aggodalmait fejezte ki a jövővel kapcsolatban. A temetés alatt a pap is kiemelte, hogy „a hagyományoknak élt, és úgy is halt meg”.²⁷ Ezáltal a közösség szemében olyan, a hagyományokat őrző és reprezentáló emberré vált, aki népviseletben élt le az életét. Hozzá kell tennem, hogy népviseletben is lett örök nyugalomra helyezve „a ždiari földbe, amit úgy szeretett”.²⁸ A koporsó földbe helyezése is a helyi zenekar által játszott gorál énekek mellett ment végbe.

A temetést követően a tor a múzeumigazgató munkahelyén, a ždiari múzeumban volt megrendezve.

Ez az esemény és az utána megfigyelhető reakciók is szemléltetik a ždiari közösségnek a hagyományokhoz, magához a településhez való ragaszkodását. Az emberekkel folyó beszélgetéseim során sokan utaltak a közösség lezserségére, hagyományokhoz való könnyed hozzáállására. Viszont ez az esemény még azok számára is fontossá tette a gorál identitástudatot, akik a mindennapjaikban egyáltalán nem foglalkoznak ezzel. Figyelembe kell venni, hogy olyan emberről volt szó, aki a közösségért vállalt aktivitásai által pont a hagyományörzés jelentőségét emelte ki, és a népviseletbe öltözés gesztusa részben a neki felmutatott utolsó tiszteletadás jele is volt, viszont véleményem szerint ez a gesztus a gorálság ilyen módon való megmutatására, manifestációjára is szolgált. Azáltal, hogy jelen volt a TV, rádió, többen fotóztak, forgattak a helyszínen, ez az esemény nagy közismertséget tett lehetővé a település és a településen élő gorálok számára, nevezhetnénk akár egy óriási gorál reklámnak is. A helyi fotográfus összefoglalásképpen így beszélt a múzeumigazgató temetéséről: „Élete folyamán is sokat tett a faluért, de halálával olyan reklámot csinált Ždiarnak, hogy egész Szlovákia tudott róla”.²⁹

Ez az interjúrészlet a temetést követő héten készült a helyi fotográfussal, aki amellet, hogy népviseletben tiszteletét tette a temetésen, fényképezett is, így dokumentálva az eseményt. Az ő szavaiból

27 A temetésen elhangzott beszéd részlete.

28 A temetésen elhangzott beszéd részlete

29 Interjúrészlet a helyi fotográfussal, kora: 50-60 év között

is kitűnik, milyen nagy jelentőséggel bírt ez a szomorú alkalom. Azáltal, hogy a helyiek megadták a lakosoknak a végtisztességet, az ő halála és temetésének híre és folyamata hozzájárult az elhunyt által képviselt eszme hirdetéséhez, annak terjesztéséhez. Ez az alkalom a hagyományörzés mellett a vallás fontosságát is kiemelte a közösség életében. Mivel olyan emberről volt szó, aki maga is hívő katolikus volt, sőt a káplán szerepét is ő töltötte be, így halála az élet kiszámíthatatlanságára és törekenységére is rámutatott. Az emberek vallásos megnyilvánulása példázta a ždiari közösség katolicizmushoz való kötődését.

Azok a szimbolikus elemek, amelyek a temetés folyamán megfigyelhetők voltak, a népviselet, a hagyományos népzene, a temetés menete és az utána lejátszódó történések, szimbolikus jelentéssel töltődtek meg, ami által a gorál kultúra kifejezési eszközévé váltak. A felsorolt szimbólumok bár más és más jelentéstartalommal rendelkeznek egy ždiari lakos számára és egy pozsonyi tudósító számára, gyakorlati jelentőségüket illetően hozzájárulnak a közösség önkifejezéséhez, magukról alkotott képük reprezentálásához.

Mikor gorál a gorál

Az, hogy a gorálok elsősorban gorálnak vagy szlováknak tartják-e magukat, nagyon változó. Némi esetekben, mint például az alábbi interjúrészletben, ezt mondta a helyi hagyományos mellénykészítő mester: „De mondom, mi nem tarjuk magunkat nemzetnek, mint a szlovákok, mi most minthogy Szlovákia alá tartozunk, de hogyha megkérdi a gorálokat az Árván (Orava), vagy amott, ők, mindenki tartja magát abhoz, hogy gorál, az olyan is, hogy ez a Szlovákia azért van, mert itt élünk, de mi összetartók vagyunk...”.³⁰ Az interjúrészletből azt látjuk, hogy a megkérdezett elsősorban gorálnak tartja magát, függetlenül attól, hogy milyen ország területén él. Itt a megkérdezett arra utal, hogy a Szlovákiához tartozás onnan ered, hogy jelenleg ennek az országnak a területén élnek, de amúgy a gorálság ettől független, nem függvénye a szlovákságnak. A nemzeti kultúrához tartozás így megoszlik. A gorál tudat egységességét különböző példákön keresztül lehet megragadni, de ezek zömében mind a hagyományokhoz, a hegyekhez, a gorál nyelvhez köthetők.

30 Interjúrészlet a helyi hagyományos mellénykészítővel, kora: 50-60 év között

Gorálok és a hegyek

Roger Scruton az embert egy tágabb entitás tagjaként jellemzi: „Az ember helyzete a világban azt feltételezi, hogy az individuum csak azért létezhet és tevékenykedhet autonóm lényként, mert először valami tágabb dologgal tudja definiálni magát – egy társadalom, egy csoport, egy osztály, egy állam, egy nemzet vagy valamiféle olyan entitás tagjaként, melyhez nem tud nevet társítani, de amelyet ösztönösen otthonaként ismer fel” (Scruton 1986:156). A Scruton által emlegetett entitás alatt a hegyeket véltem felismerni, mivel ez az az egységes szimbólum, ami a gorálokat gorálokká teszi. Az a tudat, hogy a hegyekben születnek, meghatározó a gorál identitásában és csak ezek után beszélhetünk a többi összetartó erőről. „Tudod, a Tátra vonz engem. Az, hogy itt nőttünk fel, hogy ez a vidék ilyen, az, hogy ha nehéz is ez a vidék, és most már teljesen, mert teljesen mások az emberek, de mégis vonz ez téged, én ezt magam szerint is meg tudom állapítani. Engem mindig is vonzott, és hogyha volt egy kis szabadidőm, én nem akartam a tengerhez menni, meg sehova. Csak Ždiarba, Ždiarba.”³¹ Az interjúrészletben a megkérdezett a goráloknak a hegyekhez, a Tátrához való ragaszkodásáról beszél, ami annak ellenére, hogy a megélhetés nehézsége és az időjárás zordsága „nehéz vidék”-ké teszi ezt a területet, oda mégis mindig visszavágyódott, s ha az otthonától távol élt is, folyamatosan hazavágyott.

A goráloknál a hegyekhez kötődés nagyon egyértelműnek tűnhet, mivel már a nevük is magában hordozza a hegy kifejezést. A hegyekhez kötődésük Benedict Anderson narratívájában olyan tulajdonságokkal ruházza fel a közösséget, amelyek egységesen segítenek az önidentifikálásukban, tehát az „elképzelte gorál közösséghez” tartozásukban. „A nemzeti kultúrák úgy alkotják meg az identitásukat, hogy „a nemzet” fogalmát jelentésekkel töltik fel, amellyel így identifikálódhatunk. Ezeket a jelentéseket a nemzetről mesélt történetek, a nemzet jelenét a múltjával összekötő emlékek és azok a képek tartalmazzák, amelyeket ezek alapján konstruálunk” (Anderson 1983). Ebben az idézetben Anderson azokról a jelentésekről beszél, amelyek segítségével a közösség tagjai identifikálják magukat. A közösséghez tartozás elengedhetetlen elemei közé tartoznak a közösséget meghatározó történetek, amelyek a közösség múltját képezik, valamint olyan szimbolikus fogalmak, amelyek az embereket

31 Interjúrészlet a helyi fokoskészítővel, kora: 50-60 év között

a közösség tagjává teszik. A gorálok közt az Anderson által emlegetett jelenséget a hegyekben véltem felfedezni, mivel a hegyekhez kötődés teszi a gorál közösséget egy egységes elképzelt közösséggé. Ez az a szintér, amelyben egyetértenek a Magura előtt és a Magura mögött, valamint a Tátra keleti és a Tátra nyugati részén élő gorálok egyaránt. Míg a valóságban mindegyik közösség saját jelleggel és különlegességgel rendelkezik, a hegyek teszik lehetővé, hogy összefoglaló nevükön gorálokról, azaz a hegyekben élő emberekről beszéljünk.

A ždiari fotográfus, amikor a gorálok hegyekhez fűződő kapcsolatáról kérdeztem, így beszélt a hegyekről: „Ez talán a legerősebb kapocs, a hegyek. Én nem tudom elképzelni, hogy nélkülük éljek. Hisz látja... ez itt minden. A Bélai-havasok, az az én szívem csücske”.³² Ebből az interjúrészletből is kitűnik, hogy a helyi fotográfus a hegyeket tartja a gorálok legerősebb összekötő kapcsának. Ő személy szerint a Bélai-havasokat említi a szíve csücskeként, mivel Ždiar közvetlenül a Bélai-havasok alatt fekszik, így az emberek leginkább ezekhez a domináns hegyekhez ragaszkodnak.

Ami a goráloknak a többi hegyi népekhez való kapcsolatát illeti, például a Romániában vagy akár Skóciában élő hegyi embereket, azokat is ott élő goráloknak nevezték, mivel szintén a hegyek környezetében éltek és élnek a mai napig. Ebből az életvitelből következtethetőek a gorálok jellemzői különbségei is – az ő szavaikkal élve, ez az, ami elsősorban megkülönbözteti őket a szlováktól vagy a lengyeltől. Ahogy mondták: „A gorál az kemény ember, az nem enged senkit csak úgy magához, de ha több időt töltesz vele, rájössz, hogy ők is ugyanolyan normális emberek, mint a többi”.³³ Ebben az interjúrészletben a helyi fokoskészítő szavai alapján a hegyi élet az, ami a gorált gorállá teszi. Ennek köszönhető a gorálok viselkedése is, ami amellett, hogy a hegyek által keménnyé teszi a gorálokat, a viselkedésüket is meghatározza, kemény emberré formálja őket, de ettől függetlenül ez nem jelenti azt, hogy ez negatív vonással ruházza fel őket.

Összefoglalás

Írásomban a Ždiarban végzett terepmunkám tapasztalatait foglaltam össze. Ezek mellett felhasznál-

32 Interjúrészlet a helyi fotográfussal, kora: 50-60 év között

33 Interjúrészlet a helyi fokoskészítővel, kora: 50-60 év között

tam a környékkel és a témával foglalkozó szakirodalmat, valamint több antropológiai, szociológiai, társadalomtudományi szakirodalmat és nézőpontot egyaránt.

A bevezetőben megfogalmazott gorál identitást a hagyományokon, a nyelven és a gorál emlékezeten keresztül sikerült kutatnom. A nyelv fontossága kutatásom elejétől kezdve feltűnő volt számomra, hiszen – ahogy több interjúrészletben is idéztem, utalva arra, hogy ez mennyire meghatározza a gorálok gorál voltát, mivel – ennek a nyelvnek a használata különbözteti meg őket leginkább a többségi társadalomtól. Ezenkívül azért is hordoz komoly jelentőséget, mert a gorál közösség a nyelv által fejezi ki gorálságát, identitásuknak fontos részét képezi.

Másik fontos kutatási témát a gorál emlékezet képezte, az a nézőpont, ahogy ők látják a gorálságot, és amely által meghatározzák saját magukat. Az emberek emlékezetében élő gorál hagyományok, amelyek akár nemzedéki hagyományoknak is nevezhetőek, szintén nagyon fontos részét képezik az önidentifikációjuknak. Azok a kötődési pontok, amelyek ma már nem figyelhetők meg a mindennapjaikban, de még élnek az emlékezetükben, akár valós (személyes élményekből táplálkozó) emlékezetéről, akár tanult (átvett) közösségi emlékezetéről van szó, pozícionálják őket a gorál közösségeken és a többségi társadalmon belül is.

A ždiari közösségben azt tapasztaltam, hogy a hagyományokhoz és a hagyományos gorál élethez ragaszkodásban az emlékezet által testesül meg a gorál identitás. Az, hogy ők hogyan látják magukat, a közösségüket, hogyan élik meg gorálságukat, nagyban a nemzedéki emlékezetnek is a következménye. Fontosnak tartom még hangsúlyozni a ždiari gorálok és a környékbeli gorálok közötti különbségeket, mivel az, hogy ők a gorálság központjának, magjának tekintik magukat, hozzájárul az identitásuk alakulásához. Az, hogy a ždiariak Ždiart tartják az igazi gorálság központjának, az ő általuk beszélt gorál nyelvet tartják az igazi kemény gorál nyelvnek, míg a többi éneklő gorálnak nevezik, ez mind a gorálság emlékezetéből és hagyományos gorál élethez való kötődésből ered. Ahogy többen is említették, az, hogy ők gorálok, belülről fakadó természetes dolog, ami köthető a hegyekhez, a hegyek alatti élethez, ezekhez a kemény életfeltételekhez. Az, hogy az elődeik egy zárt világban éltek és képesek voltak alkalmazkodni az ott uralkodó időjárási viszonyokhoz, hihetetlen büszkeséggel tölti el a gorálokat, és a nyelv használata mellett főleg ez az a körülmény, amelynek köszönhetően megkülönböztetik magu-

kat a többségi társadalomtól, eleve a többi nem hegyekben élő emberektől.

Dolgozatban kiemelt szerepet kap a ždiari építészet és ennek változása. Ezt a témát azért tartottam fontosnak, mivel ez az építészeti jelleg meghatározza a gorál településeket, kialakulása és változása tükrözi a gorál életviszonyokat és azoknak változását a Magas-Tátra vidékén. Az építészet változása többek közt rámutat a településen a turizmus térhódítására, mivel Ždiar jellegzetesen olyan település, amely a 20. század folyamán építészetében, szolgáltatásaiban és életvitelében is alkalmazkodott a turizmus jelenlétéhez. A turizmus hatása megfigyelhető az emberek mindennapi életében is. Annak köszönhetően, hogy megszűnt az emberek egymástól való függősége, önzőbbek lettek. Erre több helyen is utaltam, mivel ez a jelenség az emberek individualizációjára mutat rá. Ezt gyakran kiemelték, mivel, ahogy mondták, ma már nem látogatják úgy egymást az emberek, mint valaha, és ezt a tényt nagy részben a turizmusnak tulajdonították.

Kutatásom kezdetén azzal a feltételezéssel érkeztem Ždiarba, hogy a turizmus jelenléte miatt majd a turizmus által befolyásolt gorál identitást lesz lehetőségem megfigyelni, de ez feltételezésem nem erősödött meg. Igaz, hogy a turizmus hatása megfigyelhető szinte mindenhol és mindenben, viszont ez a jelenség, úgy vettem észre, még inkább megerősítette bennük a hagyományos gorál ember, gorál életvitel képét, amellyel identifikálják magukat. Amikor a gorálságról, Ždiarról beszélgettem az emberekkel, a turizmus jelenléte általában pénzforgásként jelent meg, egy olyan dologként, amely által könnyebb lett a hegyvidéki emberek élete. Ebből a szempontból pozitívan beszéltek a turizmusról, viszont amikor a turizmus hatásai kerültek szóba, egyértelműen negatív jelzőként emlegették, olyan dologként, ami miatt az emberek jelleme negatívan formálódott, és ami miatt sok esetben önzőek lettek a gorálok.

Ždiarban a gorálok által nagyra becsült hagyományokat illetően a beszélgetések alapján azt figyeltem meg, hogy ezek már nem élő hagyományok, de a közösség igyekezetének és egyes emberek odaadásának köszönhetően még mindig a köztudat részét képezik, a mindennapi beszélgetések témájául szolgálnak. Azáltal, hogy az emberek szabadidejükben foglalkoznak a gorálság kérdésével, hagyományok ápolásával, ez a jelenség csoportösszetartó erővel hat. Kutatásom alatt leginkább a hagyományok összetartó erejét volt alkalmam megfigyelni, viszont találok olyan példákkal is, amelyek ennek el-

lenkezőjét igazolták, ami szerint a hagyományok nem igazán fogják össze a közösséget. A hagyományok jelenlétével a gorálság szinterei fejezetben is foglalkoztam, mivel ezáltal tudtam leginkább megfigyelni, mikor válik fontossá számukra a gorálságuk kifejezése. Ennek szintereiként a hagyományos vallási és közösségi eseményeket figyeltem meg, valamint a közösség által szervezett olyan gorál eseményeket, ahol lehetőség nyílik a hagyományos gorál élet reprezentálására.

Terepmunkám alatt a gorál identitást több szempontból is sikerült vizsgálnom, kiemelkedő szempont volt a nyelv, a hagyományok, az emlékezet. A goráloknak a többségi társadalmon belüli elhelyezkedését a kettős identitás konstrukcióján keresztül vizsgáltam, amit a feljebb részletezett különbségek mind alátámasztottak.

Megfigyelésem szerint a gorálok kötődése és hovatarozása nem egy adott államhoz vagy rendszerhez köthető, hanem az őket körülvevő hegyekhez és az ebből következő hegyvidéki életvitelhez. A hagyományokon, nyelven, építészetén kívül ez az, amelyhez a leginkább ragaszkodnak, amelyhez kötik magukat, ami által meghatározzák a hovatarozásukat. A hegyekben való élet, a hegyek szeretete teszi a gorált gorállá, ami több módon is megnyilvánul; viszont a hegyek hiányában a gorál életvitel elveszti a jelentőségét és azt a mondanivalóját, amelyben a sajátosságait reprezentálja.

Felhasznált irodalom

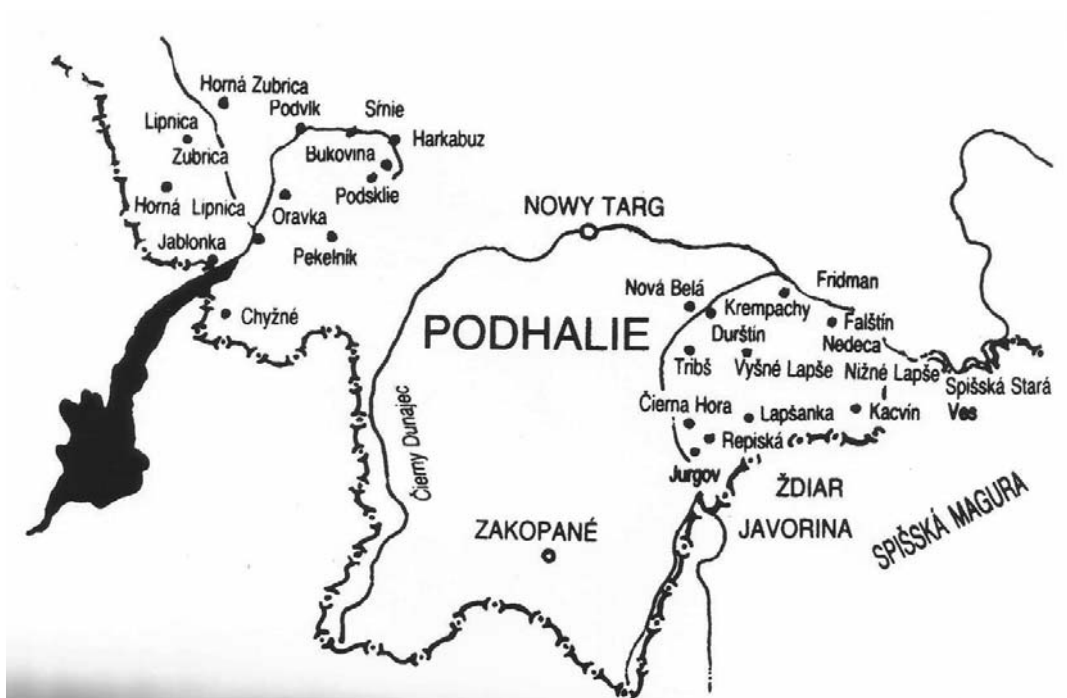
- Anderson, Benedict 1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London.
- Andráš, Matej 2007 *Severné hranice Slovenska*. Kubko Goral, Bratislava.
- Barth, Fredrik ed. 1969 *Ethnic Groups and boundaries*. University Press, Oslo.
- Barth, Fredrik 1996 Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio*, (7) 1:3-25.
- Bindorffer Györgyi 2001 *Kettős identitás: Etnikai és nemzeti azonosságtudat Dunabogdányban*. Új Mandátum Kiadó – MTA Kisebbségkutató Intézet, Budapest.

- Cohen, Anthony P. 1993 Culture as Identity: An Anthropologist's View. *New Literary History. A Journal of Theory and Interpretation*, (24) 1:195-209. (Magyarul lásd In Feischmidt Margit szerk. 1997 *Multikulturalizmus*. Osiris, Budapest, 101-108. Fordította: Farkas Krisztina.)
- Csepeli György 1992 *Nemzet által homályosan*. Századvég, Budapest.
- Giddens, Anthony 1990 *The Consequences of Modernity*. Stanford University Press, Stanford.
- Jakab Judit 2005 Emlékezet- és identitáselméletek – kánon nélkül. In Szögi László szerk. *Az Egyetemi Könyvtár évkönyvei*. 12. (2005). III. Irodalomtörténet, Irodalomelmélet fejezet. ELTE Egyetemi Könyvtár, Budapest, 249-271.
- Kollárová, Zuzana 2000: *Dejiny Ždiaru a Tatranskej Javoriny 1590–2000*. Nakladateľské údaže, Ždiar.
- Kubáň, Ján 2010 *Za vôňou Zamaguria a Pienin*. Kubko Goral, Bratislava.
- Miller, Daniel E. 1999 Collectivization in the 1970s and 1980s in Zamagurie, Slovakia. *Agricultural History*, 73 (Summer), 281-302.
- Olejník, Ján 1971 Spiš 2. *Národopis: Zmeny v spôsobe života ľudu v oblasti Vysokých Tatier (v Lendaku, Osturni, Ždiari) pod vplyvom turizmu*, 241-252.
- Pavlik, Eduard 2010 *Stručné dejiny Zamaguria do roku 1918*. Krakov.
- Podolák, Ján 1972 *Zamagurie: Národopisná monografia oblasti*. Východoslovenské vydavateľstvo, Košice.
- Scruton, Roger 1986 *Sexual Desire: A Moral Philosophy of the Erotic*. The Free Press, New York.
- Saussure, Ferdinand de 1968 *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Gondolat Kiadó, Budapest.

Internetes források:

- <https://spis.korzar.sme.sk/c/20457167/tragediana-plese-v-zdiari-umrel-goralsky-kral-peter-michalak.html>
- <https://www.noviny.sk/slovensko/198629-stovky-folkloristov-odprevadili-na-poslednej-cestepetra-michalaka>
- <https://www.youtube.com/watch?v=hNFnFxZ72Nw>

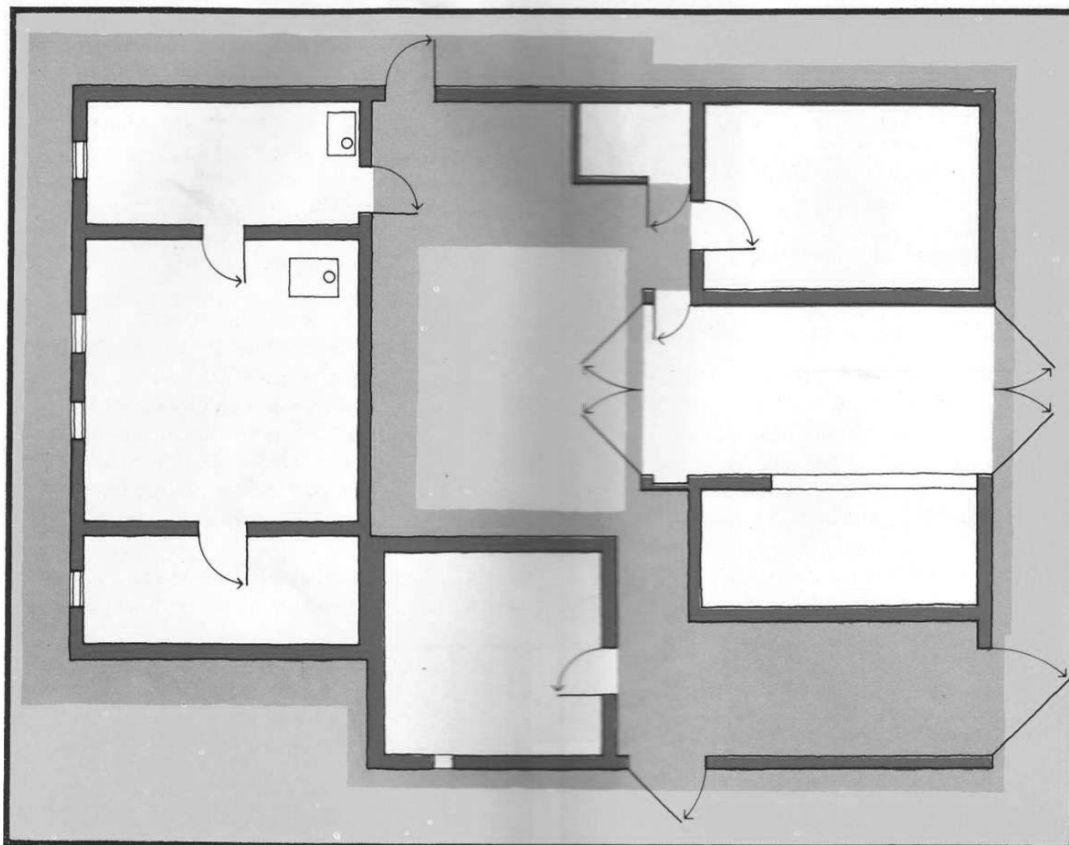
Mellékletek



1. ábra. Ždiar fekvése a gorálok lakta vidéken



2. ábra. Ždiar téli látképe a Magura felől



3. ábra. Átriumszerű ždiari házrendezés („obora”)



4. ábra Jellegetes ždiari házak



5. ábra. Húsvéti mise utáni látkép



6. ábra. Készülődés a Gorál Fesztiválra



Fotó: Kerti Borbála

„GYERTEK EL AZ ARATÓ ÜNNEPSÉGRE”

FELÜLRŐL SZERVEZETT KULTÚRA SZTÁLINVÁROSBAN AZ 1950-ES ÉVEKBEN

Absztrakt

A tanulmány az 1952-es sztálinvárosi aratóünnep példáján keresztül arra keresi a választ, hogy a szocializmus időszakában hogyan és milyen mechanizmusok mentén érhető tetten egy ünnep politikai célokra történő felhasználása. Kitér a szocialista időkorszakban lejátszódó – a kulturális életet érintő – változásokra, amely nemcsak új intézmények kialakításában mutatkoznak, hanem egy új ünnepi struktúra nyomán is vizsgálhatók. Egy esettanulmány segítségével az is bizonyíthatóvá válik, hogy egy ünnep milyen funkciót tölthet be a közösségi gyakorlatban, és kiknek áll érdekében annak megszervezése, kik azok, akik az ünnepi alkalmon részt vesznek. A tanulmány arra is kitér, hogy a szocialista hatalomátvételt követően hogyan rendelték alá a kultúrát – ezen belül is a népi kultúrát – politikai célok propagálására.

Abstract

„Come to the Festival of Harvest” – *The connection between the culture and politics in Sztálinváros in 1950s*

The article examines the connection between the culture and politics in Sztálinváros (Fejér County, Hungary) in 1950s. The festival of harvest is celebrated throughout Hungary when all crops are taken from the fields, mostly at the end of July or beginning of August. In this article I concentrate on the period of the communist government, the 1950s. Analyzing the political changes and those effects to the cultural life, I present the way the Hungarian communist government adjusted the harvest festival to the new political reality. I show the harvest festivals from the previous decades so we are able to get more information about the persistent and varying events.

Bevezetés

„Az aratóünnepség, amellyel Sztálinváros dolgozói a jó termést ünnepelték, már szombaton megkezdődött. Hívogatók járták sorra verses köszöntőkkel a városi pártbizottságot, a tanácsot, a

szomszéd községeket és Sztálinváros élenjáró dolgozóit. Meghívták őket a másnapi aratóünnepségre. A kultúragitációs brigádok ellátogattak az egyéni gazdákhöz is” (Szn. 1952:19).¹

1952. július 27-én Sztálinvárosban aratóünnepet rendeztek. Az ünnepségre meghívták a dolgozó parasztokat és a sztálinvárosi építkezés dolgozóit. Az ünnepség keretén belül egész napos zenés mulatság várta a résztvevőket, majd aratóbállal zárták a nap eseményeit. A rendezvényre már hetekkel azelőtt megkezdődtek az előkészületek, és néhány nappal az ünnepség előtt a tervezett, részletes programot is olvashatták a *Sztálin Vasmű Építője* című helyi lap olvasói. Eszerint az ünnepség reggel hatkor vette kezdetét, délelőtt tizenegykor köszöntötték a Pártbizottságot, a Tanács vezetőit. A városi pártbizottság titkára, Földes László elmondta ünnepi köszöntőjét, ezt követően a Vasmű építőinek énekes-táncos bemutatóját, népi sportjátékokat, majd a lovasversenyt és annak minden izgalmát élvezhették a résztvevők. Egész nap autóbuszjáratot biztosítottak a rendezvény helyszínéért szolgáló Sziget és a város között. Ételről, italról, zenéről a rendezőség gondoskodott. Este ingyenes szabadtéri mozi várta a látogatókat. A vacsorajegyeket, az aratóünnepi emlékérmeket elővételben vásárolhatták meg a Tanács óvárosi kirendeltségénél, a Szabadság Filmszínház pénztáránál, a Közönségszervező irodában és kultúrfelelősöknél. A programterv ismertetése a következővel zárult: *A munkásság és a dolgozó parasztság szoros szövetségével építjük a Sztálin Vasművet, hazánk békeművét!*²

Problémafelvetés

Dolgozatomban az 1950-es évek politikájának kultúrára gyakorolt hatását szeretném bemutatni, amelyhez az 1952-ben megrendezésre kerülő sztálinvárosi aratóünnepet hívom segítségül. A sztálinvárosi példa során a lokális hagyományteremtés, a felülről teremtett kultúra bontakozik ki

1 Szn. 1952 Aratóünnep Sztálinvárosban. *Művelt Nép*, 3. 7:19.

2 Szn. 1952 *Sztálin Vasmű Építője*, 1952. július 25. 4.

előttünk, amely tervszerű, szervezett és mentes a „kapitalista hagyományoktól”. Ebben az új irányban a néprajztudomány számára is kijelölték a követendő útvonalat, amelynek ideológiai alapvetését 1952-ben az *Ethnographia* lapjain is olvashatjuk: „Nem csak a születő új felé kell fordulni, hanem figyelemmel kell kísérni a régit, ami harcban áll az újjal, és a régit meg kell tisztítani a kapitalista maradványoktól, amelyek a szocialista élet fejlődésének akadályai. Ebben kell a néprajztudománynak feladatokat vállalnia”.³

Az 1950-es évek elejétől felerősödött a népi kultúra újraértelmezése és átszervezése. A politikai hatalom kezében ideológiai eszközzé vált a kultúrharcban, a lakosság átnevelésében, az új kultúra és új ideológia elfogadásában. Az aratóünnep⁴ jó példának bizonyul a kultúrateremtés folyamatának bemutatására, hiszen olyan ünnepről van szó, amelyet eredetileg (rejtett) politikai céllal, 1899-ben Darányi Ignác rendelete élesztett fel az aratósztrájkok megfékezésére, illetve azokon a területeken, ahol az ünnepnek nem volt hagyománya, hozzájárult annak megteremtéséhez. Az aratóünnep már a két világháború között is jó lehetőséget biztosított arra, hogy az addig vallási jelleggel felruházott ünnepségen politikai beszédek is helyet kapjanak. Ebben a korszakban olyan ünnepként jelent meg, amelynek bizonyos elemeit az 1930-as években népszerű Gyöngyösbokréta mozgalom is szívesen felhasznált a Szent István-napi ünnepségek során (Kovács 2006:117, 134-135; Gyöngyösbokréta kritikája: Batty 1933:179-180; Gönyei 1938:427-429; Györffy 1937:97-98; Szendrey 1941. A Gyöngyösbokréta történetét lásd: Pálfi 2011 [1970]).

Az aratóünnep a második világháborús harci események megszűnése után, 1945-től – a szabad-

művelődés⁵ időszakában – ismét megrendezésre kerültek, amelyekhez segítséget nyújtottak az évről-évre kiadott rövid kis útmutató füzetek. Ezek tartalmazták a meghívók mintáit, a köszöntőbeszédet javasolt szövegeit, az aratóünnep részletes programját, amelyek hű lenyomatai az időközben folyamatos politikai és társadalmi átalakulásoknak. Olyan költők verseit emelték be az ünnep menetébe, akiket a korszak művelt embereinek feltétlenül ismernie kellett. Előadásra szánt színdarabokat közöltek, és olyan népdalokat, amelyeket az egykori Gyöngyösbokréta előadások során is felhasználtak.⁶

1949-től, a „fordulat éveit” követően felerősödött a Gyöngyösbokréta mozgalom elutasítása. Ezt segítette Rákosi Mátyás beszéde, amelyben hangsúlyozta és a következőképpen foglalta össze: „[a] múltban a falu és a város egymással szemben állottak. A falunak a városi kultúrából csak a szemét, a salak jutott, a falu kultúrája legfeljebb a »Gyöngyösbokréta« korcs vonalán juthatott el a városba. Ma [1949-ben]: A város és a falu dolgozó népének kölcsönhatása egyre erőteljesebb. Ez a fejlődés, ez a kölcsönhatás a jövőben még csak növekedni fog” (Rákosi 1949; Ennek a néprajzi szakirodalomban egy példája: Kresz 1952:40).

Előzményei ellenére az aratóünnep több olyan mozzanata, szövegpárhuzama is fennmaradt, amelyek az egykori Gyöngyösbokréta ünnepségek részei voltak. Fontos ezt hangsúlyoznunk, hiszen az 1940-es évek második felében elinduló kultúraformálás alapjait a korábbi évtizedekben bevett és bevált gyakorlatok határozták meg. Erre dolgozatom második felében hozok példákat (vö. Volly 1947).

Munkám során tehát arra keresem a választ egy (re)konstruált szokás, az aratóünnep segítségével, hogy a második világháború után lejártszó politikai,

3 „Meg kell határozni azt is ennek a tudományágnak, hogy a szövetkezeti parasztság kultúrájából mi az, ami alkalmas arra, hogy a szocializmus kultúrájában tovább fejlődjön. Az új dolgokra úgy kell tekinteni, mint a szocialista fejlődés erős oszlopaire. [...] Az ethnográfus az új élet tanulmányozása területén sem lehet a tények egyszerű regisztrátora, hanem aktívan kell harcolnia a múlt káros csökevényei ellen. Az ethnográfusnak meg kell jelölnie a kultúrában és életmódban azt, amit a közeli és távoli jövőben fejleszteni kell” (Balassa 1952:435-436, 444).

4 Jelen dolgozat keretében nem vállalkozom arra, hogy az aratóünnep részletes ismertetését, az aratómunkások társadalomban betöltött szerepét vizsgáljam, és szakirodalmi összefoglalóját elvégezzem. A teljesség igénye nélkül erről lásd Balassa 1985; Gy. Gömöri 2010:275-299; Madarassy 1928:83-93.

5 *Szabadművelődés*: a két világháború között az állami befolyás és irányítás alatt álló népművelést volt hivatott felváltani. Nagyon szerteágazó volt. Rendelkezett társadalmi intézményrendszerrel, és a pártoktól a civil szerveződésekig, egyesületekig és egyházi szervezetekig terjedő intézményrendszert képviselt. A társadalom öntevékenységén alapuló szabadművelődést fogalmazták meg. 1945-ben az Országos Népművelési Bizottság helyett létrehozták az Országos Szabadművelődési Tanácsot (OSZT), amely mint a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium tanácsadó szerve összefogta az iskolán kívüli művelődéssel és felnőttoktatással foglalkozó szervezeteket. Elnöke Karácsony Sándor volt, kiadta az *Új Szántás* című folyóiratot; 1946-ban pedig létrehozták a Magyar Népi Művelődési Intézetet (Drabancz – Fónai 2005:98).

6 *Aratóünnep*. Munkás Kultúrszövetség, 1945; *Aratóünnep: műsoranyag*. 1946; Volly 1947; Almássy 1948.

gazdasági, társadalmi átalakulások milyen nyomot hagytak a kulturális életben, és azt vizsgálom, hogy a megváltozott, sztálini mintát követő rendszerben hogyan valósult meg a kultúra átalakítása, ellenőrzése, irányítása, új tartalommal megtöltése. Hazánkban a második világháború után a kultúra számára is a szovjet minta követése volt a kijelölt út, amely a Sztálin által 1932-ben kimondott elvek kényszerű átvételét jelentette. Sztálin szerint az új típusú művészet „tartalmában” szocialista, „formájában” népi. Ez annyit jelentett, hogy az új kulturális elvárásoknak megfelelően a munkásság és a parasztság „szövetségét” kellett hirdetni; a falusi és városi sajátosságok és nemzeti jelleg háttérbe szorult. A szocialista tartalom az énekek, az indulók karakterében, a magasztos reprezentációkban, a heroikus, patetikus, vidám hangvételükben mutatkozott meg, a „népies forma” pedig a paraszti kultúrában, folklórban jól ismert fordulatokra alapozott. Ez az elvárás megjelent a tömegdalok esetében, de a különböző ünnepi felvonulások során elhangzott rigmusok, dalok, versek is erről tanúskodnak. Az összefogás illúzióját keltették azok a nagy rendezvények, felvonulások, ahol az említett műfajok felhasználásra kerültek. Azt a képet sugallták, hogy a társadalmi, politikai életben is (elvileg) tevékenyen részt vevő emberek tömegei egy új népi kultúrát hoznak létre, melynek eredményeként győz a szocialista kulturális forradalom (Tokaji 1992:101-102).

Jelen dolgozat a színpadra vitt, úgynevezett népi kultúrát a társadalmi nyilvánosság eseményeként, a nyilvánosság részére megszervezett, a hatalom által kontrollált előadásként kezeli. Munkám első felében az 1947–49-től kialakuló politikai közeg felől közelítek dolgozatom tárgyához. Röviden vázolom a korszakra jellemző kultúrateremtési szándék létrehozott új intézményi hátterét, majd egy esettanulmány segítségével bemutatom azt, miként jelent meg egy új, teremtett kultúra a sztálinvárosi színpadon. Utalok arra, hogy a színpadra állított kultúra eredendően változtatásokkal jár, hiszen a politikai elvek hatására átalakul az ünnep tere, tárgyi világa, a szereplők közege (Lelkes 2012:106-108).

Források és forráskritika

Munkám során a Népművészeti Intézet munkatársainak gyűjtési dokumentációit használtam fel, amelyeket párhuzamba állítok a korabeli sajtó anyagával (jelen esetben a Sztálin Vasmű Építője, Művelt Nép), valamint az aratóünnepokről készült fotókkal, illetve a sztálinvárosi aratóünnepről fennmaradt filmfelvétellel.

A kutatómunkát megkönnyítette az, hogy a Népművészeti Intézet munkatársai a gyűjtésekről készült kéziratok mellé jelentéseket, hivatalos beadványokat (kiküldetési rendelvényt, hivatalos igazolványt, megbízóleveleket) mellékeltek, amely dokumentumok árulkodnak a korszak társadalmi és politikai helyzetéről, a helyiek és a gyűjtők viszonyáról, de a néprajzi kutatómunka korabeli lehetőségeiről is.⁷ A gyűjtők által készített fotók és filmek segítségünkre vannak abban, hogy árnyalják a sajtóban, híradóban megjelent felvételeket és beszámolókat (Kovács 1992:91-98). Lehetőségünk lesz ezáltal bemutatni azt, hogy a néprajzi gyűjtésekhez csatolt jelentések nemcsak a településen gyűjtő szakemberek munkájáról árulkodnak, hanem az aktuális társadalmi és politikai légkör lenyomatát is magukon viselik, így elengedhetetlen azok kritikai olvasata.

Évtizedek távlatából is nagyon hasznosak a gyűjtések és jelentések, mert a gyűjtők az 1950-es években ismert hagyományokat rögzítették, továbbá olyan szövegeket jegyeztek le az akkor idősebb generációk visszaemlékezései alapján, amelyek ma már nem érhetők el a szóbeliség szintjén. Olyan néprajzi, folklorisztikai anyagról kaphatunk képet általuk, amelyek 1950-es években már gyengülőben voltak, és az akkori fiatalabb generációk már alig ismerhették.

A kultúraformálás intézményi hátterének kialakítása

Révai József, a Rákosi-korszak egyik ideológusa – 1949–1953 között népművelési miniszter – már 1948-tól nyíltan hangoztatta, hogy „a szocializmust a kultúra területén is fel kell építeni” (Révai 1952:6). A kulturális forradalomtól⁸ remélte a falu

7 Például: Ethnológiai Archívum Kézirattár, továbbiakban: EA. EA 14819, Magyar Tudományos Akadémia Zene- és Művészeti Intézet Néptánc Archívum, továbbiakban: MTA ZTI Akt. 313.

8 Az 1917-es októberi orosz forradalom után Lenin alkalmazta ezt a fogalmat, amely az ő értelmezése szerint azt jelentette, hogy a társadalmi forradalom részeként a kulturális forradalmat is meg kell teremteni. Ez egy új kulturális színvonal alakításához járul majd hozzá, amely a szocializmus kiépítésének elengedhetetlen feltétele. Ezzel a folyamattal együtt járt az „uralkodó osztályok” kultúrájának felszámolása és az osztályharc stratégiai kiaknázása, egy új értelmiségi réteg létrehozása, amely majd munkásokból és parasztokból tevődik össze. Ezt a véleményt és álláspontot fogalmazta meg Révai is két évtizeddel később, hazai viszonyok között (Drabancz – Fónai 2005:122-123).

szocialista átalakításának felgyorsítását, valamint a munkásosztállyal történő együttműködés megvalósítását.

Az 1948-as év a kultúra területén is fordulatot hozott, de ez nem volt előzmények nélküli. A Magyar Kommunista Párt már korábban támadást indított az egyházi, civil, szakmai, lokális és iskolai egyesületek, egyesületek, körök, önképzőkörök, szövetségek ellen, és országszerte számolták fel az úgynevezett „civil” szerveződéseket (Drabancz – Fónai 2005:121). A megváltozott kultúrpolitika célja a lenini kulturális forradalom elképzeléseinek és elveinek megvalósítása volt. A kultúra teljes intézményrendszerét ennek kiszolgálására alakították át, ennek megfelelően rövid időn belül egy teljesen centralizált, átpolitizált, átideologizált rendszerré vált. A cél a *szocialista embertípus megteremtése* volt, akinek feladatahoz tartozott az is, hogy új szocialista kultúrát teremtsen. Az új embereszmény jellemzőjeként a feltétlen párthűséget, az elkötelezettséget és az éberséget jelölték ki. Az új, szocialista ember a marxista kultúra elsajátítását második születéseként élte meg, és képes volt magában megölni a régit, az új megteremtése érdekében (Demeter 2012:68; Penntire – Pudal 2001:48-51; Hellbeck 2003:179-210; Bauer 1968; Garros 1995; Fitzpatrick 2003:159-178; Krausz 2003).

Az új társadalmi struktúrában három nagy csoport – a paraszti rétegek, közép- és nagybirtokos arisztokrácia, illetve az értelmiség – átnevelésére fektették a legnagyobb hangsúlyt, de a teljes átnevelés természetesen az egész társadalomra vonatkozott. Ezt a célt szolgálta a kollektívizálás, a magánjavak államosítása, az iskolák államosítása, az egyházak háttérbe szorítása, a mindenre kiterjedő propaganda, a mindenre figyelő állami kontroll és cenzúra, vagy a radikálisabb megoldások is (fizikai, lelki terror, fenyegetőzés, bebörtönzés, internálás, kivégzés). Ezek mellett fontos szerepet kapott és az átnevelés részéhez tartozott az ország ünnepeinek átértelmezése, egy új ünnepi struktúra kialakítása is. A sajtó, a rádió, a mozi, később a televízió, a szépirodalom, a képzőművészetek, a színházak fontos szerepet kaptak az új ünnepek és ünneplési szokások elterjesztésében, valamint a kommunista, szocialista értékrend kialakításában. A legfontosabb cél az volt, hogy a társadalom minden tagja elhagyja az úgynevezett kapitalista maradványokat és az új ideológia hűséges követője legyen. Nagymértékben számítottak ebben az átnevelő munkában az agitátorokra, akik a gyárakban, az üzemekben

népszerűsítették a párt programját,⁹ de számítottak a népnevelőkre, a kultúrotthonok munkatársaira, a kultúrversenyek szervezőire és résztvevőire egyaránt. A fiatalok csoportját tekintették a legfontosabb társadalmi rétegnek, akik körében a szocializmus eszméi gyorsan terjedhetnek. Ez a folyamat már az iskolák államosításával elkezdődött. Magyarországon is szovjet mintára szervezték át az oktatást, az orosz nyelv oktatását vezették be, és háttérbe szorították a nemzeti kisebbségeket. Egy jól képzett pedagógusgárda kinevelése volt a cél, akik segítségével a gyerekek elsajátítják a marxizmus-leninizmus alapjait. A lenini iránymutatás szerint a kommunista nemzedéknek egy új, tiszta talajon kell megteremtenie a kommunista társadalmat. Az iskolai tantárgyak tanítása során megjelentek azok a fogalmak például, mint népellenesség, kulák, osztályharc. Az oktatásban kiemelt szerepet szántak a szakmunkásoknak, akikben a gyors technikai haladás feltételét látták. Rendszeres volt az ideológiai nevelés, amely sokszor a szakmunkásképzés rovására ment. A propagandáért felelős személyek szavait nyomatékositották hangosbemondókból is hallható, hirdetőtáblákról is olvasható agitációs felhívások (Demeter 2012:70).

A kultúrateremtés intézményi hátterét és irányelveit Révai József dolgozta ki és teremtette meg. 1949-ben létrehozta a Népművelési Minisztériumot,¹⁰ két évvel később a szovjet Népi Alkotások

9 Magyarországon az ifjúsági nevelés fontos részét jelentette, hogy létrejött a Magyar Úttörők Szövetsége a Magyar Demokratikus Ifjúsági Szövetség támogatásával, így az Úttörőmozgalom során a gyerekek először kisdobosok (2-4. osztályosok), majd úttörők (5-8. osztályosok) lettek. A Magyar Úttörők Szövetsége elvi irányítása mentén folyóiratokat alapítottak: *Úttörő Gyermekújás, Pajtás, Úttörővezető, Örsvezető, Hűvelyk Matyi, Úttörő, Kisdobos* stb. Erről bővebben lásd Rakó – Záhonyi – Füleki – Tóth 198; Nádházi 1999.

10 A Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium (VKM) 1949. május 11-én vált ketté, és ebből önállósult a Népművelési Minisztérium. Addig egységes szervezetként működött Ortutay Gyula vezetésével. Ortutay 1949. június 11. és 1950. február 25. között vezette a VKM-et. A VKM 1951. május 19-ig regnált, és Ortutay után Darvas József vezette tovább, majd ezt 1951-ben szervezték át Közoktatásügyi Minisztériummá, amely néven 1953. július 4-ig működött. A Népművelési Minisztérium 1949. június 11-től 1956. december 31-ig működött. Fő feladata volt az állami művelődési intézményrendszer kialakítása, elvi irányítása, a kulturális forradalom szervezése. Révai kinevezése 1949. június 11-től 1953. július 4-ig tartott, őt követte 1956. október 24–31. között Lukács György. Erről bővebben Drabancz – Fónai 2005:122.

Háza mintájára felállították a Népművészeti Intézetet,¹¹ amely megalapításától kezdve, az ideologikus célok mellett fontos szerepet vállalt a néphagyományok gyűjtésében, a gyűjtések anyagának archiválásában, hagyományörző csoportok felállításában. Hivatalosan a Népművelési Minisztérium alá tartozott, így politikai szerepet is betöltött, hiszen hozzájárult a népi kultúra állami rangra emelésében. Maga a néprajztudomány sem vonhatta ki magát az átalakítás alól. Ezen a ponton kell kiemelniünk Ortutay Gyula nevét, aki – 1947. május 17-én Keresztury Dezsőt váltotta a vallás- és közoktatási tárca élén, és vezette azt 1950. február 25-ig – a *Művelődéspolitikánk alapelvei* című beszédében már 1947-ben az autonómiák erősítését, a demokratikus öngazgatás fontosságát, az állam programfinanszírozó szerepét hangsúlyozta (Bolvári-Takács 2012:26). 1949. június 22-én, a Néprajzi Társaság LXI. Közgyűlésén hangzott el *A magyar néprajztudomány elvi kérdései* című programadó beszéde, amely kijelölte a néprajztudomány új útjait (Ortutay 1949:1-24).

Az ellentmondások ellenére fontos volt a Népművészeti Intézet létrehozása, mert bár magába olvasztotta a politikai döntéssel felszámolt korábbi szakmai szervezeteket, de alkalmazta azok munkatársait, segítőit, és ők folytathatták gyűjtő és kutató munkájukat. A Népművészeti Intézet munkatársai között találjuk a *Magyar Színjátékos Országos Szövetségének* (1947–1948), a *Magyar Népi Művelődési Intézetnek* (1946–1948), a *Néptáncosok Szövetségének* (1948–1950) és a *Bartók Béla Szövetségnek* (1948–1950) egykori dolgozóit, amely intézetek a korábbi szabadművelődés, tehát az iskolán kívüli művelődés korszakának voltak jelentős intézményei (Harangi 1997:112; Szász 1981). A Népművészeti Intézet vezetésével Széll Jenőt (1912–1994) bízták meg, aki a korábban megszüntetett egyesületek, szervezetek szakembereit is alkalmazta. Együttműködött a Néprajzi Múzeummal, az Egyetemi Néprajzi Intézettel, a Múzeumi Központtal, és támogatta a néprajzi gyűjtéseket. A megszüntetett intézetek munkatársai tehát új intézményi háttérrel ugyan, de folytathatták munkájukat, felhasználhatták tapasztalataikat, eredményeiket, kapcsolataikat az új közegben is. 1951. április 24-én került sor az intézmények közötti első megbeszélésre. Morvay Péter és Vargyas Lajos felismerték, hogy a néprajzi munkaközösségek számára is fontos a Népművészeti Intézettel történő együttműködés. Morvay

Péter már ebben az időszakban, a Néprajzi Múzeum társadalmi gyűjtőhálózatának kidolgozójaként kiemelt szerepet vállalt magára. Kezdetben még a kérdőíves gyűjtések kidolgozását tűzték ki maguk elé, melynek már az 1930-as évek végén Gunda Béla is fontos feladatokat szánt. Morvay – akinek a minta-aratóünnep meg szervezésében is fontos szerepe volt – a Néptudományi Intézet felszámolása után, már a Néprajzi Múzeum munkatársaként vállalta a kapcsolattartást a Népművészeti Intézettel (Harangi 1997:113; Szász 1981:46-47; Koltay – Deáky 2016). Az együttműködés az adminisztratív és archiválási munkában is megnyilvánult, hiszen a gyűjtések, a róluk készült jelentések, a terepre utazáshoz szükséges iratok dokumentációinak egy része a Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattárába is bekerült. Az állam által terjesztett és propagált ideológia természetesen a gyűjtési útmutatók, kérdőívek esetében is megnyilvánult (Koltay 2016:23; példa egy tematikus gyűjtési útmutatóra: Dégh 1953). A néprajzi intézmények a Népművészeti Intézettel hivatalosan 1951. szeptember 8-tól működtek együtt, és kijelenthetjük: ez mindegyik fél számára hasznos volt. A Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattára olyan gyűjtések anyagával gyarapodott, amelynek anyagi háttérét a Népművészeti Intézet biztosította (Koltay 2016:23). A néprajzi gyűjtőmunkában tanítók, tanítónők, papok, kántorok, óvónők is részt vettek, akiknek a munkáját néprajzkutatók támogatták, segítették. A munka szakszerűbbé, egységesebbé tétele érdekében 1953-ban kiadták *Az Országos Társadalmi Néprajzi Gyűjtés Tájékoztatója* című kiadványt. Ennek első felében hangsúlyozták a társadalmi néprajzi gyűjtés jelentőségét, majd annak második részében egy részletes alapkérdőívet is közöltek (Széll 1953). A Népművészeti Intézet munkatársai részt vállaltak a „kulturális tömegmozgalomban” oly módon, hogy a megelőző néprajzi gyűjtőmunka után visszajártak a falvakba, településekre és segítették a helyieket szokásaik színpadra állításában, táncok betanításában, és támogatták őket az országos kultúrversenyekre való felkészülésben. Eredményeiről többször beszámoltak a Művelt Nép számaiban (Deáky 2016:10-11).

A filmhíradók, fotók, levéltári források tanulságai szerint lényegében 1949-re az állami ünnepek új koreográfiája jelent meg. Az új politikai rendszer teremtette színpadon az eredetileg közösségi kultúraként jelen lévő elemek politikai üzenetekkel is színpadi alkotássá váltak. A színpadi előadások, előadásmódok szabták meg a közösség szabályozó ereje helyett az ünnepek kereteit, és a kultúrpolitika által

11 1951. január 6-án, a 9/1951. 1.6. sz. M.T. rendelettel, Rákosi Mátyás aláírásával hitelesítve.

előírt, követendőnek minősített jelentéstartalom köré épült fel az ünnepi esemény. Már nem csupán a helyi közösségnek szólt, nem csupán annak összetartását kívánta erősíteni, hanem egy olyan jól ko-reografált eseménnyé vált, amelyhez absztraktabb jelentéstartalom társult, így például a kultúrharc eszközüvé vált.

Mintaünnep és az 1952-es sztálinvárosi aratóünnep

Az aratóünnep szervezésében nemcsak a korábbi évtizedek ünnepei álltak példaként a sztálinvárosi rendezőbizottság előtt, hanem 1951-ben, az ország hét megyéjének 8 településén a Népművészeti Intézet segítségével megrendezett minta-aratóünnepségek is. Az érdeklődők így *Barackán* /Fejér m./, *Karczagon* /Szolnok m./, *Tura Kisnémedin* /Pest m./, *Nagyivánon* /Szolnok m./, *Nádudvaron* /Hajdú/, *Porcsalmán* /Szabolcs/, *Rá-bahidvégen* /Vas m./ és *Zalaváradon* /Veszprém m./¹² már tájékozódhattak az ünnepről. A Porcsalmán tartott ünnepre, Morvay Péter megbízólevelét Muharay Elemér, a Népművészeti Intézet Néprajzi Osztály táncrészlegének vezetője írta alá, aki a korszakban jellemző módon jelezte az illetékes hatóságok számára Morvay érkezését.¹³ A minta-aratóünnep fő feladata a következő volt: „feleleveníti és új tartalommal tölti meg az aratással kapcsolatos népi szokásainkat”.¹⁴ Nagyon fontos kijelentés volt ez, hiszen megfelelt annak az irányelvnek, hogy a népi kultúrát új tartalommal kellett színpadra állítani. Az adattári anyag további részében az ünnep menetének leírását olvashatjuk, amely nagy hasonlóságot mutat a korábbi években kiadott útmutató füzetekben olvasható, tervezett programokkal. Megmaradt a reggel hatkor kezdődő zenés ébresztő, a délelőtti tízkor induló felvonulás, az aratókoszorú, a feldíszített lovas bandériumok hírvivő szerepe, az aratók tánca, a délutáni zenés mulatság, a kora este kezdődő aratóbál.¹⁵

A mintaünnep célja az volt, hogy egy egységes terv szerint szervezzék meg az egyes települések saját ünnepüket, de ahogyan Morvay hangsúlyoz-

ta, mindegyikük „helységenként a helyi szokások szerint is alakul, színeződik” majd. A mintaünnepségek értékelésére külön szakembereket küldtek a településekre, akiknek egy részletes értékelési útmutatót kellett követniük. A kérdések csoportjaira, érdeklődési területeire idézek néhány példát: az előkészületek során azt kellett lejegyezniük, hogy kik vettek részt leginkább a szervezésben, hogyan várták az ünnepet, az ébresztő során hány tagú volt a zenekar és milyen összetételű, (nem és kor szerinti megosztást is közölni kellett). Milyen volt az ébresztés hangulata, milyen volt a lelkesedés, a felvonulás során hány fő vett részt, mit daloltak, táncoltak a felvonulás közben. Milyen rigmussal adták át az aratókoszorúkat, milyen hatással volt a koszorúátadás a nézőkre, mennyire volt spontán a felvonulás. Milyen volt a délutáni műsor, illetve az esti mulatság során arra kellett figyelni, hogy milyen volt az ünnepség hatása a résztvevőkre, hányan vettek részt a közös vacsorán, mennyi bor jutott egy főre. Megértették-e a hagyományozás jelentőségét, milyen volt a zenekar összetétele, mit csináltak a szünetekben. Meg kellett figyelni a munkatervtől eltérő egyéni kezdeményezéseket, de azt is, hogy mennyire kerültek elő a helyi hagyományok, énekek, táncok, mennyire válhatott az egész *ünnepség mozgósító erejűvé a begyűjtés fokozására és a kultúr-munka javítására*.¹⁶

Már a Porcsalmán megtartott ünneprel kapcsolatban Morvay Péter a következőt hangsúlyozta: „A helyi rendezőség szervezési munkája mellett segít összegyűjteni a falu arató szokásait. A tömegszervezetek, népnevelők, iskolások segítségével végzik a hangulati előkészítést, hogy a dolgozók előre és öntudatosan készülődjenek az ünnepre. Tudatosítják, hogy aratási ünnepségünkön jó munkánkat és jó eredményeinket ünnepejük. (...) A közös éneknél például az a döntő, hogy dolgozó társadalmunkat rádöbbenésük arra, hogy saját erejükből is tudnak a kultúrában nagyot és szépet alkotni. A közös vacsorában pedig az, hogy új és újabb, mélyebb emberi és közösségi kapcsolatokat teremtsünk, amely a szocialista emberformálás egyik elengedhetetlen módja”.¹⁷

Morvay Péter szavai a következő évekre is kijelölték az aratóünnep feladatait. Mindezek után a szocialista álmváros, Sztálinváros dolgozó népe sem maradhatott ki az aratóünnepet rendező települések sorából. A Népművészeti Intézet segít-

12 EA 14819. Az eredeti dokumentumban olvasható formában közlöm annak tartalmát, melyben az áthúzás is szerepel.

13 EA 14819. 2. sz. melléklet

14 EA 14819

15 EA 14819. 1-2.

16 A részletes kérdéssort lásd: EA 14819. 3-4.

17 EA 14819.

ségével megkezdődtek az előkészületek, így 1952. június 14–15. között Jakab Ilona, Tóth Mihály és Berkes Eszter, az intézet munkatársai, két napos gyűjtőmunkát végeztek Sztálinvárosban. Nemcsak táncleírást, nótaszövegeket közöltek, hanem terjedelmes szokáslejegyzéseket is, így a lakodalmi, a karácsonyi, az újévi, a húsvéti szokások mellett gyermekjátékokat, farsangi és aratáshoz kapcsolódó szokásokat, az aratóünnep menetét is dokumentálták. Fontos ismereteket közölnek ezek a lejegyzések, hiszen segítségünkre vannak abban, hogy bemutassuk milyen szereplők, milyen gesztusok cserélődtek ki a szocialista kultúrateremtés folyamatában. 1952 júniusában, az akkor 89 éves Naszvadi Jánosné és a 47 éves Tillinger Julianna a következőképpen mondták el a pentelei aratás lezárását kísérő szokás-
cselekvések egymásutánját:

„Mikor vége vót az aratásnak, ebédet kaptak. Zászlót kaptak a lányok, rudra vót akasztva, piros, fehér, zöd kendőket kötöttek a rudra, ez vót a zászló. Kettőző lányok készítették a koszorúkat, ezt bevitték az uraságnak, amiért ajándékot kaptak, rendszerint piros kendőket. Cigányzenekar játszott, az úr adta az ennilót, gulást, meg bort is adott a gazda, oszt ivott mindenki, meg evett, amennyi jól esett. Urasághoz menet is muzsikáltak, énekeltek. Elöl ment a zászlót vivő legény vagy ember meg a kosár vivő. Ez a kosár ha búzát arattak búzából, ha zabot, akkor zabból vót. A kosar kezibe vette a leány, nem szoktak akkorát készíteni, hogy azt rudon kelljen vinni. Minden uraságnál egyforma vót az aratási ünnep. Mindenféle nótát énekelünk, nem vót külön aratási nótánk. Nemcsak aratási ünnepen énekelünk, táncoltunk, hanem minden szombat este nótaszóval jött haza az arató banda. Az uraságnak mikor a kosarat átadta a kettőző leány, akkor köszöntőt is mondott, ekkor kapták a lányok a piros keszkenőt. Az uraságtul az arató gazdához mentek oszt ott mulattak reggelig. Amelliknek jól esett, mindig az kezdte a táncot. Koszoru ill. kosár mindig az uraságnál maradt. Aratási ünnepen éppen olyan táncokat szoktunk táncolni, mint máskor”.¹⁸

Az aratóbálról Farkasné Tóth Ágnes, akkor 73 éves adatközlő a következőket mesélte el:

„Mikor először jött ki az uraság az aratókhoz, akkor megkötötte három szál búzával

az első vagy második sorban dolgozó kettőző lány, és azt mondta: Isten éltesse a nagyságos urat! Ekkor 1-2 forintot adott az uraság. Kosarat vittünk mikor vége vót az aratásnak, ment mindenki az arató gazdához, az uraság adott levest, húst, bort, kalácsot. Az uraságnál mindig egy arató gazda vót, néha 15-20 évig is nála szolgált, arató banda 5-6 is. Faháferkába ettünk, olyan, mint a cserép sajttal, csak kicsi füle vót. Zászlót vittek a menetbe, mikor az urasághoz mentek, és bécsi kendőt kaptak a lányok. Bocskorra arattunk, rossz csizmaszáról vették le a javát, abból csinálták a bocskort a csizmadiák”.¹⁹

Az adatközlők életkorából kitűnik, hogy több évtizeddel korábbi élményeikre emlékezhetek vissza. Tudásuk nagy segítség volt az ünnep visszatanítása, felelevenítése során. Az akkor 70-80 éves adatközlők még emlékezhetek a 19. század végi eseményekre, láthatták az első világháború előtt és után megtartott ünnepeket, de akár a szüleik ünnepi részvételét is felidézheték. A források tanulsága szerint, a Népművészeti Intézet munkatársai a gyűjtést követően részt vettek a helyi szokások színpadra állításában, így 1952. július 18-án a *Sztálin Vasmű Építője* című helyi lap olvasói a következő felhívásra lehettek figyelmesek:

Arató-ünnepély

Városunkban folyó [1952 július] hó 27-én egésznapos műsoros Arató-ünnepséget rendez a Sztálinvárosi Tanács a termelőszövetkezetekkel karöltve. A műsort az óvárosi kultúrbrigád tagjai és a városi fiatalok szolgáltatják. Azokat a dolgozó parasztokat, akik legjobban teljesítették beadásaikat és a termelőszövetkezetek legjobb dolgozóit a sztálinvárosi építőmunkások felköszöntik és megajándékozzuk. Az Aratóünnepség keretén belül este a Szigeten tüzijáték és műsorral összekötött vacsora lesz. Napközben lovas ünnepség, népi zenekarok szórakoztatják a munkás-paraszt szövetség jegyében lezajló nagyszabású Aratóünnepség résztvevőit.²⁰

A hetilap következő számában már részletes programot közöltek az 1952. július 27-én, vasárnap

19 MTA ZTI Akt. 0313.

20 *Sztálin Vasmű Építője*, 1952. július 18. 4.

18 MTA ZTI Akt. 0313.

megrendezésre kerülő eseményről, amelyben a korszak narratívájának és mintáinak megfelelően hangsúlyos szerepet kapott az Ötéves terv, a béke iránti hűség és odaadás, és a mindennapokban jellemző ellenségkeresés jegyében az egykori földesurak negatív példái álltak az olvasók előtt. Kiemelt szerepet szántak viszont a dolgozó parasztnak, akik beszolgáltatási kötelezettségüket időben teljesítették, valamint a Vasmű dolgozóinak, akiknek az énekes és táncos produkciójára külön kétórás (!) intervalumot jelöltek ki a nap során. A település minden dolgozóját ünnepelésre szólították fel, ahol olyan népi dalok szólalnak meg, olyan táncok kerülnek színpadra, amelyek „a falu életéből születettek és kifejezik gondolataikat, szokásaikat, a művészetet át mutatják meg érzéseiket.”²¹ Merész kijelentés volt ez egy olyan város esetében, mint Sztálinváros, amelynek építésére országszerte vándoroltak a képzett és képzetlen munkások, akiknek most az egykori pentelei kultúrával kellett azonosulniuk. Olyan munkás-paraszt szövetség ideális megvalósulását remélték az ünneptől, akiket a sztálinvárosi pártbizottság nevében Földes László²² köszönt majd, és a földesurak szerepét átvéve fogadja „a dolgozó parasztnak ajándékait”.²³ Az ünnepet egy olyan fórumnak szánták a szervezők, amely lehetőséget ad a résztvevők közötti tapasztalatcserére, hogy az eddigi sikereket túlszárnyalva még „jobb és sikeresebb legyen a következő évi begyűjtés”.²⁴

A felhívás következő részében az ünnep részletes programját közölték. Ennek kapcsán hangsúlyoznunk kell, hogy az 1945-től kiadott, aratóünnep rendezését segítő füzetekben vázolt program és a sztálinvárosi sok pontban hasonlóságot mutat, de a korszakra jellemzően, az előző évek vallásos, szakrális vonatkozású részeit új tartalommal vitték színpadra, és kiemelt szerepet kaptak a Pártbizottság, a városi Tanács köré kapcsolódó események. Megmaradt viszont a sportjáték, a tánc és az ének, a koszorúk átadásánál is már korábban ismert rigmusok csendültek fel, valamint az egész rendezvényt egy közös aratóból zárta le.²⁵ Néhány nappal

21 Uo.

22 Földes László (1914–2000) volt az MDP sztálinvárosi (dunapentelei) bizottságának titkára 1951. július – 1954. augusztus között. Életét bővebben lásd: <https://www.neb.hu/asset/phpc4755n.pdf> (Letöltés: 2017.05.17.)

23 Uo.

24 *Sztálin Vasmű Építője*, 1952. július 18. 4.

25 *Sztálin Vasmű Építője*, 1952. július 25. 4.

később természetesen beszámoltak az ünnepéről a *Sztálin Vasmű Építőjében*, amely egy nagy sikerrel lezajlott eseményként jelent meg, amelyen „nótás-ajkú, mosolygó tekintetű fiúk és lányok, férfiak és asszonyok vonultak fel szekereiken a Néphadsereg útján a pártbizottság épülete elé”. Felhangzottak a pentelei nóták, rigmussal köszöntötték Földes és Berecz elvtársakat, akikre átragadt a résztvevők boldogsága. Öreg és fiatal egyaránt elégedett és vidám volt, ahol a dolgozó parasztnak és az építkezés sztahanovista élmunkásainak hősi munkáját hálálták meg – tudósított lelkesen a cikkíró.

Az ünnep tárgyi anyaga is változáson esett át. Az addig egyszerű aratókoszorúk színesek lettek. Megjelent közöttük a búzakalászból, gyönyörűen, művészen elkészített ötágú csillag Rákosi Mátyás arcképével, és ezzel az „újstílusú” aratókoszorúval vonultak fel. Állandó tapsvihar és „*Éljen Rákosi! Éljen a párt!*” felkiáltások zendültek a résztvevők ajkain, akik a közös mulatsággal, az aratóbállal zárták a nap eseményeit.²⁶ Az ünnepről a *Művelt Nép* számában is hasonló lelkes hangvételű, idilli jelenteket idéző írás került az olvasók elé. Hasonlóan az előző lapban olvasható sorokkal, vidáman nótázó, táncos kedvű közönségről számoltak be. A cikk írója kiemelte, hogy a Vasmű építői és a dolgozó parasztnak az üdvözlő beszédek, az áldomást követően együtt köszöntötték az újkeneret és a szocialista várost, vagyis megvalósult a munkás-paraszt egység, akik a régi pentelei népdalok éneklése során találtak egymásra.²⁷

A sajtóban megjelent leírást kiegészíti, pontosítja az a filmfelvétel, amelyet Erdős Lajos és Szóts István, a Népművészeti Intézet két munkatársa készített az ünnepi alkalomról. Az ő nevükhöz kapcsolódnak az 1951-es aratóünnepéről készített felvételek is. Egyedülálló dokumentumai ma ezek a filmek az ünnepekkel kapcsolatos kutatásoknak, hiszen a résztvevőket mozgásukban, a helyszíneket, tárgyakat használatuk során figyelhetjük meg. A felvétel nagyjából nyolc perc hosszúságú, és az előkészületektől kezdve dokumentálta az eseményeket. A filmen egy vidám társaság képe elevenedik meg, akik énekelnek, táncolnak, majd a következő képkockák a lovas sportversenyt mutatják be, rövid ideig az éppen aratót végző kombájn látható, amely az emberi munkát felváltva végzi munkáját. Az éppen koszorút fonó asszonyok, a színpad építésének folyamata is dokumentálásra került, amelyet a feldíszített sze-

26 *Sztálin Vasmű Építője*, 1952. július 29. 2.

27 *Művelt Nép*, 1952. július 27.

kerek és az azon nótázó, zenélő banda megörökítése követett. Népviseletbe öltözött lányok tánca, majd az ünnepi felvonulás után a pártbizottság épülete elé (ma múzeum) érkezők csoportját köszöntötték a sztálinvárosi tanács tagjai. A közös pálinkázást követő táncot és mulatságot megörökítő részleteket is láthatunk. Különböző formájú, fazonú öltözékekbe bújt emberek tarka forgataga szerepel a képeken, akik szekerekre ülve vonultak végig az épülő sztálinváros főutcáján a Sziget irányába. A felbokrétázott szekerek mellett az éppen épülő panelházak tornyosulnak, autók, a felvonulást irányító rendőr képe is feltűnt pár másodperc erejéig. Néhány kép-kockán az egykori pentelei házak is felsejlenek, így a film megteremti a régi és az új elemek keveredésének egészen izgalmas sztálinvárosi világát. Képet kapunk az éppen akkor épülő ünnepi színpadról, az ételkészítés folyamatáról, majd az aratási ünnep résztvevőinek vonuló csoportjai folytatják a sort. Feldíszített kaszák, gereblyék, népviseletbe öltözött öregek és fiatalok szerepelnek a filmben, akiket a koszorúátadás ceremóniája követett. Izgalmas mozzanatai ezek az ünnepnek, mert a filmfelvétel alapján rekonstruálhatjuk a koszorúk formáját és díszítettségét. A következő rész egy vidáman vonuló tömeget láttat velünk, amelyet egy fehér lovon ülő, öltönyös férfi vezet fel. A koszorúk átadása során jól láthatók a pártbizottság tagjainak, a koszorúk átadóinak gesztusai, akiknek hol pentelei viseletbe öltözött asszonyok, hol már az újabb divatot követő konfekcióipar termékeit viselő dolgozó nők adják át a koszorúkat. Láthatóvá vált a színpad is, amelyet Sztálin és Rákosi képe díszített. A film az ünnepi beszédet tartó Földes László bemutatásával ér véget.²⁸ A felvétel sokkal többről árulkodik, mint az ünnepről készült egyszerű leírások. Bepillantást nyújt az ünnepi alkalmak változásán túl a változó viseletek, öltözetek világába, ahogyan az éppen átalakuló tér és építészet elemeit is megörökítette.

Az ünnepen a Népművészeti Intézet munkatársa, ebben az esetben Boros Marietta vett részt. Beszámolója árnyalja a sajtóban, a filmfelvételen és a fotókon megjelent ünnep képét, aki annak ellenére, hogy a korszakban elvárt narratíváknak eleget téve kiemelte az ünnep egvediségét és nagyszerűségét, mégis közölt olyan információkat, amelyek ellentétben állnak a korábban bemutatott leírásokkal. Boros Marietta szerint, noha a Népművészeti Intézet szakmai segítséget nyújtott az ünnep lebonyolításához, „[a] Tanács, annak ellenére, hogy lelkesen részt vett a tömegek mozgósításában, nem sikerült

neki sem Sztálinváros dolgozó ipari munkásságát, sem pedig az egyénileg dolgozó parasztok tömegeit megmozgatni”.²⁹ Ehhez bizonyára az is hozzájárult, hogy 1952-ben a sztálinvárosi építkezések kezdeti szakaszában jártak. Munkásbarakkok, ideiglenes szállások, segéd- és betanított munkások nyüzsgő látványa fogadhatta a városba látogatókat.³⁰

A szervezett ünnep és a precíz programismertetés látszat volt, mert Boros beszámolt arról, hogy „a műsorszámok gyakran több órás késéssel kezdődtek (...) ez nyilván sokat rontott az egyébként is gyér közönség hangulaton. Feltűnő volt, hogy a szombati rendezvényenél kizárólag csak a felkért szereplők vettek részt”.³¹ A hangulaton nem enyhítettek a programszerű köszöntések, néhány spontán jelenet is alig-alig oldotta a feszültséget. Boros jelentéséből az is megtudható – ami a programból egyáltalán nem derült ki –, hogy valójában kétnapos rendezvényről volt szó. Az esti köszöntések már jobban sikerültek, oldottabb volt a hangulat, a „Vasmű kiküldöttje köszöntéssel és ajándékkal lepte meg az aratásban, beszolgáltatásban kitűnt falusi dolgozókat”.³² Boros Marietta beszámolója szerint a vasárnapi koszorúátadó ünnepség volt a két nap kiemelkedő eseménye. „Ez a rendezvény sűrítette magába mindazt a régit, ami a dunapentelei hagyományban föllelhető volt – és mindazt az újat, amelyet a szocialista tartalomként benne életre lehetett kelteni”. Nagyon fontos volt az 1952-es ünnep a penteleiek számára, mert az első világháború óta nem volt hasonló esemény a településen. A korábbi évtizedek aratóünnepi kapcsán ugyanarról a folyamatról számolt be, mint ami Népművészeti Intézet gyűjtőinek lejegyzéseiből is megtudható volt. A legfőbb különbség Boros Marietta szerint abban ragadható meg, hogy „[a] földesúr meghívását a Tanács és a Pártbizottság meghívása helyettesítette” és ebben a gesztusban fejeződött ki „az az új helyzet, amikor a nép a dolgozó parasztság a föld gazdája és a dolgozók igazi képviselőjét a Párt és a Tanács látják el”.³³ Kiemelt szerep jutott az aratókoszorúk átadásának, amelyeket „a termelőszövetkezet, az állami gazdaság, az egyénileg dolgozó parasztok élenjáró dolgozó asszonyai vittek” a hatalom képviselői elé. A koszorúk átadása során különböző rigmusok csendültek fel a Rákóczi, a Kossuth, az Alkotmány, a Vörös Csillag Tszcs, valamint az Állami

29 EA 2760.

30 Erről bővebben lásd: Horváth S. 2004.

31 EA 2760.

32 EA 2760.

33 EA 2760.

28 MTA ZTI F 185.

Gazdaság képviselőitől. A rigmusok szövegeinek alkotói bizonyára a korábbi aratóünnepok rigmusaiból is meríthettek ihletet, hiszen egy 1946-ban kiadott Aratóünnep műsoranyagának javasolt koszorúátadó szövege és az 1952-es sztálinvárosi rendezvény során elhangzott rigmus között több hasonlóság is megfigyelhető:

1946-os variáns

Tisztelt gyülekezet,
Ünnep van ma, tudják,
Néhány szavaim hát
Szívesen fogadják

A mi ünnepünk ez,
Legyen vig a kedvünk,
Hiszen a munkának
Nagyjával végeztünk

Kezdjük ahogy pirkadt,
Tettük amíg láttunk
De kenyérnek valót
Magunk földjén vágunk.

Bátran elmondhatjuk:
Jó munkát végeztünk.
Áldás volt munkánkon,
Hát vígan lehetünk.

Ezért azt mondom,
Felejtünk bajt és bút!
fogadják szívesen
Ezt a szép koszorút.³⁴

Az ünnepi menetben az egykori pentelei szokásokhoz hasonlóan színes papírokkal, virágokkal díszített kaszákat, gereblyéket mint az elvégzett munka jelképeit vitték magukkal a felvonulók.³⁶

Tehát, új tartalommal elevenedtek meg az egykori pentelei szokások, amelyek a Népművészeti Intézet munkatársának beszámolója szerint a rossz szervezés miatt sajnos nem jutottak el minden sztálinvárosihoz. Boros Marietta így fogalmazta meg: „amelyen [aratóünnepen] a Tszcs, az Állami Gazdaság és a helyi Gépállomás és az egyénileg dolgozó parasztek alkották az ünneplők zömét, (...) és

1952-es sztálinvárosi variáns

Jó munkatársaink
Ünnep van ma tudják
A mi köszöntönket
Szívesen fogadják

A mi ünnepünk ez
Azért vig a kedvünk,
Hiszen a munkának
Nagyjával végeztünk

Elmondhatjuk büszkén
Jó munkát végeztünk,
Amit tőlünk vártak,
Annak megfelelünk.

Alkotmány Tszcs
Koszorúját hoztuk.
Pártnak és Tanácsnak,
íme felajánljuk.³⁵

csak sajnálni lehet, hogy az erőtlen agitáció következtében és a rossz időpont megválasztása miatt a Vasmű dolgozói és a dolgozó parasztság zöme nem vett részt”.³⁷ A források ütköztetése során kitűnik, hogy egészen egymásnak ellentmondó információk maradtak fenn az ünnepről. A következő évekről szóló beszámolók, a Népművészeti Intézet munkatársainak jelentései hasonló problémákról számoltak be, mint 1952-ben Boros Marietta. 1952 után sem volt könnyebb aratóünnepet rendezni Sztálinvárosban, így az ünnep fokozatosan elveszítette önálló eseményjellegét, és végül az augusztus 20-ai Alkotmány ünnepe egyik programjává egyszerűsödött (Kovács 2006).

Összegzés

A fentiekből kitűnik, hogy 1949 után az aratóünnep új elemekkel feltöltve került színpadra. Olyan területnek tekintették, amely alkalmas arra, hogy a falu és a város lakosságát összehozza, képes az új szocialista tudat kialakításában is segíteni. E folyamat kialakítására, majd helyi szintű lecsapódására lokális szintű elemzések nyújthatnak segítséget. Munkám során az 1952-es sztálinvárosi aratóünnepet és az ünnepet létrehozó politikai légkört és intézményi struktúrát igyekeztem megragadni. Szükségesnek tartottam kiemelni azt, hogy a korábbi években kialakított kulturális milióból nagyban kölcsönöztek a fordulat évei után. Próbáltam szem előtt tartani azt, hogy a jelenségek a saját kontextusukon keresztül váljanak értelmezhetővé. A forrásokból kitűnik, hogy nagyon sokszínű vélemények és beszámolók maradtak fenn az ünnepről. Azt gondolom, ez egyáltalán nem hátrány, és képes azt a gyakran ellentmondásokba ütköző kultúratelemzési gyakorlatot árnyalni, amely a korszakban megfigyelhető volt. Számomra a sztálinvárosi aratóünnep csak eszköz volt e sokszínű rendszer bemutatására. Ugyanakkor az is fontos kérdés, hogy maga a közönség mennyire azonosult az ünnep vagy akár a mindennapok során hangsúlyozott szerepekkel és viselkedési mintákkal. Vajon a Sztálinvárosban megjelenő, az ünnepen részt vevő emberek inkább egy mulatságot láttak az eseményben? E kérdés megválaszolásához interjúk, különböző ego-dokumentumok vizsgálata vihet közelebb, amelyet a későbbiek során szeretnék elvégezni.

Úgy gondolom, fontos és sok tanulsággal szolgál a néprajzi gyűjtőmunka során lejegyzett iratok

34 Aratóünnep Műsoranyag, 1946.

35 EA 2760.

36 EA 2760.

37 EA 2760.

feldolgozása, kutatása, saját kontextusukban értelmezése. Segít árnyalni azokat a képeket, amelyek országszerte idilli életet élő munkás- és parasztemberekéről tudósítanak, akik újjászülettek a szocializmus eszméi által, s akár munkájuk közben, vagy szabadidejükben Rákosi elvtárs nevét éneklik meg dalaikban, Sztálin és Lenin írásait olvassák, és boldogan táncolnak, örömmel vesznek részt az állami ünnepségeken (Deáky 2016:9).

Felhasznált irodalom

- Almássy János 1948 *Aratóünnep*. Magyar Művelődési Szövetség, Budapest.
- Aratóünnep*. Munkás Kultúrszövetség, 1945.
- Aratóünnep: műsoranyag*. Összeállította a Népi Ének és Táncegyüttes és Madisz Kulturális Szövetsége. Szikra Kiadó, Budapest, 1946.
- Balassa Iván 1952 A szocialista élet falun történő építése néprajzi kutatásának néhány kérdése. *Ethnographia*, 62. 3–4:434–446.
- Balassa Iván 1985 *Az aratómunkások Magyarországon 1848–1944*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Bátky Zsigmond 1933 „Gyöngyösbokréta”. *Ethnographia*, 44. 1–2:179–180.
- Bauer, Raymond A. 1952 *The New Man in Soviet Psychology*. Harvard University Press, Cambridge. [Reprint 1968]
- Bolvári-Takács Gábor 2012 Politikai és személyi tényezők a táncművészképzésben 1945 után. In Bolvári-Takács Gábor et al. szerk. *A hagyományos táncművészet metamorfózisa a 20. században*. Magyar Táncművészeti Főiskola, Budapest, 26–34.
- Deáky Zita 2016 Maglódi néphagyományok gyűjtése 1951–1952-ben. In Deáky Zita – Koltay Erika szerk. *Maglódi hagyományok*. MagHáz Centrum Nonprofit Kft, Maglód, 5–19.
- Dégh Linda 1953 *Útmutató a munkásosztály néprajzi vizsgálatához*. Művelt Nép, Budapest.
- Demeter Csanád 2012 A szocialista embertípusról. In Botházi Mária szerk. *[Me.dok] Kolozsvári Kommunikáció- és Médiakutató Intézet, Kolozsvár*, 67–72.
- Drabancz M. Róbert – Fónai Mihály 2005 *A magyar kultúrpolitika története 1920–1990*. Csokonai Kiadó, Debrecen.
- Fitzpatrick, Sheila 2003 *Everyday Stalinism: Ordinary Life in Extraordinary Times*. In Hoffmann, David L. ed. *Stalinism: The Essential Readings*. Blackwell Publishing, United Kingdom, 179–210.
- Garros, Veronique et al. eds. 1995 *Intimacy and Terror: Soviet Diaries of the 1930s*. The New Press, New York.
- Gönyei Sándor 1938 Az 1938-iki Gyöngyösbokrétáról. *Ethnographia*, 49. 3–4:427–429.
- Gy. Gömöri Ilona 2010 Az aratás szokásai, az aratóünnep funkcióváltásai Dél-Hevesben. *Agria* 46:275–299.
- Györffy István 1937 A „Gyöngyös Bokréta” műsorának hitelesítése. *Ethnographia*, 48. 1–2:37–38.
- Harangi László 1997 A Népművészeti Intézet és Széll Jenő (1951–57). In Maróti Andor – Rubovszky Kálmán – Sári Mihály szerk. *A magyar felnőttoktatás története című konferencia dokumentumai*. Debrecen, 112–115.
- Hellbeck, Jochen 2003 *Working, Struggling, Becoming: Stalin-Era Autobiographical Texts*. In Hoffmann, David L. ed. *Stalinism: The Essential Readings*. Blackwell Publishing, United Kingdom, 181–209.
- Horváth Sándor 2004 *A kapu és a határ: mindennapi Sztálinváros*. MTA Történettudományi Intézet, Budapest.
- Kovács Ákos 2006 *A kitalált hagyomány*. Kalligram Kiadó, Pozsony.
- Kovács András Bálint 1992 Adalékok az ötvenes évek magyar filmhíradóinak ikonográfiájához. In György Péter – Turai Hedvig szerk. *A művészet katonái. Sztálinizmus és kultúra*. Corvina Kiadó, Budapest, 91–98.
- Koltay Erika 2016 Jakab Ilona „tudományos segéderő” munkássága. In Deáky Zita – Koltay Erika szerk. *Maglódi hagyományok*. MagHáz Centrum Nonprofit Kft, Maglód, 21–29.
- Krausz Tamás szerk. 2003 *A sztálinizmus hétköznapijai: tanulmányok és dokumentumok a Sztálin-korszak történetéből*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.
- Kresz Mária 1952 Népi díszítőművészetünk fejlődésének útjai. *Ethnographia*, 43. 1–2:10–43.

- Lelkes Zsófia 2012 A hagyományos közösségi táncok erőltetett szerepváltása 1945 és 1956 között. Színház mint közösségi szituáció. In Bolvári-Takács Gábor et al. szerk. *A hagyományos táncművészet metamorfózisa a 20. században*. Magyar Táncművészeti Főiskola, Budapest, 102-109.
- Nádházi Lajos 1999 *A magyar úttörőmozgalom történeti kronológiája (1945–1998)*. Magyar Úttörők Szövetsége, Budapest.
- Ortutay Gyula 1949 A magyar néprajztudomány elvi kérdései. *Ethnographia*, 60. 1–2:1-24.
- Paulini Béla 1937 A Gyöngyösbokréta története. In Uő szerk. *Gyöngyösbokréta*. Vajna Kiadó, Budapest, 37-38. on-line: <http://folkradio.hu/folkszemle/gyongyosbokreta03/index.php> (Letöltés: 2017.04.02.)
- Pálfi Csaba 2011 A Gyöngyösbokréta története. In Dóka Krisztina – Molnár Péter szerk. *A Gyöngyösbokréta. Írások és dokumentumok a mozgalom történetéből*. Folkszemle, 2011. május. <http://folkradio.hu/folkszemle/gyongyosbokreta10/index.php> (Letöltés: 2017.05.18.) (Eredeti megjelenés: Pálfi Csaba 1970 A Gyöngyösbokréta története. In Dienes Gedeon – Maác László szerk. *Táncművészeti Tanulmányok 1969–1970*. Magyar Táncművészek Szövetsége Tudományos Tagozata, Budapest, 115-161.)
- Pennetier, Claude – Pudal, Bernard 2001 A kommunista embertípus. *Rubicon*, 4–5: 48-51.
- Rakó József – Záhonyi Edit – Füleki János – Dr. Tóth József 1981 *Fejezetek a magyar úttörőmozgalom történetéből*. Ifjúsági Lapkiadó Vállalat, Budapest.
- Rákosi Mátyás 1949 *Építjük a nép országát*. Szikra Kiadó, Budapest.
- Révai József 1952 *Kulturális forradalmunk kérdései*. Szikra Könyvkiadó, Budapest.
- Szász János 1981 Beszélgetés Martin Györggyel az új folklórhullám és néptáncmozgalom előzményeiről. *Kultúra és Közösség*, 1981/4:42-53.
- Szendrey Zsigmond 1941 A Bokréta-mozgalom. *A Hagymány Szava*, 1941. augusztus.
- Szell Jenő szerk. 1953 *Az Országos Társadalmi Néprajzi Gyűjtés Tájékoztatója*. Typopress, Budapest.
- Sz.n. 1945 *Aratóünnep*. Munkás Kultúrszövetség, Budapest.
- Sz.n. 1946 *Aratóünnep: műsoranyag*. Összeállította a Népi Ének és Táncegyüttes és Madisz Kulturális Szövetsége. Szikra Kiadó, Budapest.
- Tokaji András 1992 Közéleti zene és népiség a sztálinizmusban. In György Péter – Turai Hedvig szerk. *A művészet katonái. Sztálinizmus és kultúra*. Corvina Kiadó, Budapest, 99-103.
- Volly István 1947 *Aratóünnep*. Magyar Szabadszínjátékos Országos Szövetsége, Budapest.

Internetes források:

<https://www.neb.hu/asset/phpc4755n.pdf> (Letöltés: 2017.05.17.)

<http://folkradio.hu/folkszemle/gyongyosbokreta10/index.php> (Letöltés: 2017.05.18.)

Folyóiratok, adatbázisok:

Szn. 1952 Sztálin Vasmű Építője, 1952. július 25. 4.

Szn. 1952 Aratóünnep Sztálinvárosban. Művelt Nép, 3. 7:19.

Ethnológiai Archívum

EA 2760

EA 14819

Zenatudományi Intézet Néptánc Archívum

MTA ZTI Akt 0313

MTA ZTI Ft. 185.

A KULTÚRA FOGALMÁNAK VÁLTOZÁSAI A 80-AS ÉVEKTŐL¹

Absztrakt

A Népművelési/Művelődéskutató Intézet 1972–1992 között meghatározó kutatóhely volt, ahol a kvantitatív, kvalitatív vizsgálatok, pilot study-k sora bizonyította, a hazai kultúra-, művészet- és művelődésszociológia a nemzetközi eredményeket jól ismerte és alkalmazta, illetve új összefüggéseket tárt fel. Az összefoglalás célja a tematikusan és módszertanában is sokszínű tevékenység kritikai bemutatása. A fontosabb témák bemutatásán túl egy recepciós vizsgálat kutatási tervét és a lényeges publikációkat is összegyűjtöttük tájékoztatásul.

Abstract

The Népművelési/Művelődéskutató Intézet (Institute for Culture) was a significant research institute between 1972 and 1992, where quantitative and qualitative researches as well as a whole line of pilot studies demonstrated that Hungarian sociology of culture and arts kept up to date with the international developments of the discipline. Also, Hungarian sociologists of culture and arts applied such new methods in their research and unearthed new results. The goal of this synthesis is to provide a critical introduction to this activity that was colourful both in its topics and in its methodology. Beyond the presentation of the important subjects, for informational purposes, we also included a research plan of an audience and reception research project as well as a bibliography of the essential publications of the field.

I. Előzmények

A hazai kultúra-fogalom változásairól a szociológiák eltérő strukturális és történeti szempontok alapján végeztek/végeznek kutatásokat, de abban valamennyien megegyeznek, hogy az 1980-as évek egyik markáns megközelítése Vitányi Iván és munkatársai nevéhez fűződik. A gondolat megismeréséhez érdemes áttekinteni azokat a filozófia- és szociológiatörténeti írásokat, amelyekből végül kibontható ennek a dinamikus változó kultúra-fogalomnak a lényege. Ezek a gondolatok alapvetően meghatározták és folyamatosan alakították

a hazai demokratikus értelmiség magatartását, szemléletének módosulását, messze túlmutatnak Vitányi oeuvre-jén és a Művelődéskutató Intézetből induló kutatásokon.² A lehangsúlyosabban a kultúra elméletét és intézményesültségét vizsgálták, de épp Vitányi struktúráteremtő gondolkodásának köszönhetően megindultak a világkép és a közösség kutatások is.

A források alapvetően ismertek, amikből Vitányi elmélete formálódik, szintetizálódik, mégis, az a komplexitás, amellyel megfogalmazódik a kultúra mibenléte, új lehetőséget teremt a szakszociológiák és az ismeretelmélet számára.

1.1 A kultúra mint viszonyrendszer

Vitányi Iván sokoldalú műveltségéből adódóan³ Arisztotelész, Hegel, Max Weber, Sorokin, Mátrai, Wundt, Freud, Jung, Ammon, Erikson, Kohut, Peterson, Pataki, Pléh stb. kultúra és magatartás, kultúra és identitás-felfogásából, a kreativitás és generativitás elméletéből építkeznek, de új kontextusba helyezve, új összefüggéseket tár föl. Ahogy a kultúra fogalmára több száz definíció közül választhatunk,⁴ attól függően, hová helyezzük a hangsúlyt, hasonlóképpen a kreativitásra is számos felfogás használatos, mégis a hazai kutatók közül az elsők között Vitányi dolgozta ki a kultúra széles értelmű, dinamikus megközelítését, megismerhetőségét az absztrakt gondolkodástól, alkotó tevékenységtől a mindennapi kultúráig, aktivitásig, végső soron az önmegvalósításig.

Vitányi Iván felfogása, értékszemlélete már a 70-es években struktúra-teremtő, melyben a kultú-

2 Ld. a végjegyzetben, a Művelődéskutató Intézetben megjelent művek válogatott bibliográfiáját.

3 Ld. a végjegyzetben Vitányi Iván műveinek válogatott bibliográfiáját.

4 Kroeber, Alfred Louis – Kluckhohn, Clyde 1952 *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, Papers of Peabody Museum of American Archeology and Ethnology. Harvard University. VOL. XLVII-ND. 1. On-line: https://archive.org/stream/papersofpeabodymvol47no1peab/papersofpeabodymvol47no1peab_djvu.txt – itt 165 kultúra-fogalmat sorolnak föl, később ez a szám 200 fölé emelkedik. Ld. Bujdosó Dezső 1988 *Társadalmi lét és kultúra*. Budapest, Kossuth Kiadó.

1 Készült az OTKA K115644 kutatás keretében.

rát az életmóddal és a kreativitással, a minőséggel kapcsolja egybe. Nézeteivel meghaladja kortársa, Geertz definícióját, akinek a kultúra meg olyan „történetileg közvetített jelentések, öröklött koncepciók, szimbolikus formába öntött rendszere, amelynek segítségével az emberek közvetítik, fenntartják és bővítik ismereteiket, árnyalják az élet dolgairól alkotott véleményüket” (Geertz 1973:89). Vitányinál sokkal korábban megjelenik az ismeretek, az információk áramlásának, a szimbólumok jelentőségnek felismerése, az újraalkotás (generativitás), és a konstruktív fejlesztés (ma innovációnak neveznénk) eszméjének támogatása. Vitányi közel 20 évvel korábban alkalmazta azt a – kultúrafilozófiai megalapozottságú – komplex nézőpontot, melyet a 90-es években Inglehart így definiál: „...a kultúra... a különféle viselkedésminták, értékek és tudás szervezett rendszere, amelyet a társadalom széles körben elfogad és generációról generációra átörökít... és ... a társadalmi intézmények szubjektív aspektusa: az egyén által internalizált hitek, értékek, tudás és képességek rendszere, amely ellensúlyozza a külső realitás szabta kényszerfeltételeket” (Inglehart 1997:15, lásd még Gyökér 2017).

Érdemes a 60-70-80-as évek hazai kultúrakutatása kapcsán azt is megjegyezni, hogy ezekben gyakran a kultúrpolitikai direktívák ellenében egyszerre lehetett a hagyományos kulturális értékekkel, szokásokkal foglalkozni. A társadalomtudományokban, különösen a filozófiában megerősödött az axiológia iránti érdeklődés, mely ösztönözte az értékek és értékorientációk vizsgálatát, a fogalmak újraértelmezését. Voltak ugyan survey-típusú értékutatások, de többnyire egymástól függetlenül szerveződtek, és nem reflektáltak egymásra. A 70-es évek második felétől azonban a határterületek kutatása felerősödött, s ezzel párhuzamosan az elméleti viták már nem tisztázó jellegűek voltak, hanem integrálni próbálták a különféle szaktudományok eredményeit. Ebben a megváltozott helyzetben már az értékek és értékrendek egyetemesebb szempontjai kerülnek a kutatások fókuszába. (Ld. Almási Miklós, Hankiss Elemér, Huszár Tibor, Kapitány Ágnes és Gábor, Somogyi Zoltán, Vitányi Iván stb. munkáit.) A kor egyik evaluációs jelentése szerint⁵

5 „A társadalmi struktúra, az életmód és a tudat alakulása Magyarországon” (1985) OTTKT főirány. A kutatási beszámoló összeoglalását készítette Csepeli György, Somlai Péter. On-line: http://www.fszek.hu/szociologia/csepeli/csepeli_gyorgy_somlai_peter_a_tarsadalmi_struktura.pdf

„... az emberi nem állandó önalakítása az a fogalmi keret, melyen belül értelmezni kell az értékek viszonylagos önállóságát... melyben keverednek az objektív és a szubjektív, tényszerű és normatív tartalmak. Ezek a keveredések okozzák az értékek jól ismert 'kettős természetét'. De az érdekekben, szükségletekben, a magatartások mozgóerőiben és az attitűdökben kifejeződő pluralizmus is az értékek társadalmi természetéből fakad... Az értékekben 'az ember valóságos gazdagsága' testesül meg, de ez mindig vita, összeütközés, harc eredménye” (Csepeli – Somlai 1985:5). A kutatásokban – Vitányinál hangsúlyozottan – érvényesülnek azok az axiológiai törekvések, hogy a társadalmi és a kulturális „Sein” és „Sollen” többféle struktúrát alkothat, melyek esetenként ki is zárhatják egymást. A konfliktusok felszínre kerülnek a társadalmi mobilitás, az életmód- és érték-, valamint családkutatásokban éppúgy, mint a kultúra, a művészetek hatásvizsgálatában.

Megszaporodtak az irodalmi és a zenei-, illetve táncutatások, szerveződések (pl. táncház-mozgalom) és egyre szakszerűbbeké váltak. Az értékviták eredményeként viszont mélyült a szakadék az ún. magas vagy elit kultúra és a tömegkultúra, különösen a szórakoztató kultúra és intézményei között. Ehhez társultak azok a folklórvizsgálatok, összehasonlító elemzések, melyek középpontjába később az identitás került. Tovább differenciálta a helyzetet az értelmiség szerepének felerősödése és az ifjúság helykeresése mind a kulturális termékek, formák, mind az önkifejezés terén. Sem a rock és popkultúrát, sem '68 eszméit nem lehetett hosszú távon ellenséges ideológiának minősíteni.⁶ A szubkultúrák berobbantak a hazai fogyasztók életébe, a 70-es évektől markánsan megjelentek a különböző rajongó/fogyasztó táborok, intézményeik helyet kiveteltek maguknak.⁷

Az Aczél György kultúrpolitikai elvárásaihoz kötődő 3T elvét és gyakorlatát egyre inkább formálisnak lehetett tekinteni, s bár a kultúrpolitikusok nem fújtak visszakoztót, de a rendszer folyamatos fellazulásával egyre inkább teret nyertek az új szellemiségű csoportosulások, a kifejezőmód sokszínűsége, az el- és befogadás egyénre szabottsága: más szóval, megindult a kultúra valódi demokratizálódása.

6 Vitányi Iván 1969 *Beat*. Budapest, Zeneműkiadó.

7 Józsa Péter 1979 *Kulturális blokkok*. Budapest, Népművelési Intézet, 455 oldal.

Ebbe a keretbe illeszkedtek be az országos és az egyes kutatóhelyek munkatársainak elméleti és empirikus vizsgálatai. Vitányit filozófiai érdeklődése és műveltsége fogékonnyá tette a korszak bontakozó szociálpszichológiai kutatásai iránt, amely egyenesen vezetett a percepció-recepció vizsgálatokig, ahol elméletét kiteljesítette. Törekvése egybeesett a hazai és nemzetközi kutatók kíváncsiságával, gondolkodásmódjával, szintézisreemtése különösen a külföldi tudósok körében feltűnést és jelentős figyelmet vívott ki magának. Ezzel (is) magyarázható, hogy a 80-as években meghatározó személyisége lett a hazai kultúra- és művészetszociológiai vizsgálatoknak.

A művészetszociológia és -szociológia alapkérdései ebben az egyre dinamikusabb környezetben így fogalmazódtak meg: miben rejlik a tehetség, mi az esztétikai élmény, a percepció és az újítás, miként reflektál a művekre és alkotóikra a közönség.

A válaszadás bonyolult és összetett feladat, melyre csak a kultúra meghatározását követően tehetünk kísérletet – vallja Vitányi. Részben ezzel magyarázható, hogy a filozófia irányából érkező és aktív tánc- és zenei ismeretekkel rendelkező tudós először ismeretelméleti, társadalomfilozófiai kérdésekkel foglalkozott, majd érdeklődése a művészetszociológia felé fordult, hiszen maga is tágan értelmezte a kultúrát, annak befogadását, megértését, újraalkotását. Mai kifejezéssel élve, holisztikus szemlélettel közelített vizsgálati tárgyához.

1.2 A kultúra értelmezése

Gyakran idézzük Vitányi két – látszólag egyszerű – megfogalmazását:

- a kultúra az ember és a valóság viszonya, illetve
- minden, ami körülvesz bennünket, az, ahogyan reagálunk a körülöttünk lévő egyénekre, ingerekre: kultúra és kulturális magatartás eredménye.

Hasonlóképpen a kultúra dimenzióinak Vitányi alkotta elnevezését is alkalmazzuk évtizedek óta:

- tradicionális (népi, paraszti kultúra, folklór, népművészet, mely nem differenciált, egyszerű szerkezetű, benne az egyén és közössége egységet alkot)
- autonóm kultúra (magas kultúra, művészet, tudomány, ahol elválik az egyén a közösségtől, bonyolult kapcsolódások jönnek létre,

differenciált szerkezetek és értelmi, érzelmi dimenziók)

- heteronóm kultúra (azaz, a mindennapi élet kultúrája, a szórakoztató, az alkalmazott kultúra)
- új népi generatív kultúra, amely összekapcsolhatja az előző hármát, de szét is választhatja.

Egy későbbi meghatározása szerint a szinteket így nevezte el Vitányi: magas kultúra, tradicionális, „udvari”, közkultúra (közművelődés), mindennapi kultúra, hagyományos szórakoztató kultúra, modern szórakoztató kultúra, „mocsár” kultúra.

A kultúra és a művészeti befogadás vizsgálata Vitányinál összekapcsolódott még akkor is, ha a témákat önálló kötetekben fejtette ki.⁸ Már az 1970-es évek közepétől egységben szemlélte a társadalom, a kultúra és az életmód egyénre gyakorolt hatását oly módon, hogy összefüggésében írta le a társadalmat és a kultúrát, amely nem más, mint az egyén – közösség – mű együttese.

„Ha a *társadalmat* vizsgáljuk, akkor ebből a viszonyrendszerből az ember és ember, egyén és közösség viszonyát emeljük ki, amelyet az értékkel bíró objektiváció közvetít, a társadalom e viszonyok rendszere, összessége.

Ha viszont a *kultúrát* vizsgáljuk, akkor a középpontba az ember (az egyén és közösség) és az objektiváció (+érték) viszonya kerül, amely az ember és ember kapcsolatát közvetíti és meghatározza. A kultúra e viszonyok rendszere, összessége..., ha pedig az *életmódot* választjuk vizsgálatunk tárgyául, akkor a tárgyi tevékenységeket helyezzük a középpontba, amelyekkel az ember viszonyt létesít a másik emberrel... Végül, ha a *kommunikációt* vizsgáljuk, akkor az ember–objektiváció–ember viszonyban magára a viszonyra kell figyelünk...”⁹

Vitányi idézett művében – kortársait megelőzve, különösen a hazai szociálpszichológusok közül – elválaszthatatlannak tartja az etikai értékek beemelését a kultúra, és a társadalom szociológiai értelmezésébe. Ekkor jelenik meg a minéműség, mennyiség, minőség új felfogása. Az egyéni és a közösségi használati értékek összefüggését így magyarázza: „Az elsőt (minéműség – kiemelés tőlem) az jellemzi, hogy az értékformák közül még csak a használati érték bontakozott ki, a csere még csak

8 Vitányi Iván 1981 *Társadalom, kultúra, szociológia*. Budapest, Kossuth Kiadó; és Vitányi Iván – Sági Mária 2003 *Kreativitás és zene*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

9 Vitányi 1981, im. 104-105.

elszigetelt jelenségként („magánvaló formájában”) tűnik fel a társadalom „pórusaiban”. A második korszakban (mennyiségi – kiemelés tölem) létrejön és önállóvá („magáértvalóvá”) válik a csereérték, s kettős viszonyra lép a használati értékkel... A harmadik korszak végül ismét új értékformát vezet be, a *minőségi* értéket, amely – a tagadás tagadásaképpen – ismét a közösséget helyezi előtérbe.¹⁰

Ezt a fejlődési lehetőséget Vitányi bizonyítottan látta a kognitív világban éppúgy, mint a történelmi fejlődés során, kiegészítve azzal az észrevétellel, hogy az erkölcsi tudat esetében bekövetkezik a tényleges paradigmaváltás: az erkölcsi tudat interiorizálódik, azaz az egyes embereken belülre kerül.

Hasonlóképpen elemezte és értelmezte Vitányi a kreativitást, ahol az ősforrást a 20. század elején, Ribot¹¹ munkájában véli felfedezni, és megerősíti, ő maga is gondolkodásmódként fogja fel a kreativitást, ezért annak szintjei és típusai vannak, amelyek jól elkülöníthetők. Rendezőelve azonban eltér a kortársak megközelítéseitől. Vitányi a kreativitás tipológiáját is a *minéműség* (quadditas), a *mennyiség* (quantitas) és a *minőség* (qualitas) fogalmával írja le, utalva arra, hogy egyben a hegeli fogalom dekonstrukciójáról van szó, azaz a minőség közhasznú fogalmának differenciálásáról. Ezután a három osztályt további négy csoportra bontja. Az elsőbe a kreativitás univerzális minéműségét sorol-

ja, melyben a generativitásnak döntő szerepe van. A másodikban a kreativitás mennyiségi jellegű tulajdonságait nevezi meg, amely további alosztályokat rejt. Magába foglalja a paradigmákat, az elemeket a megszokottaktól az újakig, és az elemek algoritmusát az automatizmustól a tudatosságig. A harmadik csoport a kreativitás minősége, amely tulajdonképpen a gondolkodást, az alkotást és annak stílusát, módszerét jelenti és lehet egy- vagy többdimenziós.¹² A kultúra és a művészet hatását közös térben, a társadalomban fejti ki, ezért a kutatónak nincs más dolga, mint megfigyelni, miként reflektál a befogadó a mindennapi és a magas kultúrára, és olyan projektív tesztekkel kísérletezni, amelyek előhívják a résztvevők rejtett képességeit, generatív készségeit. Ebből az elméletből merített Vitányi a zenei, a képzőművészeti és a szabadidő-életmód kutatásai során, és ezt használták a Népművelési/Művelődéskutató Intézetben azok a fiatalok, akik kultúra- és művészeti kutatással foglalkoztak.

Vitányi a kreativitás differenciált rendszerét figyelembe véve modellezte a művészeteket. Felrajzolta a kétféle művészet (folklorisztikus és autonóm) struktúráját, ahol a függő változók esztétikai és szociológiai különbségek, míg a független változók a művészeti fajták jellegéből adódnak.

	<i>Folklorisztikus (rágini)</i>	<i>Autonóm (rága)</i>
	<i>művészetek formái</i>	
<i>Eszztétikai jellegű különbségek</i>	variatívák indefinitív jellegűek kis méretűek rögzítetlenek improvizatívák	invariatívák definitívek nagy méretűek rögzítettek kevésbé improvizatívák
<i>Szociológiai jellegű különbségek</i>	az egész közösség művész és közönség nem válik szét nincs hivatásos művészet alkotás és befogadás nem válik szét a művészet és élet egysége a művészet része a mindennapoknak a művészi tevékenység mintákat variál a szerző személye nem fontos a műveket nem tekintik árunak	csak a közösség egy részéé művész és közönség szétválik hivatásos művészet alkotás és befogadás szétválik művészet és élet szétválása a művészet elválik a mindennapoktól önálló művek a szerző személye fontos a mű áruvá válhat és válik. ¹³

10 im. 242.

11 Ribot, Théodule 1902 *Die Schöpferkraft der Phantasie*. Bonn, E. Strauss.

12 Vitányi Iván 1995 *A társadalom logikája*. Pesti Szalon Könyvkiadó – Savaria University Press.

13 im. 274-275.

Az elméletalkotás nagy hatással volt a korabeli hazai kutatókra, akik a 80-as évektől a kultúra- és művészetszociológiai vizsgálataikban döntően Vitányi Iván fentebb ismertetett megközelítését alkalmazták, amely alkalmas volt a struktúra, a folyamat és a típus (tipológia) feltárására.

II. Az iskolateremtés példái – A Népművelési/Művelődéskutató Intézet munkatársainak vizsgálatai

A Népművelési/Művelődéskutató Intézetben folyó 1972–1992 közötti kutatásokat azért érdemes számba venni, mert ezek döntően Vitányi kultúra-felfogására alapozva kísérletező, új módszertani apparátussal végzett, gyakran longitudinális jellegű munkák voltak. A 70-es évek közepétől több ciklusban, a kulturális tárca¹⁴ támogatása hozzájárult a korszerű fogalomalkotáshoz, a módszerek megújításához, a kísérleti vizsgálatok elterjedéséhez. Voltak elméleti és empirikus kutatások, recepciósvizsgálatok, a magas- és a tömegkulturális intézmények működését és kultúráközvetítő szerepét, értéktartalmát feltáró munkák, melyek a korabeli fogalmak szerint alkalmazott kutatásnak minősültek. Átfogó elméleti művek¹⁵ éppúgy születtek, mint helyzetfeltáró elemzések,¹⁶ melyek egyben a rendszerszerű működésről, vagy működésképtelenségéről adtak számot a történetiség elvének érvényesítésével. Fellelhetőek a szerves és szervetlen fejlődésből adódó társadalmi konfliktusok, az autonóm és heteronóm viszonyok, az értékrendszerek változásai, illetve az egyénben továbbélő különféle értékalakzatok személyiség- és közösségformáló elemei, átörökítődésének esélyei. Az alapozást Vitányi végezte el az érték-, kultúra- és ismeretelméleti művei megírásával.¹⁷

De más indokai is vannak a visszatekintésnek. Részben azért, mert legalább az adott intézményben meg kellett volna tartani a kutatások folytonosságát 1992 után is, és részben azért, mert – mint a következő felsorolásból is érzékelhető – a Népművelési/Művelődéskutató Intézet vizsgálatai, közös-

ségfejlesztő, amatőr művészeket támogató kísérletei mennyiségében és minőségében maig kiállják nemzetközi összehasonlításban a próbát.

A következő kutatásokat és összefoglalásokat kell itt számításba vennünk, melyek a világkép, a recepció, a közösség, az érték- és tömegkultúra, valamint a kulturális intézményrendszerek vizsgálatának tárgykörébe tartoznak.

2.1 Világkép-, érték- és tömegkultúra elemzések

Vitányi világkép-konceptiójában abból indul ki, hogy a művekben megjelenő világkép a társadalmi helyzetet, azaz a világállapotot tükrözi. Ebben az értelemben akár stratégiai tervként is felfogható a világkép-elemzés, mivel a mű lényegi szerkezetéből kiindulva eljut annak esztétikai hatásáig. Alapja – hasonlóan a kultúra fogalmához – a minéműség, mennyiség, minőség, ahol a mű lehet kiemelkedő esztétikai értékű és lehet népszerű, szórakoztató alkotás.

Történetileg visszanyúl az elméletalkotó a Föld–Menny–Pokol hármasságához, amely viszont a szórakoztató művek sajátossága lett a feudalizmust követően. Bár a későbbiekben inkább a dichotóm szerkezetű világkép vált gyakorivá, ahol a Jó és a Rossz helyet cserél, a Kisvilág és a Nagyvilág ellentmondásos viszonya kerül a mondanivaló középpontjába, de emellett megkerülhetetlen az egyén és a közösség, a használati és a csereérték, valamint az eszmény és a valóság értelmezése is. Vitányi és kutatócsoportja elemzési modelleket dolgozott ki, melyet sikerrel alkalmaztak a zenei, irodalmi, filmes, és színházi vizsgálatokban. Néhány fontosabb kutatás ezek közül:

Sokoldalúan és sokfelől érinti az előbb felvetett kérdéseket Lendvai Ernő munkássága.¹⁸ Zeneelemzési módszert ad, amely jóllehet a hangszerek elemzéséből indul ki, de eljut a mű világképének feltárásához, s ezen keresztül a személyiséghez. Eredményeinek egy része – megfelelő általánosítással – más művészetekre is alkalmazható. Sok minden következik belőle – nézőpontját tekintve – a befogadás tipológiájára is.

14 Országos Távlati Tudományos Kutatási főirányok (1-6.) 1973–1984.

15 Vitányi 1981 *Társadalom, kultúra, szociológia*. Bp. Kossuth, 451 oldal, és Kapitány Ágnes – Kapitány

16 Vitányi Iván 1983 *Vitányi a mai magyar művelődésről*. Budapest, Gondolat, 253 oldal.

17 Vitányi, im. 1981.

18 Lendvai Ernő 1968 *Dualité et synthèse dans la musique de Béla Bartók (Dualitás és szintézis Bartók műveiben)*. In Kepes György ed. *Module, proportion, symétrie, rythme*. Bibliothèque de synthèses, 4. Bruxelles, La Connaissance, 174-193.

Ide sorolható Józsa Péter és Jacques Leenhardt közös magyar-francia regényolvasat-elemzése,¹⁹ amely részben világkép-elemzés, részben módszertanilag további újításokat tartalmaz, emellett markánsan megrajzolja a kétféle társadalom szerkezetét (értsd: kapitalizmus, szocializmus), s a benne élők helyzetét, motivációit. Egyszerre érték- és kultúrakutatás, befogadás-tipológia és világkép-elemzés, struktúra vizsgálat.

A népszerű alkotások elemzését tartalmazza az a cikkgyűjtemény,²⁰ ahol kedvelt lektűrök és krimik értékvilágát és világképét értelmezték a fentebb említett módszerrel. A szerzők többek között: *Hosszú Lajos, Tokaji András, Vörös Gizella, Kapitány Ágnes és Gábor, Mátyus Aliz, Tokaji András*, valamint külső munkatársak (Bessenyei István, Feuer Mária, Hankiss Elemér, Heller Mária, Horányi Özséb, Kamarás István, Lőrincz Judit, Strém Kálmán és még sokan mások) voltak.

A film- és a színházművészet esetében is lehetett alkalmazni a világkép-elemzés módszerét, amely egyformán kiterjedt a mű és a befogadó, az eredeti mű és változatának (azonos és más műfajban egyaránt) vizsgálatára.²¹

A művek kognitív értékrendszerét tárta föl Tokaji András az általa kidogozott labirintus-elmélet módszerével, ahol a művészeti közeget értelmezte kommunikációelméleti szempontból és alkalmazta a világkép-elemzés módszerét is. Azt a hipotézisét igazolta a Shakespeare-drámák, Agatha Christie-krimik, Örkény-novellák vizsgálatával, hogy nem lehet a műveket könnyű vagy komoly műfaji elnevezéssel leírni, mert ezek nem műfaji kérdések, hanem az egyes művek témájából, narratívájából következnek. Szintén Tokaji András foglalkozott a tömegkultúra speciális területével, a tömegdal, az ún. forradalmi dalok értékelemzésével,²² amely a korszak kiemelkedő alkalmazott/interdiszciplináris vizsgálatsorozata volt, hiszen a művelődéstörténet, a politológia, az érték- és a kommunikációkutatás számos eszközét komplexen alkalmazta.

19 Józsa Péter – Leenhardt, Jacques 1981 *Két főváros – két regény – két értékvilág*. Budapest, Gondolat Kiadó.

20 *Népszerű művek világképe I–II*. Szerk. B. Vörös Gizella 1983 Budapest, Művelődéskutató Intézet, 230 és 372 oldal.

21 *Állami Áruház*. Szerk. B. Vörös Gizella 1986 Budapest, Művelődéskutató Intézet, 228 oldal.

22 Tokaji András 1979–1983 *Tömegdal Magyarországon, I–V*. Budapest, Művelődéskutató Intézet.

A személyiség és a művészet összefüggését illetően Sági Mária kutatása, zárójelentése és a belőle megjelent könyve jelentős longitudinális kísérlet eredménye.²³ Ebben szintetizálja a szerző a művelődés motivációjának pszichológiai összetevőit és a kísérletek eredményeinek összefoglalásaként egy személyiség-tipológia megalkotására vállalkozik.

A személyiség és a mű összefüggésének elemzését célozta *Kapitány Ágnes és Gábor* módszere, melyek alapján kísérleteket végeztek.²⁴

Ugyancsak a személyiség és a mű összefüggése az egyik központi gondolata *Vitányi Iván* zenepszichológiájának és több más munkájának.²⁵

A közérthetőség struktúrájára is Vitányi Iván dolgozott ki elméletet, amelyet egyebek között a *Miből lesz a sláger?* című – *Lévai Júliával* együtt írt – könyvében alkalmazott, és amely szorosan összefügg a „generatív alkotókészség” kutatásával.²⁶

A generatív alkotókészség kutatása sokban összeforrott az Intézet nevével, melynek tárgya az alkotás-befogadás és a mű összefüggése, kifejeződése. *Sági Mária, Vitányi Iván* vettek részt ebben a munkában, de hasonló elveket követtek Kapitány Ágnes és Gábor, valamint Deme Tamás is az irodalmi és a képzőművészeti kutatásaikban. A vizsgálatok interdiszciplinárisak voltak, a kultúra szociológiája mellett a művészet- és a szociálpszichológia eszközeit is alkalmazták, és egyszerre vonatkoztak a művekre, az alkotókra és a befogadókra, s együttes struktúra-képző szerepükre.

A művészet energetizáló hatását vizsgálta *Sági Mária* egy másik kutatás-sorozata,²⁷ amely könyv alakban megjelent az Akadémiai Könyvkiadónál *Esztétikum és személyiség* címmel.

Egyes művészeti ágak befogadási struktúrájával foglalkozott *Feuer Mária, Strém Kálmán* (zene), *S.*

23 Sági Mária 1979 *Két tanulmány a kreativitás problémáiról*. Budapest, NI. /kézirat, stencill/.

24 Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 1978 Kollektív irodalmi alkotás. Az esztétikai megismerésmód taníthatóságának feltételeiről. *Kultúra és Közösség*, 1–2:223–240.

25 Vitányi Iván 1969 *A zene lélektana*. Budapest, Zeneműkiadó.

26 Lévai Júlia – Vitányi Iván 1973 *Miből lesz a sláger?* Budapest, Zeneműkiadó

27 Sági Mária 1980 *Művelődés és személyiség*. Budapest, Művelődéskutató Intézet.

Nagy Katalin, Vitányi Iván, Sági Mária (képzőművészet, zene kreativitás, generativitás), Vörös Gizella (film, színház, világkép), Mátyus Aliz (színház, világkép).

A befogadás tipológiája megalkotásával foglalkozott Józsa Péter (Kulturális blokkok), valamint azok a munkacsoportok, amelyek a szabadidőt – életmódot – a kultúra és tudat változásait vizsgálták (Vitányi Iván, Andrásy Mária, Sági Mária, Lipp Márta).

A befogadók értékrendjét, illetve az értékeknek és értékrendeknek az elsajátítását befolyásoló és meghatározó szerepét vizsgáló kutatások esetében a kiindulópont az volt, hogy a művészeti és tömegkulturális értékek egymástól nem csak horizontálisan, hanem vertikálisan is különböznek, bonyolult rendszereket alkotnak. Ennek megismeréséhez vizsgálni kellett az értékek keletkezését és elhalásukat, valamint azt, hogy hogyan hatnak az egyének és a közösségek életében, miként módosul a használatuk. Az értelmezés vonatkozott az autonóm, alkotó jellegű befogadásra éppúgy, mint a népszerű művek fogyasztására. Az esztétikai művek recepciójával²⁸ kapcsolatban a kísérlet alapkérdése az volt, hogy milyen ember milyen művet fogad be, és megfelelő számú kísérlet alapján hogyan írható le a befogadás és a befogadói tipológia. További célkitűzése volt még a vizsgálatnak nemzetközi összehasonító jelleggel, hogy feltérképezze az egész társadalom kulturális befogadásának típusait nemzetközi összehasonlítással, amelyben a kultúra átörökítésének, a befogadói magatartásnak, a kulturális kínálat egybevetésének és érték szempontú tartalomelemzésének együttes kutatása és értelmezése áll a középpontban.

2.2 Közösség-elmélet

A korszak meghatározó közösségkutatása egy összehasonlító családvizsgálat volt,²⁹ ahol a történeti családtípusok feltérképezésének alapját a kultúra szintjeinek átörökítésén keresztül, a mindennapi tevékenységek rendszerébe ágyazottan vizsgálták, értelmezték. Úgy értelmezték a családi közösségeket, hogy az alapértékekre és az életmódra kitüntetetten

figyeltek. A típusokat aszerint rendezték, hogy mik a koherens értékek vagy azok hiánya, és melyek a központi értékek. Ennek alapján négy csoportot különítettek el, melyek elnevezései beszédesek: gyökértelenek, szerepkeresők, realisták, cselekvők. Ezeket a dimenziókat később is használják a Művelődéskutató munkatársai és Vitányi is, aki többször visszatér ahhoz az alaptéziséhez, hogy a közösségek tagjainak mobilitását, együttműködését vagy kiilleszkedését az egyén kulturális értékeivel, hagyományos vagy modern életmódjával magyarázza. Az értékek mellett növekvő szerepet tulajdonít az érdekeknek (vö. Pareto hatalom-felfogásával), a beágyazottságnak, a nagyvilág – kisvilág konfliktusainak.

Különleges szerepe és jelentősége volt a 80-as években a kultúra, az áru és az áruesztétika, a tömegkultúra együttes vizsgálatának,³⁰ mely a nyilvánosságban (sajtóban, értelmiségi körökben, de még a mindennapi diskurzusban) is hosszú időn át viták alapját jelentette. A kultúrpolitika lassan elfogadta a szubkulturák létezését, a különböző fogyasztói értékeket és magatartásokat, a divat szerepét és hatását a mindennapi életben éppúgy, mint az értékek el- és befogadásában.

Említésre méltó végül az a longitudinális kutatás-sorozat, melyet a kultúrák közvetítő intézmények körében végzett Kaptány Ágnes és Gábor azzal a céllal, hogy láthatóvá tegyék, milyen értékrendszerek, milyen mértékben hatnak a befogadókra. Figyelembe veszik a földrajzi és infrastrukturális adottságokat, a lakosság iskolázottságát, foglalkoztatottságát, az élő hagyományokat, a közvetített értékek világképét. A tartalmi kérdéseken túl a programok tartalomelemzését, és az intézmények külső-belső látványának elemzését is feladatuknak tekintették.

Az intézet munkatársai tehát nem előzmény nélkül kezdték el a világkép-, közösség-, érték-, család- és a művészet befogadásáról, a mindennapi élet kultúrájáról, a különböző kulturális magatartásformákról való gondolkodást és kísérletezést, hiszen többnyire folytatni kellett, amit Vitányi Iván már elkezdett. A felsorolt kutatások jól beleillenek a kor hazai és nemzetközi vizsgálódásainak fősodrába, s egymásra is reflektálnak. A hazai szakszociológiák kialakulásában pedig meghatározó szereppel bírnak.

28 Tibori Tímea 1981 *Kutatási terv az esztétikai befogadás vizsgálatához*. Budapest, Művelődéskutató Intézet, 72 oldal.

29 Vitányi Iván – Sági Mária – Lipp Márta 1982 *A kultúra közvetítése a családban*. Budapest, Művelődéskutató Intézet, 311 oldal.

30 Bessenyei István – Heller Mária 1984 *Áruesztétika és tömegkultúra*. (Szöveggyűjtemény). Budapest, Művelődéskutató Intézet.

3. Kultúrpolitika és stratégia

A kultúraközvetítő intézményekben dolgozók a 80-as évektől egyre erőteljesebben sürgették a hazai kulturális politika átalakítását, a szemléletváltást. Művelődési mozgalmak fejlődtek ki a régi népművelési koncepciók megreformálására, megindult a nemzetközi kulturális trendek és módszerek adaptálása a közösség-szervezésben, -építésben, a kulturális tartalmakban függetlenül attól, hogy az ősi forrásokhoz, vagy a beat, rock, pop kultúrához közelítettek, ide értve a mindennapok kultúráit is. A körök, csoportok autentikus forrásokat kerestek, hiteles személyeket vontak be, illetve kezdték kidolgozni a kor igényeinek megfelelő közösségi művelődési tartalmakat.³¹ A részek kimunkálása mellett a szintézis-teremtésre is megérett a helyzet. Ebben Vitányi Iván vállalt főszerepet és több évtizeden keresztül érvelt a kultúrpolitika átalakítása mellett. Tagadhatatlanul sokszor volt ebben napi politikai harc, reflektálás a merev döntésekre. Ennek értelmezése azonban egy másik dolgozat tárgya, itt arról érdemes összefoglalóan szólni, milyen stratégiát vázolt föl Vitányi a pluralizmus jegyében. Gondolkodását arra alapozta, hogy a társadalmi reformok hátterében a kulturális, művelődési tevékenységek állnak, melyek egyrészt az állam és az értelmiség paradigmájából következnek (értsd: a kultúra megőrzése, a felvilágosító és az identitásépítő jellege), másrészt a piac követelményei szerint alakulnak (business-kultúra, a jóléti állam, a mindennapi élet kultúrája). A rendszerváltás előtt megfogalmazódik a civil közösség igényének, akaratának kifejezésre juttatása, intézményesítése, majd annak kimondása, hogy a rendszerváltáshoz olyan kulturális stratégiára van szükség, amely egyben az oktatás s a kultúra paradigmája, melyet a civil társadalom valósít meg.³² A szellemi közeg, amely fogékony volt Vitányi egy-

harmad-oroszág elemzésére,³³ ugyanakkor a centrum-periféria vagy a félfedális viszonyok értelmezése is összekapcsolódott a kultúra és a kulturális irányítás reformjának igényével.

Vitányi több szinten kidolgozta azt a kultúrpolitikai stratégiát, amely a társadalom elsőfokú közösségeire és szervezeteire támaszkodva olyan működést feltételez, melyben a primer közösségek és a mindennapi élet szerves kulturális egységben működnek. Ez a 80-as évek elején körvonalazott program a 2000-es évekig mintául szolgált, majd a megváltozott társadalmi, gazdasági feltételek, a humán értelmiség szerepének eliminálása következtében háttérbe szorult. A kultúra művelőinek, intézményeinek hálózati struktúrája felbomlott, helyébe nem, vagy csak részleges funkcióval és koncepcióval alakultak alkalmi társulások, melyek többnyire egyéni értékek és érdekek mentén szerveződtek. Mondhatjuk: sic transit gloria mundi.

Függelék

A Művelődéskutató Intézet fontosabb vizsgálatait tematikusan bemutató előző fejezeteket egy olyan kutatás ismertetése követi, amely magába foglalja azokat a külső és belső hatásokat, kísérletezéseket, melyek jól jellemezték a munkát. Voltak longitudinális és pilot study kutatások, melyek döntően speciális terepmunkához kötődtek. Vitányi Iván és munkatársai 1972–1993 között kutatásaikban olyan elméleti és módszertani tapasztalatokat halmoztak föl, amelyek a hazai és a nemzetközi művészet- és művelődésszociológiai eredményeket alkalmazták, és amelyek modellálása általános és konkrét értelemben is tanulsággal szolgálhat.

Az esztétikai művek befogadásának vizsgálatát 1982–1988 között végeztem, vegyes módszertannal, pilot study-ként. Megfontolásom az volt, mely egyben összefoglalásként elmondható, ha a befogadás folyamatát ismeretelméleti kérdésként vizsgáljuk, egységes egészet jelent benne a befogadó személyisége és a befogadás tárgya, ezen belül azonban több szintet lehet elkülöníteni. Elméletileg belátható, hogy a számtalannak tűnő befogadói magatartás mégis tipizálható, hiszen ehhez vertikálisan adottak: a személyiség, a befogadás folyamata és a befogadás tárgya (ld. itt a művészet); horizontálisan pedig az autonómítástól a heteronómítáig többféle szinten jöhetnek létre találkozási pontok.

31 Pl. a táncház-mozgalom esetében a nagy zenei gyűjteményeket (Kodály, Bartók, Lajta) dolgozták föl és építették tovább, a táncok tanulásában Tímár Sándor és mások segítettek, a közösségfejlesztésben Varga Tamás és Vercseg Ilona jeleskedett, az amatőr képzőművészetben Papp Oszkár, Mezei Ottó vállalt fontos szerepet, Borbély Jolán, Foltin Jolán elévülhetetlen érdemeket szerzett a népi- és a bábművészet éltetésében, megújításában, Máté Lajos és Debreczeni Tibor a színjátszásban stb.

32 Vitányi Iván 1983 *Vitányi Iván mai magyar művelődésről*. Budapest, Gondolat, 247 oldal, és Vitányi Iván 1983 *A társadalmi-gazdasági fejlődés kulturális dimenziója*. Budapest, Művelődéskutató Intézet, 178 oldal.

33 Vitányi Iván 1985 *Egyháromország. Tanulmányok*. Budapest, Magvető, 263 oldal.

A művészetszociológia fejlődésének abban a szakaszában (értsd: az 1980-as években), amikor már nem a mennyiség – a nagy empirikus vizsgálatok – bűvöletében éltek a kutatók, hanem a sajátosat keresték, gazdag témaválasztású, módszertanú kutatások folytak. Egy művészetszociológiai, szociálpszichológiai vagy recepciós kutatásnak – mint esetemben nem lehetett más célja, mint az, hogy egzakt módszerek segítségével a befogadás folyamatát leírja és karakterizálja. Egy ilyen vizsgálat során a művészeti alkotásokat (zene, irodalom, film) quasi projektív tesztként lehet használni, ugyanakkor az intenzív kísérletek során mégis olyan megbízható eredmények születhetnek, amikből elvégezhető a típusalkotás. Az ilyen szemléletű kutatások tengelyében – a hagyományokkal ellentétben – nem a hasonlóság, hanem a különbözőség állt, és ez egyaránt érvényes a befogadók személyére, és a befogadás módjára, a percepcióra és az appercepcióra. Ez érdekessé tette a kísérletezést.

Abból indultam ki, hogy a befogadás jellege szerint mindig kettős: egyes elemei konkrétan megjelennek az egyén tudatában, gyakorlatában, mások csak lappanganak. Ez a kétféle mód sohasem válik el teljesen egymástól, és mindig egyszerre van jelen, csupán erőssége, kiterjedése és tartóssága változik. A befogadás folyamatában (az élményszerzésben) valami részleges, valami egészen kerül kapcsolatba, s így különféle lelki minőségeket hoz létre.

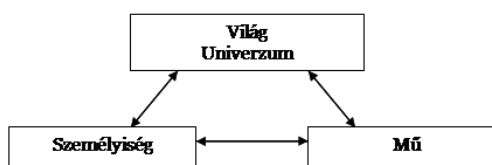
A befogadót, mint személyiséget is többféleképpen lehet értelmezni, tárgyunk szempontjából azonban az a döntő, milyen variációk adódhatnak egy olyan skálázás esetében, amikor az egyik végpont az autonóm, a másik a heteronóm személyiség. Taylor kísérleteihez hasonlóan mindez az egyéni kreativitástól függ. Mennél fejlettebb az egyén innovációs készsége, annál inkább feltételezhető, hogy önálló, alkotó módon közelít a művekhez, és hasonlóképpen reagál a világ dolgaira.

Feltételeztem, hogy a művek megértése, feldolgozása után a befogadó olyan új elemekkel gazdagodik, differenciálódik, olyan élményanyag manifesztálódik benne, amely alkalmassá teszi nemcsak a makro-környezete átfogóbb, plasztikusabb megismerésére, hanem cselekvésre is ösztönözheti. Milyen irányú lehet ez a cselekvés? Az önépítésen túl környezetformáló, optimális esetben pedig alkotó jellegű. Ami tegnap még csak csírájában létezett, az holnapra kisarjad, új készletként, gondolatként felszínre törhet.

Számot vetett azzal is, hogy a külső és belső tényezők alakítják a befogadás milyenségét. A már

említett innovációs készségen kívül szélesebb értelemben az egyén általános műveltsége, a társadalom szerkezetében elfoglalt valóságos helye és az a szubjektív aspirációs készsége vált meghatározóvá, amely alapján önmagát szeretné valahová elhelyezni a társadalmi szerkezetben szűkebb és tágabb értelemben egyaránt.

De figyeltünk arra is, hogy a megkérdoztetett hogyan befolyásolja saját és a társadalom részéről jelentkező igények, motivációk, az az attitűd, amely adekvátan megváltozik bármely külső és belső mozgás esetében. Mivel abszolút értelemben nincs statikus személyiség, így a kutatónak sem a konstans elemeket kell vizsgálnia, hanem a változókat, ehhez alkalmaztuk az egyes műalkotásokat projektív tesztként úgy, hogy viszonyítási alapul a művek, és az azokat létrehozó inspiráló közegre összpontosítottunk. A bennünket (alkotót, műalkotást, befogadót) körülvevő világ így egyszerre tárgyává és színterévé válhatott a kísérletnek.



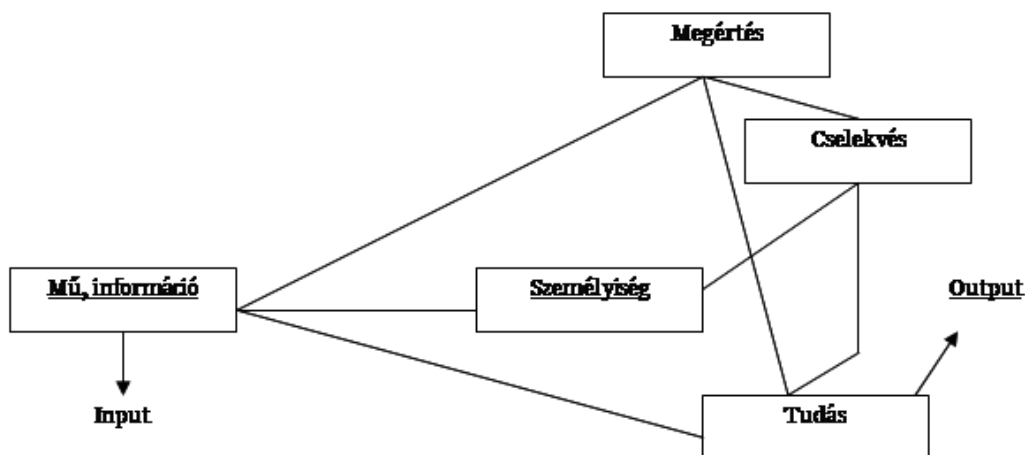
Belátható ezek után, hogy sem a befogadás folyamatát, sem a befogadói magatartást, sem a műveket nem lehet polarizálni, a fekete és a fehér ellentétéként értelmezni. Ha ugyanis egyszerűen az történe, hogy egy autonóm személyiség csak az autonóm alkotásokat választaná, csak azokkal érintkezne, és ennek eredményeképpen egy új minőségbe léphetne át, vagy fordítva, akkor – bátran kijelenthetjük – az egész befogadás vizsgálatra semmi szükség nem volna.

Az azonban formál-logikai úton is igazolható, hogy az autonómítás és a heteronómítás – bármely elemre (mű, személyiség) vonatkoztatjuk – számos variációt hoz létre, és nem mindig érhető tetten nyilvánvaló módon.

Lehetséges, hogy egy heteronóm személyiség a véletlenek összjátéka folytán úgy találkozik egy autonóm alkotással, hogy szükségszerűen nem heteronómmá alakítja, hanem valami mássá. Sokféle megoldás adódhat, a kérdés az: miként válik a mennyiségi megismerés minéműséggé, majd minőségé. Az egyén élményanyaga lelkiállapotától, nyitottságától vagy éppen zártságától függ – ez megannyi meghatározó, formáló eleme a befoga-

dásnak. Az ilyen típusú vizsgálatnál nem hagyható figyelmen kívül, hogy az egyéni reakciók nem mindig azonnal érzékelhetők, és nem mindig ugyanabban a szférában jelentkeznek, mint ami kiváltotta őket. Evidenciának tűnik, mégis a kutató gyakran ugyanabban a síkban keresi az input jeleket, mint az outputot. Ezzel a nehézséggel magam is megküzdöttem.

Minden szociálpszichológiai vizsgálatnak éppen az a tárgya, mekkora és milyen irányú ez a hatás, valamint a létrejött átalakulás. Azonban nincsenek abszolút számok és értékek, csak viszonyítási pontok, szintek, dimenziók. (Ld. Cattell modelljének a személyiségre vonatkozó összefüggéseit).



Rubinstein prizmához hasonlítja a személyiségben lejátszódó megismerési folyamatot, amit pl. az esztétikai művek befogadás vizsgálata megcáfol, elveti a passzív befogadói típust. Ahogy az információk – még ha latensek is – áradatától nem lehet sem tudatosan, sem ösztönösen elzárkózni, elképzelhetetlen az is, hogy valamilyen hatást ne gyakoroljon a befogadóra. A kutatási kérdés tehát mindig az, milyen mértékű ez a hatás, milyen késztetést jelent az egyénre, hogyan befolyásolja cselekedeteiben.

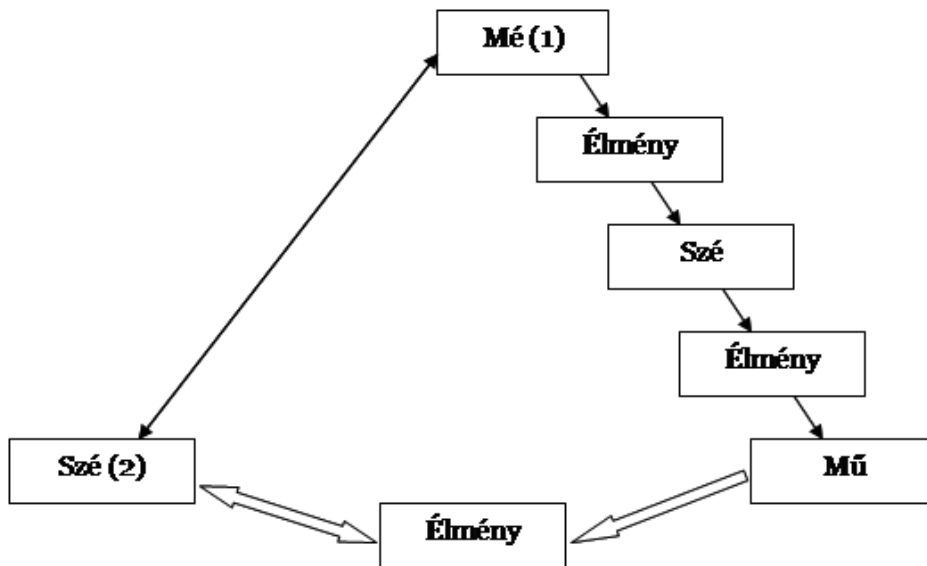
Érdemes felidézni *Cattell* (1978) kutatását, melyben az érzelmek és az attitűdök ingadozását méri, és ebből a jellem és a vérmérséklet integrációjának mértékére egy mutatót dolgozott ki. Megalkotta az ún. „jellemfaktort”, mellyel a motívumok állhatatosságát, a hivatást, az energiát, az élénkséget, a gondolkodás mélységét megbízhatóan le lehet írni.

Ennek a jellemfaktornak vagy személyiségváltozónak az alkalmazásával, viszonylagos teljességgel leírhatók a hierarchiába szerveződött érzelmek és integrációjuk, valamint ezeknek a töltéseknek, impulzusoknak a személyiségre gyakorolt hatásuk. Sajátos, dinamikus egyensúly jön létre, amelyet a külső morális és anyagi feltételek is befolyásolnak. Hasonlóképpen *Cattell* kísérletéhez, a művészeti recepcióban is mérhető az érzelmek ingadozása és az eredmények mint a jellem, illetve egy közösség választai értelmezhető.

De a művek is különböző módon lépnek elénk: gazdag a kínálat az autonóm és a heteronóm alkotásokból, vegytiszta formában azonban sem egyik, sem másik nem létezik. Ez éppen abból ered, hogy az alkotások a befogadók által kelnek valódi életre, így váltanak ki érzelmeket, gondolatokat. Ez az egyik ember számára lenyűgöző lehet, a másiknak kevésbé érdekes, vagy érdektelen. Az „olvasatok” sokfélesége részben a művekből, részben a befogadók személyiségjegyeiből következik. Szinte kinyomozhatatlan, milyen belső indítékek lehetnek a befogadónak arra, hogy mindig másként reagáljon egy adott műre. (Gondoljunk csak Adorno önvallomására: mennyire másképpen értékelte „A denevér”-t ifjú korában, Bécsben, és miként Los Angelesben. A mű formailag mindkét helyen ugyanaz volt, de más és más tartalommal, mögöttes mondanivalóval telt meg itt és ott).

Az eddigi kutatások alapján viszont egy tanulság máris levonható: a befogadó nem törvényszerűen a mű értékével azonos síkban dekódolja annak mondanivalóját. Így alakul át „középfajúvá” az autonóm alkotás, vagy a szórakoztató, heteronóm mű, de lehetnek ennél nagyobb „lecsúszások” is.

Két dologgal állunk tehát szemben: a mű objektív értékével és a befogadóéval. Ezek az értéksíkok azonban sohasem egy dimenzióban vannak, hanem a térben különböző helyen, így a két síkot összekapcsolni nem is lehetne másként, mint az egyén műveltsége, tapasztalata, élményanyaga révén.

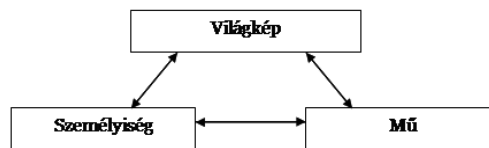


[Mé (1) 7 műérték, Szé (2) = személyiségérték]

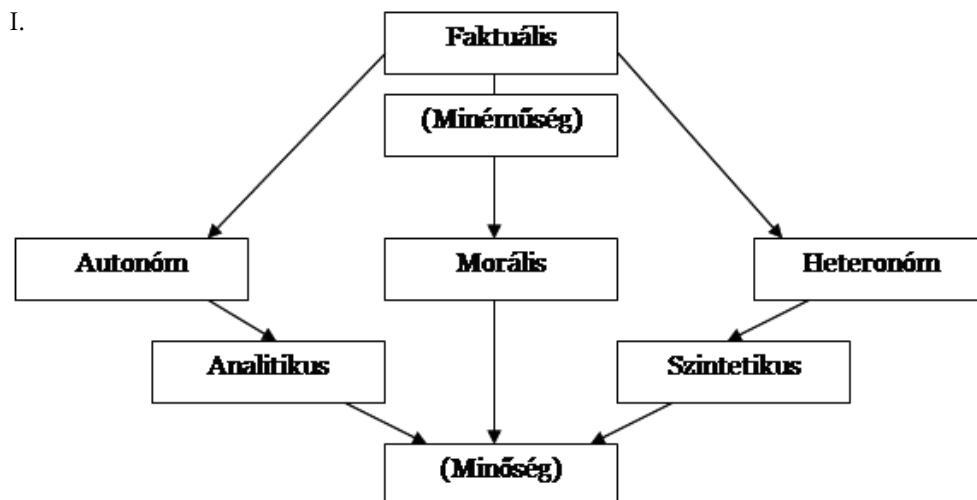
Ebből fakad, hogy vannak dolgok, alkotások, amiket az ember autonóm módon beépít a személyiségébe, s ettől olyan tulajdonságai szerveződnek, amiket végső fokon minőségieknek tekinthetünk; vannak, amelyeket csak bizonyos szinten vall sajátjának, de ezek is segítik az eligazodásban; és nyilván vannak használati értékekkel bírók, amelyek mennyiségi értékei lehetnek.

A 80-as évek szociálpszichológiai irodalma és a Művelődéskutató Intézet munkatársai kutatásainak alapján a személyiséget dinamikus voltában, reakcióinak vonatkozásában, környezetébe ágyazottan vizsgáltuk oly módon, hogy leírtuk a személyiség és a mű viszonyát, mint folyamatot. E megközelítés

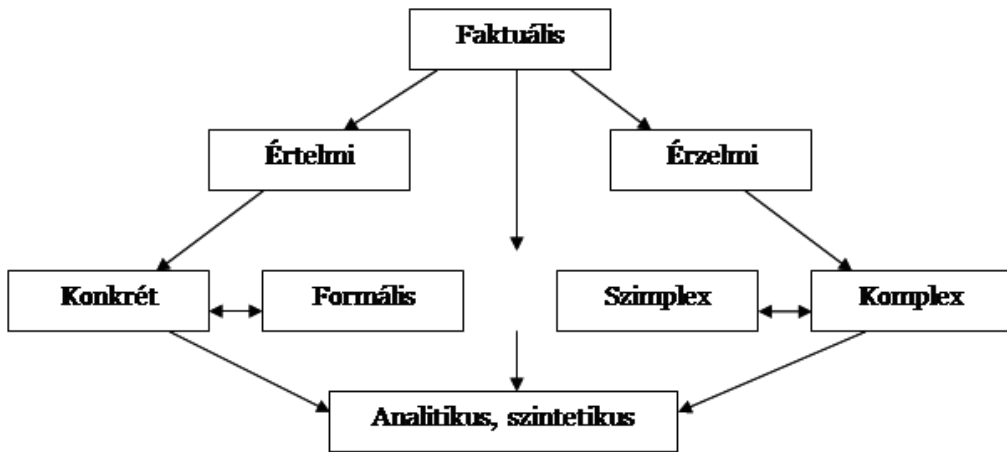
szert a kapcsolat akkor vizsgálható eredményesen, ha az elemzés tárgya az egyén és a művek világgépének együttes értelmezését tekinti kiindulási pontként.



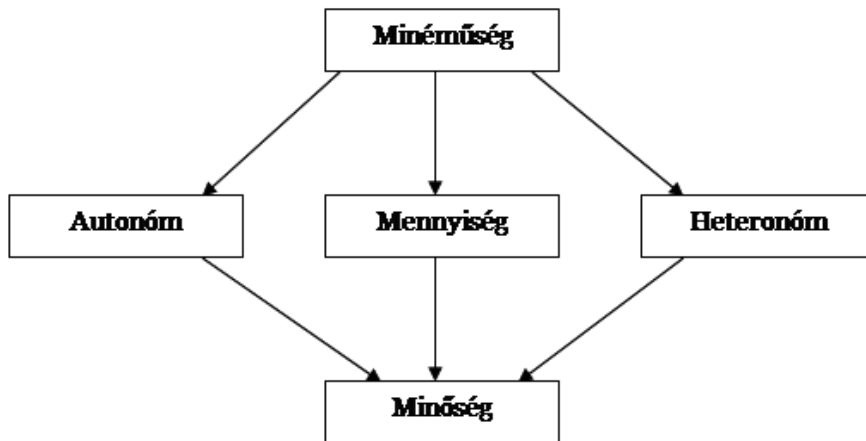
A személyiség és az alkotás vizsgálatokor – folytatva az itt említett kutatások gondolatiságát – pedig elkülönülnek az egyes szintek generatívra és konstruktívra, és csak ezután lehet fölvezetni a befogadói tipológiát. Szemléltetve:



II.

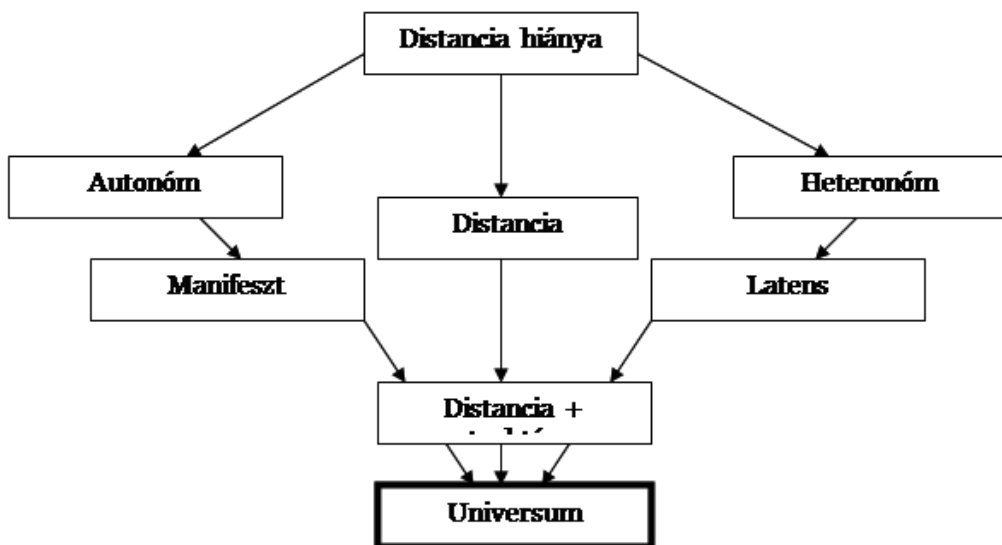


III.



/Egén + mű + társadalmi környezet szociológiai szintézise/

IV.



Konklúzió

A befogadás az alkotáshoz hasonlóan több szak-tudomány vizsgálódásának tárgya, ezt szemléltet-tem az előzőekben. A művészetszociológia a befo-gadás szociológiai tényezőit tanulmányozza, ehhez azonban legtöbbször szüksége van a szociálpszicho-lógia közreműködésére is: csak így tárhatók fel a befogadás társadalmi körülményei, a befogadóké-pesség történeti módosulatai, stb. Elfogadva, hogy a művészetszociológia egyik központi fogalma a művészeti szükséglet, amit differenciál az adott tár-sadalom szerkezete, valamennyi kutatás a recepció sokszínűségét kereste, elemezte. A döntő kérdésre azonban, hogy egy művészeti jelenség mennyire válhat társadalmilag elterjedté és hatékonyá, mely a társadalmi osztályok, rétegek, csoportok művésze-ti szükségleteitől, igényeitől függ – erre csak komp-lex és longitudinális vizsgálatok alkalmasak.

Láttam a recepció-kutatásom korlátait: pl. azt, hogy érdemben nem reflektálhatok a befogadás pszichikai összetevőire, mivel ezekkel a problémák-kal a művészetszociológia foglalkozik. Ezen belül is a művészi hatás törvényszerűségeit, az ún. „hatáslélektan”, a befogadói személyiség sajátos jegyeit pedig a befogadás-tipológia kutatja, melynek rész-levezésétől terjedelmi okok miatt most eltekintek.

Az elmondottakból mégis megállapítható, hogy az általános esztétika szemszögéből a befogadás az esztétikai tárgyak elsajátításának folyamata, amely-nek szerves része az esztétikai alany és az esztétikai tárgy között fennálló, bonyolult viszony, és ezek az esztétikai tárgyak fő típusainak felelnek meg.

Tovább gondolva: voltaképpen az embert kö-rülvevő világ valamennyi látható vagy hallható formával rendelkező jelensége tartalmaz esztétikai minőségeket, s ezért tudati tükröződése egyszer-smind szükségképpen esztétikai tükröződés, eszté-tikai befogadás is. A kiküzdött szabadság fokától (a „természeti korlátok visszaszorításának” mértéké-től) függ, hogy az ember mennyire fogékony ezekre a minőségekre. De ezt a fajta befogadást mégsem tekinthetjük elsőrendűen esztétikusnak, mert a köznapi tudattal tevékenykedő ember számára ezek a tulajdonságok jelentéktelenek a gyakorlati-prak-tikus szempontokkal szemben, s mert a természeti jelenségekben és a társadalmi élet nem kifejezetten esztétikai minőségeiben amúgy is elmosódtak, esetlegesek.

A befogadásnak ennél magasabb fokát képviseli az ún. alkalmazott művészet alkotásainak elsajátítá-sa. Minthogy a tárgyak értékét a gyakorlati hasznos-

ság és az esztétikai szépség együtt alkotja, az ember hozzájuk való viszonya is kettős: egyfelől gyakorlati, másfelől esztétikai. E két szempont ezekkel a tár-gyakkal, dolgokkal kapcsolatban változó arányok-ban érvényesülhet, de egyik sem válhat kizárólagos-sá a másikkal szemben. Mindez a befogadás további problémáit veti fel, ugyanis a befogadandó tárgya-kon kívül a befogadó alanyok is meghatározzák a befogadás minéműségét.

A műélmény mindig a tetszés vagy a nemtetszés különböző arányú reflexióit váltja ki a befogadóból, tehát mindig összefonódik az esztétikai ítéletalkotás aktusával. A tetszés mértékétől függ, hogy a tárgy mekkora esztétikai élvezetben, kellemességben vagy katarzisban részesíti befogadját.

Lukács György nyomán a Művelődéskutatóban többen (Vitányi, Sági, Tibori) azt a katarzis-felfo-gást képviseltük a recepciók kutatások kezdetén, amely egyet jelentett a műalkotások létrehozásának és befogadásának emberi-erkölcsi követelményeivel, de az eredmények alapján elvetettük ezt a hi-potézist. Egyre közelebb kerültünk a behaviorista szemléletű kísérletekhez mind tartalmukban, mind módszereikben. Megkerülni azonban nem tudtuk a kérdést. Végül arra az álláspontra jutottunk, hogy a katarzis mindig a művészeti élmény sokszínű kö-zegében érvényesül, hiszen a művészeteknek, mint speciális közlési (kommunikációs) formának, érzé-ki-szemléletes tükrözési módnak legfőbb társadalmi funkciója éppen az, hogy a közvetlen, hétköznapi élmények és a lényegre redukált fogalmi ismeretek közötti szakadékot áthidalja, s olyan ismeretekkel vértezzze fel a társadalom tagjait, amelyek egyfelől a közvetlen élmény jellegzetességével, másfelől a lé-nyegfeltárás képességével is rendelkeznek.

A Művelődéskutató Intézetben, a 80-as évek-ben folytatott művészetszociológiai vizsgálatoknak, s benne a saját pilot study-mnak is az volt a célja, hogy a különböző művészeti területek, alkotások segítségével, kísérleti jelleggel nyomon kövessük a befogadót azon a sajátos úton, melyet az észleléstől az élményszerzésig és/vagy a cselekvésig bejár.

Nem azért kellett új módszerekkel kísérletez-ni, mert valamilyen oknál fogva mindenáron, „ha török, ha szakad” újtóknak akartunk mutatkozni, hanem, mert úgy láttuk, hogy néhány lényeges te-rület még nincsen „lefedve”, néhány fontos kérdés egzakt vizsgálata még nem történt meg. Az Intézet-nek a művészetek befogadására irányuló vizsgálatai rendre ebben az irányban kerestek utat maguknak, melynek hátterében egy egész iskola, pontosabban a „Vitányi óvoda” szellemisége állt.

Felhasznált irodalom

- Adorno, Theodor W. 1970 *Zene, filozófia, társadalom*. (Philosophie der neuen Musik. Frankfurt/Main 1964. Ford. Tandori Dezső). Gondolat, Budapest.
- A. Gergely András 1977 *Kultúra, közösség, társadalom*. MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont. Dokumentum-füzetek 4. MTA Politikai Tudományok Intézete, Budapest. <http://mek.oszk.hu/12100/12145>
- Almási Miklós, Gazsó Ferenc, Hidy Péter, Koltai Tamás, Poszler György, Sükösd Mihály, P. Szűcs Julianna 1994 tanulmányai A kultúra rögzös útja című ciklusban. *Társadalmi Szemle*, 8-9. sz.
- Almási Miklós 1983 *Értékváltozások a művészi fejlődésben és társadalmi tudatban*. Kézirat. (MSZMP Agitációs és Propaganda Bizottságának megbízásából Szalai Sándor által szervezett „Értékbizottság” munkálatai keretében).
- Almási Miklós 1981 A divatok kultúra közvetítő szerepéről. *Valóság*, 12:7-13.
- Andor Mihály 1987 *Dolgozatok az iskoláról*. Művelődéskutató Intézet, Budapest.
- Andorka Rudolf 1996 A rendszerváltás vesztesei és nyertesei Magyarországon. *Élet és Irodalom*, július 12.
- Angelusz Róbert – Tardos Péter 1984 *Kulturális-kommunikációs rétegződés*. (Kutatási tervezet) Kézirat.
- „Áru-e a kultúra?” *Vélemények, viták* 1986 (Szerk. Radnai György). Kossuth, Budapest.
- Balázs István 1984 *„Áruesztétika és tömegkultúra” (szöveggyűjtemény)*. Művelődéskutató Intézet, Budapest.
- Balázs István 1983 Luigi Nono színpadi akciói, *Valóság*, 6:47-66.
- Balázs István 1983 *Zenekultúránkról* (tanulmánykötet). Kossuth, Budapest.
- Bessenyei István – Heller Mária 1984 *A Neoton-Familia Szerencsejáték c. nagylemezének elemzése*. Művelődéskutató Intézet, Budapest.
- Bessenyei István – Heller Mária 1982 Fogasztás, reklám, ideológiák. *Társadalmi Szemle*, 11:46-57.
- Bessenyei István – Heller Mária 1982 *Az áruesztétika és a tömegkultúra értékei*. A társadalmi struktúra, az életmód és a tudat alakulása Magyarországon. Bulletin 5., MSZMP KB Társadalomtudományi Intézete.
- Bessenyei István – Heller Mária 1981 A magyar reklám értékrendszere. *Propaganda reklám*, 40:14-20.
- Bessenyei István – Heller Mária 1980 A reklám a csereérték ügynöke, vagy a fogyasztó szolgáló anyja? *Jelkép*, 2:96-105.
- Cattell, Raymond B. 1978 Személyiség szerkezet: tágabb dimenziók. In *Típusok és személyiségvonások*. Gondolat, Budapest, 241-259. <https://www.intelltheory.com/rcattell.shtml>
- Csepeli György 1984 Azonosságtudat és nemzeti hovatartozás. *Társadalmi Szemle*, (39) 3:51-53.
- Csepeli György 1984 Identitás és akkulturáció. *Információs Bulletin*, VIII:5-14.
- Csepeli György 1984 Szociológiai és szociálpszichológiai támpontok a fiatalok hazafias neveléséhez. *Köznevelés* (40) 18-22.
- Csepeli György 1984 Nemzet és politika 10-14 éves gyerekek gondolkodásában (Szabó Ildikóval közösen) *Tk. Tanulmányok*, (16) 4:1-107.
- Csepeli György 1982 Kővel vagy kenyérral (Angelusz Róberttel közösen), *Valóság*, 3:51-62.
- Csepeli György 1982 *Nemzeti identitás és attitűd Magyarországon a 70-es években*. (Szerk. Polgár Tibor) Politikatudományi Tanulmányok. Kossuth, Budapest.
- Csepeli György 1981 Önmeghatározás és magyarság (Lányi Gusztávval közösen) *Világosság*, 1:51-62.
- Csepeli György 1981 „A nagyvilágon e kívül...” *Jelkép*, (2) 1:4-10.
- Csepeli György 1981 Nemzeti látószög dilemmái. *Valóság*, (27) 4:15-22.
- Erdődy Edit – Karafiáth Judit – Veres András 1982 „*Térkép repedésekkel*”. A társadalmi értéktudat változásai novellaelemzések tükrében. Művelődéskutató Intézet, Budapest.
- Erős Ferenc 1995 *Pszichoanalízis és kulturális emlékezet*. Jászöveg, Budapest.
- Értelmiség – közélet – hatalom 1955–1995*, konferenciakötet, Budapesti TIT.
- Fehér Ferenc – Heller Ágnes 1994 Kultúra és demokrácia. *Magyar Lettre Internationale*, 13. sz. május
- Fehér Ferenc – Heller Ágnes 1993 *A modernitás ingája*. *Tanulmányok*. T-Twins, Budapest.
- Filozófus-per 1973 [tanulmányok, dokumentumok és kerekasztal-beszélgetés], *Világosság*, 1986. különszám, május.
- Fodor Péter – Hidy Péter szerk. 1988 *A kultúra és a kulturális fejlődés feltételeinek hosszú távú koncepciója*. Kézirat. Művelődéskutató Intézet, Budapest.

- Füstös László – Szokolczai Árpád 1994 Értékek változásai Magyarországon 1978–1993. *Szociológiai Szemle*, 1:57-90.
- Gaszó Ferenc 1993 Elitváltás Magyarországon. *Társadalmi Szemle*, 5:16-26.
- Geertz, Clifford 1973 Religion as a Cultural System. In *The interpretation of culture. Basic Books*, New York, 87-125.
- Gerő András 1996 *Utódok kora. Történeti tanulmányok, esszék*. Új Mandátum, Budapest.
- Glatz Ferenc 1988 *Nemzeti kultúra – kulturált nemzet 1867–1987*. Kossuth, Budapest.
- Gyökér Róbert 2017 Grundkert. Kisközösség a nagyvárosban. *Kultúra és Közösség*, 2:75-97. www.kulturaeskozosseg.hu/pdf/2017/2/08.pdf
- György Péter 1995 Digitális/nemzeti kultúra. *Népszabadság*, március 18.
- György Péter – Turai Hedvig szerk. 1992 *A művészet katonái. Sztálinizmus és kultúra*. Corvina, Budapest.
- György Péter 1991 Egy halott emléke [Aczél György], *Magyar Hírlap*, december 18.
- Hadas Miklós 1983 Úgy dalolok, ahogy én akarok... *Valóság*, 9:71-78.
- Hankiss Elemér 1999 *Proletár reneszánsz*. Helikon, Budapest.
- Hankiss Elemér 1989 *Kelet-európai alternatívák*. Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest.
- Hankiss Elemér 1977 *Érték és társadalom*. Magvető, Budapest.
- Haraszi Miklós 1991 [1980] *A cenzúra esztétikája*. Magvető, Budapest.
- Heller Ágnes 1998 Szüksége van-e az európai demokráciának a kulturális elite? *Kritika*, 12:4-7.
- Heller Ágnes 1997 Európai kulturális identitás, modernitás és történelmi emlékezet. *Magyar Lettre Internationale*, 26:14-16. On-line: <http://epa.oszk.hu/00000/00012/00010/heller.htm>
- Halmos Ferenc 1980 *Illő alázattal*. (Magyarország felfedezése sorozat). Szépirodalmi, Budapest.
- Herceg Ferenc 1982 Munkássorok, munkásszállók, munkáséletforma – cikksorozat a *Mozgó Világ*, *Új Forrás*, *Életünk* folyóiratokban.
- Herceg Ferenc 1982 *Munkásság az irodalomban, irodalom a munkások között*. Népművelési Propaganda Iroda, Budapest.
- Hermann István 1982 *Kultúra és személyiség*. Móra, Budapest.
- Hermann István 1974 *A mai kultúra problémái. Kapitalista kultúra – szocialista kultúra*. Kossuth, Budapest.
- A *História folyóirat* tematikus számai, dokumentumközlései, szaktanulmányai és eszmecsereí 1979 és 2013 között.
- Huszár Tibor 1983 *Erkölc és társadalom*. Kossuth, Budapest.
- Huszár Tibor 1982 *Az erkölcsi érték néhány axiológiai és szociológiai jellemzője*. Művelődéskutató Intézet, Budapest.
- Inglehart, Ronald 1997 *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*. University Press, Princeton.
- Iglehart, Ronald – Baker, Wayne E. 2000 Modernization, Cultural Change and the Persistence of Traditional Values. *American Sociological Review*. Vol 65 (February) 19-51.
- Józsa Péter 1972 *A tömegkultúra problémái. (Futószalag és kultúra. Esszék a mai amerikai kulturális életből)*. Gondolat, Budapest.
- Józsa Péter 1972 Művészetszociológia, művelődésszociológia. *Valóság*, 4:9-17.
- Józsa Péter 1972–1973 *Kulturális blokkok. I–III*. Népművelési Intézet, Budapest.
- Józsa Péter 1976 *Kód – kultúra – kommunikáció. Tanulmányok*. Népművelési Intézet, Budapest.
- Józsa Péter 1978 *Művészetszociológia. Válogatott tanulmányok*. Gondolat, Budapest.
- Józsa Péter – Leenhardt, Jacques 1982 *Két főváros – két regény. Olvasásszociológiai kísérlet*. Gondolat, Budapest – Párizs.
- Kamarás István 1989 *Értéktérkép*. Szépirodalmi, Budapest.
- Kamarás István 1989 *Lelkierőmű Nagymaroson*. Vita, Budapest.
- Kamarás István – Varga Csaba – A. Gergely András 1986 *Egy kisszváros*. Szociográfia. Művelődéskutató Intézet, Budapest.
- Kamarás István 1981 *Olvasó a labirintusban*. Tankönyvkiadó, Budapest.
- Kamarás István 1981 Értékes-e a deviáns? *Kultúra és Közösség*, 1:17-23.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 1984a Értékek és iskolák. *Kritika*, 9:11-12.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 1984b Értékek és lakások. *Mozgó Világ*, 8:61-77.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 1984c *Az értékrendszerek kialakulásáról*. *Társadalmi Szemle*, 2:13-19,
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 1983a *Értékrendszereink*. Kossuth, Budapest.

- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 1983b *A társadalmi formációk strukturájának tükröződése a mai magyar társadalom értékrendszerében.* Kandidátusi értekezés tézisei. Művelődéskutató Intézet, Budapest.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 1983c *A szocializmus alakulásáról 1945–1982.* Kézirat. (MSZMP Agitációs és Propaganda Bizottságának megbízásából Szalai Sándor által szervezett „Értékbizottság” munkálatai keretében). Budapest.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 1981 A szocialista műveltség tartalma és kialakulásának társadalmi feltételei. *Világosság*, 2:65-72.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 1978 Kollektív irodalmi alkotás. Az esztétikai megismerésmód taníthatóságának feltételeiről. *Kultúra és Közösség*, 1–2:223-240.
- Keresztury Dezső 1984 *Helyünk a világban.* Szépirodalmi, Budapest.
- Király István 1976 *Irodalom és társadalom.* Szépirodalmi, Budapest.
- T. Kiss Tamás 2008 *Civilizációk – Kultúrák – Közösségek.* Szegedi Egyetemi Kiadó.
- Kosáry Domokos 1996 Hat év a tudománypolitika szolgálatában. MTA Történettudományi Intézete, Budapest.
- Kozma György 1984 *A pesti kabaré.* Művelődéskutató Intézet, Budapest.
- Köpeczi Béla 1986 *A magyar kultúra útja (1945–1985).* Kossuth, Budapest.
- Köpeczi Béla 1983 *Műveltség és minőség.* Kossuth, Budapest.
- Körösi József 1993 Interjú Huszár Tiborral. 33 év a „valóság” rabságában. *Valóság*, 10–11:21-48., 1994. 1:13-38.
- A kultúra fogalmáról. Vélemények, viták.* 1980 (Szerk. Szerdahelyi István). Kossuth, Budapest.
- Lackó Miklós 1996 *Sziget és külvilág. Válogatott tanulmányok.* MTA Történettudományi Intézete, Budapest.
- Lányi András 1993 Szükség van-e kultúrpolitikára? Javaslat egy demokratikus kultúrpolitika alapelveire. *Kritika*, 5:22-23.
- Lányi Gusztáv 1995 A társadalmi önazonosságról, mítosz vagy realitás? *Magyar Filozófiai Szemle*, 3–4:1-78.
- Lányi Gusztáv 1985 Élettörténet és történelmi szociálpszichológia: a történelmi szociálpszichológia néhány metodológiai kérdése. *Magyar Pszichológiai Szemle*, (42) 1:21-28.
- Lidérces mennyország. A kultúra szerepe a változó világban.* (1997) [konferenciakötet 1995-ből]. (Szerk. Striker Sándor) Magyar Művelődési Intézet, Budapest.
- Lőrincz Judit 1986 *Távoli rokonok – közeli barátok. Finn-magyar összehasonlító olvasásszociológiai vizsgálat.* Művelődéskutató Intézet, Budapest.
- Lőrincz Judit 1981 *A megközelítés fokozatai. (Nádas Péter Családregejének hatásvizsgálata).* Művelődéskutató Intézet, Budapest.
- Lőrincz Judit 1980 *Gondolatok a munkásművelődésről.* Művelődéskutató Intézet, Budapest.
- A Lukács-vita 1949–1951.* (Dokumentumok) I–II. (Bev., szerk. Ambrus János). Lukács Archívum, Budapest.
- Márkus György 1992 *Kultúra és modernitás.* Lukács Archívum – T-Twins Budapest.
- Márkus György 1991 A kultúra fogalmáról, Révai Gábor beszélgetése. *Holmi*, 6:711-718.
- Népiek és urbánusok – egy mítosz vége? (Tanulmányok, interjúk, válaszok egy körkérdésre). *Századvég*, 2:9-33.
- Népszerű művek világképe 1. köt.* 1983 Krimielelmzések. (Szerk. B. Vörös Gizella). Budapest, Művelődéskutató Intézet, Budapest.
- Népszerű művek világképe 2. köt.* 1983 Lektürelemzések. (Szerk. B. Vörös Gizella). Budapest, Művelődéskutató Intézet, Budapest.
- Poszler György 1989 *Eszmék, eszmények, nosztalgikák.* Magvető, Budapest.
- Rácz József 1998 *Ifjúsági (szub)kultúrák, intézmények, devianciák. Válogatott tanulmányok.* Scientia Humana, Budapest.
- Radnóti Sándor 1992 „Most hirtelen téli mesék rémei kielevenednek”. Széchenyi Ágnes beszélgetése a populizmusról. *Kritika*, 6:6-10.
- Révész Sándor 1997 *Aczél és korunk.* Sík, Budapest.
- Ripp Zoltán esszé-sorozata a [hazai politika folyamatairól, benne az ideológiai és kulturális tendenciákról], *Mozgó Világ* 1997–2005.
- Rokeach, Milton 1969 The Role of Values in Public Research. *Public Opinion Quarterly*, (34) 4:547-559.
- Rubovszky Kálmán 1982 Volt egyszer egy regény. *Jelkép*, 4:40-48.
- Sági Mária 1981 *Esztétikum és személyiség.* Akadémiai, Budapest.
- Sági Mária – Vitányi Iván 2003 *Kreativitás és zene. I–II.* Akadémiai, Budapest.
- Sági Mária – Vitányi Iván – Bácskai Erika – Manchin Róbert 1972 *Ének-zenei iskolába jártak.* Zeneműkiadó, Budapest.

- Somlai Péter 1992 szerk. *Értékrend és társadalmi-kulturális változások*. ELTE Szociológiai Intézet, Budapest.
- Somlai Péter 1984 *Konfliktus és megértés*. Gondolat, Budapest.
- Somlai Péter 1983 Kölcsönös megértés intim kapcsolati rendszerben. *Pszichológia*, 3:339-354.
- Somlai Péter 1982 A családi stabilitás kapcsolati szemlélete. *Szociológia*, 4:503-520.
- Sükösd Mihály 1993, 1994 Folyóirat és történelem. *Valóság*, 1–2:99-106., *Mozgó Világ*, 1–2:55-68.
- Szerdahelyi István 1984 *Az esztétikai érték*. Gondolat, Budapest.
- Szerdahelyi István 1984 *Az irodalomelmélet műhelyei*. Szépirodalmi, Budapest.
- Szerdahelyi István 1983 A befogadás esztétikai vita. *Kritika*, 12:5-9.
- Szilágyi Ákos 1984 Műfaji politikai hierarchia alakulása a 70-es években. *Társ. Tud. Bulletin*, 2:5-19.
- Szilágyi Ákos 1984 Az irodalmi legendáról. *Kritika*, 2:5-9.
- Szilágyi Ákos 1984 *Nem vagyok kritikus*. Magvető, Budapest.
- Szilágyi Ákos 1983 Esztétikai érték és művészi formálás. *Társ. Tud. Bulletin* 1. sz.
- Tallár Ferenc 1988 *Kultúra és modernizáció*. Magvető, Budapest.
- Tallár Ferenc 1988 *Két tételben*. Magvető, Budapest.
- Tallár Ferenc 1984 *Utópiák igézetében*. Magvető, Budapest.
- Tibori Tímea 1984 *Mire való a zene? Összefoglaló a zenei befogadás vizsgálatáról*. Művelődéskutató Intézet, Budapest.
- Tibori Tímea 1983 *Előtanulmány a befogadás vizsgálatához. Összefoglaló az irodalmi vizsgálatról*. Művelődéskutató Intézet, Budapest.
- Tibori Tímea 1981 *Kutatási terv az esztétikai befogadás vizsgálatához*. Művelődéskutató Intézet, Budapest.
- Valuch Tibor 2001 *Magyarország társadalomtörténete a XX. század második felében*. Osiris, Budapest.
- Veres András 1992 Az értéksematizmustól az értékluralitáshoz. In Somlai Péter szerk. *Értékrend és társadalmi-kulturális változások*. ELTE Szociológiai Intézet, Budapest.
- Veres András 1979 *Mű, érték, műérték*. Magvető, Budapest.
- Vitányi Iván 2014 *Esély és veszély. Népszabadság*, december 9.
- Vitányi Iván 2012 *A feudalizmus továbbélése a mai Magyarországon*. Noran Libro, Budapest.
- Vitányi Iván 2011 Nyugat és Kelet között – a gypűn. (A magyar társadalom helyzete), *Mozgó Világ*, 2. sz. Lásd még ugyanott Csepeli György, Gábor György, Kende Péter, Kolosi Tamás, Konok Tamás, Niedermüller Péter, Pikó András, Rádai Eszter írásait.
- Vitányi Iván 2006 *A magyar kultúra esélyei. Kultúra, életmód, társadalom*. MTA Társadalomkutató Központ, Budapest.
- Vitányi Iván 2005 *Kultúraelméleti és művelődésszociológiai írások*. Pécs, FEEK
- Vitányi Iván és mások 1997 Kultúrpolitikai stratégiák. Előadások, viták, cikkek. *Kultúra és Közösség*, 4. On-line: http://epa.oszk.hu/02900/02936/00015/pdf/EPA02936_kultura_es_kozosseg_2013_04_013-026.pdf
- Vitányi Iván 1997 *A magyar társadalom kulturális állapota. Az 1996-os országos vizsgálat zárójelentése*. Maecenas, Budapest.
- Vitányi Iván 1983 Értékek – értékváltás – értékzavarok a kulturális életben. *Kézirat*. (MSZMP Agitációs és Propaganda Bizottságának megbízásából Szalai Sándor által szervezett „Értékbi-zottság” munkálatai keretében).
- Vitányi Iván 1983 *A társadalmi-gazdasági fejlődés kulturális dimenziója*. Művelődéskutató Intézet, Budapest.
- Vitányi Iván 1983 A művészetszociológia perspektívái. *Világosság*, 10:600-607.
- Vitányi Iván 1983 Helyzetrajz a kultúra magyarországi intézményrendszeréről. *Valóság*, 2:32-47.
- Vitányi Iván 1983 *Vitairat a mai magyar művelődésről*. Gondolat, Budapest.
- Vitányi Iván 1985 *Egyharmadosország. Tanulmányok*. Magvető, Budapest.
- Vitányi Iván – Sági Mária – Lipp Márta 1982 *A kultúra közvetítése a családban*. Művelődéskutató Intézet, Budapest.
- Vitányi Iván 1981 *Érték, művészi érték* (Művészet, társadalom, művészetpolitika. Szerk. és az összefoglalókat írta: Varga Imre). Táncsics, Budapest.
- Wessely Anna szerk. 1998 *A kultúra szociológiája*. Osiris – Láthatatlan Kollégium, Budapest.
- Zöldi László 1987 *Az ÉS vitái. Az Élet és Irodalom három évtizede*. Múzsák, Budapest.



Fotó: Kerti Borbála

ZENEI IDENTITÁS, CHILEI NEMZETVÍZIO

Absztrakt

A dal, mint üzenet, tükrözheti a politikával szembeni ellenállást, meghatározhatja egy bizonyos csoport véleményét, megfogalmazhatja a történelem bizonyos eseményeit, identitást fejezhet ki. A Pinochet-féle diktatúra alatt számos olyan dal született Chilében, amely a gondolatok szabadságának elvesztését, és a rabságot mutatja be. Az országot elhagyó zenészek visszavágódásukról, hazaszeretetről, ellenállásukról énekelnek. Pinochet bukásakor a visszatérők örömről, elvesztett szeretteikről és éveikről, egy új világ felépítéséről dalolnak, és noha a demokrácia kiépülésével egyidejűleg az ország jelentős politikai és gazdasági változáson ment keresztül, a diktatúra hatása még nem foszlott szét, legfőbb áldozatai az őslakosok, akik ma a diktatúra alatt kivégzett ellenálló, Jara Victor dalát éneklük. Mit akar a nép, egy etnikai csoport? Hogyan látja a világot, képzelet el a jövőt? Meghallják-e a politikusok ezeket a dalokat?

Abstract

The song as a message, can reflect the resistance against the politics, define the opinion of a group, tell a story, express the identity. During the Pinochet's dictatorship many songs were born in Chile about the loss of the free thought, and the captivity. The musicians who have left the country they sang about the return, the patriotism, and the resistance. After the fall of the Pinochet's dictatorship the musicians who have returned, wrote about their joy, the loss of their loves and the time, and about the construction of a new world. Even if the democracy has built up, the influence of the dictatorship has not disappeared, the indigenous people are the main victims who sang the song what was written by Victor Jara, a resistant who was executed during the dictatorship. What the nation or an ethnical group wants? How they see the world, imagine the future? Do the politicians hear these songs?

2012-ben, amikor először jártam Chilében, az Arturo Merino Benítez Nemzetközi Repülőtér pi-

achangulatot idéző váróterme chileiektől, illetve vendégmunkás bolíviaiaktól és peruiaktól nyüzsgött. Az atmoszféra a '70-es, '80-as évekbeli Ferihegyi repülőtérre emlékeztetett, amikor még csak kevesen tehették meg, hogy elutazzanak, és a hazakeredőket az egész család látványos, ünnepélyes forgataga üdvözölte. Ez a különös, magyar szocialista időket felidéz retro-hangulat elkísért egész utamon, és miután a 7,5 millió fős Santiago de Chile belvárosába érkeztünk, látva a döbbenetes felhőkarcolókat, az embernek az az érzése támadt, mintha párhuzamosan két világ élne egymás mellett, és az emberek még lelkileg nem készültek volna fel teljesen a globalizáció befogadására.

A chileiek legfontosabb érzelmkifejező eszköze a zene és a tánc, amely, mondhatni, az ereikben folyik gyermekkoruktól fogva. Az akusztikus gitár alaphangszer, minden otthonban megtalálható, akárhová megyünk vendégségbe, hiszen az összejövetelek alkalmával elég gyakran dalra fakadnak és táncolnak. A heti rendszerességgel tartott barbecue partikon a szomszédok és a család, a legfiatalabbaktól a legidősebbekig, a lehető legtermészetesebb módon végigtáncolják az éjjelt a kertben vagy az udvaron. Vendéglátóim családjában a legkisebb fiú, Alejandro Ramirez például nagyon szépen gitározik, kotta nélkül, autentikus módon elsajátítva, és büszkén tekintenek rá, hiszen szerintük attól „latinok”, hogy a zene az életük. Alejandro édesanyja csak úgy hívja őt: „mi pájaro”, az „én madaram”, vagyis „dalos pacsirtám”. A zenerepertoárjában elsősorban hazai dalok szerepelnek, melyek a spanyol nyelv érthetősége, másrészt az érzelmi jelentőségük miatt közkedveltebbek a külföldi zenéknél.

Alejandro nővérének, Paulinának a kislánya, a 8 éves Noélia, táncszakos iskolába jár, ahol fellépéseik alkalmával főleg helyi néptáncot adnak elő, melyet többször is volt alkalmam látni. A cueca, Chile hagyományos népi tánc, különböző helyi variációkkal tarkítva, a nemzeti ünnepek előadásainak szerves részét képezi. Az eredetileg spanyol, afrikai, perui, és helyi népi elemekből összetevődő tánc a férfi és a nő történetét meséli el, kakas-tyúk udvarlási szertartáshoz hasonlóan. A férfi körbetáncolja a hölgyet, a nő pedig szemérmesen lebegtetni a fehér zsebkendőt anélkül, hogy megérintenék egymást. A férfiak huaso kalapot, világos színű inget, flanel

ponchót vagy kabátot viselnek, amelyhez lovaglónadrágot és sarkantyús csizmát vesznek fel. A nők virágos ruhát és magas sarkú cipőt hordanak. A zenét gitár, zongora, harmonika és tambura kíséri, a ritmust pedig maga a közönség tapsa szolgáltatja. A chileiek számára ez a hazaszeretet megerősítése, a nemzet jelképe, és már egészen fiatalon gyakorolják az iskolában a tánc lépéseket.

A népzene és a hazafias zenék mellett természetesen a modern, globális jellegű zenék ugyanúgy helyet kapnak a hétköznapi életben. A leghíresebb énekesek ma Chilében: Manuel García, Francisca Valenzuela, Janviera Mena, Daniel Riveros (Gepe), Alex Anwandter vagy Pedro Subercaseaux García de la Huerta (Pedropiedra), akik az európai vagy amerikai pop és a hazai könnyűzene összeolvadásának divatos stílusát követik. Külföldi hallgatóság számára ezek csak idegen hangzású dalok, amelyek kiragadva a kontextusból, önmagukban esztétikailag értékelhetők, mint amikor a régészeti leletet kiemeljük a lelőhelyről, de onnantól fogva már csak egy jelentés nélküli tárgy. Ahhoz, hogy megtöltsük tartalommal, ismernünk kell, hogy honnan való, milyen történelmi, gazdasági és társadalmi háttérben született. Nyilvánvalóan minden dal jelent valamit időben és térben, nemcsak a dalszerzőnek, hanem a rajongónak, vagy annak a közönségnek, aki meghallgatja, vagy aki fogékony rá. Amikor egy nemzet magáénak vallja a dalt, a dalszövegben kifejeződő mondanivalót a nemzet önmagával azonosítja. De mit is jelent a nemzeti identitás, amely a dalban megnyilvánul?

A nemzeti identitás fogalmát nagyon sokféleképpen írták már körül és értelmezték (Hanák 1997). A szociológusok az identitásnál szűkebb és jóval komplexebb gondolatként kezelik, megértéséhez magát a nemzet fogalmát is tisztázni kell. Gellner és Anderson szerint a nemzet „kulturális”, vagyis mesterséges, kitalált entitás (Gellner 1983:7; Anderson 1991). Smith ezzel szemben úgy vallja, hogy a nemzet fokozatosan és természetesen kialakuló, valóságos közösség, amelyben a történelem, az etnikai kötelékek, a hagyományok, a nyelv és a folklór játszik főszerepet (Smith 1991). Chile esete azonban nem mondható tipikusnak ebből a szempontból. A chilei nemzet ugyanis több elemből olvadt össze többkevesebb sikerrel, és ezek ma sem illeszkednek harmonikusan. Az őslakosok, az őslakosok és a spanyol hódítók keveredése (meszticek), illetve a később bevándorló különféle nációk egységgé kovácsolása, az asszimilációs folyamat csak több generáción keresztül tud megvalósulni. A hagyományos felfogás,

miszerint a 17,9 millió főt számláló Chilét a „fehér országok” közé sorolják Dél-Amerikában, azt jelenti, hogy a lakosság nagy része, 59%-a európai eredetű. A „kifehéredés” oka, hogy bevándorlók tömegeit csábították az országba gazdasági okokból a 19. századtól kezdve. Az európai országokból érkezettek főleg olaszok és németek, ezenkívül osztrákok, britek, horvátok, franciák, görögök, hollandok, svájciak, illetve magyarok. A kinti magyarok száma leszármazottakkal együtt 2000 fő, akik közül néhányan Dobri Balázs és Gázsó Dániel került kapcsolatba 2014-ben. Európán kívül nagyobb számban fordulnak még elő palesztin és libanoni népcsoportok is. A meszticek száma 34,2%, illetve az 1992-es népszámláláson a statisztikai hivatal számára nagy meglepetésként szolgált, hogy 1,2 millióan (a lakosság 6,8%-a) őslakosnak, mapucsenak, ajmarának vagy rapanuiknak vallották magukat.

A fentiek szerint is látható, hogy Chile összetétele nagyon különböző, soknemzetiségű társadalom, emiatt nagyon óvatosan kell bánni a nemzeti egység fogalmával. Az eltérő etnikai csoportok kettős kötődése egy idő után vagy elhalványul, vagy pedig az állam tolerálja a kettősséget, támogatja saját iskola létesítését és nyelvtanulásukat (Hanák 1997:6). A rendszerváltozások, illetve a globalizáció során azonban gyakran felborul az egyensúly, és identitáskonfliktusok keletkeznek, amelyek katasztrófák sorozatához vezetnek. Jelen esetben elsősorban az őslakosok gazdasági elmaradottságára és a chilei társadalomtól való elszakadásukra gondolok.

Chile történelme során láthatunk majd példát olyan mozgalomra, csoportosulásra, ahol a cél a nemzeti összefogás, egy új nemzeti identitás formálódása, továbbá olyan eseményekre, amelyek egy letűnt világot, ideát próbálnak újra életre kelteni, változó sikerrel. Mivel a chileiek zeneszeretete igen erős, nincs is jobb vizsgálati terület annál, mint a zenén és dalszövegeken keresztül értelmezni a nemzeti identitást. Kutatási célterületem tehát a nemzeti önkifejezés, amely által olyan dalokat szeretnék értelmezni, amelyek nemzeti érzelmeket váltanak ki a chileiekből. Olyan történelmi és zenei eseményeket emelek ki, amelyekben megszülettek a dalok, vagy amelyekben énekeltek ezeket a dalokat, és így meghatározott politikai tartalmuk is van. Megértésükhöz azonban elengedhetetlennek tartom Chile egykori és mai gazdasági és társadalmi háttérének rövid áttekintését.

Chile, gazdaságilag Latin-Amerika egyik legstabilabb államának számít, amely részben az 1973

után bevezetett neoliberális gazdasági reformoknak tudható be. Az ország először 2006-ban tett szert a legnagyobb GDP-re a régióban, majd a Világ gazdasági Fórum 2009–2010-es jelentése szerint egészen a 30. helyezéig jutott a világgazdasági versenyben a mutatók alapján, és ezzel első lett Latin-Amerikában (Schwab 2009). Noha mára a gazdasági fejlődés lassulni látszik, még így is jóval versenyképesebb, mint a szomszédos országok.

A gyors előrelépésnek köszönhetően 2010-ben a legelső latin-amerikai országgént csatlakozhatott a Gazdasági Együttműködési és Fejlesztési Szervezethez, melynek célja, hogy segítse a tagállamok kormányait a lehető legjobb gazdasági és szociális politika kialakításában és értékelésében. Hatására sorra jelennek meg a térségben a multinacionális nagyvállalatok, jelentősen csökkentve ezzel a munkanélküliség számarányát, egyúttal gazdasági növekedést eredményezve. A jól fizető állásból és a jólétből viszont nem mindenki részesül egyenlő arányban. A megerősödött középosztályt jórészt fehérek alkotják, nem meszticek vagy indiánok. A meszticeket, annak ellenére, hogy jelentős pénzt áldoznak továbbtanulásra, tulajdonképpen kizárják a magasabb pozíciókból, és csak kapcsolati úton lehet bekerülni a jól prosperáló nagyvállalatokhoz.

A diákok időszakos vagy részmunkaidős foglalkoztatottsága viszont igen magas. A vállalatoknál kiegészítőként, boltokban csomagolást vagy hostess-jellegű munkákat tudnak vállalni előképzettség nélkül is. A pályakezdők viszonylag gyorsan, pár hónapon belül jutnak munkához, igaz, alacsonyabb pozíciókban, leginkább adminisztrátorként, ahol többnyire nem kérnek végzettséget igazoló papírt. A latin mentalitás sztereotípiájával szemben a munkavállalók szigorú fegyelem szerint dolgoznak, kötelező pontosan és időben beérkezniük a munkahelyükre, hacsak nem akarják elveszíteni állásukat. A munkások védelme azonban kevésbé megerősített, a munkaszerződések gyakran egyoldalúak, a szakszervezetek szervezetségi szintje alacsony. Ha valaki munkahelyet vált, egy évig nem kap szabadságot, és a munkanélküli segély is csak a magán szektorokban járhat, közszférában dolgozónak egyáltalán nem. Ráadásul 1983 óta Chilének nincs állami nyugdíjpénztára, és 2008-ig nem is létezett az országban alapnyugdíj, így aki e 20 év alatt nem fizetett nyugdíjjárulékot valamelyik magánnyugdíjpénztárnak, az semmilyen támogatásban nem részesül időskorában, hiába dolgozott egész életében. Ennek átreformálása folyamatban van.

Chile gazdasági növekedése nagyban függ a nyersanyagkészlettől. Az egyik leginkább exportképes ágazat a bányászat. Fő nyersanyagkincseink a réz, amely részben érc, részben kohóérc formájában kerül exportra, és azt a lehető leghatékonyabb módon igyekeznek kitermelni. Talán még a réznél is fontosabb a salétrom bányászata és exportja, illetve a molibdén érc kitermelése. Chile mindkettőben világszínvonalon, egyeduralkodónak mondható. Bányásznak még nemesfémeket és kobaltot, illetve az itt felsoroltakon kívül a nehéziparban némi szén, vasérc és vízi energia jelentik még az ország természeti kincseit. A nyersanyag-kitermelés azonban hosszú távon fenntarthatatlan lesz gazdasági növekedés szempontjából, és a nem megfelelő kitermelés környezetszennyezéssel jár együtt.

Az állattenyésztés – amely a szarvasmarha- és a juhtenyésztésen alapul –, illetve a mezőgazdaság, a természeti viszonyok miatt kevésbé jelentős. Az ország nagy része alkalmas élelmiszer növények termesztésére, és bizonyos termékeket exportál is, leginkább gyümölcsöket. A szőlőtermesztés a borászat szempontjából kiemelkedő, nemzetközi borkiállításokon, illetve magyar áruházak polcain rendszeresen találunk kiváló chilei borokat.

A turizmus az utóbbi időben indult fejlődésnek, számtalan nyugat-európai és USA állampolgár látogat el évente a fővárosba, illetve az északi és déli országrészbe üzleti út, természetjárás vagy üdülés céljából. A GDP növekedéséhez a turizmus járult hozzá legnagyobb arányban. 2010-ben például 2,8 millióan látogattak el az országba, ami a GDP 3%-át jelenti. Számtalan kiállítás, rendezvény, fesztivál szórakoztatja az idelátogatókat, a plázák felszereltsége a nyugat-európai bevásárlóközpontokkal vetekszik. Legjelentősebb, külföldiek által közkedvelt zenei rendezvényük az 1960 óta évente megrendezett Viña del Mar Nemzetközi Dalfesztivál, amelyen – a budapesti Sziget fesztiválhoz hasonlóan – a hazai bandák mellett külföldi zenekarok lépnek fel.

A külkapcsolatokat tekintve, Chile Magyarországgal is jó és rendszeres baráti viszonyt ápol. A két ország közötti kereskedelmi kapcsolat folyamatosan fejlődik, 2015-ben 90 millió USD-os rekordforgalmat elérve. Legutóbb, 2016 áprilisában, Edgardo Riveros chilei külügyminiszter-helyettes tett látogatást Budapesten, és örömet fejezte ki az újabb magyar gazdaság-diplomáciai intézkedések, a santiagoói kereskedőház (ez sajnos rövidéletűnek bizonyult) és a külgazdasági szakattasái poszt létesítése iránt. A jövőben a további kereskedelemfejlesztési intézkedések mellett lehetővé fogják tenni, hogy az egymás

országába látogató 18–35 év közötti fiatal turisták ideiglenes munkavállalási engedélyt kapjanak.

Kiváló eredményeket ért el a sportolás terén is, a chilei labdarúgó-válogatott nyerte meg a 2015. évi Copa Américát, és lelkesen készülnek a 2016-ban megrendezésre kerülő Rio de Janeiro Olimpiai Játékok részvételére, melynek közvetítését minden bizonnyal legújabb plazmatévéikén keresztül fogják nézni.

Chile a demokrácia dél-andoki fellegvára – szokták mondani. Politikai kormányzata szilárdnak mondható, a bal- és jobbközép pártok koalíciójából jött létre a Chile Vamos, amelynek élére a 2017-ben megválasztott Sebastián Piñera elnök került. Feladatuk továbbra is a gazdasági növekedéssel párhuzamosan, a társadalmi egyenlőtlenségek csökkentése, vagy az oktatás megreformálása áll, amelyre a korábbi elnök, Michelle Bachelet is kísérletet tett. Az oktatási rendszer fejlesztése azért is döntő fontosságú, mivel az egyetemi tandíj olyan magas, hogy a diákhitel a diploma megszerzése után még évekre megnyomorítja a fiatalokat. Mivel az életkezdsük már mínuszról indul, kénytelenek 30-40 éves korukig a szülőkkel együtt élni – mondták el többen ottlétem alatt. Felháborodásuknak hangot is adva, 2015-ben tízezer diák ment utcára tüntetni a tandíj eltörléséért, így végül, a nyomásnak engedve, az akkori kormány ígéretet tett arra, hogy 2016-tól folyamatosan csökkenteni fogja a tandíjakat, illetőleg olyan reformot indítanak útnak, amelynek értelmében emelik az egyetemi oktatók fizetését.

A másik súlyos probléma az egészségügy, így a kormány számára az egészségügyi rendszer reformjának kidolgozása is sürgetővé vált. Az állami kórházak és rendelők felszereltsége és higiéniája kívánni valót hagy maga után, az egészségügyben dolgozók alacsony bért kapnak, a magánklinikák pedig a hétköznapi emberek számára megfizethetetlenek. A különbséget akkor tapasztaltam, amikor a Ramirez család gyerekeit kötelező, ingyenes oltásra vitték a helyi, délkelet-santiagoói La Florida egészségháza, ahol a helyhiány miatt az omladozó falú folyosón, a várakozó betegek között adták be az injekciót. Az egyéb, nem kötelező, csak javasolt vizsgálatokat viszont a család a gazdagabb Providencia kerület egyik magánklinikáján végezteti el, ahol nyugat-európai szintű szolgáltatásban van részük, viszont elég borsos árat kell fizetni érte. Itt szembesültem a sok gyermeket érintő túlsúly problémával is. A doktor-nő állítása szerint, a legtöbb gyerek, akiket idehoz-nak, már 3-5 éves korban meghaladja az ideális testsúlyt, mert a szülők, döbbenetemre, kólát itatnak és

hamburgert etetnek velük. Felnőtt korban, 35 év felett, az elhízás minden harmadik embert érint, az egészséges életmódra való tanítás szükségessége tehát igencsak sürgető feladat lenne.

A harmadik fő probléma a bűnügy, nagyon gyakori a lopás, rablás, verekedés, szélsőséges esetben a gyilkosság. Zsebtolvajlásnak többször szemtanúja voltam a belvárosban, és a szomszédos házak kirablása is gyakori beszédtema volt. Amikor fülhallgatóval zenét hallgattam, azt javasolta a Ramirez család, jobb lenne ha nem tenném, amikor egyedül vagyok otthon, mert különben nem hallanám meg, ha betörnek a házba. Legutóbb pedig arról számolt be Alejandro Ramirez, hogy egy barátjuk feleségével és gyermekével utazott az autóban, amikor megálltak a piros lámpánál, majd fegyveresek állták útjukat, követelve, hogy szálljanak ki a kocsiból. Miután ennek eleget tettek, a négy fegyveres beszállt az autójukba és elhajtottak vele. Kérdeztem, hogy az eset benne volt-e a tv-ben vagy a hírekben. Azt felelte Alejandro, hogy nem, elég gyakran történik ilyesmi, már nem kapja fel a média a hírt. Az összeszólalásoknak és verekedéseknek úgy próbálja elejét venni a legtöbb étterem, szórakozóhely, biliárdszalon, kávézó, hogy megtiltják az alkoholfogyasztást. A közeli biliárdszalonban, ahová a család barátaival mentem, kólát és narancslét ittunk. Az ott dolgozó úr magyarázta el nekem, hogy véleményük szerint a túlzott alkoholfogyasztás hatására az emberek gyakran egymásnak esnek, és verekedés tör ki, ezért nem szolgálnak fel alkoholos italt. A hírekben a futballmérkőzések nagy része szintén a tömegverekekedésekről szól. A heves összeszólalkozás gyakran fegyveres támadásba fordul és előfordul, hogy emberáldozattal jár. Alejandro Ramirez így fogalmaz: „a latinok azért forróvérűek, mert sokan képzetlenek, nem volt pénzüik továbbtanulásra, nem telik nekik saját lakásra, saját autóra, nem utazhatnak, így anyagi haszonszerzés reményében elveszítik erkölcsi gátlásukat”.

A chilei kormány erkölcsi tartását tekintve, korrupció szempontjából egyébként a legkevésbé érintett ország Dél-Amerikában. Két példát említek. Az utóbbi időben Michelle Bachelet ex-elnök-nő fia és menyje keveredett bele egy hitelbotrányba. Sebastian Dávalost megvádolták, hogy befolyását használta ahhoz, hogy felesége Caval nevű cégének 10 millió dollár banki hitelt szerezzen, amiből Dél-Chilében földet vásároltak, majd nagy nyereséggel, 5 millió dollárral továbbadták. A hitelt egy nappal Bachelet 2013-as megválasztása után hagyták jóvá. Dávalos, aki eredetileg a cég projektigazgatója volt,

a botrány kirobbanása után mondott le tisztségéről, az ex-elnök pedig úgy nyilatkozott, hogy nem volt tudomása a hitelügyletről.

Egy másik botrány az ex-elnök kampányfinanszírozásához kötődik, amelyben több politikus és pénzügyi intézet is érintett volt. 2013-ban derült ki ugyanis, hogy a jelenlegi külügyminiszter, Heraldo Muñoz, New Yorkban egy luxusjachton fogadást rendezett elsősorban latin-amerikai befolyásos diplomatáknak azzal a céllal, hogy adományokat gyűjtsön Bachelet kampányához. A meghívó szerint személyenként 1000 dollár hozzájárulást vártak el a szervezők. Az ügyben érintett volt a jelenlegi belügyminiszter, Julián Peñailillo is, Bachelet kampányfőnöke. Mindkét botrány azért is kavart nagy port, mert választási programjuk szerint elítélték a korrupciót és a külföldiek pártfinanszírozás-célú adományozását. Ez a pár eset azonban így sem rendítette meg jelentősen a kormány hatalmát akkoriban. Egy elmélet szerint azért toleráns az emberek többsége, mivel jogaik korábban sem értek annyit, mint a felsőbb osztálybeliek jogai, és mivel nem szokás túlzottan politizálni, csak annyit hallanak a rádióban, televízióban, hogy a kormány gazdaságpolitikája elfogadható. Ezzel szemben a felső középosztályhoz tartozó Ramirez család, ahol laktam, kifejezetten támogatta a korábbi elnök visszatértét a 2017-es választásokon, reményeik szerint a Harvard Egyetemen végzett, gazdaságot tanult Piñera USA-barát politikájával több eredményt fog elérni elődjével szemben, magyarázza Alejandro.

Solimano, chilei közgazdász professzor azonban rávilágít arra a tényre, hogy a gazdasági növekedés nem jár együtt a társadalom jelentős részének jólétével (Solimano 2014). Az ország elmaradottsága pont a társadalmi rétegződésben tűnik ki leginkább, amelynek hangot is adnak olyan anarchista csoportok, amelyek a kormány intézkedéseit helytelenítik. A sajtó szerint a 2014-es robbantások hátterében is a társadalmi egyenlőtlenségek állnak. A privatizálás során szerzett vagyonok néhány gazdag család kezében összpontosulnak. A Forbes (a világ leggazdagabb emberei) listáján például négy chilei szerepel, akiknek a vagyona a 2010-es chilei GDP 21%-át teszi ki. Ezek a családok irányítják a fontosabb magánvállalatokat, a médiát, és olyan ipari szektorokban alakultak ki oligopóliumok, mint a bányászat, a gyógyszeripar vagy a magánnyugdíj-pénztárak. Ezzel szemben más latin-amerikai országhoz hasonló szegénység figyelhető meg a lakosok életszínvonalában. Az egyik legszegényebb térség a dél-chilei Araucanía régió, melynek lakói 80%-ban (azaz

203.221 fő) mapuce indiánok. A gazdasági élvonal megtartása ugyanis a globalizációs politika és ökológia elfogadásával jár. A globális világ áldozatai pedig pont azok a kisebbségek, főleg az őshonos etnikai csoportok, akik a marginális zónán kívül ragadtak.

Az a felfogás, miszerint az ember a legmagasabb rendű lény, a természetet saját szolgálatába állíthatja, s leigázhatja a jövő generációja számára... – ahhoz a sajnálatos tényhez vezetett, hogy a mapuce kisebbség életközösségét figyelmen kívül hagyva, territóriumait sorra felszámolta a földek kihasználtsága és a fakitermelés exportjának növelése miatt. A válasz erre az őslakosok erőszakos tüntetése, és a bevetett, kisajátított földek felégetése volt.

Az elmúlt időszakban az erdők védelméért fellépő mapuce aktivisták ellen a rendőrség és a katonaság igencsak keményen lépett fel, azokra a terrorizmusellenes jogszabályokra hivatkozva, amelyeket még Pinochet diktatúrájának idején léptettek érvénybe a politikai ellenzék megfékezésére. A törvény lehetővé teszi, hogy a törvényszék visszatartsa hat hónapig a bizonyítékokat, és elrejtse a tanú személyazonosságát, miközben az ítéletet gyorsított eljárás keretében meghozhatja. 2010-ben, Piñera korábbi elnöksége idején többen is éhségstrájkba kezdtek jogaik védelmében, sajnos eredménytelenül. Néhány aktivista, mint például Coordinadora Arauco Malleco vagy Rodrigo Melinao, akik fenyegetésekkel és felégetett legelőkkel próbálták felhívni a figyelmet az indiánok jogaira a multinacionális erdészeti vállalatok terjeszkedése ellen, életükkel fizettek a rendőri összecsapások során.

2013 októberében, Kolumbusz Kristóf ünnepén 15.000 fő, nagyrészt indián tüntetett a fővárosban, Santiagóban, földjeik kisajátítása és a kormány terrorellenes fellépése miatt. A tüntetés végül rendőrökkel való összecsapással végződött, néhány tüntető kövekkel dobálta a rendőröket, azok pedig vízágyúval válaszoltak. Legalább 10 főt letartóztattak és sokan megsérültek. Miután a korábbi beszámolók is hasonló cselekményekről számolnak be, az ENSZ felszólította az akkori kormányt, hogy szüntesse be a terrorellenes törvény alkalmazását az indiánok ellen.

A gazdasági növekedésre koncentráló politika súlyos károkat okoz az etnikai kisebbség életében, az indiánok jogainak és földjeinek elvesztése identitásuk elvesztésével jár együtt. Sokan azt gondolják, hogy Chile homogén társadalom, és így is próbálják meg egy egészként kezelni, de ha közelebbről megvizsgáljuk, a történelmi Chile és az andoki civilizáció leszármazottjai, az őslakosok például eltérő

múltnal, vallási képzetekkel rendelkeznek, és a nyelvük is különböző (a mapucséknak a mapudungun). Identitásuk megerősítése csak akkor lehetséges, ha a kormány elismeri politikai és területi jogaikat, tiszteletben tartja alapértékeiket, kultúrájukat, és nem törekszik társadalmi beolvastásukra, amely maradandó károkat okozna számukra. A nemzetközi szervezetek szerint ahhoz, hogy önazonosságuk ne sérüljön, földjükhöz való kötődésüket kell érvényesíteni, hiszen egy közösség otthona, a közös múlt, mítoszai és eredetük megőrzése révén marad életben.

A mapucsék családottságuknak és elkeseredésüknek dalaikban is hangot adnak. A 26 évesen megölt Rodrigo Melinao aktivistát, akinek a holttestét a rendőrök által szigorúan ellenőrzött úton találták meg Araucaniába, Chiguayhue vidékén, családtagjai szerint a rendőrök lötték le. Ezen a területen 2012 óta mindennaposá vált az erőszak, a rendszeres gyújtogatás, a fegyveres összecsapás, miután a kormány földreform jogcímén kisajátított földeken telkeket parcellázott ki. A közelben található Chechenco mapucse iskola, ahol 131 gyermek tanult, szintén porig égett egy radikális csoport támadása során. Rodrigo Melinao-ra úgy tekintenek, mint az eladósodott, reményvesztett mapucsék és a chilei kormány közötti konfliktus áldozatára, vértanújára. Tiszteletére a Sevlaman Pewmayen zenekar a chilei költő és dalszerző, Victor Jara legismertebb dalát, a *La plegaria a un labrador (Ima egy munkáshoz)* című számot énekli spanyol és mapudungun nyelven.

A Victor Jara-féle dal szövege, amely 1971-ben íródott, egy felszólítás volt a munkások felé a szocializmus támogatására, és hogy csatlakozzanak testvéreikhez egy igazságos, egyenlő jogúkból álló társadalomhoz.

Victor Jara – La plegaria a un labrador (1971)

*Levántate y mira la montaña,
de donde viene el viento, el sol y el agua.
Tú, que manejas el curso de los ríos,
tú, que sembraste el vuelo de tu alma.
Levántate y mírate las manos.
Para crecer estréchala a tu hermano,
juntos iremos unidos en la sangre.
Hoy es el tiempo que puede ser mañana.
Libranos de aquél que nos domina en la miseria.
Tráenos tu reino de justicia e igualdad.
Sopla como el viento la flor de la quebrada.*

*Limpia como el fuego el cañón de mi fusil.
Hágase por fin tu voluntad aquí en la tierra.
Danos tu fuerza y tu valor al combatir.
Sopla como el viento la flor de la quebrada.
Limpia como el fuego el cañón de mi fusil.*

*Levántate y mírate las manos.
Para crecer estréchala a tu hermano,
juntos iremos unidos en la sangre,
ahora y en la hora de nuestra muerte.
Amén. Amén. Amén.*

Victor Jara – Ima egy munkáshoz (1971)

*Kelj fel és nézz a hegyekre,
Ahonnan a szél fúj, a nap és a víz érkezik.
Te, aki irányítod a folyók útját
Te, aki elveted lelked szárnyalását.*

*Kelj fel és nézz a kezedre,
Fogd a testvéred, hogy megerősödjete.
Együtt fogunk menni, vérben
Most van itt az idő, hogy a holnap eljöbessen.*

*Szabadíts meg minket a Gonosztól nyomorúságunkban.
Hozd el nekünk az igazságosságot és az egyenlőséget.
Fúj, mint a szél a patak menti virágot
Tiszta, mint a tűz, a puskám csöve.*

*Legyen meg végül a te akaratod,
Adj erőt és bátorságot nekünk a harchoz.
Fúj, mint a szél a patak menti virágot
Tiszta, mint a tűz, a puskám csöve.*

*Kelj fel és nézz a kezedre,
Fogd a testvéred, hogy megerősödjete.
Együtt fogunk menni, vérben
Most és halálunk óráján.
Ámen, Ámen, Ámen.*

Ez a dal számukra a szabadság és politikai egyenlőség szimbóluma. Saját nyelvükön szólítják meg a chilei lakosságot, hiszen Victor Jara neve nemzeti szimbólumnak tekinthető. Ahhoz, hogy megértsük a dal jelentését, a 20. század végének történelmi időszakába kell bepillantást nyernünk.

1973 első felében Chile szocializmusra épülő gazdasága végnapjait élte. 1973. szeptember 11-én, a hidegháború idején, a CIA és az USA által támogatott hadsereg, légierő, hajóhad és a rendőr-

ség főparancsnoka, Augusto Pinochet a Szovjetunió támogatását élvező Salvador Allende elnökkel szemben puccsot hajtott végre. A megbuktatott Allende az elnöki Moneda-palotában vesztette életét, egyes beszámolók szerint öngyilkosság által, mások szerint bombázás közben, vagy egyszerűen meggyilkolták. Ezen a napon azonnal megkezdődött a baloldali ellenzék elleni leszámolás. A rendőrök mindazokat, akik feltételezésük szerint ellenállók voltak, és az utcán tartózkodtak, összesen 40.000 embert a Chilei Nemzeti Stadionba hurcoltak, amely koncentrációs táborként kezdte meg működését ettől a naptól fogva egészen november 9-ig. A férfiakat az arénába vagy a lelátóra, az asszonyokat az öltözőbe terelték. A kínvallatások a folyosón és a mellékhelyiségben zajlottak. A kihallgatott, végül ártatlannak vélt személyek közül naponta 40-50 embert engedtek el, akiknek a nevét hangosbemondóba mondták be. Távozásuk előtt aláírtak velük egy papírt, hogy a bent töltött idő alatt nem esett bántódásuk. A helyszínen elítélt emberek kivégzése többnyire éjjel történt, és maradt utánuk 1500 pár gazdátlan cipő, amelyet a gyepeken halmoztak fel. Alberto Gamboa, a *La Nación* újság szerkesztője visszaemlékezése szerint öt magát 15 nap alatt hétszer kínozták meg elektrosokkal, de végül ellenállásra utaló bizonyíték híján elengedték. A kínvallatás során azt kérdezték tőle, hogy hová rejtette a fegyvereit. A kérdést önmagában is érthetetlennek találta, mivel egy újságíró legfőbb fegyvere az írás volt.

Ugyanebben az időszakban zajlott a Szovjetunió–Chile közötti vb-pótselejtező. A moszkvai futballmérkőzésen részt vevő chilei válogatottnak a feszült diplomáciai helyzet ellenére sem kellett semmiféle incidensen keresztül mennie, leszámítva a hosszas ellenőrzést a vámnál. A 0–0 állás utáni visszavágót viszont pont a chilei stadionba tervezték. A FIFA küldöttségének októberi ellenőrzése előtt közvetlenül, a foglyok többségét a lelátókról az öltözőbe zsúfolták, vagy helyhiány miatt egyszerűen lelőtték. Pár embert a nézőtéren hagytak a rendőrök azzal az állítással, hogy igazoltatják őket. A terepbejárás során a delegáció mindent rendben talált, és a visszavágóra megadták az engedélyt, ami azért is nagyon ironikus, mivel nagy valószínűséggel tudtak a stadionban zajló eseményekről. Szovjetunió hiába kérte, hogy változtassanak helyszínt, a FIFA elutasította, így a szovjet válogatottnak végül úgy döntött, nem utazik ki. Mindezek ellenére, 1973. november 21-én, miután napokkal előtte felszámolták a koncentrációs tábor, megtartották a mérkőzést 18.000 néző előtt, amely híhetetlenül

abszurd módon zajlott. Miután eljátszották a chilei himnuszot és a játékvezető jelt adott a kezdésre, a chilei futballjátékosok felvonultak, és ellenfél híján egymásnak passzolgatták a labdát. Végül Francisco Valdés Muñoz középpályás futballista megvárta, amíg a fotósok beállítják a fényképezőgépeiket, és látványos keretek között belőtte a gólt a szovjet csapat hálójába. A FIFA ezután 2–0-val a hazaiaknak igazolta le a mérkőzést, így Chile kijutott az 1974-es futball világbajnokságra.

Visszatérve azonban még a stadion véres eseményeihez, az egyik legnagyobb tragédia, Victor Jara énekes-dalszerző, kulturális nagykövet kivégzése volt 1973. szeptember 16-án, akinek dalait ma a mapuce indiánok is éneklék. Jara az ún. Chilei Új Dal (Nueva Canción Chilena) képviselőjeként lépett színre az 1960-as évek végén, amely egy folklórra épülő zenei újhullám volt. Olyan zenészek neveivel fémjelezett, mint Isabel és Ángel Parra, Patricio Manns, Osvaldo „Gitano” Rodríguez, illetve olyan zenekarokkal, mint a Quilapayún, Inti-Illimani, Illapu, Aparcoa vagy a Cuncumén. Céljük a nemzeti identitás tudatos megerősítése volt, a népi kultúra „nemesítése”, ahogy Niedermüller fogalmaz (Niedermüller 2002:18). Ezek a dalszerzők, vagy modern költők, saját nemzetük szellemi hovatartozását határozták meg, csoportszerveződésüket a zene- és irodalomtörténet fontos eseményeként tartják számon. Támogatásukról az Allende-kormány gondoskodott 1970 és 1973 között, többek között jelentős összeggel hozzájárulva az albumok megjelenéséhez. A zenészek (a Kommunista Párt elkötelezett híveiként) erősítették a kormányt, és a szocializmus ideáit énekelték meg.

Victor Jara 1932. szeptember 28.-án született Santiago de Chile külvárosában, Lonquen nyomorvedében. Édesapja elhagyta a családot, édesanyja pedig fiatalon meghalt, így 15 éves korában árván maradt. Először santiagoói katolikus iskolába került, majd besorozták katonának, végül az állami egyetem művészeti karán színészetet és rendezést tanult. Gitározni még édesanyja kezdte tanítani, így szabadidejét énekléssel és gitározással töltötte. Így került kapcsolatba egy pantomimművész csoporttal, ahol megismerkedett Violeta Parra népdalénekesnővel, aki azonnal felfedezte tehetségét. Innentől kezdett foglalkozni népdalok megújításával és politikával, majd Isabel Parrával együtt, Rolando Alarcon, Angel Parra és Patricio Manns társaságában megalapította a Chilei Új Dal mozgalmat. A csoport rendszerint Santiago belvárosában, a *Carmen 340* kávéházban gyűlt össze, ahol ked-

vükre zenéltek és politizáltak. Az antiimperialista dalok hamar népszerűvé váltak a munkáskörökben, amelynek köszönhetően az 1970-es elnökválasztáson az Allende-kormány jelentős támogatói bázist szerzett. Jara pedig akkor vált igazán a chilei szélsőjobb egyik leggyűlöltebb alakjává, amikor 1969-ben egy fiúiskolában előadta *Preguntas a Puerto Montt* (*Kérdések Puerto Monttról*) című dalát. A költeményt Edmundo Pérez Zujovic belügyminiszternek címezte, aki hajléktalanokat mészároltatott le.

A Pinochet-féle puccs idején, 1973. szeptember 11-én, Jarát a santiagoói Műszaki Egyetem fasizmusról szóló kiállításán fogták el, miután néhány katonára felismerte. A stadionba hurcolva elkülönítették a többi fogolytól, majd napokig kínozták áramütésekkel, eltörték az ujjait, karjait. Utolsó napján, egy szemtanú beszámolója szerint, elénekeltettek vele egy dalt, orosz rulettet játszottak vele, végül Pablo Barrientos Nuñez hadnagy hét másik társával együtt agyonlőtte, attól tartva, hogy a későbbiekben szószólója lehet egy felkelésnek.

Utolsó, cím nélküli, később *Chilei stadionnak* (*Estadio Chile*) elnevezett dalának szövegét, amelyet akkor írt, amikor várt a kivégzésére, 1973 szeptemberében, egy cipőbe rejtve csempészték ki. A szövegre írt dalnak több variációja létezik. A legismertebbek Pete Seeger, Portavoz és Isabel Parra előadásában hallhatók.

Victor Jara – *Estadio Chile* (1973)

*Somos cinco mil
en esta pequeña parte de la ciudad.
Somos cinco mil
¿Cuántos seremos en total
en las ciudades y en todo el país?
Solo aquí
diez mil manos siembran
y hacen andar las fabricas.
¡Cuánta humanidad
con hambre, frío, pánico, dolor,
presión moral, terror y locura!
Seis de los nuestros se perdieron
en el espacio de las estrellas.
Un muerto, un golpeado como jamas creí
se podría golpear a un ser humano.
Los otros cuatro quisieron quitarse todos los temores
uno saltó al vacío,
otro golpeandose la cabeza contra el muro,
pero todos con la mirada fija de la muerte.
¡Qué espanto causa el rostro del fascismo!*

*Llevan a cabo sus planes con precisión artera
Sin importarles nada.
La sangre para ellos son medallas.
La matanza es acto de heroismo
Es este el mundo que creaste, dios mio?
¿Para esto tus siete días de asombro y trabajo?
en estas cuatro murallas solo existe un numero
que no progresa,
que lentamente querrá más muerte.
Pero de pronto me golpea la conciencia
y veo esta marea sin latido,
pero con el pulso de las máquinas
y los militares mostrando su rostro de matrona
llena de dulzura.
Y Mexico, Cuba y el mundo
Que griten esta ignominia!
Somos diez mil manos menos
Menos que no producen.
¿Cuántos somos en toda la Patria?
La sangre del companero Presidente
golpea más fuerte que bombas y metrallas
Asi golpeará nuestro puño nuevamente
¡Canto que mal me sales
Cuando tengo que cantar espanto!
Espanto como el que vivo
como el que muero, espanto.
De verme entre tanto y tantos
momentos del infinito
en que el silencio y el grito
son las metas de este canto.
Lo que veo nunca vi,
lo que he sentido y que siento
hara brotar el momento
hará brotar el momento.
Ay, canto qué mal me sales
cuando tengo que cantar espanto.
Ay, canto qué mal me sales
Ay, canto qué mal me sales.*

Victor Jara – *Chilei stadion* (1973)

*Ötezren vagyunk
A város e kis részében,
Ötezren vagyunk,
Vajon hányan lehetünk összesen
A városokban és az egész országban?
Egyedül csak itt
Tízezer kéz, amely növényt ültet
És gyárakat működtet.
Mennyi ember
Éhségben, hidegben, félelemben, fájdalommal,*

Erkölcsei nyomás alatt, terrorban és örületben!
Közülünk hatan már elvesztek
A csillagtérben.

Egy halott, egy másik, agyonvert ember, sohasem
hittem volna
Hogy le lehet így győzni egy embert.
A másik négy véget akart vetni félelmeinek,
Az egyik a halál karmába vetette magát,
A másik a fejét verte a falba,
De mindannyian egyenesen a halál szemébe néztek.
Mily rettenetes a terrorizmus arca!

A katona pontosan teljesíti a parancsot
Semmivel sem törődve.
A vér számukra dicsőség,
A mérsárlás a hősiesség jelvénye.
Ez az a világ, amit létrehoztál, istenem?
A hét nap munkája és a csoda?
Itt a négy fal között csak egy szám létezik,
Amely nem növekszik,
Amely lassan még több halált kíván.

De hamarosan a tudat megöl engem,
És látom az árapályt hang nélkül,
A gépek ropogását.
A katonák anyáskodó, negédes arcukat mutatják
És Mexikó, Kuba és a világ
Kiáltja ezt a szégyent,
Tízezer kéz vagyunk
Kevesebb, amelyek dolgoznának.

Hányan vagyunk az egész országban?
Elnökünk vére
keményebben fog ütni, mint a bombák és a géppisz-
tolyok
Ütni fog a mi öklünk!

Milyen nehéz énekelni,
Amikor a rettegről kell énekelni!
A rémület, amelyet meg kell élnünk,
Amibe belehalunk, a rémület.
Látni magamat sokak között,
A végtelen megannyi pillanata
Ebben a csendben és sikoltásban
Ér véget ez a dal.
Az, amit látok, sohasem láttam még,
Azt, amit éreztem, és amit érzek
Életre kelti a pillanatot,
Életre kelti a pillanatot.

Milyen nehéz énekelni,
Amikor a rettegről kell énekelni!
Ah, milyen nehéz énekelni,
Ah, milyen nehéz énekelni.

Victor Jara testét a katonák először tömegsírba
vetették. Egy férfi azonban felismerte az énekest,
és titokban eltemette. Sírja ma a General de Santi-
ago temetőben található, sírkövén a „A győzelem-
ig” (*Hasta la victoria*) felirattal, és friss virágokkal.
Nevét sohasem sikerült eltörölni, még ha Pinochet
diktatúrája alatt üldözték is azt, aki bármilyen em-
léket őrzött az énekesről. Nemzeti emlékére 2003-
ban átkeresztelték a Chile Nemzeti Stadiont Vic-
tor Jara Stadionná, és a világon szerte mindenhol
ismerik nevét, Latin-Amerika más országaiban is
éneklék dalait. A mapucsék számára Victor Jara da-
lai ugyanúgy a kollektív emlékezet életre keltései,
közösségük összefogásának jelképei.

A U2 zenekar a *One Tree Hill* (*Magányos fa
dombja*) című dalban emlékezik meg Viktor Jaráról:

„And in the world a heart of darkness
A fire zone
Where poets speak their heart
Then bleed for it
Jara sang, his song a weapon
In the hands of love
You know his blood still cries
From the ground”

„És a világunk egy sötét szív
Egy tűzövezet
Ahol a költők a szívükből beszélnek
És elvéreznek
Jara dalolt, a dala fegyver
Szerető kezekben
Tudod, a vére még kiált
A föld alól”.

Victor Jarával majdnem egy időben (1973.
szeptember 23-án) vesztette életét nem tisztázott
körülmények között az irodalmi Nobel-díjas költő,
Pablo Neruda is, aki nagy hatást gyakorolt a Nueva
Canción újhullám zenészeire, és aki szintén az Al-
lende-kormány elkötelezett híve volt. Az akkori hí-
rek szerint szívinfarktusban halt meg a rákbetegsége
alatt amúgy is kórházban fekvő költő. Mások szerint
viszont a frissen hatalomra kerülő Pinochet emberei
végezhettek vele hasonló okból, mint Jarával, meg-
előzve, hogy külföldre menekülve ellenállást szer-
vezhessen. Pár éve már exhumálták Pablo Neruda

testét, de nem találtak mérgezésre utaló nyomot, most viszont a chilei Belügyminisztérium emberjogi ügyekért felelős osztálya megbízásával újból elvégeznék a vizsgálatot más mérgező anyagokra tesztelve, a költő egykori sofőrjének gyilkosságára utaló tanúvallomása alapján.

A törvényen kívüli elítélések, kivégzések, a kínvallatások és rejtélyes eltűnések fenyegetése elől a Nueva Canción Chile mozgalom tagjai menekülésre kényszerültek. Isabel Parra Argentínában, majd Franciaországban, Patricio Manns Kubában telepedett le. A Quilapayún zenekar Franciaországban kapott menekültjogot, az Illapu (kecsua nyelven: villám) pedig először Franciaországban, majd Mexikóban keresett menedéket. Az Inti-Ilumani (kecsua nyelven: Aymara Illumani-ról jövő nap) az 1973-as puccs ideje alatt éppen európai turnén vett részt, ahonnan tagjai nem tudtak hazatérni. Olaszországban telepedtek le, onnan erősítették a chilei demokrácia feltámadását. Dalszövegeiket Chilében széles körben terjesztették – titokban.

A milicista uralom szorítása a '80-as végén kezdett lazulni. Szabaddá vált a gyülekezés, enyhült a sajtócenzúra, és megkezdődött a gazdaság szabadpiacra átállása. Pinochet visszaállította a népszavazást, így 1988-ban a nép leváltotta, ő pedig a következő évben békés keretek között átadta a hatalmat Patricio Aylwin megválasztott elnöknek, úgy, hogy közben a hadsereg élén maradt egészen 1998-ig. Ez azért volt lehetséges, mert az 1980-as diktatórikus alkotmány, amelyet ő alkotott, a katonaságnak különleges privilégium biztosított. Ennek köszönhetően Pinochetet soha nem sikerült bíróság elé állítani, mivel ahhoz mentelmi jogának felfüggesztésére lett volna szükség, ezt pedig az alkotmány nem tette lehetővé. Az Amnesty hiába gyűjtött össze képekkel illusztrált bizonyítékokat a diktátor ellen, hiába veték fel a kapcsolatot az áldozatok családtagjaival, Pinochet sohasem felelt bűneiért. 2006-ban halt meg szívrohamban a santiagoói katonai kórházban. Halálhírére ezrek vonultak utcára ünnepelni. Az 1973 és 1988 között elkövetett gyilkosságokért, kínzásokért végül Pinochet kémfőnöke, Manuel Contreras felelt, aki több, mint 500 (529) év börtönbüntetést kapott. Ennek első nyolc évét még így is luxus körülmények között, tenispályával és medencével felszerelt fogdában töltötte. Végül társadalmi nyomásnak köszönhetően valódi börtönbe került, ahol két év fogság után, 2015-ben halt meg.

A diktatúra egykori támogatói, volt rendőrök, katonák továbbra is a városban élnek. Alberto Gamboa újságíró arról is beszámolt, hogy koráb-

bi fogva tartói ma, mintha mi sem történt volna, szívélyesen üdvözlik őt. Egy másik példa Michelle Bachelet ex-elnöknel kapcsolatos. Édesapját, aki a chilei légierőnél szolgált, szintén megkínózták és megölték Pinochet emberei azon a katonai akadémián, melynek igazgatója a 2013-as választásokon ellenfeleként induló Evelyn Mattei politikusnő apja volt. Michelle Bachelet családja a mai napig nem tett feljelentést az akadémia egykori igazgatója és ex-parancsnoka ellen, sőt hivatalos találkozó alkalmával az elnök nő üdvözölte őt, és „Fernando bácsinak” szólította.

A politikai légkör javulásával, a demokratizmus visszaállítását követően hazatértek a száműzött művészek és zenekarok. Az Allende-kormány véődőszárnya alatt kibontakozó Illapu zenekar tagjai 1988-ban költöztek vissza Chilébe. Legismertebb albumuk, amelyet 1991-ben jelentettek meg *Vuelvo amor... vuelvo vida* címmel, platinalemezz lett, és ezen szerepel visszatérésükről szóló daluk, a *Vuelvo para vivir*.

Illapu – Vuelvo para vivir (1991)

*Vuelvo a casa, vuelvo compañera.
Vuelvo mar, montaña, vuelvo puerto.
Vuelvo sur, saludo mi desierto.
Vuelvo a renacer, amado pueblo.*

*Vuelvo, amor vuelvo. A saciar mi sed de ti
Vuelvo, vida vuelvo, a vivir en ti país.
Traigo en mi equipaje del destierro,
Amistad fraterna de otros suelos.
Atrás dejo penas y desvelos,
Vuelvo por vivir de nuevo entero.*

*Vuelvo, amor vuelvo. A saciar mi sed de ti.
Vuelvo, vida vuelvo, a vivir en ti país.
Olvidar por júbilo no quiero,
El amor de miles que estuvieron
Pido claridad por los misterios,
Olvidar es triste desconsuelo.
Vuelvo, amor vuelvo. A saciar mi sed de ti.
Vuelvo, vida vuelvo, a vivir en ti país.*

*Bajo el rostro nuevo de cemento,
Vive el mismo pueblo de hace tiempo,
Esperando siguen los hambrientos,
Más justicia, menos monumentos.*

*Vuelvo, amor vuelvo. A saciar mi sed de ti.
Vuelvo, vida vuelvo, a vivir en ti país.*

Illapu – Hazatérek (1991)

*Hazatérek, visszatérek barátom,
visszatérek tenger, hegyek, visszatérek kikötő,
visszatérek délvidék, köszöntelek sivatagom,
visszatérek, hogy újrászülessek, szeretett emberek.*

*Visszatérek szerelem, visszatérek. Még mindig rád
szomjazom
Visszatérek, élet, visszatérek, hogy hazádban éljek.*

*Magammal hoztam bőröndöm a száműzetésből,
Más földeken élő testvérbarátaimtól,
Hátrahagyok fájdalmat és álmatlan éjszakát,
visszatérek, hogy teljes életet éljek.*

*Visszatérek szerelem, visszatérek. Még mindig rád
szomjazom
Visszatérek, élet, visszatérek, hogy hazádban éljek.*

*Minden örömmel együtt, mégsem akarok felejteni,
Ezrek szerelme, amelyet csak egyszer élnek,
A láthatatlanság titkát szeretném,
A szomorú vigasztalanságot elfelejteni.*

*Visszatérek szerelem, visszatérek. Még mindig rád
szomjazom
Visszatérek, élet, visszatérek, hogy hazádban éljek.*

*Az új betonarc alatt,
Ott élnek ugyanazok az emberek, mint korábban,
Az éhezők még mindig várnak.
Több igazságra, kevesebb műemlékre.*

*Visszatérek szerelem, visszatérek. Még mindig rád
szomjazom
Visszatérek, élet, visszatérek, hogy hazádban éljek.*

A turné közben külföldön ragadt Inti-Illimani zenekar, melynek *Venceremos (Győzni fogunk)* című száma nagy népszerűségnek örvendett az Allende-kormány idején, 1988-ban kezdett turnékat szervezni Chilébe. A tagok jelentős részt vállaltak az akkori népszavazás szervezésében, és a chilei kultúra ismeretének terjesztésében külföldön. Szívszorító dalukat, a *Vuelvo (Visszatérek)* című számot még jóval korábban, hazatérésük előtt írták.

Inti-Illimani – Vuelvo (1979)

*Con cenizas, con desgarros,
con nuestra altiva impaciencia,
con una honesta conciencia,
con enfado, con sospecha,
con activa certidumbre
pongo el pie en mi país,
y en lugar de sollozar,
de moler mi pena al viento,
abro el ojo y su mirar
y contengo el descontento.*

*Vuelvo hermoso, vuelvo tierno,
vuelvo con mi espera dura,
vuelvo con mis armaduras,
con mi espada, mi desvelo,
mi tajante desconsuelo,
mi presagio, mi dulzura.
Vuelvo con mi amor espeso,
vuelvo en alma y vuelvo en hueso
a encontrar la patria pura
al fin del último beso.
Vuelvo al fin sin humillarme,
sin pedir perdón ni olvido.
Nunca el hombre está vencido:
su derrota es siempre breve,
un estímulo que mueve
la vocación de su guerra,
pues la raza que destierra
y la raza que recibe
le dirán al fin que él vive
dolores de toda tierra.*

*Vuelvo hermoso, vuelvo tierno,
vuelvo con mi espera dura,
vuelvo con mis armaduras,
con mi espada, mi desvelo,
mi tajante desconsuelo,
mi presagio, mi dulzura.
Vuelvo con mi amor espeso,
vuelvo en alma y vuelvo en hueso
a encontrar la patria pura
al fin del último beso.*

Inti-Illimani – Visszatérek (1979)

*Hamuval, göggel,
Büszke türelmetlenséggel,
Őszinte lelkiismerettel,
Haraggal, gyanúval,
Élő bizonyossággal,*

*Lépek be hazámba,
És ahelyett, hogy zokognék,
Abhelyett, hogy fájdalommal szélbe kiáltanám,
Kinyitom szemem és szétnézek,
És magamba tartom elégedetlenségem.*

*Visszatérek, gyönyörűség, visszatérek kedves,
Visszatérek várakozó reménnyel,
Visszatérek fegyveremmel,
Kardommal, bánatommal,
Éles fájdalommal,
Előérzetemmel, gyengédségemmel.
Visszatérek nagy szerelemmel,
Visszatérek lélekben és visszatérek testbe,
Hogy megleljem az igaz hazát
Az utolsó csók végén.*

*Végül visszatérek megaláztatás nélkül,
Mégbocsátás, felejtés nélkül,
Az ember sohasem bukik el,
Veresége mindig rövid idő,
Az ösztönzés, amely beindul,
A harcra késztetés,
És a verseny, hogy elűzze,
Végül azt fogja mondani, hogy megéli
Az egész föld fájdalmát.*

*Visszatérek, gyönyörűség, visszatérek kedves,
Visszatérek várakozó reménnyel,
Visszatérek fegyveremmel,
Kardommal, bánatommal,
Éles fájdalommal,
Előérzetemmel, gyengédségemmel.
Visszatérek nagy szerelemmel,
Visszatérek lélekben és visszatérek testbe,
Hogy megleljem az igaz hazát
Az utolsó csók végén.*

Isabel Parra és Patricio Manns is hazatért. Isabel folytatta népzenei karrierjét, több album kiadása fűződik nevéhez, 2005-ben a Festival de Viña rendezvényen *Cuecas al sol* című számával a folklór kategória nyerteseként kapott elismerő díjat. Patricio Manns, a chilei ellenállási mozgalom szószólója, aki Kubában is diktatúraellenes számokat komponált, 1990-ben tért vissza Santiago de Chilébe egy turné keretében. Elsőként elénekelt dala, *Amikor a Hazámra Emlékezem (Cuando Me Acuerdo de Mi País)* óriási sikert aratott. Ugyanebben az évben az Amnesty rendezett egy nagyszabású koncertet 1990. október 12-án, abban a Nemzeti Stadionban, ahol annyi embert kivégeztek és megkínóztak.

A fesztivál a diktatúra áldozatainak megemlékezését szolgálta, és 85.000 néző előtt meghívott díszvendégként Sting előadta az *Egyedül Táncolnak (Ellas Danzan Solas)* című dalt. A színpadra felvonultak olyan asszonyok, akiknek a gyermeke vagy férje eltűnt a diktatúra alatt, kezükben „Hol vannak?” (¿Donde están?) feliratú táblával. A tömeg közben tapsolt, és azt kiáltotta egy hangként, egy nemzetként: „Chile!”.

Sting – Ellas danzan solas (1990)

*Por que estan aqui, danzando solas?
Por que hay tristeza en sus miradas?
Hay soldados tambien
Ignoran su dolor
Porque desprecian el amor
Danzan con los muertos
Los que ya no estan
Amores invisibles
No dejan de danzar
Danzan con sus padres
Sus ninos tambien
Y con sus esposos
En soledad, en soledad
Yo las vi, en silencio gritar
No hay otra manera de protestar
Si dijeran algo mas
Solo un poco mas
Otra mujer seria torturada
Con seguridad
Danzan con los muertos
Los que ya no estan
Amores invisibles
No dejan de danzar
Danzan con sus padres
Sus ninos tambien
Y con sus esposos
En soledad, en soledad*

*Un dia danzaremos
Sobre sus tumbas, libres
Un dia cantaremos
Al danzar
Un dia danzaremos
Sobre sus tumbas, libres
Un dia cantaremos
Al danzar
Ellas danzan con los desaparecidos
Danzan con los muertos
Danzan con amores invisibles
Con silenciosa angustia*

Danzan con sus padres
Con sus hijos
Con sus esposos
Ellas danzan solas
Danzan solas
Hey Mr. Pinochet
Su siembra huele mal
Y ese dinero que recibe
Pronto se terminara
No podra comprar mas armas
Ni a sus verdugos pagar
Imagine a su madre
Danzando siempre en soledad
Danzan con los muertos
Los que ya no estan
Amores invisibles
No dejan de danzar
Danzan con sus padres
Sus ninos tambien
Y con sus esposos

En soledad, en soledad

Un dia danzaremos
Sobre sus tumbas, libres
Un dia cantaremos
Al danzar
Un dia danzaremos
Sobre sus tumbas, libres
Un dia cantaremos

Al danzar
Al danzar

Sting – Egyedül táncolnak (1990)

Miért táncolnak magukban itt a nők?
Miért van szomorúság a szemükben?
Miért vannak itt a katonák,
Arcuk megkövülten, mint a kő?
Nem látom mi az, amit néznek
Táncolnak az eltűnttel
Táncolnak a halottal
Táncolnak a láthatatlanokkal
Kínjuk kimondhatatlan...
Táncolnak az apjukkal
Táncolnak a fiaikkal
Táncolnak a férjeikkel
Egyedül táncolnak, egyedül táncolnak...

Ez az egyetlen megengedett dolog, amivel tiltakozni tudnak

Láttam néma arcuk oly hangosan sikolt
Ha kimondanák a szavakat, ők is az eltűntek között lennének.

Egy másik asszony a kínzó padon, mi mást tehetnek
Táncolnak az eltűnttel
Táncolnak a halottal
Táncolnak a láthatatlanokkal
Kínjuk kimondhatatlan
Táncolnak az apjukkal
Táncolnak a fiaikkal
Táncolnak a férjeikkel
Egyedül táncolnak, egyedül táncolnak...

Egy nap majd táncolni fogunk a sírjaiknál
Egy nap majd megénekeljük a szabadságunk
Egy nap majd nevetni és táncolni fogunk örömmükben

Egy nap majd táncolni fogunk a sírjaiknál
Egy nap majd megénekeljük a szabadságunk
Egy nap majd nevetni és táncolni fogunk örömmükben

Táncolnak az eltűnttel
Táncolnak a halottal
Táncolnak a láthatatlanokkal
Kínjuk kimondhatatlan
Táncolnak az apjukkal
Táncolnak a fiaikkal
Táncolnak a férjeikkel
Egyedül táncolnak, egyedül táncolnak...

Hé, Pinochet úr,
Lenyelted a keserű növényt
A külföldi pénzt, amely támogat téged.
Egy nap kifogysz a pénzből
Nincs több pénz a fegyvereidhez
Nincs több pénz a kínzásaidhoz
Gondolnál a saját édesanyádra,
Aki táncol az ő láthatatlan fiával.

Táncolnak az eltűnttel
Táncolnak a halottal
Táncolnak a láthatatlanokkal
Kínjuk kimondhatatlan
Táncolnak az apjukkal
Táncolnak a fiaikkal
Táncolnak a férjeikkel
Egyedül táncolnak, egyedül táncolnak...

A katonai diktatúra alatt 3225 embert öltek meg vagy tüntettek el, és 37.000 embert kínoztak meg. Ezek után mi elé nézett az ország, milyen irányba indult el? Mi a nemzet elképzelése az országról, milyen a nemzetvíziója, és hogyan képzelel el a jövőt?

A hazatérések után megkezdődött az ország helyreállítása lelkiileg és politikailag. A lelki sérelmek feloldására, gyógyítására azonban nincsen bevált recept. A Pinochet-időszak alatt elkövetett emberiség elleni bűncselekmények bizonyos hányada a mai napig lezáratlan ügy. Hogy egy nép hogyan tudja feldolgozni a múlt tragédiáját, láttuk, hogy a zene, a művészet nagy segítségre lehet. Erre egy újabb példa az a nemrégiben megjelent *Egy medve története (Historia de un Oso)* című, Gabriel Osorio filmrendező animációs filmje. A 2016-ban Oscar-díjat nyert produkció a Pinochet-rezim alatt eltűnt vagy száműzött emberi sorsokat idézi fel. Egy cirkuszi medve visszaemlékezését látjuk arról, hogyan szakították el a családjától ismeretlen, egyszerű alakok. A film egyfajta társadalmi diskurzust indított el, és mivel nagyon sokan még a mai napig nem tudták feldolgozni a történeteket, gyógyító hatásúnak vélik, ha végre kibeszélhetik magukból sérelmeiket.

Az ország politikai rendeződése alatt a diktatúrától a demokratikus normák felé irányuló, szabad piacgazdaság kiépítését értjük. A legutóbbi választáson az emberek újra a bal- és jobbközép koalíciója mellett foglalt állást, és úgy tűnik, az állami reformok terén haladás figyelhető meg. A cél egy olyan ország kiépítése, ahol a többségi elv érvényesül, és az emberek a gazdasági nyereségből igazságosabb elosztás szerint részesülnek, nem „komaság” alapján. Az 1980-ban elfogadott diktatórikus alkotmány – amely eddig akadályozta a demokrácia végső kiteljesedését – átírásra kerül. Ezt nevezik „Chile Magna Carta”-jának. Michelle Bachelet korábbi nyilatkozata szerint a jövőben azt szeretnék, ha minden állampolgár részt venne az alkotmányozásban, és elmondanák véleményüket Chile jövőjéről. Nyilvánvalóan a korábbi, Pinochet előtti szocialista időszak eszméihez nem lehet visszatérni, a nacionalizmus vagy a hazafiság eszméjét elsöpri a globalizáció megállíthatatlan terjedése. Chile mindig is megmarad multikulturális államnak, de talán pont emiatt szeretik annyira a bevándorlók, és tartják élő országnak.

Visszatérve a mapucsek jogaihoz, megerősítjük az elmúlt években láthatunk pozitív példát is. Több városban iskolákat létesítettek és a nyelvüket

oktatják. Néhányuk kormányzati pozícióhoz jutott, és 2006 óta Chile 38 szenátora és 120 képviselője közül egy mapucse etnikumú lehet. Ezenkívül mapucse képviselői szervezetek csatlakoztak a Képviselőlet Nélküli Népek és Nemzetek Egyesületéhez, hogy közbenjárásukkal hatást gyakoroljanak és érvényesítsék jogaikat. A kulturált keretek között zajló közösségi szerveződések, a nemzeti eszméket megéneklő dalok és a nemzetközi szervezetek kiáltása együttesen feltehetőleg eljut majd a legfelsőbb körökbe, és reméljük, hogy felismerik országuk örökségének értékeit, és megvédik azt, mielőtt társadalmi mozgósításra szorulnának.

Felhasznált irodalom

- Anderson, Benedict 1991 *Imagined Communities*. Verso, London – New York.
- Hanák Péter 1997 A nemzeti identitás konstrukciója és problémái. *Múlt és Jövő*, 9. 2:4-7.
- Gellner, Ernest 1983 *Nations and Nationalism*. Cornell University Press, Ithaca – London.
- Lomnitz, Larissa Adler 1991 *Chile's Middle Class: A Struggle for Survival in the Face of Neoliberalism*. Lynne Rienner Publishers Inc., Boulder.
- Lomnitz, Larissa Adler 2008 „Komaság”. Kölcsönös szívességek rendszere a chilei városi középosztályban. Fordította: Bartha Attila. In Letenyei László szerk. *Tanulmányok az Andokról*. TeTT könyvek. TeTT Könyvkiadó, Budapest, 233-248.
- Niedermüller Péter 2002 Der Mythos der Nationalkultur die symbolischen Dimensionen des Nationalen. In A.Gergely András szerk. *A nemzet antropológiája*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2-22.
- Smith, Anthony D. 1991 *National Identity*. Pinguin Books, London.
- Schwab, Klaus ed. 2009 *Global Competitiveness Report 2009–2010*. World Economic Forum, Geneva, Switzerland. http://www3.weforum.org/docs/WEF_GlobalCompetitivenessReport_2009-10.pdf
- Schwab, Klaus ed. 2015 *Global Competitiveness Report 2015–2016*. World Economic Forum, Geneva, Switzerland. http://www3.weforum.org/docs/gcr/2015-2016/Global_Competitiveness_Report_2015-2016.pdf

Solimano, Andrés 2014 *Chile and the Neoliberal Trap: The Post-Pinochet Era*. Cambridge University Press, Cambridge. 2014.

Újságcikkek:

Bachelet: „Están invitados a plantear como imaginan el Chile del futuro”. *Actualidad Deportes Noticias*, 2016.04.12. www.adnradio.cl

Chiguayhue, La agitada zona donde murió el comunero Melinao. *La Segunda*, 2013.08.08. www.lasegunda.com

Csillag Péter 2008: Ne legyen vér a fűvön. *Nemzeti Sport*, 2008.11.08 www.nemzetisport.hu

Dalaival hódított a chilei katonai puccs mártírja. *Múlt-kor*, 2012.04.20. www.mult-kor.hu

Deák Alexandra 2016 Oscar-díjas filmet ihletett a Pinochet-diktatúra. *Kitekintő*, 2016.03.14. www.kitekinto.hu

Gál Jolán 2016 A korrupció is hátráltatja latin-amerikai növekedést. *Kitekintő*, 2016.02.16. www.kitekinto.hu

Gumhert Dóra 2014 Chile: megújulnak a terror-ellenes intézkedések a hétfői merénylet miatt. *Kitekintő*, 2014.09.11. www.kitekinto.hu

Nagy Barnabás 2013 A Pinochet-diktatúra negyvenedik évfordulójára. *HVG*, 2013.08.14. www.hvg.hu

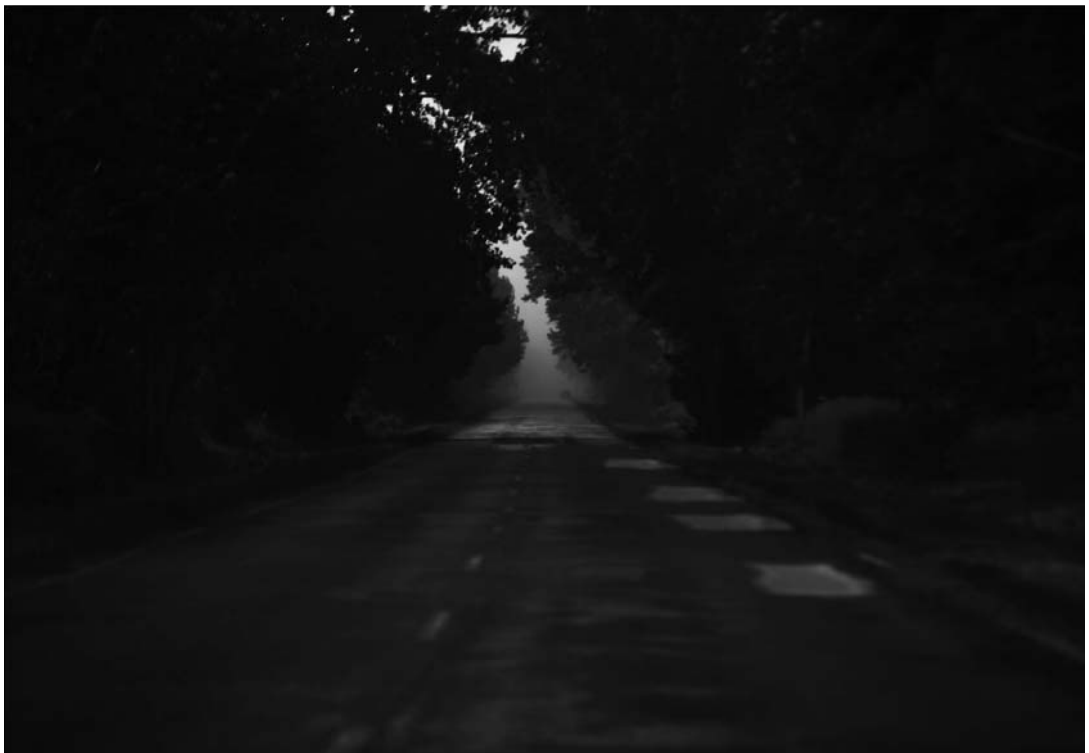
Nagy Barnabás 2013 40 éve történt a Pinochet-puccs. *HVG*, 2013.09.11. www.hvg.hu

Nagy Barnabás 2015 500 éves börtönbüntetése alatt meghalt Pinochet rettegett kémfőnöke. *HVG*, 2015.08.08. www.hvg.hu

Osztrovszky Edina 2014 Magyar sziget Chilében. *Kitekintő*, 2014.11.22. www.kitekinto.hu



Fotó: Kerti Borbála



Fotó: Kerti Borbála

THE CONSTRUCTION OF THE ANTI-SEMITIC NARRATIVE of the migrant Jewish people in Hungary in the second half of nineteenth century

Absztrakt

Írásomban megkísérlem elemezni tizenkilencedik század második felének Magyarországon jelenlévő, a bevándorló, betelepülő zsidósággal szembeni antijudaista, antiszemita előítéleteket, sztereotípiákat. A vizsgálat egyik legfőbb eszköze a fennmaradt és elérhető történeti szövegek tanulmányozása (Istóczy Győző Országgyűlésben elmondott beszédei, a *12 Röpírat* című lap), hiszen ez a korszak volt a magyar politikai antiszemitizmus létrejöttének időszaka. Fejtegetésem másik pillérét a néprajzi tudás és etnográfiai leírások adják, segítségükkel megpróbálok kapcsolatot keresni a népi zsidóellenesség jelensége és a politikai diskurzus antiszemita irányultságai között.

Abstract

In my paper I would attempt to analyse the anti-Semitic, anti-Judaist stereotypes, prejudices of the migrant or settler Jewish people in Hungary in the second half of the nineteenth century. As this period was the birth of the political anti-Semitism in the country, one of my main tool is the analyses of the accessible historical documents (such as the journal „12 Pamphlet” of Győző Istóczy and his speeches in the National Assembly). On the other hand I am using ethnographies and folklore studies, to identify links between the anti-Semitic tendencies of the political discourse of that time and the phenomena of the so called popular anti-Judaist images.

“You always want someone to hate in order to feel justified in your own misery.

Hatred is the true primordial passion. It is love that's abnormal.

That is why Christ was killed: he spoke against nature.

You don't love someone for your whole life - that impossible hope is the source of adultery, matricide, betrayal of friends...

But you can hate someone for your whole life - provided he's always there to keep your hatred alive. Hatred warms the heart.”¹

Umberto Eco: The Prague Cemetery

1 Eco 2012:436-437

Introduction

In this short paper my main aim is to reconstruct the ideological narrative of the Hungarian political anti-Semitism about the real, or from time to time, the imagined or exaggerated Jewish immigration. The time frame of my research is the second half of the nineteenth century, mainly the seventies and the eighties. The key political actor of the time, from the anti-Semite movement was Győző Istóczy, a longtime member of the Hungarian National Assembly, and the founder of the National Anti-Semite Party, therefore his speeches and writings are the main subject of my analyses.

As a general philosophical prelude to this essay, firstly I will present some key ideas of Alfred Schütz about the unique role and status of the stranger and the complex phenomena of the strangeness. Then I will make an attempt to identify the ethnographical, folkloric roots of the anti-Semite construction of the migrant Jews, which can be regarded as the basis of the political narrative. At this point it is also necessary to reflect briefly to the anti-Judaist notion of the religious Christian interpretations, as the popular thinking was definitely shaped by these theological messages, revelations, throughout the medieval times but also in the marked period.

Then I would like to present a few historical facts about the Jewish migration of the time, to the then Hungarian territories, to show the background of the political, ideological slogans, and movements. And finally, the main and hence the longest part of my paper, will be the analyses of the speeches and writings of the mentioned Győző Istóczy and the anti-Semite journal titled „12 Pamphlet” which was also founded by him, and which also communicated the political anti-Semite narrative to the Hungarian population.

The phenomena of the stranger

The phenomenologist thinker Alfred Schütz in his 1944 essay, titled *The Stranger: an Essay on Social Psychology*, was aimed to analyse how a group, or the society constructs the stranger, what are the

basic attributes of this position. Firstly he analyses the opposite position, the way of the „normal” life, in his terminology, the „cultural pattern of group life”² which is composed by various ideas, values, and guidelines. This notion of common sense-like thinking is not homogeneous, according to Schütz, but has some general traits. Namely, it is „incoherent, only partially clear, and not at all free from contradictions”.³

However, for a member of the in-group, it appears as sufficient to navigate in the everyday life, because „it is knowledge of trustworthy *recipes* for interpreting the social world and for handling things and men in order to obtain the best results in every situation with a minimum of effort by avoiding undesirable consequences”.⁴ This natural conception and interpretation of the world is quite fragile. It can only be sustained if there is no change in the circumstances in social life, if it gives enough knowledge about the world, and probably most importantly, if these „recipes” are shared, and accepted by the other members of the group.

It seems evident that an internal or external crisis can erase this common sense. In the times of chaos, those accustomed actions and interpretations of the daily life are inherently useless, and new paths and new ideas emerge as a consequence. For the stranger or for the migrant (to start focusing on the main topic of this essay) this is a personal crisis, because he or she has to question everything which is evident for the group, or society which accommodates them. In the arguments of Schütz, the stranger has two main traits: the objectivity, and the doubtful loyalty. The previous conception refers to the experience, when he or she encountered the total fallacy and uselessness of his or her own conception about the world. The latter derives from the rejection of assimilation, or the learning of the new culture, which is seen by the in-group as a hostile behaviour, although in the most cases it only comes from the extremely hard adaptation of a totally new mindset. And in some cases, argues Schütz it “originates in the astonishment of the members of the in-group that the stranger does not accept the total of its cultural pattern as the natural and appropriate way of life and as the best of all possible solutions of any problem”.⁵

2 Schütz 1944:499.

3 Schütz 1944:500.

4 Schütz 1944:501.

5 Schütz 1944:507.

From this last quotation we can easily see one of the possible root, or basis of any xenophobic, or in this case anti-Semite political narrative, which in my opinion creatively uses the above mentioned traits of the in-group, and the inherent attributes and the liminal position of the stranger.

The myth of the Wandering Jew

After this philosophical, psychological grounding of the topic, I will enter the field of ethnography and folklore study, to identify some of the popular images about the European, and especially the Central Eastern European Jewish population. One of the elemental mythological appearances of the motif of the migrant Jews is the myth of the Wandering Jew. The story derives from the biblical story of Jesus (there is clearly no mention of it in the Gospels, and not any sign of it in any known apocryphal text). In the European folk poetry, and in traditional stories, the basis, the core of the myth is as follows: when Jesus carried his cross, he wanted to rest a little in front of the house of a Jewish cobbler, Ahasver. But he insulted him, sent away him, in some versions he even hit him. After these events, Jesus cursed him to wander in the world, where Ahasver should not find his home, his peace nor his death, until the Last Judgement.⁶

This myth with some variations was born in the medieval times in Europe; it was the most popular in the sixteenth century, when its publishing can be connected to Martin Luther and to other lutherarian writers.⁷ And it was still alive in the nineteenth century, in folk tales, and folk songs. Although there is a sinner in the Bible who was condemned to eternal wandering, who was the first murderer, Cain, who received the same stigma, the punishment. (Or perhaps the gift...?) In the Christian Europe the story of Ahasver could offer an explanation of the existence of the Jewish diaspora, the exodus from Western Europe in the XIV–XVI centuries to the Eastern parts of the continent (which were mostly occurred as a result of expulsion and aggression). It could be also easily connected to another common theological and mythical trope, the gravest sin possible, the decide, the murder of god.⁸

6 Oişteanu 2005:289.

7 Oişteanu 2005:295.

8 Oişteanu 2005:290-291.

The myth of the Wanderer Jew was not only referenced by anti-Judaist, or anti-Semite texts, and religious or political actors, but on the contrary, also by politicians who were in favour, or sometimes the champions of emancipation, for example József Eötvös, who argues that only the extension of political and economical rights could end the misery of the ridden Jewish community.⁹

The folk tales and the religious adaptation of this myth colourfully illustrates the nature of the anti-Judaist thinking, and discourse, which, in my opinion, serves as the first, most traditional layer of the political anti-Semite narratives. As Andrei Oișteanu, a Romanian ethnologist, cultural anthropologist puts it: „We are witnessing an interesting cultural feedback. The prejudices of the popular anti-Judaism, as the 'Jews are clever but cunning and like to cheat' have been taken over by leading innovators of political anti-Semitism, who were re-activating, ideologizing, disseminating these motifs ten times stronger through the press into the cultural medium, from which it came from”.¹⁰

Jewish migration in the 18th and 19th century

Now I would like to briefly present the second layer, the actual historical background of the Jewish migration to the then Hungarian territories throughout the nineteenth century. As I mentioned above, in the medieval ages, but basically from the time dated back to the destruction of the Second Temple in Jerusalem, the Jewish communities lived in scattered groups in Europe, from time to time expelled from a territory and migrating to another country. The exodus from Western Europe in the XIV–XVI centuries, to the eastern parts of the continent, is the antecedent of the movements which are in my focus in this research. We can learn statistical data from state censuses which specially focused on the Hungarian Jewish population in the eighteenth century. Notably, from the census of 1735.

From this document one can deduce that the Jewish migration had two easily separated main courses, the migration from the north-eastern direction and from a western orientation.¹¹ This two sided movement, evidently had cultural, social implications. While the western migration, main-

ly from Moravia was composed by citizens or migrants who wanted to assimilate, wanted to be part of the bourgeoisie, the main sociological actors of the north-eastern migration were orthodox or Hasidic Jewish groups who had different relationship with their own traditions, religion and a different stance toward assimilation.¹²

The causes of the eastern and north-eastern migration were many, but we can assume that the partitions of Poland and Lithuania, and the varying stance of the Tsarist Empire about the Jewish population was a significant factor.¹³ This eastern north-eastern movement to Hungary from 1740–1848, originated from Galicia and Bukovina, which were the poorer and economically the most undeveloped part of the Habsburg Empire, with a high density of Jewish population.¹⁴ As in the Habsburg Empire there were no internal borders, the migration from the disadvantageous parts was possible to the regions which offered a possibly more opportunity.¹⁵ (It is hard not to compare this motive with one of the legal basis of the European Union, the freedom of movement and the current humanitarian questions and political problems about refugees, migrants and the possible solutions).

Even from a scientific, historical viewpoint, the intensity and sometimes even the existence of the Jewish migration was under debate, especially the movements in the second half of the nineteenth century. Which debate, one can assume, probably did not lack the political and ideological considerations. The arguments were varied from the stance that there was absolutely no Jewish migration to Hungarian lands, from the Austro-Hungarian Compromise of 1867, to the totally opposite statement, that masses of refugees appeared in this period.¹⁶

Now, in this essay I accept the arguments of László Varga who argues that the largest Jewish migration to the Hungarian lands occurred in 1846 to 1850, and after this movement, the western migration basically stopped, and in the years following the Compromise of 1867 that can be said about the eastern migration also.¹⁷ And another significant orientation of that time was the emigration from Hungary to Austria, and moreover from the Mon-

9 Oișteanu 2005:295.

10 Oișteanu 2005:129.

11 Varga 2005:15.

12 Varga 2005:16.

13 Haumann 2002:80.

14 Karády 2000:93.

15 Karády 2000:93.

16 Varga 2005:17-18.

17 Varga 2005:23-24.

archy to the United States of America.¹⁸ As Varga states, the fear of a possible migration from Galicia and Bukovina during the time of the Dualism were feeding upon the fact that these territories still had a large Jewish population.¹⁹ In the next part of my essay I will try to show how those fears were harnessed, articulated and sometimes created by Hungarian political actors, namely by Győző Istóczy.

The anti-Semite narrative of the migrant Jewish people

Firstly, Győző Istóczy was the member of the Liberal Party which was created after the Deák party was divided into two different political groups, and then he created the National Anti-Semite Party in 1883.²⁰ He, his background and his career can be characterized as the typical representative of the so called gentry, as his family owned a small land in the western part of Hungary.²¹ He studied law and had a career as an office-holder in a county. Naturally we cannot determine the origins of his anti-Semite feelings with certainty, the following story can be seen as a significant element in his personal and political thinking. When he was a judge in an auction of a demesne, the son of a rich Jewish family told his father name, not his own, therefore the father annulled the results. In the next auction the worth was lower so the creditors sued Istóczy for their apparent disadvantage, who also sued the son who made false claims. Finally, after legal battles Istóczy was cleared by the Supreme Court (then and now Curia) but he publicly referred to this episode as a motivating factor in his anti-Semite campaigns.²²

His first speech in the Hungarian National Assembly was in 1875 April 8, when he spoke about the „Jewish question and the nationalization law”.²³ In this speech, in this interpellation he gave a systematic account of the anti-Semite narrative which was also a unique in Europe.²⁴ However, he was not the first political actor in Europe to present such an ideology, but its systematic nature was special. (Later I will briefly try to point out the main attach-

ments, and similarities between other European anti-Semite ideologists, and movements and their Hungarian counterparts.) In this address, he characterizes the internal and external factors which were resulting in the growth of the Jewish population, which threatens the then Hungarian nation with oppression in his own country.

His main objective in this speech was to refute the then common categorization of the Jewish people, which was the category of a religious group. Istóczy's ideological innovation was the classification: „closed societal caste”.²⁵ This exclusiveness in his conception originates from three major attributes: the so called „blood-unity”, the ancient traditions, and the religion, the Judaism itself. He denied that the Jewish minority could be regarded as a nationality; he insisted that the caste-like, closed group characterization is the best, if he wanted to present his political narrative. He also described the relationship between the Jewish “caste” (to use his own terminology) and the political conception, liberalism. He stated that they are the most conservative group, and to maintain their special status they are using the ideology of liberalism to constantly change and disturb the institutions, moreover, the whole society. The goal of the Jews in this discourse is to exclude and to eliminate every other group, beside theirs. The only role of the non-Jewish population, that they can be the target of the economical oppression and exploitation. He also cited the common anti-Semite motif, that the Jews control the journals, beside their economical control.

With all these elements and parameters he concluded that the Jewish population cannot be assimilated, their reception in to the Hungarian nation is a dangerous notion, which can be resulted in the total annihilation of the Hungarian people. As in the case of liberalism and conservatism above, he presented the same line of thinking, and arguments about the division of the Hungarian Jewish population to Orthodox Judaism and to Neolog Judaism. In his coherent narrative, this was also just the strategy of this essentially one closed group, to reach its goal.

As he puts it: „The two contrasting shades are the two intersecting branches of the scissor, whose starting point and purpose is one, and the better they confront each other, the better we feel the edges on our neck”.²⁶ The Orthodox wing assures the clean survival of the ancient traditions, and with their high

18 Varga 2005:24.

19 Varga 2005:24.

20 Gyurgyák 2001:320.

21 Kubinszky 1976:54.

22 Kubinszky 1976:55.

23 Istóczy 1904:1.

24 Gyurgyák 2001:316.

25 Istóczy 1904:2.

26 Istóczy 1904:6.

reproduction rate insures that in the future they can finally outnumber the then majority population. The Neolog branch was characterized as the one who uses the trends of assimilation, and the legality of the mixed marriages to take the wealth, influence and power of the majority, step by step, brick by brick. Then, he argued about the need of a movement in the spirituality of the self defense, against this „internationally organized, attacking caste”.²⁷

After his long and detailed argumentation (which was interrupted by the President of the Assembly) he finally presented the interpellation itself, in which he asked the government about their intentions of changing the nationalization procedure, the possibility of the organization of a movement in self defense of the Hungarian nation, and their overall attitude to the emancipation.

After this presentation of his first, programmatic speech, which can be labeled as his creed (in my opinion) in this subject, I will collect the parts of other parliamentary speeches where he refers to the Jewish migration. In his 1875 December 17th speech about the Romanian situation he outlined the working of the Jewish „occupation”. In this narrative the migrants monopolized the trade, small-scale industry. „This race, especially Western Moldavia, completely replaced in all cities the native traders and craftsmen, and even penetrated some villages”.²⁸

In another speech, that Istóczy made in 1878 June 24th about the foundation of an independent Jewish state, he covered the topic of the rising population of the Hungarian Jews (naturally, this was true from his viewpoint, and with his convictions). He put the whole issue in a historical frame or context; he paralleled the then current European situation to the medieval times, when the Christian civilization was attacked by – in his terminology – “mohamedan” forces. Naturally, his main point was the similarity of the attacking Islam and the offensive Jewish caste, which was the “last alien element in the Christian Europe”.²⁹ He also cited statistical data about the population of Hungary to confirm the worrying multiplication of the Jewish people. In his calculation he founded that the Hungarian Jewry multiplies itself in every thirty years. (His prediction was that with this rate, the Hungarian Jewish population in 2020 would be around seventeen million.)

He also referred to the old folkloric anti-Jewish stereotype, that the Jews are more resistant to cholera and other epidemics than the non-Jewish population. He argued that in the case of the successful foundation of a Jewish state, the Jews in Europe and in Hungary would migrate there in a year leaving the Christian civilization to be itself. „Because in the present time the nomadic Jewish people are the most mobile elements in the world, as their wealth are mostly invested in moveable properties, most of them could change their residence in forty-eight hours”.³⁰ In addition he insisted that it is a biological, anthropological, physiological fact that the Jewish people can acclimatized to every geographical and climatic zone.

In another speech in 1882 he attacked the notion of emancipation (as usual from Istóczy) as the weakness of the democratic and liberal European countries. He showed the example of the Russian Empire as where are no democratic system, parliament and rights, and argued that only one order from the current tsar could result in millions of Jewish refugees, whom would swarm the country as *locusts*. In the same year he gave another speech on the subject of the migration of the Russian Jews. Firstly, he told the Assembly that he was right, when few months ago prophetically foreseen the problem of the nearly four million refugees. Then he characterized the Polish and Russian pogroms, and anti-Jewish movements as „[...]they used the same tools, as the farmer who is cleaning his house and trying to wipe out the *insects, parasites*[...]”.³¹ Here he also posed the poetic question that who are the Russian Jews. Of course, he answered his proposition, with a then actual reference, as he stated that they are the same types as the ones who orchestrated the alleged ritual murder in Tiszaeszlár. He also refers to the Darwinism (naturally, not with a scientific approach, more like the vulgar version of the theory) as he said „as a short time ago the eastern wharf-rat expelled the German rat: that is how a more mobile, resourceful Jewish race expels the native proprietor class”.³²

After these examples from the rhetorical achievements of Győző Istóczy I would like to present some other reference to the migrant Jewish people, and the common anti-Semite narrative from the journal *12 Pamphlets*. Here, my aim is also

27 Istóczy 1904:9.

28 Istóczy 1904:34.

29 Istóczy 1904:44.

30 Istóczy 1904:55.

31 Istóczy 1904:129.

32 Istóczy 1904:134.

to discover the relationship, similarities and cooperation with other European nations, especially with Germany. In the first edition there is an article about the Talmud which refers to the book of August Rohling, the „Talmudic Jew” in which Rohling described the content of these religious writings and interpretations, as essentially anti-Christian. As a book which legitimize all the crimes and misdemeanours against the non-Jews.³³ In this first journal the editors also published a German petition which was directed to Bismarck and one of the demand is the „annulation of the Jewish immigration, especially from the East”.³⁴

In another edition, the speech of a certain Dr. Hanel was published, who was apparently the member of the Prussian Assembly. He also touched upon the subject of the eastern migration, and he categorized the migrants as „such elements who cannot be seen as a productive and honest workforce”.³⁵ In a column, which had the title „From the Jewish battlefield” there were news about the international anti-Semite movements in every month. Sometimes parts of speeches, citations and general informations about anti-Semite organizations, associations, mainly with a German focus.

Summary

In the end of this essay I will try to summarize the mentioned examples of the political anti-Semite narrative, about the Jews in general, and about the migrant Jews too. (Although, I think it is quite clear now, that these two are sometimes absolutely interconnected in this discourse, and it is hard to separate them. In the construction of the threatening picture of the migrant Jew, we can see that the real issues were totally mixed with the ultimately false stereotypes, prejudices and myths. The image of the enemy was constructed (once again) as superior and inferior in the same time. The manoeuvres of the international organizations, secret societies and unbelievably rich Jewish bankers equalled the inferiority of the petty, but still cunning ways of the poor Jews. The dichotomy as we have seen is a dominant part of the thinking of Istóczy and therefore, regarding his influence at the analysed time, in the Hungarian anti-Semite ideology too. He drew

the inherently offensive and invasive nature of the Jewish people, who cannot be assimilated.

Therefore the only way, according to Istóczy, is the expulsion, or in his terminology a national movement of self defence. (At first sight, paradoxically – as I also pointed it out above – he was the propagator of a sovereign Jewish state.) The typical character of the migrant Jew was the eastern, orthodox, Hasidic Jew, who always comes as a conqueror (firstly in the field economy, and culture). Who always arrives in masses, characterized in the speeches as locusts, and insects. In the end of this essay, I have the apparent feeling that the construction of the stranger and the fearful enemy has not changed throughout our history, and I see no indication that it would ever change in our future.

Felhasznált szakirodalom

- Eco, Umberto 2012 *A prágai temető*. Budapest, Európa Kiadó.
- Gyurgyák János 2001 *A zsidókérdés Magyarországon*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Haumann, Heiko 2002 *A History of East European Jews*. Budapest, Central European University Press.
- Istóczy Győző 1904 *Országgyűlési beszédei, indítványai és törvényjavaslatai*. Budapest, Buschmann F. Könyvnyomdája.
- Karády Viktor 2000 *Zsidóság Európában a modern korban*. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó.
- Kubinszky Judit 1976 *Politikai antiszemitizmus Magyarországon*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Oișteanu, Andrei 2005 *A képzeletbeli zsidó*. Kolozsvár, Kriterion Könyvkiadó.
- Schütz, Alfred 1984 *Az idegen*. In Hernádi Miklós ed. *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 405-413.
- Varga László 2005 *Zsidó bevándorlás Magyarországon*. In Varga László ed. *Zsidóság a dualizmus kori Magyarországon*. Budapest, Pannonic Kiadó, 11-30.
- 12 Rőpirat* (1880). Retrieved June 1, 2017 from: http://mtdportal.extra.hu/tizenket_ropirat/tizenket_ropirat.html

33 12 Rőpirat 1880/1:10-14.

34 12 Rőpirat 1880/1:36.

35 12 Rőpirat 1880/3:23.

EGY ÚJABB FOGALOM AZ ONLINE ETNOGRÁFIÁBAN: VERNACULAR AUTHORITY

Robert Glenn Howard: *Digital Jesus*¹

Az elmúlt években a közösségkutatások képviselői és az online etnográfia művelői közül egyre többen használják a Robert Glenn Howard által 2011-ben bevezetett „vernacular authority” fogalmát. A jelenséget *Digital Jesus. The making of a New Christian Fundamentalist Community on the Internet* című munkájában ismerteti. A szerző úttörő jellegű online etnográfiai tereptapasztalataiból vezeti le és elemzi a *vernacular authority* jelenségét, egyúttal felvázolva azt is, hogy különböző online közösségekben mennyire eltérő szerepe, jelentősége lehet. A továbbiakban e kötetet kívánom – részben kritikai szempontok szerint – ismertetni.

Robert Glenn Howard a Wisconsin-Madison Egyetem Communication Arts tanszékének professzora, az Összehasonlító Irodalom és Folklor Tanszék vezetője (Department of Comparative Literature and Folklore Studies), a digitális kutatások program (Digital Studies) vezetője, kulturális antropológus, aki az 1990-es évek elejétől folytat internetes antropológia (online etnográfiai) kutatásokat online szerveződésű vallási mozgalmak körében. A kaliforniai Berkeley egyetemen (BA), a UCLA-n (MA) folytatott tanulmányai után a University of Oregon egyetemen szerzett PhD fokozatot (2001), témája „a látomások vernakuláris retorikája az interneten” volt.² Az antropológia online terepének, illetve az online és offline valóságok egymásra épülésének egyik legismertebb alakja. A recenzált kötet nemzetközi sikerei is hozzásegítették, hogy az amerikai piacot kinője, és a szerző az európai tudományos színtér rendkívül aktív tagjává is váljon: előadásai mellett workshopokat és nyári kurzusokat tart az öreg kontinensen. Mint a tudományterület egyik fő guruja, 2017-ben megalapította a SIEF (International Society for Ethnology and Folklore) Digital Ethnology and Folklore munkacsoportját.³ A recenzált kötet a szerző PhD dolgozatán túl posztdoktori tanulmányait és további egy évtize-

des kutatási eredményeit foglalja össze. Máig fő művének tartják e kötetet.

A *Digital Jesus* rendkívül nagy mennyiségű online etnográfiai terepmunkára és a résztvevők személyes életvilágának megismerésére egyaránt építi következtetéseit, illetve kritikusan mutatja be a 21. századi folklórjelenségek, az alternatív vallásosság és a millenáris mozgalmak recens antropológiai vitáit. Következtetéseiben alapvetően kvalitatív vizsgálatot végez, talán túlságosan is elhanyagolva a rendelkezésre álló igen nagy anyag kvantitatív elemzésének lehetőségét.⁴ Könnyed stílusa és közérthető nyelvezete miatt korántsem csupán szakkönyvnek tekinthető: a szerző az amerikai antropológia irodalmi fogékonyságú retorikáját alkalmazza. Közérdeklődésre is számot tartó témáival, szövegközi hivatkozásainak és jegyzeteinek minimalizálásával olvashatóvá teszi művét. A kontinentális európai tudományos érvelés feszségével, és néha indokolatlanul is szakmai – elvont – fogalmakat használó nyelvezetével szemben talán csapongónak is tűnhet számunkra a személyes élményekre, beszámolókra építő, az adatközlők és az online szövegek hivatkozásait lazán kezelő stílus. A szerző személyes élményekkel, adatközlőkkel folytatott párbeszédekkel és az interneten megjelenő be-
szédesemények sorával illusztrálja érvelését.

A kötet a legfontosabb fogalmakat elemző, és a kutatás módszertanát is bemutató bevezetővel kezdődik (1-22. old.). Ebben a szerző bekapcsolódik a kortárs online folklórkutatás és a vernakuláris vallásosság (*vernacular religion*) fogalmának szakmai viták kereszttüzeiben lévő diskurzusába. Kritikusan fogalmaz a „populáris vallás” és a „hagyomány” fogalmának múltra koncentráltó használatával kapcsolatban. Különösen két alapfogalmát elemzi: a „vernakularitást”⁵ (4-10. és 18-22. old.), illetve az általa bevezetett „virtuális egyház” (*virtual ekklesia*)⁶ fogalmát (11-18. old.). Emellett az amerikai antropológia egyik fő diskurzusához kíván kapcsolódni az online folklórfolyamatok vizsgálatával.

1 Könyvkritika Robert Glenn Howard *Digital Jesus. The making of a New Christian Fundamentalist Community on the Internet*. New York University Press, New York – London, 2011, 213 oldal, tárgyszójegyzékkel.

2 Forrás: <http://rghoward.com/Howard.CV.pdf> (letöltve: 2017.11.27.)

3 A munkacsoportnak a recenzio szerzője is tagja.

4 A szerző későbbi munkáiban is a kvantitatív adatárakat és ennek „mérési eredményei” ellenére is a kvalitatív kutatási irányt részesíti előnyben.

5 Mind a folklórral, mind pedig a vallásossággal kapcsolatban alkalmazza ezt.

6 Ezt úgy ismerteti, mint a modern, alternatív közösségek egyik formáját.

Ezt követően a szerző további öt tematikus fejezetben konkrét témákat elemez, majd az utolsó fejezetben (*Conclusions: Attending to Vernacular Theology* címmel) összefoglalja a kötet tanulságait (171-177. old.). Néhány magyarázó jegyzet után (179. old.) a szakirodalom következik (181-200. old), továbbá név- és tárgyszójegyzék, feltüntetve az előfordulási helyeket, ami különösen hasznos egy olyan kötet esetében, amelynek ilyen szerteágazó tematikája van (201-211. old.). Az utolsó oldalon a szerző rövid (talán túlságosan is lényegre törő) bemutatása található (213. old.), publikációs adatait a szakirodalom tartalmazza.

A bevezetés a kötet további fejezeteinek megértéséhez szükséges alapvető elemzést tartalmaz: azt, hogy miért tekinthető újszerűnek az online közösségépítés és vallási közeg (mint virtuális egyház), illetve azt, hogy például a „végidő” (*End Times*) újszerű megjelenése és a bibliai interpretációk aktualizálása hogyan zajlik e csoportokban. Szerinte nagyon is ritualizált és – a résztvevők által – kontrollált, de csak ritkán *expressis verbis* kinyilvánított szabályok (előírásá váló gyakorlatok) szorítják kezek közé a kommunikációt.

A kötet 2. fejezete (a bevezetés utáni első elemzés) a 2001. szeptember 11.-i terrorcselekmények internetes folklórmegjelenésével foglalkozik. Ennek természetesen saját témájához kapcsolódó vallási vetületét vizsgálja, illetve azt, hogy mennyiben használták fel ezt a végítélet- és apokalipszis-narratívákhoz. A változó világ traumatikus eseményeinek és narratíváinak szelekciója és transzformációja plasztikusan jelenik meg a fejezet elemzésében.

A kötet 3. fejezete az online közösségek kialakulásának hajnalát elemzi, azt, ahogyan e-mail levelezőlisták és továbbküldések által a „végidővárás” narratívája közösségkonstrukciós elvvé vált. Szemben a nagy egyházak és a kezdeti online csoportok széles körű diskurzusával, néhány résztvevő egymásra talált – e-mailek továbbküldése által szelektálódott szereplőgárdát hozott létre – egy olyan viszonyulás mentén, ami korántsem volt „mainstreamnek” nevezhető a szerző szerint. E sajátos narratív tudás és értékpreferencia kiépülésének motivációs és a kommunikáció sajátosságában gyökerező hátterét adja a szerző.

A kötet 4. fejezete a következő lépést mutatja be, amikor a levelezőlisták csatornáit az aktivistákat elkezdtek ritualizált közösségi kommunikációba tömöríteni a web széleskörű elterjedésével és megszokottá válásával – az USA-ban – az 1990-es évek második felében (1996–2000). Ezt többek között Marilyn

Agee „*Bible Prophecy Corner*” című honlapjával demonstrálja a szerző, így elemzése konkrét adatokra épül. A szerző által elemzett másik fő virtuális egyház a Lambert Dolphin által szerkesztett web-oldal, ami az előző fórummal szemben nagyobb teret enged a sokszínűségnek és az alternatív mintáknak, elképzeléseknek. Elemzését azonban sok más mozgalom és szerveződés vizsgálatára is alapozza.

A kötet 5. fejezete az internetes kommunikáció újabb szakaszában történt változásokat elemzi: amikor a részvételen alapuló webes felületek dominanciára törtek, szemben a közvetlen üzenet-kapcsolatokkal és a bemutatkozó/informatív oldalakkal. Ekkor felértékelődik a központi akarat (moderátor) szerepe. Blogok és fórumok sora jön létre úgy, hogy ott immár nem decentralizált és liberalizált kommunikáció zajlik: a kilógó vagy oda nem illő tartalmak kiszűrésével az érték- és érdeklődés-mentén szerveződő csoportok újszerű közösségi szabályokat alkotnak, és a csoportok zártabbá válnak (a narratívakészlet és a reprezentatívá váló tartalmak, és ezáltal a szereplők tekintetében is).

A kötet 6. fejezete már részben olyan végkövetkeztetéseit megelőző, alapvető kérdéssel foglalkozik, hogy az előítéletek és a szelekciós törekvések hogyan alakulnak az általa vizsgált virtuális közösségekben. Azt elemzi, hogy a virtuális tér felszabadult – és éppen ezáltal az egyéni tabuk és korlátok leküzdésére alkalmas – kommunikációja hogyan alkotja meg saját korlátait és szelekciós rutinját, ezzel együtt belső alap-narratívakészletét és értékpreferenciáit. Az ellentmondások és a radikális, fundamentalista törekvésekbe nem illő megnyilvánulások kiküszöbölésének, a közösségi reakciók formáló erejének elemzése a kötet egyik legelgondolkodtatóbb része, sok párhuzamot találhatunk más virtuális és offline közösség működésével kapcsolatban is.

A kötet utolsó, 7. fejezete a konklúziókat tartalmazza. A korábbi fejezetekben vizsgált két fő mozgalomnak tipológiai szembeállításával és elemzésével a korábbi konkrét elemzések jól érthető tanulságait adja meg. A szerző szerint az aktorok nem homogenizálhatók úgy, hogy a virtuális egyházba csatlakozás motivációs hátterét és az ottani magatartásokat szembeállítjuk az ilyen mozgalmakban részt nem vevők magatartásával. A szelekció és a relevancia kérdésében az aktorok diskurzustere (*discursive space*) sajátos belső világot teremt, amelyek azonban korántsem egynemű és mindenben hasonló csoportidentitást alapoznak meg. Még az egész kötetten átívelve megjelenő, központi szervezők (Marilyn Agee és Lambert Dolphin) szerepe

sem egyöntetű: sőt, egymással szembeállítható tendenciákat mutatnak. Az általuk létrehozott virtuális eklézsiáknak például a toleranciához (és kizárólagosságra törekvéshez), a kívülállók véleményéhez, vagy a belső és külső mássághoz való viszonya is alapvetően különbözik. A szerző ezt a különbséget indokolni is kívánja. Felhívja a figyelmet arra is, hogy a vallásantropológusoknak – mivel a világ és a technológiai háttér egyre gyorsabban változik – egyre gyakrabban kell újragondolni saját elméleti keretüket, fogalomrendszerüket. Megállapításait tehát nem kívánja időben kiterjeszteni, szükségesnek tartja a virtuális vallási csoportok további kutatását.

Az online etnográfia és az alternatív vallási közösségek, online csoportok kutatás-módszertani és elméleti kérdéseiben a kötet nem csupán eligazítást ad, hanem a gyakorlatban is alkalmazza azokat a módszertani fogásokat, amelyekre elméleti bevezetőjében kitér. A virtuális vallási közösségek és a modern fundamentalizmus, illetve a posztmodern millenáris mozgalmak szempontjából rávilágít olyan kérdésekre is, amelyeket a szereplők offline életvilágának megismerése nélkül nem válaszolhatna meg. A szerző arra a következtetésre jut, hogy a személyes, megélt vallás offline tereit és az egyéni életutakkal kapcsolatos háttereket, motivációkat önmagában az online aktivitás alapján nem tudná a kutató kellően felmérni. Az egyéni életvilágokban is gyökereznek olyan motivációk, magatartásminták és fogékonyságok, amelyek megmagyarázzák az online kommunikáción belüli magatartást, értékpreferenciákat és bevéődéseket. Ezek erőterében vannak vallási folklórrá bizonyos narratívák, szokások és értékek.⁷ A *vernacular authority*⁸ fogalmával azt a folyamatot kívánja a szerző szakterminussá emelni, amikor az egyes szereplők (aktorok) nem csupán az online csoportok aktív tagjai, hanem egyben az online kommunikáció sodrában a csoport szabályrendszere, illetve az online tartalmak alakítása feletti hatalmukat is felismerik. A párhuzamos bebeszélés/

alakítás tudata, mint az aktorok kognitív háttere és online közösségi identitástudatuk része, a csoportok különböző mértékű decentralizálódását, a hatalom aktorokra delegál(ódás)ását segíti elő. Howard azonban ellenkező irányú (centralizációs, a kontrollra irányuló) törekvéseket is ismertet, amelyek szintén tartós online terepmunkája során rajzolódtak ki előtte, és amelyeket az online tér egyes tagjai körében (tehát nem csak a mediátorok, szerkesztők stb.) szintén jól felismerhetők. A többirányú, párhuzamos alakulási folyamatok miatt a *vernacular authority* nem egy „bizonyos” online közösségtípust jellemez, hanem az egyik fontos alakulási tendencia és jelenség az online közösségek körében. A klikkek és alcsoportok körében a *vernacular authority* felé ható folyamatok (a normaalkotás és kultúrakonstrukció terén) akár szembe is kerülhetnek az online fórum vagy csoport mainstream kommunikációjával. A *vernacular authority* folyamatosan heterogén kommunikációs közegében a normatív szokások és változó (diszkurzív) jelentésrétegek az aktorok számára azt az eufórikus látszatot keltik,⁹ hogy ők határozzák meg az online csoport arculatát.

A kötet értelmezési tere azonban természetesen nem korlátlan. A szerző (talán túlságosan is) az angol nyelvű (főleg amerikai) virtuális médiára koncentrál, ebből von le következtetéseket, amelyek a világ más térségeire és virtuális közösségeire talán kevésbé érvényesek. A társadalmak és társadalmi csoportok digitális dimenziói, ezek szerepe, dinamikája, heterogenitása ugyanis legalább olyan sokféleséget mutat, mint maga a kulturális sokszínűség. Ezért Robert Glenn Howard azt javasolja, hogy néhány évenként gondoljunk újra kutatási kérdéseinket, módszereinket, elméleti keretünket. Ezt ő a kötet óta megtette, és kutatási irányultsága a nagy online folyamatok felé terelődött, így például legutóbb az elnökválasztás hónapjaiban a Trump-kampány álhíreinek és rémhíreinek online terjedését elemezte. A szerző által hangsúlyozott időszakos újraértelmezéseken túl a fogalmi önreflexió az angolszász internetes kommunikáción kívüli terekre nézve is indokolt lehet. A szerző kevésbé veszi számításba azt (mivel az általa vizsgált csoportoknál ez a jelenség elsikkad), hogy a virtuális egyházaknak

7 A recenzált kötetben írt tézisei óta Robert Glenn Howard tevékenysége elmozdult az online network-kutatások és a statisztikákat is képző szoftveres tartalom- és szövegelemzések felé, de álláspontom szerint a Digital Jesus alapját képező tartós, online és offline (multi-sited) terepmunkája, a résztvevő megfigyelés ezekkel az újabb módszerekkel nem lett volna helyettesíthető. Ezért számomra a „korábbi” munkamódszere meggyőzőbb.

8 Nehéz a fogalom magyarra fordítása, hiszen az *authority* szó itt egyszerre utal a hatalomra, bebeszélésre, a megosztott tekintélyre, decentralizált hatalomgyakorlásra és ennek az aktorok általi felismerésére.

9 E látszat nem nélkülözi a tapasztalati alapot, hiszen bizonyos részben igaz. Az egyes aktorok egyéni vallásossága és tudás-regisztere természetesen különböző, és a csoport kommunikációjában kisebb-nagyobb hatást kelt részvétele, ezzel a dialektikusnak feltételezett társadalmi (kognitív és kommunikáció-alapú) valóság mellett érvel Howard is.

is lehet offline tere, amelyekben máshogy működnek a vallási gyakorlatok, és más elméleti keretek is aktiválódhatnak, mint amelyekre a szerző a következtetéseit építi. A szerző kifejezetten virtuális vallási csoportokat vizsgál, és az offline szerveződések virtuális vetületét alig – legfeljebb kontrasztként¹⁰ – veszi figyelembe.

E recenzió írójában hiányérzetet hagyott, hogy – bár a kötet olvasásakor a kommunikáció diskurzusokban történő kibomlását és megalkotását, az alakulás folyamatát vizsgálja a szerző, mégis – teljesen hiányzik a diskurzuselmélet (akár kritikái) alkalmazása és fogalmainak használata. Michel Foucault, Teun van Dijk, Norman Fairclough vagy akár Arturo Escobar művei közül egy sem jelenik meg még az irodalomjegyzékben sem.¹¹ A szerző elsősorban az amerikai kortárs vallásantropológia nagy alakjaihoz, például David D. Hall,¹² Robert Orsi,¹³ Trevor Blank¹⁴ és Leonard Norman Primiano¹⁵ által fémjelzett diskurzushoz kíván kapcsolódni. Talán ez is indokolja, hogy terepmunkája brit, de főleg az USA-beli csoportokra és az angol nyelvű kommunikációra épül. Fogalomhasználatában ugyan megjelenik a diskurzus (*discourse*) és a diszkurzív tér (*discursive space*) fogalma, azonban ezeket inkább a verbális kommunikáció és a kommunikációs „közeg” fogalmának szinonimájaként használja, nem a diskurzuselemzés fogalmi körébe illeszthető módon. Nagyon hasznos lett volna véleményem sze-

10 Úgy, mint ami nem a *vernacular authority* fogalmába tartozik.

11 Ez a hiányosság azért is szembetűnő, mert a diskurzuselemzés fogalmaival és elméleti keretében jól magyarázhatók lennének azok a kérdések, amelyek foglalkoztatják a szerzőt: például, hogy az adott online felületeken miért alakul ki átfedés a közös narratívakészletben és értékorientációban, vagy az, hogy a moderátor beiktatása és az adott online térben szerepvállalása mennyiben befolyásolja az ottani „folklorfolyamatokat”.

12 Aki a megélt vallás fogalmának megalkotója, a kis- és nagyhagyomány (Robert Redfield fogalompárja) vagy akár a népi vallás illetve helyi vallás fogalmának helytállóságával is vitatkozva.

13 Aki a hivatalos kontra populáris vallás fogalompárral kapcsolatos kritikáit már a 80-as években megfogalmazta, egy New York-i városrészt „népi” vallásosságának vizsgálatá során.

14 Aki a vernakuláris folklor és az internet és folklor kapcsolatának fiatal, ámde közismert képviselője.

15 Az ő nevéhez fűződik a vernakuláris vallás fogalmának kidolgozása, amit – utóbbi két évtizedben – a vallásantropológia egyik alapfogalmának tekinthetünk.

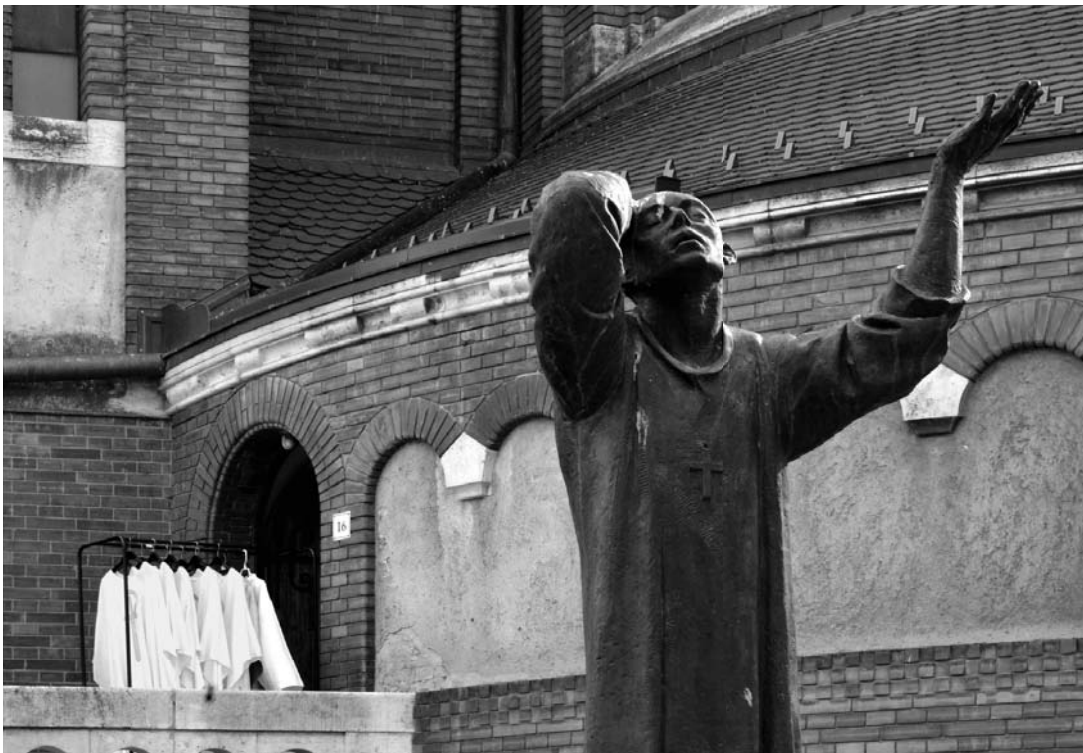
rint, ha a szerző elmélyül a diskurzuselemzés különböző elméleteiben, hiszen a kötet kérdésfelvetéseit és válaszait is nagyban árnyalhatta volna a diskurzuselemzés módszereinek beemelése a kutatásba.

Kétségtelen, hogy olyan témát dolgoz fel a kötet, amire a szakirodalomban kevés példa akad: a weben létrejött új vallási mozgalmak narratíva- és értékészletének (ki)alakulása és közösségeik kiépülése, változása; hogyan reagálnak a külső világ eseményeire, témáira, tehát a szélesebb társadalmi valóság és online/offline kontextus milyen kölcsönhatásba kerül ezekkel a virtuális egyházakkal, miként épül be a csoportok világába. Hiánypótló jellege miatt hasonlóan komoly hatást váltott ki, mint a néhány évvel korábban megjelent Paolo Appolito *The Internet and the Madonna* (Chicago: University of Chicago Press, 2005) című, szintén online vallási aktivitást elemző munka. Robert Glenn Howard meggyőzően és árnyaltan vizsgálja, hogy milyen szerepet játszhatnak a virtuális folklorközégek tagjai a vernakuláris vallási csoportok kultúra-konstrukciójában. Célkitűzéseit a szerző teljesíti: témáját magabiztosan, nagy mennyiségű gyűjtött anyag alapján, meggyőzően fejti ki és következtetéseit logikusak, érthetőek, az általa bevezetett fogalmak jól hasznosíthatók más kutatások során.

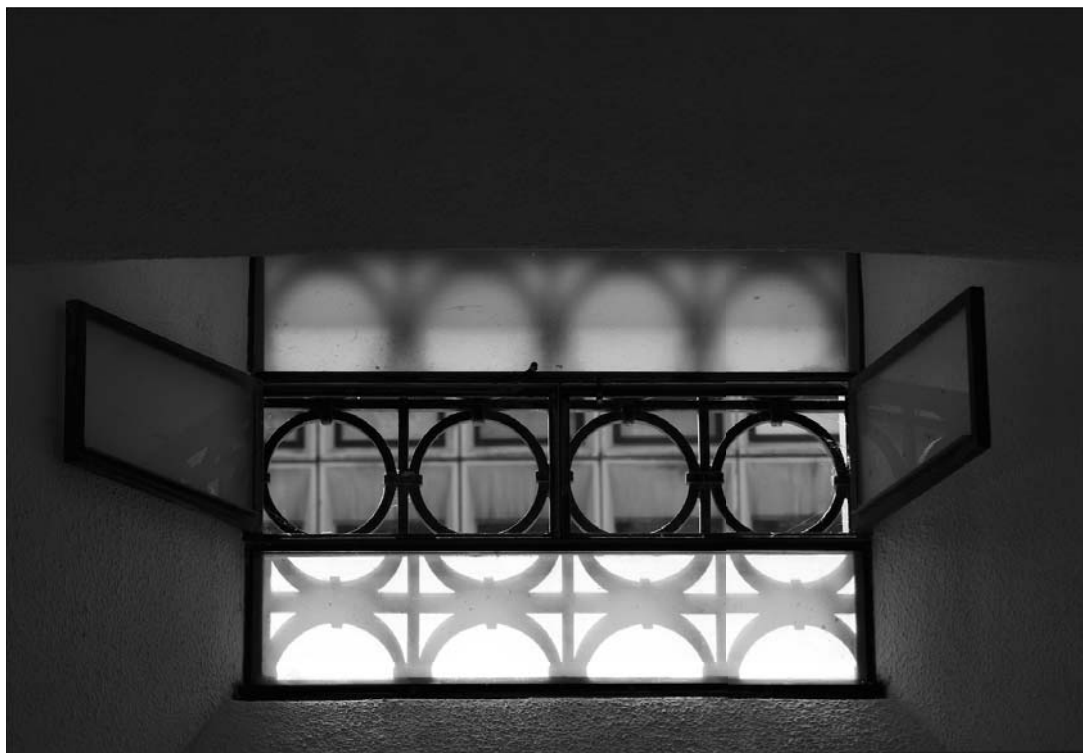
Az új típusú, virtuális dimenzióval (is) rendelkező társadalmi csoportok és kultúrák, az online folklorfolyamatok kutatása az elmúlt évtizedben az antropológia és folklorisztika egyik fontos területévé vált, amelynek Magyarországon is egyre több művelője van. Közülük sokan a Replika 2015-ös, 90–91. tematikus számában ismertették kutatásukat, és azóta idén Szegeden átfogó konferenciát is tartottak (reméljük, hogy tanulmánykötet is lesz az ott elhangzott előadásokból). Ezért is fontos ismerünk e tudományterület egyik alapművének számító *Digital Jesus* kötetet.

A kötetet elsődlegesen az online etnográfiaival, az internetes csoportok antropológiai kutatásának elméleti és gyakorlati kérdéseivel foglalkozóknak, az online folklor kutatóinak, az alternatív vallásosság iránt érdeklődőknek – ezen belül főleg a modern keresztény fundamentalizmus és a virtuális közösségkonstrukciók kutatóinak – ajánlanám. Mivel a szakmai nagyközönség számára is jól érthető szöveg (olvasmányos angolsággal íródott), e szűk tudományterületen, az online etnográfia kutatóin kívüli szociológusok, antropológusok, a vallási néprajz művelői és más vallástudományi és közösségtanulmányok készítői számára is rendkívül tanulságos olvasmány lehet. Rámutat például arra,

hogy az új technológiák milyen újszerű folklórközeget, kulturális konstrukciókat, sajátos szelekciós (és normaalkotó) rutint, illetve csoportszerveződési magatartásmintákat hozhatnak létre. A világ nem (csak) ismétli önmagát, de merőben új formákat és tartalmakat is nyerhet, ezért sem lehet soha átfogóan és véglegesen modellezni.



Fotó: Kerti Borbála



Fotó: Kerti Borbála

TÁRSADALMI INTEGRÁCIÓ

Az egyenlőtlenségek, az együttműködés, az újraelosztás és a hatalom szerkezete a magyar társadalomban

Nemrégiben látott napvilágot az MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Szociológiai Intézete és a Belvedere Meridionale Kiadó közös gondozásában Prof. Dr. Kovách Imre, a MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Szociológiai Intézet tudományos tanácsadója, valamint a Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Kar Szociológia és Szociálpolitika Tanszék egyetemi tanárának szerkesztésében a magyar társadalom integrációjával foglalkozó újabb kötet.¹

A könyv a bevezetőt követően négy nagyobb szerkezeti egységre tagolódik, melyek az *Integrációs mechanizmusok, Rétegződés és integráció, Normák és értékek*, valamint *Kapcsolatok* címeket viselik, és a teljes kötet összesen 12 tanulmányt foglal magába. A tanulmányok kutatási alapját az OTKA/NKFIH Országos Tudományos Kutatási Alapprogramok *Integrációs és dezintegrációs folyamatok a magyar társadalomban* című kutatás adta.

A bevezető fejezetben (*Fogalmak és a megközelítések*) Kovách Imre és szerzőtársai az új társadalmi jelenségek vizsgálatához az integráció és dezintegráció fogalmait választották elméleti keretként, melyet elsősorban az újonnan reflektorfénybe került társadalmi változások, társadalmi egyenlőtlenségek, illetve az ezeket kiváltó okok, valamint mechanizmusok megértésének igénye motivált. A szerzők a magyar társadalom integrációjának, illetve dezintegrációjának kutatását hat altéma köré szervezték: intézmények és integráció; munkaerő-piaci integráció; normák, értékek, politika; rétegződés és integráció; hálózatok, kapcsolatok és kisközösségek; valamint területi integráció. A kutatók véleménye szerint e hat altéma több ponton is képes kiegészíteni az integráció fogalmát, valamint az integrációs mechanizmusok kérdéskörét.

A kötet bevezető tanulmánya, amely a kötetben szereplő további tanulmányok nagy részének elméleti alapját is adja, Kovách–Hajdu–Gerő–Kristóf–Szabó szerzőcsoport révén *Az integrációs*

modell címet viseli. Ez a munka egy átszerkesztett és kibővített változata ugyanezen szerzők által jegyzett tanulmánynak, amely 2016-ban jelent meg a Szociológiai Szemlében. A mű az integráció mérésére létrehozott, úgynevezett integrációs modellt mutatja be, valamint arra keresi a választ, hogy ez a modell és a magyar társadalom rétegződésének elemzésére korábban létrehozott modellek között milyen összefüggések írhatóak le. Az elemzésekhez a fentebb már említett OTKA-kutatás adatfelvételeit használták a szerzők, melyre 2015-ben került sor. A modell hét integrációs csoportot különböztet meg: 1. Kapcsolatgazdag, politikailag aktívak. 2. Lokálisan integráltak. 3. Munkaerőpiacon integráltak. 4. Rendszerintegráltak. 5. Gyengén integráltak. 6. Normakövető dezintegráltak. 7. Dezintegrált kirekesztettek. Majd a tanulmány a hét integrációs csoportot részletesen bemutatja, és három korábbi modellel össze is hasonlítja.

A kötetet indító tudományos munka összegzőként kiemeli, hogy a kutatás eredménye szerint a magyar társadalom két szegmense (legfelső – legalsó) között a különbség tovább nőtt, a leghátrányosabb csoportnak a dezintegrált kirekesztettek tekinthetők, akiknek aránya magasabb, mint amit az eddigi szegénységet és kirekesztettséget mérő kutatások jeleztek. A kutatók megállapítása szerint: „A mai magyar társadalomban a szegényeknek nincsenek a társadalmi hátrányok kezelésére és enyhítésére szolgáló, együttműködést is magukba foglaló egyéni, családi és csoport szintű stratégiái. *A szegények szolidaritása, összefogása a múlté, amelyet a végletes individualizáció és atomizálódás váltott fel*” (45 old.).

A kötet első, nagy szerkezeti egysége *Integrációs mechanizmusok* címet viseli, amely négy tanulmányt foglal magába. E szerkezeti egységet indító tudományos munka Czibere–Gerő–Kovács: *Újraelosztás és integráció* címmel jelent meg. A munka kifejezett célja „a jóléti redistribúció, a társadalmi tagolódás és az integráció összefüggéseinek érzékeltetése” (53. old.). A hazai redistribúció három típusát különbözteti meg a dolgozat, a jóléti redistribúciót, a projektalapú redistribúciót, valamint a rekombináns redistribúciót. A tanulmány egyik újdonsága, hogy a jóléti redistribúció mellett a fentebb már említett két (új) redistribúció-fogal-

1 A mű teljes címe: Kovách Imre [szerk.] *Társadalmi integráció. Az egyenlőtlenségek, az együttműködés, az újraelosztás és a hatalom szerkezete a magyar társadalomban*. MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Szociológiai Intézet – Belvedere Meridionale Kiadó, Budapest – Szeged, 2017., 378 oldal.

mat vezet be, és alkalmazza az újraelosztás elemzésénél. Czibere–Gerő–Kovách kutatása kísérletet tesz annak illusztrálására, „hogyan állami újraelosztás hogyan nyúlhat túl az adók és járulékok beszedésének és kiosztásának vagy a projektpénzek elosztásának világán” (111. old.).

A második tanulmányt Gerő Márton és Szabó Andrea jegyzi *A társadalom politikai integrációja. A politikai értékcsoportok* címen. A szerzőpáros a magyar társadalom integrációját a politikai vezérek felől, tömegkommunikációs formákban érkező erőteljes politikai hatások szemszögéből elemzi. Véleményük szerint a személyes politikai részvétel nem egyszerűen egy cselekvést fejez csak ki, hanem „azt a módot, ahogyan a rendszerintegráció talán legfontosabb területéhez kapcsolódunk” (117. old.). A tanulmány egyben képet mutat a politikai kommunikáció szerepéről, a politikai vezetők megítéléséről, a politikai kommunikáció által prezentált veszélyekről és ellenségképekről is. Gerő és Szabó vizsgálatai alapján elmondható, hogy a magyar társadalom politikai integrációja felemás képet mutat. A jelenlegi magyar társadalomban – a szerzők állítása szerint – nem vezetők, hanem egyetlen kiemelkedő vezér integrál, de ő is erre csak a saját táborában képes. Záró megjegyzésük szerint, a politika nagymértékű elutasítása alapvetően két utat nyithat meg: „Egyrészt a kivonulást, ami a fiatal és képzett rétegek számára egyet jelenthet a tényleges, országhatáron kívüli munkavállalással, esetleg letelepedéssel, míg más, alacsonyabb státuszú csoportoknál a teljes apolitikussá válást” (150. old.).

A harmadik munka Hajdu Gábor és Megyesi Boldizsár tanulmánya *Társadalmi tőke, társadalmi struktúra és társadalmi integráció* címen. Kutatásukban azt vizsgálták meg, hogy az integrációs modell, valamint az úgynevezett klasszikus rétegződés- és struktúramodellek egyes társadalmi csoportjainak társadalmi tőkéje hogyan különbözik. Vagyis, hogy az egyes társadalmi csoportok eltérő típusú társadalmi tőkével rendelkeznek-e vagy sem. A szerzőpáros kutatási eredményei három pontban foglalhatók össze. Egyrészt a kutatás bizonyította, hogy a társadalmi tőke struktúraképző változónak tekinthető, s mint ilyen fontos jelzőeszköze lehet a társadalmi integráció leírásának. Másrészt a kutatás elemezte a különböző társadalmi csoportok társadalmi tőkével való ellátottságát. S harmadrészt a munka rámutatott a társadalmi tőke jelzésére alkalmas változók, valamint az integrációs modellben használt többi változó közötti összefüggésekre. Megállapításuk szerint a „társadalmi tőke a magas státuszúak és a

felsőfokú végzettséggel rendelkezők körében a legmagasabb... Ezzel párhuzamosan az alacsony végzettségűek, azaz a legfeljebb általános iskolai végzettséget szerzők és az alacsony státuszúak körében kifejezetten alacsony a társadalmi tőke mértéke” (173. old.).

Az első szerkezeti egységet záró tanulmány Csizmady–Csurgó–Kovách–Megyesi munkája *Területiség és társadalmi integráció* címen. A dolgozat a magyar társadalom integrációját, illetve dezintegrációját a területiség figyelembevételével elemzi. A szerzők bemutatták az integrációs modell által definiált különböző integrációs csoportok térbeli elrendeződését. A kutatás egyik nagy eredménye a kisvárosokban élő, magasabb végzettséggel és ezáltal magasabb jövedelemmel is rendelkező, de az agráriumhoz valamilyen szálon köthető társadalmi csoport azonosítása, amely erősen integrált, és egyben intenzív magas- és újkultúra-fogyasztással jellemezhető.

A kötet második szerkezeti egységét, a *Rétegződés és integráció* című részt, Kovách Imre, Kristóf Luca és Szabó Andrea tanulmánya nyitja meg *Társadalmi integráció és társadalmi rétegződés* címmel. A tanulmány megismerteti olvasóját az integrációs modell létrehozásának módszerével, továbbá az integrációs, valamint az integrációs és a normatív-funkcionalista modellek (INF-modell) összevonásának eredményeivel, végül pedig az integrációs csoportok leírásával. A szerzők kutatási eredményeikre támaszkodva határozottan állítják, hogy „bár az integrációs modellek előállítására nem egyszerű kutatási feladat és használatuk további munkákat és finomítást igényel, mégis megtaláltuk azt a modellt, amellyel a magyar társadalom integratív és rétegződési viszonyai egyaránt kifejezhetők” (236. old.).

E második, rövid szerkezeti egységet Huszár Ákos és Sik Endre tanulmánya zárja *Rétegződés, szegmentáció, prekariátus* címmel. A szerzőpáros (bevezetőjükben) azzal érvel, hogy bár a hagyományos foglalkozási modellekkel szemben megfogalmazott kritikák – ilyen található a kötet munkái között is – részben jogosak, ugyanakkor ők úgy vélik, hogy ezek a modellek „a társadalmi struktúra, illetve rétegződéskutatás fontos és megkerülhetetlen eszközei maradnak ezek után is” (239. old.). Huszár és Sik, vizsgálataik alapján, a magyar munkaerő-piacot egy hármas szegmentációs modellként vázolják fel. Ebben a modellben megkülönböztetnek egy szekunder szegmenst, amely képzettséget nem igénylő munkahelyeket foglal magába, és

kedvezőtlenebb alkalmazási feltételeket kínál. Továbbá a gyári szakmunkán alapuló primer alsó, és az inkább hivatalhoz és szellemi munkához kötődő primer felső szegmenseket. A szerzőpáros igazolva látja azt is, hogy a szegmentációs elmélet jó eszközt kínál a prekariátus csoport meghatározására, illetve operacionalizálására, továbbá lehetőséget biztosít e csoport empirikus vizsgálataihoz.

A harmadik szerkezeti egység *Normák és értékek* címet viseli, és az egységen belül további két tanulmány kapott helyet a kötetben. Kristóf Luca és Szabó Andrea munkája a *Társadalmi integráció és fogyasztás* témáját járja körül. A társadalmi integráció és a fogyasztási szokások összefüggéseit vizsgálták. Arra a kérdésre keresték a választ, vajon a társadalmi integráltságuk szerint elkülönülő csoportok különböznek-e fogyasztási szokásaikat tekintve is. Vizsgálatukhoz a fogyasztás három dimenzióját, egy anyagi és két kulturális fogyasztási indexet képeztek. Az anyagi javakkal kapcsolatos fogyasztást mérő indexet vagyoni életstílusnak nevezték, a kulturális fogyasztási indexek esetében pedig az egyiket magaskultúra-fogyasztás indexként (színházba, múzeumba, operába járás, könyvolvasás, stb.), a másikat újkultúra-fogyasztás indexként (számítógépes játékok, internetezés, barátokkal való találkozás) határozták meg. A szerzőpáros vizsgálati eredményei között megemlíti, hogy a magaskultúra fogyasztása egyértelműen összefügg az egyén foglalkozásával. Hozzáteszik: „a szellemi, illetve a fizikai munkát végzők ebből a szempontból még napjainkban is elkülönülő kulturális milióhoz tartoznak” (279-280. old.).

Az egységet záró tanulmányt Koltai Júlia, Kristóf Luca, valamint Simonovits Bori szerzőhármas jegyzi *Normák, értékek, integráció. A segítői hajlandóság társadalmi tényezői – egy kérdőíves kísérlet eredményei* címmel. A szerzők egy úgynevezett kérdőíves (vignettás) kísérlet eredményeiről számolnak be munkájukban, amelyben hipotetikus, hétköznapi segítségnyújtási helyzetekkel szembesítették a válaszadókat. A tanulmány célja alapvetően annak feltárása volt, hogy milyen tényezők befolyásolják az emberi segítségnyújtást bizonyos helyzetekben. A kísérlet pozitív eredményének tekintik a kutatók, hogy a vizsgálat során a segítségnyújtási norma erősnek bizonyult, a segítségnyújtási hajlandóság az esetek többségében nem volt szelektív. Ugyanakkor a szakemberek elismerik, van „egy olyan társadalmi csoport, a roma kisebbség, melynek tagjai jóval kevésbé magától értetődően kapnának segítséget” (301. old.). Továbbá a kutatásból kiderül még az is,

hogy az integráció intézményes aspektusaiban nincs akkora különbség város és vidék között, viszont a közösség fontosságának megítélésében, valamint a társadalmi normák követésében az eltérések e két településforma között már igen jelentősek.

A kötetet záró, utolsó, negyedik egység a *Kapcsolatok* címet viseli, és ebben a részben három tanulmány kapott helyet. Az első Albert Fruzsina, Dávid Beáta, Gerő Márton és Hajdu Gábor tanulmánya, mely *Kapcsolathálózati tipológia és társadalmi integráció* címet viseli. A kutatás célja „egy személyes kapcsolathálózati tipológia kidolgozása reprezentatív felnőtt lakossági mintán, és ennek összehasonlítása az ún. karaván (*convoy*) modellt alkalmazó kutatások idevonatkozó eredményeivel” (307. old.). A szerzők megállapítása szerint mostani kutatásuk többek között azt tárta fel, hogy a magyar felnőtt lakosság csaknem fele (42%) a személyközi integráltság tekintetében rossz helyzetű. Társasági életük és kapcsolathálózatuk meglehetősen korlátozott. A legrosszabb helyzetben az úgynevezett *kapcsolatszegénység veszélyében élők* csoportja van; jelenkori társadalmunkban minden ötödik felnőtt korú lakost ez jellemez. Továbbá a népesség 22%-a az úgynevezett *elmagányosodók* csoportjához tartozik, amelyben a tagok 70%-a 50 év feletti, jellemzően nincs barátjuk, bizalmas kapcsolataik pedig szinte csak a rokonaikra korlátozódnak.

A második tanulmány szerzői Dávid Beáta, Lukács Ágnes, Huszti Éva, Barna Ildikó *Kapcsolati Napló – pluszok és mínuszok. Új módszer az egocentrikus kapcsolathálózat kutatásában* címmel gazdagították a teljes kötetet. A kutatás 345 válaszadó egyéni kapcsolathálózatának jellemzőit mutatja be interakcióik szempontjából az úgynevezett kapcsolati naplóval generált adatok alapján. Továbbá kutatási eredményeiket összevetették a névgenerátor módszer által kapott adatokkal. A kutatók úgy vélték ugyanis, hogy a kapcsolati naplóval generált adatok – a névgenerátor módszerrel ellentétben – a válaszadók kapcsolathálózati struktúráját a valós interakcióik alapján rajzolják meg. A vizsgálati eredmények, többek között, azt mutatják, hogy az alacsony iskolai végzettséggel rendelkezők kapcsolati hálózatát leginkább a család adja. A skála másik végén elhelyezkedők, a diplomával rendelkezők esetében már nem csak az erős kötések (családi kapcsolatok), hanem a társadalmi integráció szempontjából fontos gyenge kötések is (pl.: munkahelyi kapcsolatokon kívüli ismeretségek) jelentősen megjelennek.

A negyedik szerkezeti egységet, és egyben a kötetet záró tanulmányt két szerző, Koltai Júlia és

Nemes Dóra írta. Tanulmányuk címe: *A lakóhely hatása a társadalmi kapcsolatokra*. A kutatásban a kapcsolathálózatokat – Granovetter fogalmaira visszavezetett – erős, illetve gyenge kötések aspektusaiból mérték. Az erős kötésekre jellemző a kölcsönösség, a kapcsolatok folyamatos ápolása, melynek következtében kifejezetten zárt csoportok alakulhatnak, aminek megfigyelhető pozitív, de egyben negatív hatása is. Ezzel szemben a gyenge kötésekre jellemző az információ intenzívebb és hatékonyabb áramlása azáltal, hogy az egyénnek a gyenge kötésein keresztül lehetősége van hozzáférni más csoportok társadalmi tőkéjéhez. A kutatók arra voltak kíváncsiak, hogy ezeket a kötéseket milyen mértékben befolyásolják a lakóhely jellemzői. Az erős kötések esetében a szerzők azt találták, hogy csak a régióknak volt szignifikáns hatása. Ugyanakkor a gyenge kötések számára már a régiókon túl a környék összetétele, valamint a környék és a település interakciója is hatással volt.

A Kovách Imre szerkesztésében megjelent *Társadalmi integráció. Az egyenlőtlenségek, az együttműködés, az újraelosztás és a hatalom szerkezete a magyar társadalomban* című tanulmánykötet mellett, hogy releváns és naprakész információkat mutat be különböző megközelítési formákban a mai magyar társadalmi integráció témakörén belül, számos részletező táblázattal és a vizuális megértést jobban elősegítő ábrákkal is szemléletessé teszi kutatási eredményeit az olvasók számára. Összefoglaló képet ad társadalmi integrációról, rétegződésekről, egyenlőtlenségekről, az újraelosztás már ismert, illetve új megközelítési formáiról, a hatalom mibenlétéről és szerkezetéről a mai magyar társadalomban. Mindezt teszi magas színvonalú tudományos megközelítésből, de stílusa olyan, melyet a nem-szakember is magabiztosan lapozgathat abban a tudatban, hogy az új és régi információk ismerőinek csoportjához integrálódhat.

Nos, kinek is ajánlható e most megjelent kötet? Szakembereknek, szakértőknek mindenképpen, hi-

szén az integráció – véleményem szerint – annál sikeresebb lehet, minél többet beszélünk, vagy akár vitatkozunk róla. Felsőoktatásban dolgozó kollégáknak, oktatóknak, hiszen a kötetben megfogalmazott tudásanyag átadására igen komoly szükség van a jövődő szakember-nemzedék informálásához. Egyetemi hallgatóknak, hiszen a mai magyar társadalom átfogóbb ismerete elengedhetetlen az értelmiségi lét(forma) tudatos vállalásához. S természetesen ajánlom ezt a tanulmánykötetet minden magyar állampolgárnak, aki egy jobban működő, vagyis integráltabb társadalomban kíván élni.

Kovách Imre [szerk.]: *Társadalmi integráció*
Szeged: Belvedere Meridionale, 2017. 276.p.



A KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG ÉS A TUDOMÁNYOS NÉZŐPONTOK EGYMÁSRAVETÜLÉSEIRŐL

Az alábbi ismertető gondolatokat, reflexiókat, áthallásokat tartalmaz Sonkoly Gábor: *Bolyhos Tájaink. A kulturális örökség történeti értelmezései* kötete kapcsán. A kötet szokatlanul sokrétű kutatásra, személyes tapasztalatra, széleskörű forrásfeldolgozásra és szakirodalomra támaszkodik, mégis legfőképpen az örökségvédelem vitáiban és egyezkedéseiben elmélyült személyes és szakmai involválódás alapján jut el olyan aktuális – a történelemtudományon kívül számos humán- és társadalomtudományban kamatoztatható – tudományelméleti problémákhoz, hogy erről csak a felszín is alig kapargató címszavakban lehetne „ismertetést” írni.

Ezért kevesebbre vállalkozom: etnológusként, néprajz-antropológiai nézőpontból csak néhány olyan gondolatot igyekszem alább problematizálni, amelyek más empirikus kultúra-tudományokban és társadalomtudományok elemzési módszerei során is használhatóak, segíthetik a *bolyhos logika* felismerését, illetve a vizsgált vagy létrejött és használt kulturális produktum narratíváinak sokrétű kontextusát is átvilágíthatják. A kötet gondolatai mentén arra a kérdésre keresném a választ, hogyan lehetne azt a történelemtudományt (illetve további kultúratudományokat), amely Sonkoly Gábor által többször is idézett François Hartog-féle szóhasználat szerint az „*omnipotencia*” pozíciójából az „*impotencia* irányába tart”, *kompetenssé* tenni ahhoz, hogy reflektáltan, tudatosan, értően tegye kutatása tárgyává a kultúra megértésének és használatának jelenlegi közösségi gyakorlatait, kommunikációjának sokféleségét, a kultúra recepciótörténetét, illetve explicitebben elhatárolja céljait, módszereit, időszemléletét az örökségvédelem, vagy akár, ha úgy tetszik, a „kultúrávédelem” más, gyakorlati területeinek alkalmazásától.

Sonkoly Gábor *Bolyhos tájaink* című, 2016-ban megjelent kötete a történelemtudományt különös, többszörösen reflektáló tükörszobába vezeti azáltal, hogy a történelem periferiájáról a fősodorba tereplő örökségvédelmet úgy veti össze és ütközteti a történelemtudománnyal, hogy közben a tudomány tárgyává is teszi az örökségvédelem operációs rendszerét, retorikai fogásait, nyelvi logikáját, céljait, tudományos ambícióit, kultúrpolitikáját.

A könyv a történelemtudomány és a kulturális örökség analitikus összehasonlítására fókuszál, illet-

ve precízen kijelölt mutatókon keresztül az ezek közötti határok megállapítását kísérel meg. A munka túlmutat a szerző három fő, előrevetített kérdésén, miszerint: Hogyan töltheti be a történelem mint „hagyományos identitásépítő tudományág” az identitásépítés szerepét az „egyre bővülő kulturális örökség fogalma mellett?” Hogyan lehet e két „tudásformát” összevetni? Milyen eredmények várhatóak el az összehasonlítástól, majd hogyan használhatóak ezek a történeti kutatás számára?

A kérdések végiggondolása során olyan tudományelméleti kérdéseket nyit meg, amelyek a posztmodern korszak hermeneutikai, és a dekonstrukció módszertana után már számvetőbb, reflektálóbbról és talán legfőképpen önreflektálóbbról nézőpontokhoz vezethetnek. Ezáltal nemcsak a tudomány módszerét, hanem tárgyának határait is felemeli egyfajta episztemológiai keretbe, amelyben a különböző történelemhasználatok módjai értelmezhetőbbekké válnak. Ugyanakkor az *impotencia* és kiszorulás jóslatával szemben lehetőségeket villant fel a történelemtudomány számára. Például: miként lehetne a múlthoz való viszonyokat felülvizsgálni, azaz úgy rákérdezni a hatalmi, kultúrpolitikai és sokszor gazdasági hátszéllel rendelkező, érzelmi biztonságot nyújtó, fogyaszthatóbb, populárisabb nyelven népszerűsített örökségvédelemnek *bolyhos* kultúra-konceptióira, hogy a rideg, elemzőbb történelemtudomány ne veszítse el se tudományos hitelességét, de társadalmi szerepét sem. Hogyan használhatná inkább, mintsem sértődötten ignorálja a „tudománytalannak” minősített, de széleskörű közösségi igényeket kielégítő és kereskedelmi hasznot is hozó örökségvédelmet, amelynek képlékeny *bolyhai* egyre inkább kiterjednek a kultúra szegmenseire, amely egyre formálisabbá intézményesül, piaci értéket hoz és beszivárog a közművelésbe, oktatásba, népszerűsítő tudományosságba. A „bolyhos fogalmak” és „bolyhos logika” kifejezéseket a szerző Lofti Zadeh „fuzzy” terminusából fordítja, amely közbeszédet, a „common sense”-et alakító többpólusú fuzzy logikát, az általánosító, percepciókon alapuló, kódos, metaforizált nyelvezetet jelöli, amint a maga fuzzy összefüggései alapján időtlenségekben és szubjektív módon domesztikálva, lokalizálva mitizálja és legendásítja a történelmet.

A kristálytisza összehasonlítás válasszerésében olyan paradigmátikus fordulatokat hordozó problémákat nyit fel, és olyan fogalmi mezőket feszeget, old fel, bont szét és helyez szemantikai-recepciótörténeti kontextusba, amelyek a történelemtudományon kívül számos más diszciplínára is heurisztikusan hathatnak. Azaz, a vizsgált dilemmák, tisztázatlanságok és fogalmi bizonytalanságok minden olyan kultúrával foglalkozó terület számára is hasznosíthatóak lehetnek, amelyek urbanisztikával, turizmussal, kultúra-szervezéssel, identitás-kérdésekkel, demográfia-politikával vagy akár migrációval, dszentifikációval foglalkoznak. Sonkoly Gábor könyve nem csak ezért lehet olyan kézikönyv, amely nagy valószínűséggel hivatkozási alapként szolgálhat majd az evidenciaként, reflektálatlanul használt, kódösítő, „bolyhos” fogalmak elemzéséhez, hanem azért is, mivel precízen szembebesíti a történelemtudományt saját válságos helyzetével, miközben igyekszik kijelölni a történelemtudományon túl a humán- és társadalomtudományok jelenkori problémáira irányuló útjait, lehetőségeit, attitűdváltási szükségességét, a recepcióelmélet és a kritikai szemlélet nélkülözhetetlenségét, nyelvi modalitások korszerűsíthetőségét. Ugyanakkor rendet és megkülönböztetést megvilágító rendszert keres a metaforikus(abb) és tudományos(abb) fogalmak és szemléletek, illetve ezek pragmatikai funkciója számára. A munka elméleti lépései ezért talán elhelyezhetőek Foucault, Fr. Hartog, Habermas gondolati vonalain, valamint azok nyomdokain is, akikre a kötet itt nem hivatkozik ugyan, mint például Fr. Barth etnikai határelmélete és Jan Assmann kulturális emlékezet-értelmezési keretei, de ezek is hasonló módon hívták fel a figyelmet éppen a múlthoz való viszonyok módjai, intenciói, emlékezeti nézőpontváltásai tekintetében episztemológiai mérföldköveket kijelölő fordulatokra, így a múlt és az emlékezetkutatás szélesebb spektrumú elméleti, módszertani kereteit és fogalmi apparátusát jelentősen meghatározták.

Mivel a kötet nemcsak a történelemtudomány szokásos módszerével elért információkra építi az elemzését – a szerző engedélye nélkül –, „átfordítom” a kötet lehetséges módszertanát antropológiára: 1) A kötet elképesztően kiterjedt nemzetközi empirikus „terepmunkán” alapszik, csakhogy terepe nem egy faluközösség, egy törzs vagy egy kulturális jelenség, hanem szerényen maga az örökségesítés nyúlványai által lefedett világ, a kötet közbeneső fejezeteinek *esettanulmányaiban* azonban leszűkítve leginkább Közép-Európa. Ugyanakkor a fókusz

egyszerre irányul a globális és lokális felé: egyszerre közelít és távolít, megmutatva az univerzális és partikuláris felfogások közötti feszültségeket is. Az átfogott terep is globálisabb, a diskurzus elemzése legalább négy nyelv, azaz a francia, német, angol és a magyar terminusok eltérő szemantikai mezéjét és szemantikai recepciótörténetét is mélyen érinti, vagy számos állami, nemzeti érdekérvényesítés között mozog. 2) Az antropológiai *sűrű leírás* minden követelményét teljesíti. Nemcsak az örökségvédelmi intézmények döntéseit, a történéseket „írja le”, hanem az ezek mögötti egyezkedésekről, érdekekről és véletlenekekről, az örökségvédelem elveinek szituatív alkalmazásairól, a belső és külső informális kultúrpolitikai vitákról is számot ad. Elemzi a különféle intézmények, mint pl. az Unesco, a folyamatosan újraszerveződő és sokszorozódó nemzeti kulturális örökségi bizottságok dokumentációit, a különféle szemléletekből kiírt pályázatokat, az ezekre érkező válaszokat, eredményeket és megvalósulásokat. Továbbá: politikai diskurzusok és urbanisztikai döntések elemzése, valamint az ún. aktív állampolgárok párbeszédeinek, és az örökségvitákkal foglalkozó akadémiai intézmények konferenciáinak elemzése mellett nemzetközi komparatív rendszerekbe foglalva szemlélteti az örökségesítések országokra lebontott, tematizált, számszerűsíthető eredményeit. A diskurzív egyezkedéseken túl a sűrű leírás kiterjed az örökségesítés megvalósulása után bekövetkezett következményekre. A könyv egyik legizgalmasabb aspektusa éppen az, hogy mind émikus, mind pedig étikus perspektívából bemutatja a kontextusok inkoherens komplexitását. Elmélyül az örökségvédelem összes elérhető diskurzív és gyakorlati rétegében, meglévő adatai alapján elemezheti a belső logikát, a belső indikátorokat, motivációkat a „bolyhos” nyelvhasználat eltakaró és intencionált jelentésrétegeit, illetve ezek belső, funkcionális értelmezés-változatait. 3) Ugyanakkor, a korábbi és mostani publikációi alapján talán az is megállapítható, hogy Sonkoly Gábor több mint egy évtizede élő „adatközlők” között mozog, azaz egy, a jelenben zajló jelenséget figyel meg, amelyben olykor saját szerepet is kap. Más szóval, személyes „antropológiai résztvevő megfigyelést” (participant observation) folytat. Jelen van a nemzetközi döntéshozók, a szervezők, az örökségvédelemben érintettek interakcióiban, részt vesz a szakmai vitákon, „élőben” követi az örökségesített jelenségek sorsát, az örökségvédelmi folyamat bürokráciáját, intencióinak elcsúszásait, következményeit. Nemcsak a szabályzatokat, meghirdetett

irányelveket és a pályázati kiírások, felterjesztések, az elutasított és elfogadott indoklások szövegét ismeri, hanem az eljárás során kibontakozó hosszú procedúra hátterében zajló alkudozásokat is: a kultúrpolitikai víziókat és a változó mögöttes koncepciókat. Ekként olyan résztvevő, aki az émius nyelvet (a belső perspektívákat, szándékokat) is közvetlenül ismeri. Ugyanakkor – történelemszempontból – a túlsó part szereplői, az örökségvédelemmel foglalkozó, ezt ignoráló, tartózkodó vagy kritizáló „akadémiai tudósok” megszólalásai között is járatos. Kettős szerepben, két szférában is *résztvevő megfigyelő*, aki nemcsak az örökségvédelem folyamatát és az örökségvédelem aktorait, hanem a vita során megszólaló történelemszempontok megszólalásait is vizsgálja. Így a történelemtudományos diskurzust is vizsgálatának tárgyává teszi. Az antropológiai módszerek (terepmunka, sűrű leírás és résztvevő megfigyelés) rávetítése a kötetre, nyilván csak játékosan, a kutatás és elemzés történelemtudományon túlmutató komplex módszertanát mutatná.

A kulturális örökséget és a történelmi tudományosságot a maguk állandó változó dinamikájában és egymáshoz való viszonyulásában hasonlítja össze, ami számos inkoherenciára, belső ellentmondásra, ugyanakkor belső törésekre, koncepcionális fordulatokra is rávilágít. Adatbázisának fő korpusza egyaránt kvantitatív és kvalitatív. A táblázatok, idővonalak rendszerezik, számszerűsítik és kronologizálják az elemzés anyagát. Az örökségesítés belső és külső fogalmi apparátusának felülvizsgálata, különösen a történelmi városi táj fogalmának recepciótörténete, a bécsi óváros körüli (intenció – elvárás – realizáció) viták, vagy Hollókő közösségének viszonya a világörökséggé nyilvánított, „világfaluvá” lett településsel szembeni külső elvárásokhoz, olyan esetelemzések, amelyek mintaadó történelmi és szinkron kontextus-elemzési nüanszokkal mutatják be a jelenség komplexitását számos kortárs evidenciát is lebontva (pl. Hollókő múzeumfaluvé?).

A könyv eleméleti építkezése használja többek között Hartog-féle fogalmi „négyest” (emlékezet, megemlékezés, örökség és identitás), amelyhez a szerző a „táj” bolyhos fogalmát is hozzárendeli, közben tisztázza a táj, kultúrtáj örökségesítés-politikájának belső fogalmi problémáit. Az emlékezet, megemlékezés technikáinak elemzéséhez Ricoeur *társadalmi emlékezet* rétegei és ezek narratív hangulat-modalitásai is hozzátesznek, azonban sem a kollektív, sem a kommunikatív vagy kulturális emlékezet fogalma nem merül fel. Számos olyan fogalmat tisztáz a maguk recepciótörténelmi, nyelv-

vi és gyakorlati kontextusában, amelyeket sokszor eltérő jelentéssel, következtetlenséggel vagy csupán a fordítások miatt eltorzulva használ az irodalom, de amelyek mögött mégis (például az Unesco esetében) több évtizedes elméleti és gyakorlati tárgyalás tornyosul. A fogalmi tisztázás mellett a szerző igyekszik rendet és rendszert keresni az örökségvédelem megannyi irányának koncepciói és koncepciótlansága között.

A kötet jelentős értéke elsősorban a tudományosság bystenderi magatartására vonatkozó éberresztők, ugyanakkor a több mint fél évszázados kulturális örökségvédelem korszakainak megértetése, a nemzeti és az egyetemes fogalmi és koncepcionális recepciótörténet változás vizsgálata, illetve a „másféle” narratív stratégia, azaz a bolyhos logika tudományos megszelídítése, kritikus, de iróniamentes közelebb hozása, illetve a bolyhos összetett következményeinek továbbgondolása. Ezen belül pedig a rendkívül izgalmas, részletes példák bizonyíthatják az egyetemességre igényt tartó, az ún. „integratív logika” mentén kidolgozott módszertani és integratív nyelvi apparátusnak a szemantikai bizonytalanságokba vagy éppen alkalmazhatatlanságba fulladó tendenciáit.

A kötet egyik fontos hozadéka a kulturális örökség integratív és „fuzzy” bolyhos nyelvezetének elemzése alapján az örökségvédelem politikájának fuzzy „logikájába” való bepillantás, amely rávilágít a történelemtudománytól *elkülönböződő*, ahistorikus, mitikus időszemléletre, anakronisztikus horizont-összeolvadásokra, mitizáló történetiesítésekre, összevethetetlen összefüggésekre. Módszeresen rákérdezve bontja le a romantikus prezentista, a múlttal egybeolvadni vágyó, nosztalgikus kulturális örökség nyelvi kódosításait. Például, hogyan kerül Attila Tokaj-hegyaljára az örökségvédelmi felterjesztés szövegében, vagy ugyanezen fuzzy narrativizálásban miként marad észrevétlenül Hollókő vára kapcsán a világörökségi indoklásban „huszita és feudális palóc háborúról” írni. A szerző összehasonlításai az időhöz való viszonyra, a tartalmi, történelmi precizításra, az ezekben résztvevő társadalmi aktorok szerepeire és megoszlására, az esztétikai, az érzelmi és a nézőpontbeli attitűdökre is kiterjednek.

Mindkét területhez nemcsak kritikai elemző hozzáállással, de explicit kritikussággal is viszonyul: míg az örökségvédelem érvelését, nyelvezetét, mítoszait és gyakorlatait *tudománytalannak* mutatja be, addig a történelemtudományt is felelőssé teszi mindezért, azzal érvelve, hogy történelemtudomány elméleti kérdései még mindig a 19. század

ideológiájának kritikájából táplálkoznak, és vitái a tudományos diskurzusok zártságában történnek. Nyilván a szerző minden kritikai megállapítása, akár a két terület tendencia-leírása cáfolható lehetne olyan példákkal, amelyek a fent említett esetekkel szemben kivételt képeznének.

Az összehasonlítás közben élesen kitapintható a tudományos történelemnek és a kulturális örökségvédelemnek a hitelességért és a hivatalos történeti diskurzusba kerüléséért való versengése. A kötetből érzékelhető, hogy – a közösségi igények, a közérthetőség és a popularizmus törvénye alapján – ez a verseny nem a nagyközönségtől egyre inkább eltávolodó, komplikálódó akadémiai tudományosságnak kedvez. Sőt, e „varázstalanított”, kevesebb, de pontosabb, inkoherens és nem éppen meseszerű, kritikai tudományos történelem mintha egyre inkább kiszorulna az oktatási kronologikus és tematikus kánonokból, a hivatalos diskurzusokból, nem beszélve a nemzeti reprezentációs felületekről. A szerző jóslata szerint a kulturális, nemzeti vagy világörökség általi „múlt-felhasználás” egyre dominánsabb és terjeszkedőbb lesz, amennyiben a történelemtudomány továbbra sem lép ki a komfortzónájából, vagy továbbra is ignorálja az örökségvédelem jelenségét mint kutatandó tárgyat.

A szerző elemző, ugyanakkor kritikai szakszerűséggel mérlegeli az örökségvédelem és a tudományosság rivalizálását, azonban a bizottságok követhetetlen rendszerét és változásait ismertetve gyöngéd visszafogottsággal megjegyzi, hogy a magyarországi Kulturális Örökségvédelmi Hivatal megszűnte és a Foster Gyula Nemzeti Örökségvédelmi és Vagyongazdálkodási Központ megalakulása során, 2012-től a magyar nyelvű elnevezés a „kulturális” megnevezést „nemzeti”-vé alakítja. Ugyanakkor az a változás is jelentőségteljes, hogy a bizottságokban ülő döntéshozó szakemberek száma (mint például a Hungarikum Bizottságban) 10% alá csökkent.

Az örökségvédelem dominanciájának kockázatai, aggasztó következményei nemcsak ahhoz vezetnek, hogy tudományosan rég megcáfolt elméleteket „fedeznek fel”, vagy tekintenek magától értetődőnek, és így sosemvolt ösiséget, mitikus történelmet konstruálnak, az örökségvédelem ugyanakkor oda juthat, hogy a múltba kivetített vágyakból, érzelmi alapú múltba-fordulásból tudományosnak látszó igénnyel konstruálnak olyan történelmi narratívákat, amelyekkel kétélű öntudatossággal „vértéznek fel” etnikai és nemzeti identitásokat.

Felmerülhet a kérdés, hogy miközben e narratíva adott területeket, „kultúrtájakat” és e tájak kulturális

javait nemzetiesítve teremt „nemzeti biztonságot”, de ha ez a biztonságtechnika etnikai és etnokulturális és nemzeti, akkor vajon e nemzeti otthonosság biztonsága kirekesztővé válhat-e? A szerző nem sikklik ilyen konfliktusos talajra, azonban az általa használt *terület*, *közösség*, *biztonság* foucault-i fogalmainak jelentése az örökségvédelmi területek és javak tekintetében olvasatomban a *védelem* és a közösségek kulturális biztonságának kulturális védelemmel való megteremtése, kulturális fenyegetettséghez vezethet, amely elsősorban etnikai fenyegetettséget jelenthet. Ezért felmerülhet az olvasóban, hogy míg a világörökség kedvelt fogalmai a participáció, a „connected” és a „shared”, addig vajon a nemzeti örökségvédelmi retorika értékszémlelete elvezethet-e olyan kérdésekhez, mint a kulturális tulajdon? Például kik, milyen mértékben részesülhetnek, osztozhatnak egy-egy városrész örökségvédelmi területté nyilvánított, azaz *védetté* vált helyein, miként lakhatják be ezeket, vagy miként szorulnak ki ezekről a területekről? A szerző egy lábjegyzetnyi példájából kiindulva, miszerint Magyarországon 2013-ban kitiltják a világörökségi terekről a hajléktalanokat, talán joggal merülnek fel ezek a kérdések. Ha a hajléktalanok nem tartoznak bele az esztétikai városképbe, önkényesen elvinném ezt a koncepciót ahhoz a kérdéshez, hogy vajon akkor ki és mennyi időre részesülhet a címkéssel is megpecsételt nemzeti otthonból? Vagy: a kérdés talán addig is elvezethet, hogy milyen csoportok jelentenek *fenyegetést* a védett tájra, kik jelentenek veszélyt a kiemelten védett nemzeti vagyon környezeti és ezek tárgyi, szellemi javaira nézve? Vajon miként férnek el a nemzeti büszkeségek területének „vizuális integrativitásába” a vizuálisan „nem elég nemzetiek”, vagy a momentán „idegenekként” ellenségesítettek csoportjai? Azaz a partikuláris esztétikai és szellemi, vallási értékekkel feltöltött „sajátságokkal” rendelkező „saját” térben kiből válnak „nem mi”-nek tartott csoportok? Hogyan hierarchizálódnak a cigány magyarok, zsidó magyarok, örmények, évszázadok óta itt élő románok, svábok vagy a bevándorlók, hajléktalanok, melegek vagy a vizuálisan „mások” a világörökség vagy a nemzeti kultúrából való részesedés tekintetében? Hogyan lakhatják be vagy miként manifesztálódhatnak vizuálisan e semleges profán térből nemzeti „otthonná” szentesített örökségvédelmi terekben? Az „integratív” örökségpolitika nyelvezetének elemzéséből úgy tűnik, hogy a partikuláris és univerzális, a nemzeti és nemzet feletti értékjelző, minősítő és eufemizáló fogalmak nem adnak elegendő támaszt arra, hogy az örökséggé szentelt tér és a táj szelleme, illetve a profán település használói között ne alakuljon ki birtoklási feszültség.

Kérdés, hogy a szeparációs multikulturalitás (egymás mellett szegregálva, mintha kulturálisan elkülönülően élve) vagy a diverzitás (egymással sokféleségben és organikus kulturális kölcsönhatásban) érték-kategóriája válik meghatározóvá? Európa nem új, csak éppen újra aktuális migrációs politikája számos, ehhez hasonló dilemmát vethet fel az örökségvédelmi terek, terek és helyek örökségesítő érveit, amelyeket egy állam aktuális nemzetpolitikája, integrációs szemlélete (kirekesztő, szeparáló vagy szelektíven befogadó) ugyanúgy meghatároz, mint a tudományos álláspont, amely egyrészt csekély hatású, másrészt állami függőségben áll.

Az utópikus-romantikus hagyományörzés különösen akkor válik kockázatosabbá, amikor a nemzeti kultúrávédelem szimbolikusan kitágított országhatárok átvételében gondolkodik a nemzetvédelemről (pl. a Krím-félsziget elfoglalása előtt is létező nagy Oroszország nosztalgikus felfogása és a kulturális szimbólumokon és kommunikáción keresztül a Nagy Orosz Birodalom kulturális expanziója), vagy amikor a mitikus idő-fogalmakat használva („régén”, „eredetileg”), egyfajta „saját” (vagyis kislátított) logika mentén épít fel olyan narratívákat, amelyeknek következménye szimbolikus vagy éppen fizikai területi követelésekre utalnak.

Az az önreprezentáció, amely a „saját sajátosságok”, nemzeti tipikusságok tisztaságának hangsúlyozása, a saját nemzeti táj, nyelvterület, szellemi örökség és saját hagyomány őrzése, ápolása, azaz olyan nemzeti idill fenntartása, amely a mindennapokban zavaros érzelmi töltetű metaforákon alapuló képzeteket jelent, együtt jár az *óvás*, *védés* kifejezések kétféleképpen is kockázatos jelentésével. Egyrészt a védelem – a világörökség koncepciójával szemben – a nemzettudományokban is sokáig azt a fajta prezentizmust feltételezte, amely egyfajta mozdulatlan időtlenségben kimerevített egy adott hagyomány(képzet)et, azaz statikusnak, a változástól védettnek feltételezi az eredetiséget. A másik ilyen veszélyes konnotációja a hagyományvédelemnek a „valamivel szembenállás” vonzata. Így a nemzetiesített otthon és sajátnak vélt hagyományt védelmező szembeszállhat a nem odatartozóval, az ezeket fenyegető (fenyegetőnek érzett, képzelt) szereplővel. Mivel az időbeli változás eleve lehetetlen utópiává teszi a statikus sajátosságos saját hagyomány megőrzését, a változás okozta kudarc talán olyan frusztrációt okozhat, amelynek következménye a „mások” bűnbakká nyilvánítása.

A nosztalgikus múltidézésen túl, ez előretörő tendenciák kockázatosabb válfaja a hangsúlyozot-

tan egymásnak feszülő etnikai-vallási csoportok sajátosságainak, „tipikusságainak” és „kincseinek” felértékelte bemutatása és ezek védelmére való felszólítás, amely – még mindig, vagy újra – sokszor állami, önkormányzati támogatással, etnikumokat, etnikai vallásokat kollektíve ír le, jellemez, tipizál és szegregál a velük együtt élő, aktuálisan „idegeneknek” kinevezett „másoktól” (jó példa erre nem csak a szerb-horvát kulturális ellenségek lehetetlen szétdesztillálása, hanem a konfliktusokkal terhelt „nemzeti” és cigány, azaz „igazi” szlovákok, bolgárok, szerbek, igazi magyarok és a cigányok szembeállítás). Azonban, ha a változást romlásnak, veszteségnek, a kulturális kölcsönhatásokat „megrontásnak”, korcsosításnak vélik, és ezektől akarják megmenteni, védeni, ápolni a sajátnak vélt kollektív jellemzők „tisztaságát” és „eredetiségét”, csupán néhány lépésre állnak a veszteséget okozó idegenek szintén kollektív, negatív jellemzésétől, amely kollektív vádakkhoz vezethet. A romantikus irányú néprajztudományban, hasonlóan az örökségvédelemhez – ám sokszor akadémiai intézményi támogatás mellett – még mindig, sőt, újra és újra felbukkannak olyan kelet-európai kultúratudományi, néprajztudományi törekvések, amelyek a hosszú 19. század kimerevítése és eufemisztikus érték-szelekcionálása alapján a történetietlen homályos ősiség időtlenségébe belemerengve olyan nosztalgikusan romantikus sosemvolt identitást és életformát próbálnak „rekonstruálni”, amely nem kérdező, hanem visszatérő szándékkal viszonyul a stagnáló feltelezett „hagyományos” múlthoz. Ehhez a nemzeti hagyomány „felgyűjtésének”, „őrzésének” és „ápolásának” gyakorlatát helyezik kutatásuk középpontjába, mintegy ezzel biztosítva megmentésüket a változástól és az (ellenséges) idegen hatásoktól. Szinte evidenciális érték a közművelődésben a változás és az „idegen hatások” (azaz a mindenkori társadalmi interakciók) veszteségként és romlásként való felfogása, amely a saját kultúra tisztaságát veszélyezteti. A „sajátnak” és „hagyományosnak” érzékelt kultúra statikus megőrzési kísérlete – ezen logika mentén – a saját kultúra autenticitását védelmezi, egy autentikusabb életminőség, azaz *szébb jövő* számára. Az ilyen jótételező, akár szakmai, akár laikus törekvés is azonban szinte törvényszerűen lendül át a változást okozó idegen ellenség-képzetébe. A fuzzi logika szerint: ami régi, az népi, ami népi, az igazi, azaz eredeti, ami pedig népi, régi és igazán eredeti, az értékes, tehát nemzetvédelmi érdekként kell *védelmezni*. Ez a retorika könnyedén vált militáns nyelvre. Azt gondolom, hogy mind a

hungarikumok, mind a nemzeti örökségek csatája (például, román, magyar vagy szlovák-e a kürtőskalács vagy a legényes, kié a busójárás, stb.), már több szinten (tudományos, propagandisztikus és laikus szinten is) bizonyították veszélyes tévelygésük kétélűségét, amelyet a mindenkori politikai hatalom nemcsak nemzeti reprezentációként, az ország imázsát színező eszközként, hanem etnikai konfliktuskeltésre is használhat.

Akár a történelem versus örökségvédelem, az empirikus kultúratudományok, különösen a mai néprajztudomány egyszerre érvényesíti a társadalomtörténeti tudományos megközelítést, és az örökségvédelemhez hasonlóan, ám még kevésbé szabályozottan, így még ködösebb módon, még „bolyhosabban” a hagyományvédelmező tevékenységét. Olykor mindkét szemléletet tudományos intézmények keretén belül. Noha az akadémiai, egyetemi keretekben például a néprajztudomány történeti és társadalmi – forráskritikán, kontextusvizsgálaton és empirián alapuló – tudományos jellege átvette az irányítást, azonban mind az etnológia, a néprajz, mind a kulturális és szociálintropológia máig fennálló irányzatai között még mindig nagyobb számban találhatóak olyan kisebb intézmények, amelyek „tudományosságra” igényt tartva mentenek az „eredeti, ősi” hagyományokat, amelyek a homályos „régmúlt” időtlenségeiben elveszve a mozdulatlan, „tisza autenticitásban”, azaz a változásoktól és kulturális kölcsönhatásoktól mentesen őrzik a mélyen gyökerező etnikai sajátosságokat, a nemzeti „néplélek” sajátosságait. Az antropológiában pedig leginkább az egzotikumot vetítik ki egy-egy csoport leíró elemzésére, jellemzésére, amely szintén – éppen az antropológia által kritizált – nemzetkarakterológiai sztereotipizálás veszélyes technikáit követi. A tudományosabb szemléletben elemző néprajztudósok (akárcsak Sonkoly Gábor kötetében a történészek) a saját zárt diskurzusaikból, saját maguk felől gyakran aggodalommal figyelik ezeket a fél- vagy áltudományos, népszerűsítő, esetleg politikai törekvéseket támogató, ám magukat ritkán laikusnak feltüntető, néprajznak tartott újabb és újabb nemzetiesítő és népiesítő hagyománymentések visszatérő reneszánszait és dominanciáját a médiában, a közbeszédben és a közoktatásban. Az örökségvédelem és a néprajz e „romantikus”, nosztalgikus irányzatának egyszerűsített múltképzetei „terapeutikusan bolyhosak”, komfortosak, ám másrészt viszont komoly kockázatokot rejthetnek. Mind a néprajztudósok, mind az örökségvédelmezők egy része, a romantikus hagyománymentők steril búra alá zárnák a kultúra

egyik ősi (azaz 19. századi) pillanatképét, amivel az agrárforradalom, az iparosítás, a technológiai változások hozadékaitól, „luxusaitól” megfosztott, rendkívül kényelmetlen életformákat hoznának létre saját maguk, a modernitásból menekülni vágyó elit számára. A hagyománymentők sajnálkozva nézik, hogy már a romlatlan gyimesi nép asszonya sem a patakban állva mos, sulyokkal, hanem mosógéppel, nem varázsmeséket mesélget, hanem sanyarú történeteket és pletykákat mond és szappanoperákat néz. De – ha kell – „piacképes” „hagyományt” performál az ősiséget igénylő fogyasztók számára, akárcsak a szerző által idézett hollóközi példában. Hollóközön például előadnak egy „hagyományos” esküvőt, majd ha az idillt keresők kamerái eltűntek, családi körben megtartják azt az esküvőt is, amely számukra komfortosan illeszkedik a változás organikus folyamába: gépzenével és DJ-vel, amerikai filmekből eltanult szokáselemekkel, kikölcsönzött divatos esküvői ruhában. A nemzeti örökséggé vált mohácsi busójárás látogatottsága is, sok más jelenséghez hasonlóan, az utóbbi időben megsokszorozódott, de a látványos, piacképesebbé szelídített hétvégi „traditional performance-ot” néhány nappal később követi a helyi, intimebb, otthonosabb, „igazibb” változat.

Nem ellentmondás, hanem irónia, hogy a néprajz és az örökségvédelem voltaképpen reflektálatlanul egymással szembe állítja a „hagyományosnak” érzékeltet az organikus megélt, éppen zajló élő valósággal úgy, hogy a létező forma nem érdekli, ehelyett belemegy abba a játékba, hogy eljátszik egy feltételezett szebbet, ősiibbet. Ebből egy olyan hamis tudat derül ki, amelyben a „hagyományos autenticitására” való vágyakozás éppen önmaga életszerűsége ellen fordul.

Mindaddig, míg számos állam (főként az etnikulturális alapú nemzetállamok) örökségvédelmi intézménye mellett az akadémiai szféra is kiszolgálja ezeket a hamis tudatokat, ráadásul szintén hatalmi kontroll és támogatás mellett olyan „tudományos” és „közszolgálati” intézményeket, illetve olyan „akadémiai” fórumokat létesít, amelyek látzólag tudományos módszerekkel táplálják a 19. századi nemzettudat grandiózus ősiségét, az elveszett nagy mítoszokat, és mindaddig, amíg a nemzeti kontinuitást szerezsenmosdatással és amnéziával, esetleg nosztalgikus, felelősségelhárító áldozatisággal és mártír dicsőségre épülő érvekkel támasztják alá, addig a nemzet-terapeutikus örökségvédelem és a tudomány céljai egymást támogatva egyfajta hamis nemzettudat felhőjében mosódhatnak össze. (Lásd

például a dák-római román eredetmítosz évszázados tudományosítását.) Ezáltal pedig meghatározhatják egy korszak „tudománytalanított tudományosságát”.

A védelmi készenlétben és fenyegetettségben tartott közösségek számára az, hogy a nemzeti örökségésítést és az örökség védelmét tudományos intézményekbe ágyazódó nemzettudományok „biztosítják”, vigaszt és rehabilitációt jelent, ugyanakkor az állami és a tudományos legitimizáció a nemzeti kultúra védelmét militáns kultúrvédelemmé, majd a nemzeti közösség védelmévé fordíthatja át, így ezt az igen erős érzelmet és érzelmi elköteleződést a mindenkor hatalmak szélsőséges ideológiák szolgálatába állítva használhatják ki.

A néprajztudomány – leáldozóban lévő – romantikus ága mellett azonban a történelemtudomány hivatalos intézményeiben szintén megjelennek a legendásított, megtisztított veritas-igazságokra igényt tartó, tényekkel építkező akadémiai létesítmények. Ezek a kontinuitással, koherens, eufemizált narratív struktúrákkal operáló konstrukciók kiszolgálják a szellemi, spirituális identitásra és autenticitásra éhező közönséget, ráadásul megadják az autenticitás legitimációját a tudományosítás révén, akár csak a nemzeti örökséggé nyilvánítás során. A nehezen kihevert etnikai paradigma reneszánszát újra megerősítik az olyan tudományosnak titulált kutatóközpontok, mint például a Kelet-Európában nem egyedülálló, magyarországi „Veritas”-nak nevezett, „a” történelmi igazságot elbeszélni szándékozó kutatóközpont. A történelemtudomány ezen újabb intézményi megoszlását, valamint a néprajz történelmi és romantikus irányzatának a tudományos szférában való együttélését tekintve kérdés, hogy a szerzőnek a felfezetőben megfogalmazott, kristálytiszta, bináris táblázatokba foglalt, a tudományos és az örökségvédelmi szemléleteket megkülönböztető elvei és mutatói vészesen összemazsolódnak-e, vagy éppen arra is hasznosak lesznek, hogy a „tudományos” elhatárolódhasson a tudományosnak álcázottól is?

Hiszen a néprajztudomány empirikus és életszerűbb kutatások mentén megeremtette a társadalomtudományos, precíz történetiességgel és kontextuális keretekben elemző történelmi folklorisztikát, társadalomnéprajzot és a történelmi etnográfát is. Noha számos országban a néprajz még mindig összemosódik az örökségvédelem és az örökségésítés módszereivel, éppen azokban az országokban, amelyekben a politikai mozgósítás a népi kultúrát nemzettudományként a legveszélyesebb utakon

használta fel és aknáztta ki, már az 1960-as évektől „dolgoznak a házi feladaton”.

Úgy tűnik, hogy a kultúratudományokban megtalálható mindkét irányzat: úgy a metaforikus fogalmakkal dolgozó romantikus, militáns, mitizáló, mint a reflektáltabb, történelmi időbeliségre és történelmi precizitásra törekvő, a kultúrát társadalmi kölcsönhatások mentén vizsgáló irányzat, és mindkét megközelítési forma benne van a tudományos fősodorban.

Noha a tudományosságban mindig is volt ideológia, legalábbis valamiféle koncepció, a humán- és társadalomtudományok, az együtt élő népek minden korszakban megeremtették az egymástól különböző, sokszor polarizáló, párhuzamos narratívákat, amelyek valamilyen elgondolásból, valamilyen rendelkezésre és célorientált emlékezetre épülnek fel. Mégis, mindaddig, amíg a kontinuitás és a dicső vagy áldozatos, koherens múlt-képzet nemcsak a turizmust kiszolgáló anekdotikus elbeszélésekben, a népi közbeszédben van jelen, hanem koncepcióként beszivárog az új alkotmányba, a városi műemlékek, az oktatás üzeneteinek fősodrába, szemléletként ott van a tudományokat támogató, anyagi forrást osztogató intézmények, alapok, alapítványok elvárásaiban, addig kevés eséllyel érvényesülhetnek a komplex kontextusban vizsgálódó kritikai tudományszemléletek, a reflektált társadalomtudományok, a bonyolult forráskritikára inkoherezen nűanszolt, érdektelen mélyfúrásokra épülő és az évszázados igazságokat lebontó tudományosság szárazabb feltételezései.

Kérdés, hogy a leíró és elemző történelem és a kultúratudományok milyen mértékben képesek akadémiai értelemben eléggé tudatosan önreflexívvé válni ahhoz, hogy még a saját maguk alkotta narratív stratégiák, nyelvi modalitások és az aktuális saját kutatói koncepciók mögé is beláttathassanak egyfajta (ön)kritikai kontroll-vizsgálattal.

A kötet adatai: ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2016., 214 oldal



Fotó: Kerti Borbála

EMLÉKEZET, ÉLMÉNY, KÖZÖSSÉG

Lehet, emlékezete talán csak annak nincs, ami nincs is. Az emberinek alighanem mindig van, s más lények esetében is jó kérdés, milyen és mennyi az, emlékezet-e, ami hordozott, ami rajta ül jelenségeken, benne lakik emberekben, megtelepszik környezetben? Az emberen mint egyénen túl rendre ott a kis- és nagyközösségi emlékezet, a családi, a kapcsolati, a térségi, a nemzeti, s talán egészen messzi vidékekig, mondjuk egy egyház, egy hitvilág, egy jelesebb tanítás univerzális emlékénye, öröksége, hagyománya, vagy olykor az egész természet is, mint a létezés művészeti ágazata, örökség-lenyomata, földélezhető és megszemélyesíthető tünemény. Ekképpen pedig az emlékezés művelete is – tán kényszere, ereje, intenzitása is – része ennek a folyamatszerű, múltra támaszkodni képes, olykor jövőbe meghosszabbított tudásnak, amely hol tapasztalás, hol érzület, hol projekció formájába költözik, máskor fájdalom vagy öröm forrása, regényes vagy száraz, tényszerű vagy fölékesített. Mindeme jellemvonások még harsányabbak is lehetnek, ha a közös emléktár megnyílik, körülhatárolhatóvá lesz, nevet kap, elemeire bonthatóvá vagy magasabbra építhetővé válik. Nem véletlen ezért, hogy leginkább a történészek, pszichológusok, kultúrakutatók, vallástudorok lelnek rá a legtöbb ágra-bogra, amit emlékezetnek minősíthetnek. S persze az sem kivételes, hogy tudáságazatokként más és más az emlékezés rituáléja, célrendszere, értékalapja, folyamata. Alább néhány rokon tudásterület emlékezetkincsére figyelmezek csupán, talán nem maradéktalan körképpel, de árnyalatokban keresve a lényegyet, verziókban a tüneteket, értelmezésben az értelmet.

Ha tagadás is, lehet közösségi emlékezet

Ahogy talán a történészek történelemtől való képzelete és vállalása, úgy a társas kommunikáció és a helyi identitások megmutatásának minden egyes írásos kihangzása és összhangzó tézisei sem könnyedén kulcsolhatók egymásba. Még mélyebben így van ez a helyi beszélőközösség mindennapjaiban, s még nyomatékosabban, ha az emlékezés tárgya nem elvontan a történelem menete, ideje, valamely ciklusa vagy eseménye, hanem épp egy krízissel, sorsfordulóval, megsemmisüléssel, hábo-

rúval kapcsolatos emlékénye. A délszláv háború mindennapjainak élménytörténetét hordozzák azok a történetek, melyeket *Baumann Tímea* formált köteté (nem mellesleg sikeres bölcsészdoktori értekezéssé is) a „*Maradjon emlékezet?*”. A *délszláv háború társadalmi emlékezete a kopácsi magyar emlékezőközösségben* című munkájában.¹ A Szerző a Pécsi Tudományegyetem tanára, kulturális antropológus és a magyar mint idegen nyelv-tanár, korábbi munkáiban is rendszeresen élménykészletet hozott a kopácsi faluközösségből, kivételesen mély és őszinte tónusba emelve az oral history műfaját, érzékenyen elegyítve azt a kommunikatív tudás, az emlékezetpolitika, az élményközpontú ismertetés és az élményközösségi emlékénye feltárható szintjeivel, hangszíneivel. Könyve hét fejezetében egyszerre és egyenrangúan szólal meg az életélmény, az elbeszélhetetlen múlt kimondhatósága, az emlékezet terhe és a kénytelen kötelesség: „Mindönt meg kell írni, hogy maradjon emlékezet”. S Baumann Tímea ezt is teszi, leküzdhetetlen kitarással, cáfolhatatlan hitelességgel, kutatói lelkiismerettel és illő alázattal. Szolgáltatul, s mintegy felelős „kibeszélőként” arról, amit megnevezni vagy fölidézni sem mentes a totális fájdalomtól.

Írásművének talán fő leleménye, s egyúttal a narratív történetmesélés hiteles eljárás módjának alapködjé is, hogy a háborús légkör, a veszteségek, nyúvadások, félelmek, iszkolások, veszteségek tömegéről miért is akarnának önként mesélni a helybeliek – mégis megnyílnak, a tanúság és példázat mindennapi hőseiként, az emlékiróra bízható titkok hitelességével, a felelősség gondjával, az elfojtások és szinte kanonikus fordulatok változataival. Baumann itt nem csupán saját traumáját, óhajait, felelősségét mutatja föl szinte már a bevezetőben is, de közössége számára hiteles eljárás módját is, a megnyílások formáját is, a felszínre hozott borzalmak leltárának elkészítését mintegy kötelezővé tevő kollektív tudat-rést is bemutatja. Nem pusztán kérdez – mint a címben is teszi –, hanem ráerősít, megoszt, közös felelősség tárgyává is tesz, a mikroközösség (a horvátországi Kopács) lakosainak zömében magyar kisebbségi képviselőként is elbeszél.

1 Gondolat Kiadó – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Budapest – Pécs, 2016., 286 oldal.

Első fejezetében azt, miért és hogyan választotta épp ezt a közeget, mi volt a háttér ehhez, s hogyan lesz a beszédesemény mint „teljeskörű archeológiai vizsgálat” ennek morális eszköze is. Ezt tehát a nemzetközi, a magyar, a személyes határokat és a diskurzusrendeket is átjáró gondolatok tükrében teszi, majd az emlékezetkutatás és a terepvizsgálat saját módszertanát, a „bevonódás” technikáját veszi szemügyre, etikai és visszajelzési kétélyek körében is, hogy rátérjen azután a tér és helyek szerepére, az emlékezet helyeinek kopácsi alakzataira, az elbeszélés térbeliségében meglelhető momentumokra, a nő mint kutató egy férfias, háború rombolta világ közösségi memóriájának mintegy meghallgatójára, s mindezt a narratív életútinterjúk sorával illusztrálja: vallomásokkal, naplókcal, a tudásátadás hagyatéki eljárásával, a „vándortarisznyába” kerülő örökséggel, a hétköznapi emlékek sémáival, a megkülönböztető élmények zuhatagaival, az átmeneti állapot és az idegentapasztalat kényszerével, majd végül a közösségi reintegrációval, a másóság és az én-tapasztalat szociálpszichológiai tartalmaival hitelesítve.

Baumann Tímea még egyetemista korában az országos tudományos diákkonferencián egyszerre két dolgozattal nyert két első helyet, s most, első önálló nagyobb munkájával is egyszerre két eredményt formált: elérte, hogy nem lehetünk képesek már e tudástapasztalat nélkül látni a délszláv háború magyarlakta vidéken megtapadt emlékanyagát, a háborús emlékezet vállalásának kényszerét és értelmezhetőségét, az emlékezőközösség felejtési stratégiáit, a traumatikus értelmezés kényszerét, valamint az uralkodó diskurzusok külső, a feszítő beszélőnivalók belső büvköréből mint az etnicitás légköréből származó vallomástételek ügyét sem. Az emlékezhelyekre és az emlékezők szerepeire, gender-meghatározottságára vagy az emlékezés jeleit érteni képes kutatói attitűdök felelősségére ugyancsak figyelmeztet, mégpedig feledhetetlenül. Írása minden határokon innen és túl az emlékezetpolitika megfoghatóságának, a diskurzusok rendjének helyben érvényes tónusaira, a kollektív szövegek és tudatok értelmezhetőségének társadalomtudományi működésrendben érvényes tartalmaira is egyazon hitellel és eredményességgel hívja fel felelős figyelmünket. Köszönjük a Szerzőnek, hogy kivételes eljárásával és még kivételesebb értelmezői hitelességgel avatott be a helyi történelem vége utáni mikrohistoria folytatódásának folyamatába...! Módszertanát, egész eszmeiségét nemcsak tanítani kéne, hanem elirigyelni, követni, s fennen értékelni is!

Történetmondás – mesékben, szerepekben, kontextusokban

Már a fennebb előretolt kötet sem bizonyos, hogy érdemben jellemezhető volna tartalomjegyzékének rövid közlésével, fejezeteinek áttekintő vagy aprólékos bemutatásával. Bizton állítható, hogy a mindezeknél is alakra-küllemre-tipográfiára nézve sokkal inkább tankönyvként mutatkozó mű (mely száma szerint 7. a Kriza – BBTE közös, *Néprajzi Egyetemi jegyzetek* sorozatban), leginkább annak szolgálhat öröme, aki a faktumok birodalmában a látható hierarchiát szereti megbecsülni, avagy a való világ dolgainak elrendeződési módját keresi folyton, s épp úgy, ahogyan azt hiteles közlői elmesélik. E téren éppen Keszeg Vilmos munkája, *A történetmondás antropológiája*² mutatkozna izgalmasnak a rejtelmeket hagyók, emlékezetet átmentők között, mivel a kötet fejezetei, leíró tartalmai épp azt az *elbeszélhetetlen elbeszélhetőséget* veszik mintegy szintaktikai rendszerbe, azt is árnyalva a narratívák mentén, ami elbeszélés, történetmesélés, elhallgatás, beszédesemények, mesék, balladák, életútvallomások, tréfálkozások, vagy akár reklámközlések körébe tartozik.

Keszeg Vilmos monografikus vállalása talán új korszak is a népi szövegek, az alfabetizáció és írásszokások, a „homo narrans” megrajzolására tett kísérletek (s főként az Ő kísérletező alpművei!) között. Nem mintha nem épp Ő lenne, akinek ez a kilencvenes évek elejétől ne lett volna önnön folklorisztikai alapkérdése, emberek és elbeszélési kontextusok összefüggéseiben meglátható jelzés- és jelentéstartalmak felmutatható tapasztalati tudása is. Sőt, akár a népi írásbeliség, akár a recens folklor-kutatás, akár a privát történet elbeszélési stratégiái közötti választás terén is minduntalan megmutatkoznak a beszélőközösség epikus örökségét hordozó készletek közötti választás lehetőségei, a narratívák világkép- vagy világhelyzet-alakító szándékának olvasatai.

„Amikor az ember történetet mond, *emlékszik*, felidézi a hallott, a memorizált történetet... /.../ amikor ez ember történetet mond, magát kívánja kifejezni, élményeit és gondolatait. /.../ Amikor az ember történetet mond, azt jelzi, hogy ő is része a világnak, s a történetével olyanná szeretné *alakítani a világot*, hogy az számára jó legyen. Hogy a beszéd, a diskurzus, a történetmondás a világot – kü-

2 Egyetemi jegyzet. Kriza János Néprajzi Társaság – BBTE Magyar Néprajz és Antropológia Tanszék, Kolozsvár, 2011., 303 oldal.

lönösen annak emberekből álló részét – értelmezi és alakítja, s azért, hogy a történet elhangzik, maga is része a világnak, hogy a történet meghatározza, milyennek lássuk a világot, ezt a tudomány a 20. század elejétől kezdte gyanítani, az 1960-as évektől pedig hangoztatni is” (9. oldal).

Aki tehát „történetet mond, az *homo narrans*”, s e kötet a történetmondó emberek habitusairól szól, kutatói tapasztalatok és helyi gyűjtések alapján, végső célként úgy, hogy azok az „élő emlékezet és a korábbi gyűjtések által átfogott 20. századot reprezentálják”. A narratív viselkedést az emberi cselekvések egyikeként megjelenítve, a nyelvi jelek történetek és üzenetek sorába illeszkedő, értelmező és forgalmazó változataiban felmutatva tekinti át Keszeg a textualitás mögötti érzelmek, célok, szándékok, értékrendek, gondolatok, követhető tudások átörökítési módjait, melyek összekötnek történeti korokat, eseményeket, jelenségeket, tárgyakat és embereket, generációk közötti viszonyokat, nagyobb összefüggéseket is, s teszik őket transzparenssé. Ezek mint reprezentációk újraszerkesztik a világot, s olyat tesznek hozzá a narratív valóság részeként, mely így létezhet csupán, egyéb formában nemigen. „A narratív viselkedés változatos célokat, szándékokat követ. A történetet használó és befogadó ember önmagát fejezi ki, érzelmeit, gondolatait, értékrendjét tisztán, expliciten, maga és mások számára könnyen érthetően jeleníti meg... Reprezentációként újraszerkesztik a világot, valamint olyan világokat tesznek létezővé, amelyek – narratív valóságként – csupán ebben a formában léteznek” – írja a Szerző (10-11. oldal).

Persze, maga a történet mint központi kategória mindig a valóság nyelvi, kognitív, kommunikatív, esztétikai, szociális és morális cselekvésként tartalmazza a valóságot, szerkesztett mivoltában és önreflexiókban az előadó önképét is, miképp fönnebb a néprajzosok elbeszélő tájai, kontaktus-zónái, virtuálisan valóságos világai is. Az első tartalmi tömböt, elmélet- és kutatástörténeti áttekintést e kötetben a történetmondás konkrét elemzései követik, s ezek vezetnek a megértést a habitus, a társas kapcsolattartási formák, a narratív megnyilatkozások rendszerbe illeszthető, funkcionális fejezeteit (pl. az *Irányszatok és elméletek; Narratológia. Fogalmak, terminusok; Történetek és kontextusok*; népmese, lokális ballada, populáris élettörténetek, rátótiádák, hírlapi reklámszövegek...). Mintegy zárásképpen a kommunikáció teljesebb és szélesebb felületein már a sajtómunkás „alulnézeti perspektívája” és a társadalomról való tudás demokratizálása/patrimonizálása

következik az írás és oralitás dimenziói közötti harmóniákkal, végül függeléként a *Haladás és az Aranyosvidék* című lapok reklámszövegei.

Ejsze, ha a Szerző is rápillanthat önnön-magára mint befogadóra és maga az adatfelvétel, a kiválasztás, a rögzítés, a fölhasználás megannyi módjával banni jogosult közvetítőként is van valamely önképe, amely része a rendszernek, akkor a recenzens miért is ne tehetne hasonlóképpen...?! Keszeg Vilmos kötete tudományos és oktatási volumenét tekintve is oly kivételesen gazdag, rétegzett, megtanulásra és alkalmazásra méltó, hogy további szavakkal csak csökkenteni lehet az értékelés hevült tónusát. Erre márcsak azért sem vetemednék, mert amit magam is jeleztem fennebb, az is narratíva, egyféle aspektusú világegész impressziója, többféle interpretáció és narratív beavatkozás velejárója..., vagyis mindaz, amit művelünk, valahol ebben az elbeszélhetőségben bízva fogalmazódik meg s kap késztetést a szavak, történések megjelenítése, akaródzások megértése, továbbgondolások végtelen variációi számára.

Természetből művészet, avagy a művész természetes emlékezete

Amikor nemcsak történések emlékéről, hanem a környezetünkben saját létünk lenyomatait is „lebeszélő” természetéről van szó, már egyre ritkábban szólal meg a hajdani harcos („evolúciós”) küzdőképesség, vagyis győzedelmes leigázása annak, ami mindig többségben van, s velünk mindig szemben áll, akik pedig kisebbségben valánk... De ha mégis tisztázni próbáljuk viszonyunkat, rendszerint még mindig mi akarunk győztes túlerőbe kerülni. Csaknem mindenhol. S a ritka kivételek egyike épp a művészetek területe, mely egyszerre vesztes és kreativitásra készítő, pusztuló és maradandó, kényszerűen alkalmazkodó, túlélő, vagy kiszolgáltatott is. Mégis, ki lett alárendelt és ki lett túlélőni kénytelen az életvilágok elfeledett egységét, vagy keresni a lét talán még lehetséges narratíváit? Kell-e félnünk, megijednünk, szűkölnünk, védekeznünk – vagy elég, ha moralizálunk mindezen...? S ha már megremültünk kellőképpen, megőrizzük, megidézzük és kiállítjuk legalább a gesztusainkat, szimbólumainkat, hogy talán a Nagy Teremtő majd elfogadja esetleg, engesztelésül regisztrálja, mit tettünk önmagunk körül...? Győztünk, legyőztünk, gyarmattá tettünk, mindent, amit csak lehetett, s azon túl is. Majd hogy tisztább legyen lelkibánatunk, még huzatos nevet is adunk neki, jogot formálunk, öko-

lógivá és lelkiismeretivé varázsoljuk a tündöklést, mellyel közelíteni próbáljuk. Természetművészet, ökológiai lábnyom, s ilyenek... Rituális kezdemények, szertartásos fohások, kísérleti varázslatok... Elbecézzük kultúrának, antropomorfizálásnak, mítosznak, öntudatára ébredt civilizációs kihívásnak, társadalmi szerződésnek, utópiának, vakreménynek. Lelkünk rajta, egész ágazat lesz belőle, önálló és performatív látványosság a műtörténelemben. Hazaértünk. Így vagyunk itthon. És tépelődő többségben, riadt emberségben. Avagy: inspirációként a természetművészet alkotóira hatva...

A Műcsarnokban 2016-ban megrendezett „ÁGAK” kiállítás kilenc termében a tárgyak, lények, létmódok, üzenetek, sugallatok, formák és műalkotások közegében gondolkodhattunk el mindezekben. A *Természetművészet – változatok* címen megjelentetett vaskos kétnyelvű kiállítási katalógus, alap-tanulmányokkal és kiegészítő szöveganyaggal, műtárgy-reprodukciókkal és a legkülönb narratívákkal szolgálja a kérdések lehetséges megválaszolását, 224 oldalon, természetbarát papíron, az MMA kiadásában. Az album egésze leginkább a kortárs ember válaszkényszerit, ellentmondásait, perspektíváit, a súlyosan felelős emberiség egymásik ígéretes reflexióját tükrözi mindarról, amit maguk a műtárgyak és performanszok, filmek és fotók, színek és drámák, ábrázolatok és kihívások, alkotók és környezetformálók e nagyívű tömege jelenített meg. Lányi András például az *Öko-esztétika* alapkérdéseit járja körbe önálló fejezetben, jobbra a Töle ismert és megszokott magabiztos tudással és morális tájékozottsággal. A kiállítás magyar kurátora, Keserü Katalin *Természet és művészet Magyarországon 1960–2000* címmel foglalja össze a jellemző trendeket a hazai kezdeményektől a kortárs törekvésekig, a tárlat egyik első kanadai kezdeményezője és elméletirója (*Art and Nature*), John K. Grande *Kis gesztusok* címen a nyolcvanas években indult mozgalom alaptéziseire is kitér, majd ismét Keserü Katalin kínál kortárs teoretikus közelítéseket *Természetművészet – definíció szerint és anélkül – Magyarországon* címen, s végül a harmadik, iráni kurátor, Mahmoud Maktabi *Ökoavantgárd* fejezet-címmel taglalja az ember természetfelfogásának az Amerikában elterjedt *nature art*, s az európai művészettel foglalkozó nemzetközi körökben *land art* néven tematizálódott felfogások iráni változatát, egyúttal mindhármuk közös szempontrendszerében a revitalizálás, a víz és ember, talaj és növényzet, életvilágok környezeti elemei és a válaszadó ember kapnak főszerepet. Főként persze a művészi vála-

szok lehetőségei, a százötven kiállító egyenként is, kölcsönhatásban is épp azt tükrözi, amit a kiállító s a katalógus is a természet, a művészet, a kultúrák, az emberek és a világ mindennapjainkban elfeledett egység esélyéről szól. Mégpedig ekképpen:

„Hogyan kerül a fű, a fa, az ág, a levél a kiállítószobába? Mire hívja fel a figyelmünket a szobába zárt természeti installáció? A természet, a táj vizuális, képzőművészeti ábrázolása a nyugati kultúrában összefüggésben áll az emberi léttel és a természet fokozatos elkülönülésével. A természetes környezet mindig is része volt a művészi ábrázolásnak, gondoljunk csak a sziklarajzokra, de az embernek a természettől való eltávolodásával a természetábrázolás egyre nagyobb hangsúlyt kapott, majd külön műfajként kanonizálódott, amit tájképnek neveztek el.

Kortárs művek a természetből a világ minden tájáról. Ezt hordozza az album és a kiállítás. A művek inspirálója és kerete a természet, a földön – és földben – létező élet, a folytonos kapcsolat ember és környezete között.

A művészet határai időnként, szükségszerűen, elmosódnak. Bármennyire is ősi jelenség a természetművészet (lásd például: Stonehenge), a kultúra vélt önállósulásával saját nevet kap, mint a képzőművészet egyik nagy ága, és mint ilyen, összefügg az alkotást önmagában hordozó test- és környezetművészettel, miközben nyitott más gondolatok felé is. A filozófia, a tudományok nézőpontjai találkoznak benne a kultúrák és a környezet problémáival. Figyelmeztetve, hogy hyper-technológiákkal áthatott korunkban is alapvetően a természet és az ökoszisztéma részei vagyunk. A kiállításon a nyugati mellett a kevésbé ismert dél-amerikai, közép-keleti, ázsiai, ausztráliai és közép-európai művészek állítottak ki együtt, sokan közülük itt, Budapesten hozták létre művüket. A kilenc termet kitöltő tárlat több egységre tagolódott. A „*Kis gesztusok*” című termekben a nemzetközi és a magyar kortárs természetművészet alkotásait mutatták be, a „*Természetszövetség*” a magyar előzményekre tekint vissza; míg „*Öko-avantgárd*” a címe annak az iráni anyagnak, amely a művészet és az élő környezet mai kapcsolatával sajátos módokon foglalkozott.

A természet a természetművészet révén csak ideig-óráig gazdagodik, a művek elenyésznek benne, igaz, közben születnek újabbak és újabbak a régiak helyébe. Meghozza-e a természettel való foglalkozás azt az élet-bizalmat, mely elfogadja a mulandóságot

és az ebben rejlő végtelenséget? A természetet egyetemességében tekintve képesek vagyunk-e felszámolni a kizsákmányolását? Vagy megismételni egy patakpartdíszítést? Az elfeledett rítusok, a természet archeológiáját gyakorló vagy természetvizsgáló tudományok és a humaniorák széles köre szerint igen, hiszen a természet is ezt teszi”.

A természetművészet fogalma már nem ismeretlen előttünk, hiszen az Ernst Múzeumban először megrendezett kiállítás katalógusában Keserü Katalin már bemutatta: „A land art a természeti környezet formavilágát és kellékeit (térszínformák, sziklák, kövek, növényzet stb.) monumentális szabadtéri installációk létrehozásához alkalmazó művészeti irányzat, mely a 60-as évek végén, a 70-es évek elején Amerikában indult hódító útjára. A land art szülőhazájában talán ezért is ragaszkodnak a belőle kinövő számtalan irányzat egzakt megnevezéséhez, mint amilyen az *ecoart*, az *environmental art*, az *earth art*, vagy a *primitivist art*”. Ugyanakkor Sturcz János pontosította a kiállítás akkori alapszempontjait: „*Válogatásunkban azokra a művekre összpontosítottunk, melyek: 1. a természettel való harmónia újratemtésére törekednek; 2. a természeti anyagokat, tárgyakat, energiákat, helyszíneket közvetlenül alkalmazták az alkotásban, azaz a természettel való közvetlen fizikai kapcsolatteremtésen alapulnak. A természet tehát alapvetően nem ábrázolási témát, hanem inkább attitűdöt jelez, amely nem kapcsolható kizárólagosan egyetlen irányzathoz (pl. resource, ecological, green, primitivist, ritual, earth, land etc. art), hanem mindezen szemléletmódok metszéspontjában, illetve azok egymáshatásából jön létre...*”. E definíciót ma is elfogadhatjuk. Ezek a művek az urbánus környezettől távol, általában természeti, esetleg falusi környezetben jönnek létre. Az így létrehozott „jel” az adott táj specifikumát, egyedi jellegét erősíti, összefonódásuk megváltoztathatatlan, a mű nem tud létezni ezen a meghatározott környezeti kontextuson kívül. Az alkotás elkészítésénél a művész az adott környezetben fellelhető természetes anyagokat használja, melyek általában múlandóak, lebomlanak, így maga a mű is efemer jellegű. Az idő ezáltal konkrét formában jelenik meg a műben, hiszen már az alkotás pillanatában bele van kódolva egy bizonyos élettartam. Ebben az esetben nem érvényesül a konvencionális, örökkévalóságnak szánt műalkotás mítosza – az alkotás a természet ciklikus változásainak idejében létezik. Az anyagmegmunkálás során az alkotó főleg a kézműves technikákra szorítkozik – csapolás, fonás, eresztés, kötözés stb. –, és kerül a gépi megmunkálást. A természetművész tiszteli a

népművészetet, a nyugati kultúrán kívül eső művészetet, nem kiemelve azt saját kontextusából.

Fontos megjegyezni, hogy a természetművészeti művek bizonyos szempontból a mainstream elenében születnek, általában nem szállíthatók, így kevésbé integrálhatók a galéria és múzeumi intézményrendszerbe, valamint immobilitásuk folytán a gyűjtők érdeklődésén is kívül esnek. A természetművészet tehát olyan izgalmas és átfogó területe a vizuális művészetnek, mely az erősödő ökológiai problémák okán nagyon aktuális és társadalmi értelemben is hasznos művészi kifejezés. A természetművész alkotói magatartásának megfigyelésekor azt a képességét fontos vizsgálni, hogy miként hagy harmonikus, mögöttes tartalommal rendelkező jelet a természetben. A természetművész egy olyan magatartás körülírása lehet, amely még csak most van kialakulóban, nem kristályosodott tökéletes fogalomká, ám egyeseknél már szemléletté, sőt cselekvéssé vált.

Nehezen összegezzhető antropológiai és kultúratörténeti áttekintés kellene e kötet kapcsán az ember és a természet kapcsolatrendjéről, ennek változásairól, gondolkodástörténeti korszakairól, ha ugyan rögtön nem azzal kezdjük, amit az európai felvilágosodás és a civilizációs gondolatmenetek a vadság, a barbárság és a fejlődés későbbi fázisaiban a természet kizsákmányolására, ügyes „megcsapolására” és leigázására merészen vállalkozó, harsányan önkitaljesítő ideológiákban rögzített. Mert hisz miben is áll a „természet” fogalma, honnan indul és hol ér véget...? Emlékezünk-e rá? S emléke-e még, ami már a végzetes vagy kardinális változás állapotában talán megragadható, személyessé tehető? Természet-e még, ha egy óriás-folyó mozgásirányát megváltoztatják, ha egy vulkánkitörés kihat egy város népességére, ha egy földrengésben százak vagy tízezrek halnak meg, ha befolyásolni tudjuk a légköri viszonyokat vagy a vírusok földrészekén áthúzódó terjedését...? Vagy csupán az a természet jelképes határa, ha a kutyát a fotelba zárjuk, s nem a kertünkben szabadon zabrálnak? Vagy csak az, ha fény derül rá, hogy minden tettünkkel befolyást gyakorlunk a természetre, s önkorlátozással ennek csökkentésére kell törekednünk immár, ha nem akarjuk, hogy pusztá emlék maradjon épsége...? Természet-e még, ha tiltjuk a bálnavadászatot, meghirdetjük a cápavadászatot, vagy lakóterünkbe vonzzuk a medvéket, akiknek életterét mi magunk korlátoztuk a havasokban, s magyar egyedekből újratelepítjük a vidrákat Hollandiában, mert ott az autók eltaposták őket...?

Lehet minderről a „fejlődés”, az evolúciós folyamat célszerű, szükségszerű, programozható vagy kontrollálhatatlanná vált verzióiról értekező természettudományok vagy az emlékezet-érzékeny társadalomfelfogások nevében agyalni, s lehet a táji ökológiai harmóniák tervezésének felelősségével is beszélni. Lehet a művészetek körébe vonni a japán díszkerteket vagy a buddhista kavics-épitmények tiszteletét, s lehet ugyanakkor földöntúli lényektől rettegni, vagy éppen föl-(és el)ismerni vélni az állatok jogait, a növények fájdalom-küszöbét vagy a totemek, antropomorfizált lények „lelkiségét”... A civilizatorikus eredményeket, az ember természet fölötti sikerét „civilizációnak” minősítő Rousseau idején még részben megvolt a „fejlődés” víziója és respektusa, s ez az akkori tudás-magaslatokról széttekintve eredményesnek és elismerésre méltónak is tűnt, hiszen a 18. században már nem kellett kőbaltával járni, vagy nem mindig kellett végrendeletet írni, mikor az ember útra kelt a Louvre palotájától a versailles-i királyi udvar felé, s egykönnyen ott pusztulhatott a közeli erdőkből – mint erre Saint-Simon herceg emlékiratai emlékeztetnek korszakos derűvel. Ugyanakkor „a vadember” még Voltaire tollán is többlet-intelligenciát hordoz vendéglátói, a nemes uracsok világnézetéhez képest, hisz természetismeretén túl tűzgyújtással, kenu-építéssel, főzéssel vagy morális viselkedési mintázatával is magasan verte a köznemesi vagy sznob felkapaszkodottságot. Egyebek közt azért is, mert a természet ismerete, a dolgok „lelkiségének” és az állatszellemeinek tisztelete nem csupán a horda- vagy törzsi társadalmakban volt (és van) jelen, hanem az antik kultúrákban, vagy akár a modern vadásztársasági szokásnormákban is. A növények, hegyek, folyók, állatok szellemei jobbára megszemélyesítettek a legtöbb kultúrában, de megnevezésük nélkül is a vadász tiszteletére tartanak igényt (pl. egyes állatok vadászatának tilalma, az animizmus, a totemizmus is sok esetben erre a nézetre vezethető vissza). Az állatszellemei Délkelet-Ázsia, Afrika és Észak-Amerika számos őslakos népének hitvilágában meghatározó módon jelen vannak, az animizmustól eltérően (amely meghatározott *lelket* jelent) feltételezi, hogy „minden ugyanúgy él, mint az ember”, sőt nemcsak lelke van, hanem birtokosa is saját énjének és léteirének, mely kifejezi a természetes létét, s minderről emléket is állít olykor. Valahol épp az ökoavantgárd egyik alaptörékve ennek újrafölismerése. A harmonikus „természeti állapot” föltevésével (ahol Rousseau szerint csupán életkori, értelmi, nemi egyenlőtlenség létezhetett) a képzelt viszony mo-

rális törvények és ökológiai egyensúly víziójának minősül – már kortársai szemében is, mégannyira a mai normaképzetek idejében. A Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Tocqueville, Morgan, Engels, Tylor és követőik révén újragondolt fejlődéstörténet telis tele maradt a vadság, barbárság és civilizáció lépcsőfokain látszólag éppen a *természet fejlődéslétráján* „fölfelé” ballagó ember evolúciós feladattudatával, majd Darwin nyomán a természeti harc és progresszió föltételeivel/esélyeivel számolgató („természetes”-nek tartandó) egyenlőtlenségi víziókkal, a „fejlődés” emlékével. Egészen a Római Klub első /1972-es/ jelentéséig, mely a növekedés hatáiról már globális fenyegetésként szólt... – a fejlődési létrán ugyanis sikerült oly magasra másznunk, hogy az már bedőléssel fenyeget.

E mindenkori bedőlés és felsülés, méltatlan pusztulás és pusztítás ellenbeszéde a természetművészet, a maga megszemélyesítő, antropomorfizáló és a ráébresztés révén a művész feladattudatát, emlékeztető szerepét szorgalmazó szemléletmóddal. Ahhoz, hogy a természetből kiragadjuk, kimetszessük, analógiás gesztusokkal magunkévá tegyük mindazt, amit a Természet beszél, üzen, sugall és kínál, egyszersmind emlékeztetni kell arra is, ami a művész természete lehet. Kortárs kérdésfelvetésünk és e kiállítás, nyomában meg a katalógus egész performansa szinte alapélményként fogalmazza meg a kihívó dilemmát: lehetséges-e, hogy ezekben a „darabka elkerített földekben” és képzelt világokban dúskáló vágyképben, a „nagyra nőtt” ember bornírt világuralmában nincs egyéb, mint a megszállás, gyarmatosító bírvágy, uralás, s esetenként talán a „megsegítés”, a máskéntgondolás szimbólumokba átvitelt variánsai, kesergései, intimizálásai, s végső soron felelőssége?

A kiállítás és a katalógus ezt a látszólag tétova, valójában erőteljes, indirekt és morálisan hangolt ellenbeszédet jeleníti meg – nem kevéssé az emlékeztetés, az idői és térbeli emléknym-hagyás felelősségének képzetére építve. Merthogy az emlékezet élménye sincs meg közössége nélkül, s a közösség sem lehet az emlékezés bátorsága nélkül...

Emlékezet mint felejtés és mint emlékmű

A fenti kötetek emlékezet-konstrukciós és az emlékként vagy élményközvetlen társaként tartósuló természet hol mesterkélten előidézett, hol tartós jelenlétében vagy változásaiban velünk élő állapot. Ezek egyike az emlékezet ellentét-társa is, avagy

mentális ellenpontja, ellentettje, kiegyenlítő oldala: a felejtés. A felejtés félelme, az emlékek fogyatkozás-halványulása régtől felelős gondja, permanens rémülete az „emberiségnek”, s helyébe-cserébe állított mítoszok, világmagyarázatok, előképek, származástudatok és legendáriumok voltak hivatottak megóvni a pusztuló mentális örökséget – vagy éppen tartósítani, „keretezni”, akár manipulálni vagy újrakonstruálni a história sajátlagos verzióit, folyamatait, magyarázatait. A felejtés politikai mítosszá is lett, a történelem haszna is mindig megvan a feledés/megőrzés kiváltságos játszmáin belül – mint erre Gyáni Gábor figyelmeztet önálló tanulmányában is,³ meg újabb kötete (ha még követni tudom egyáltalán roppant nyomatékos munkásságát...) egyik hangadó fejezetében, módszertani keretelési alapozásában. E kötet *A történelem mint emlék(mű)* címen fogja össze az elmúlt néhány évben publikált írásainak adott szempontú válogatását két nagyobb fejezetben,⁴ melyek a történeti események és narratívák, emlékezeti kánonok és emlékező közösségek, a múlt és jelen mint nézőpont vagy értelmezés-technika, a létezően adott vagy a szükségből teremtett világok traumái, no meg „a történelem jelentése” témakörökkel töltik meg az elsőt, s kifejezetten a traumák feltárása, átélése, emlékezeti reprodukcióik széles köre szempontjából összegzik a második rész magyar historikus pillanatait (első világháború, magyar holokauszt, identitáskereső holokausztemlékezet, '56 egyéni, kollektív és mnemotörténeti esemény, a kollaboráció titkolt emlékezete, végül az európai kollektív emlékezet dilemmái és perspektívái kérdéskörét.

Persze, hol az a recenzió flegma vagy tudatos naivitás, mely hittel hiszi, hogy Gyánit mintegy „kijegyezetheti”, „összefoglalhatja”? Kedvelem munkáit, számos könyvről írtam is már nem egy helyen, de a legcsekélyebb kételyem sincs afelől, hogy az oldalanként margóra firkálható felkiáltójelek akár csak apró töredékét is gondolati megidézéssel közelebb hozhatnám az Olvasóhoz. Gyániban pontosan az a jó, s ettől korunk legfőbb történészeinek meghatározó egyénisége, hogy mélyen respektálja, szikáran hivatkozva, racionálisan beépíti gondolatmeneteibe a respektálásra méltó históriakutatók fontos analógiáit, serkentő gondolatait, miközben ezek köré és fölé saját, új, befogadóan meghaladó

keretet is konstruál, amit azután megtölt szuverén módon vállalt észrevételei, megállapításai és elméleti kísértések érdemes továbbgondolásai tömegével. Teszi ezt olykor az egymásba kapcsolódó válaszadási kísérletek olyan összegzéseivel is, mint épp e kötet mutatja: például *A város és az imaginárius történelem* című írása az Irodalmi Szemlében jelent meg, a *Kollektív emlékezet és a tér nagyvárosi kultusza* a Hungarológiai Szemlében, az európai kollektív emlékezetéről szóló eszmefuttatása részben már mutatkozott a BBC History hasábjain, itt persze teljesebb körképet-kontrasztot formál – de most nem az újrakiadás ténye és a szövegek együttes elérhetősége a fontos, hanem a tematikus írássok rendszerbe állítása, s az ekként belőlünk egyenként is, összességükben még inkább kivilágító rendszeralkotó eszmeiség, tudományos komplexitás. Gyáni korántsem követhető a gondolatiság villódzó-sugárzó gazdagsága terén, s nemcsak mert folytonosan újabbat alkot, hanem mert ezek releváns kapcsolódása egész történészi munkásságában ugyanazt a kérlelhetetlen meggyőződöttséget tükrözi, amit írásainak tartalma és parancsoló üzenete is: nem kell, mert nem lehet, nem illik és nem szabad nemzeti tudathamisítónak lenni, alkalmi „veritas”-okba tolni fölösleges pénzeket és tudományos kapacitásokat, hanem korrektnek kell lenni, gondolkodónak és összefüggéseket át-meg-átlátni képesnek jó lenni, s konstruktívnak is a téren, mely akkor is sajátunk, ha alkalmilag senki sem épít belőle emlékezeti bálványt. (Hm..., mintha érdemi összekacsintás, „áthallás” lenne előző cikkünk, Vincze Kata Zsófia írásának egynemely sugallata s eközött...!)

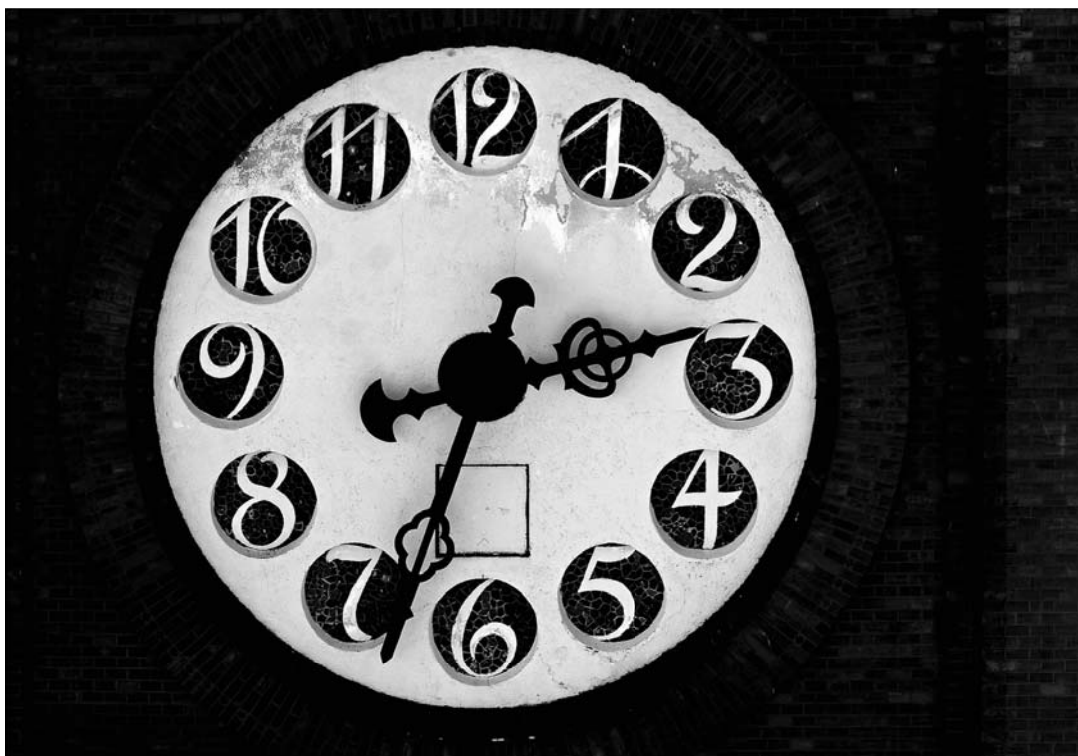
Bevezető fejezetében Gyáni maga is utal erre a téma(kör) és feldolgozása(i) problematikára, avagy nem is a problémázásra, inkább az emlékezés és felejtés fura természetére: „A téma és a feldolgozás módja a határátlépés körébe utalja ezt a könyvet: egyszerre szól ugyanis magáról a történelemről és annak 'nem történelmi' utóéletéről, az egyéni, a kollektív és a hivatalosnak nevezhető emlékezetéről. Ilyenformán munkánk mind annak tárgyánál, mind pedig szemléletmódjánál fogva a történetírás és az emlékezet tanulmányok, a napjainkra önálló aldiszciplínává alakult *memory studies* határmezsgyéjén foglal helyet. Nem szorul bővebb igazolásra, hogy miért történetírói elbeszélés ez a könyv. Mindenekelőtt azért, mert a szerzője maga historikus. Ez azonban önmagában még nem magyarázza meg a műfaji besorolást. A történeti érdeklődésnek az emlékezet fogalmával összefüggő kérdések hosszú sorára történt újabb keletű kiterjesztése tematikai

3 Gyáni Gábor 2017 *A felejtés mint politikai mítosz*. *Korall*, 18. (67): 22-34.

4 Gyáni Gábor *A történelem mint emlék(mű)*. Budapest: Kalligram, 2016. 299 p. On-line: real.mtak.hu/46030/1/Gyani_A_tortenelem_mint_emlekm_u.pdf

gazdagodást eredményezett a történettudományban, nem feltétlenül hozta azonban magával a történetírás szakmai identitásvesztését” (11. old.).

Szakmai identitásvesztés, avagy a történelem mint nemcsak emlékezet vagylagosságai tisztázható és megszívlelendő problematikaként vannak jelen e kötet szinte minden írásában. Gyánit még idézni is serkentő, mondhatnám: az emlékezet, a közösség, a jelenlét élménye mintegy természettörvény szintjén van jelen gondolatai között. Tanulni, olvasni kell írásait, állandóan, nincs mese...! Máskülönben ha nem is a felejtés, de a közösség maga sínyli meg a reflexió, a fölismerések, a ráébredések hiányát, s épül helyükbe olyan emlékmű, melyet sem a történészek, sem a közösségek, de talán még a mindenkori emlékezet-építők sem sorolnak/sorolhatnak majd az emlékállítás helyszínei közé...



Fotó: Kerti Borbála

SZERZŐINK

A.Gergely András (1952, Budapest) társadalomkutató, az ELTE TáTK, a PTE és az SZTE oktatója, lapunk főszerkesztő-helyettese.

Csáji László Koppány (1971, Budapest) néprajzkutató, kulturális antropológus, jogász, író. Végzettsége: vallásantropológia szakirányú néprajz szakos bölcsész, PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék (BA, MA, jelenleg PhD hallgató), jogász (ELTE ÁJTK), ügyvédi szakvizsga (Budapesti Ügyvédi Kamara), katonai logisztika, hadtápszak (BJKMF). Elérhető: PTE BTK Társadalmi Kapcsolatok Intézete, Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék. Kutatási területei: kultúra- és közösségkonstrukciós folyamatok, etnicitáskutatás, új vallási mozgalmak. A Magyar Néprajzi Társaság, a SIEF (Ethnology of Religions Working Group, Young Scholars Working Group, Digital Ethnography Working Group), a MAKAT (felügyelőbizottsági tag) és a Magyar Írószövetség tagja. Fontosabb tudományos publikációi az elmúlt években a De Gruyter's Open Theology, American Anthropological Association's Anthropology of Consciousness, Lithuanian Journal of Anthropology, Rubicon, Replika, Keletkutatás, Antroport, Finnugor Világ, Tabula és más tudományos folyóiratokban, illetve tanulmánykötetben jelentek meg.

Jakab Edit (1989, Királyhelmec, Szlovákia) kulturális antropológus. Iskoláit Kassán végezte, majd az egri Eszterházy Károly Egyetemen folytatott közgazdasági tanulmányokat. Ezt követően Franciaországban dolgozott önkéntesként különböző kulturális események szervezésében. Budapesti tanulmányait az ELTE TÁTK kulturális antropológia szakán fejezte be 2017-ben. Legfőbb kutatási témája a gorál identitás volt. Érdeklődési körei leginkább a kelet-ázsiai kultúrákra irányulnak, de szintén érdeklődik a közép-európai, európai történelem és emlékezet iránt, az ezekből kifejlődött jelenlegi folyamatok és e jelenségeknek antropológiai értelmezése irányában.

Kiss Máté (1991, Budapest) kulturális antropológus, a társadalmi tanulmányok alapszakos diploma megszerzése után kulturális antropológia mesterszakon végzett 2016-ban az ELTE Társadalomtudományi Karán. Jelenleg ugyanabban az intézményben a Szociológia Doktori Iskola Interdiszciplináris Társadalomkutatások Doktori Program doktorandusza. Fő érdeklődési területe a politikai antropológia, politikai mozgalmak kutatása, etnicitás és nacionalizmus.

Sánta Tamás (1970, Szeged) szociálpolitikus. Az SZTE ETSZK Szociális Munka és Szociálpolitika Tanszék oktatója. A Debreceni Egyetemen végzi szociológia doktori tanulmányait. Érdeklődésének homlokterében az ifjúságpolitika áll, azon belül is az oktatás- és foglalkoztatáspolitikák. Speciális kutatási területe azok a 15-24 éves korosztályba tartozó fiatalok, akik munka nélkül vannak és sem az oktatási, sem a képzési rendszereknek nem tagjai; az úgynevezett NEET-es fiatalok.

Tézer Zita (1974, Budapest) tanulmányait az ELTE karain végezte (mesterdiploma BTK Régészet szak, 2003; Kulturális Antropológia szak (TÁTK, 2004), Chilében végzett terepmunkát (2012–2013), a Károli Gáspár Református Egyetem BTK Latin-Amerika szakreferens továbbképzését (2015–2016) is kijárta. Munkahelyei: Budapest Történeti Múzeum muzeológus (2003–2012), egyéni vállalkozóként idegenvezető (2013), Tower International Kft. befektetési tanácsadó (2014–), fordításokat készített a Latin-Amerika Társaság honlapjára. Kutatási témakörei: egykori diktatúrák hatása Latin-Amerikában, mapucse őslakosok helyzete Chilében és Argentínában. Az ELTE Történelemtudományi Doktori Iskola hallgatója, kutatási területe Kuba karibi identitása és annak politikai aspektusai.

Tibori Timea (Békéscsaba, 1950): szociológus, lapunk főszerkesztője.

Vámos Gabriella (1990, Nyíregyháza) etnográfus. A Semmelweis Orvostörténeti Múzeum munkatársa. Az ELTE Irodalomtudományi Doktori Iskola Magyar és összehasonlító folklorisztika doktori programjának hallgatója. Érdeklődésének középpontjában a városi munkásság folklórja áll, azon belül is a paraszti hagyományok városi környezethez történő alkalmazkodása. Kutatásai során arra keresi a választ, hogy a város és a falu kölcsönhatása hogyan tükröződik az ünnepek és a folklórműfajok szintjén.

Vincze Kata Zsófia (1979, Kolozsvár) jelenleg az ELTE Néprajzi Intézetének oktatója. Tanulmányait Kolozsváron, Budapesten, Izraelben és Bostonban folytatta. 2005-ben szerzett doktori fokozatot. Publikációi néprajz, irodalomelmélet, középkori egyháztörténet, irodalomoktatás-elmélet és zsidó tudományok témakörében jelentek meg. Önálló kötetei: *Tradíció, emlékezés, értelmezés* (MTA PTI 2002), *Visszatérők a zsidó valláshoz* (L'Harmattan Kiadó, 2009) és társszerzőségben *Beszélgetőkönyv az irodalomoktatásról* (Pro Print, 2004).



Fotó: Kerti Borbála



„Harmonizációs programok”

Helyszín: TIT Stúdió Egyesület Székháza,
1113 Budapest, Zsombolyai u. 6.
E-mail: info@tit.hu; **Tel.:** 344-5000; **Honlap:** www.tit.hu

A TIT Stúdió Egyesület (TIT SE) tisztelettel ajánlja honlapját és helyszínét: **jöjjön el programjainkra, hívja érdeklődő ismerőseit!**

Ismerje meg és ajánlja:
Gombász Szakkör, Ásványbarát Szakcsoport, Csapody Vera Növénybarát Kör....
Rátkai Márton Klub, Dunatáj Mozi....
Fedezze fel a világot!, Aranykor Jóga.....

Az előadók, közreműködők ingyenesen válogathatnak a Kultúra és Közösség folyóirat régebbi számaiból... Könyvek böngészése...

Várjuk javaslatait!

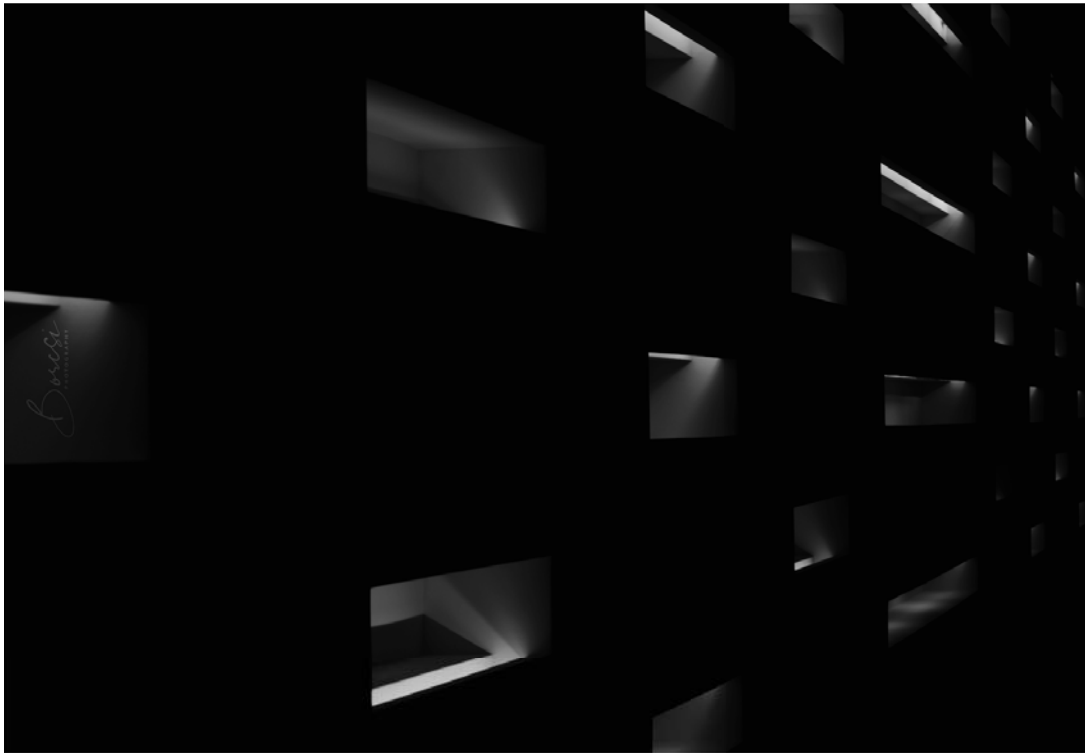
Dr. Koncz Gábor igazgató

Az épület lehetőségeinek megtekintése, rendezvényi megállapodások: Bácsfai Linda rendezvényi menedzser.
E-mail: titstudio06@gmail.com

Állandó tárlatok:

„A legnagyobb boldogságom, ha másnak tudást és örömet nyújthatok...”
Öveges József (1895-1979) emlékkiállítás

„Ásványok és ősmaradványok...”
A TIT SE Ásványbarát Szakcsoportjának kiállítása



Fotó: Kerti Borbála