

2020. 1-2. szám

KÖZELÍTÉSEK



MILTON FRIEDMAN
EGYETEM

negyedéves, internetes folyóirat



A KÖZELÍTÉSEK a Milton Friedman Egyetem online multidiszciplináris folyóirata.

Lektorált folyóirat.

Minden publikálásra beküldött kéziratot két felkért opponens lektorál.

FŐSZERKESZTŐK

Laki Ildikó – A.Gergely András

FELELŐS SZERKESZTŐ

Szűts Zoltán

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Grajczár István – Milton Friedman Egyetem

Hárskuti János – Milton Friedman Egyetem

Szatmári Péter – Kodolányi János Egyetem

Szegediné Lengyel Piroska – Milton Friedman Egyetem

Schottner Krisztina – Milton Friedman Egyetem

Szőkök István – Selye János Egyetem (Szlovákia)

OLVASÓSZERKESZTŐ

Szűcs Katalin Ágnes

FELELŐS KIADÓ: Milton Friedman Egyetem – Dr. Perényi János, rektor

ELSŐ KIADÁS: 2011

ÚJ FOLYAM: 2014

ISSN 2498-7816

WEBCÍM: <https://uni-milton.hu/letoltheto-kiadvanyok-2/>

<http://kozelitesek.webnode.hu>

DESIGN: Szitás István – Gerilla Design Bt.

TARTALOM

A.Gergely András A zsidó család – önértelmező szereptudatok.....	6
DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.1	
Ábrahám Nóra Mozgás-személyiség a művészeti identitástudat századfordulós világában: Szentpál Olga.....	26
DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.2	
Buk Kriszta „Mítosz vagy realitás ma a zsidó család?”	38
DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.3	
Gallasy Katalin Multikulturális hatások – nevelés egy sajátos közösségben.....	49
DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.4	
Pécsi-Pollner Katalin A zsidó nő képének sztereotip ábrázolása a filmben	72
DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.5	
Hrotkó Larissza Zsidó nők szerepe a judaizmusban.....	87
DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.6	
Illyés Bence Nemzetközi zsidó zarándoklatok a mai Magyarországon	92
DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.7	
Kállay G. Katalin Utószó	100
DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.8	
Papp Richárd „Kohn Winnetouk vagyunk” – Többes kötődések és komplex identitásvariációk a magyar zsidó humorban.....	107
DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.9	
Szlukovényi Katalin „A Zsidó” mint metafora amerikai vallomásos költők műveiben	131
DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.10	
Tóth Katalin Zsidónak lenni annyit tesz, mint...? Gondolatok egy ismerős kérdésről a Zsidó identitás ma című konferencia tapasztalatai mentén	142
DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.11	
TÉZIS-TÉR Viktor Németh The description and explanation of mediation as a problem-solving instrument in light of the participation theory.....	152
DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.12	
Thomázy Gabriella Latin-amerikai migráció Chilében.....	167
DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.13	
SZEMLE A.Gergely András Roma közel-távoli világok – Tisztelgő szemlélődés a roma társadalmak előtt /I. rész/.....	187
DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.14	

FELVEZETŐ

Aktuális számunk ezúttal „vendégszövegekkel” bővül. Egy tematikus konferencia anyagát hívtuk meg, melynek nyilvános eseménye és előadásai több szempontból is részét kínálják a kortárs társadalomképeknek, szociológiai és etnikai, kulturális és közösségi alapkérdéseknek (vagy legalább ezek mögötti életmódok, életfelfogások, gondolkodási és értékválasztási stratégiák sokaságának).

Az előadások írásos változatát közöljük, ezek olykor hosszabbak, máskor rövidítettek (ez gyakorta a vetített képes előadásokra igaz, nehezebb utólag teljes és komplex szöveget kidolgozni, ha az előadást a képekre és magyarázataikra építették). A szövegeket lektoraink mint tanulmányokat kezelték, jóllehet egyik-másik több is ennél, továbbiak pedig az élőszóra vagy a közönséggel lehetséges kapcsolatra épített szerkezetűek, ezért esszé-jellegűbbeknek tűnnek). Nem sikerült minden előadónkat utólag is rábírni a szövegszerű megformálás elvégzésére, s még egy (sőt több) olyan szekció is helyet kaphatott volna itt, melyekben a legjelesebb előadók szólaltak meg, de nem állt módjukban még a moderátoroknak sem, hogy utólag összegezzék minden elhangzott hozzászólás tartalmát. Ezért azután az ilyen helyzetben is nyilvánosan megszólalók közül többeket arra kértünk, akár részletesebben is fejték ki kutatási témakörüket, minthogy nem mindenki ismer mindenkit a főszóalók közül, tehát az összegző tartalom közlésére éppen jó lehetőség nyílik ez írásos formában – talán mindenki tanulságára.

A következő, első nagyobb blokk tehát a konferencia programjával, plenáris és szekció-előadásaival indul, s erre következnek a résztvevő kutatók empirikus alapú hozzászólásai, kifejtései, mintakeresési szempontjai. A publikáló szerzők mindegyikének köszönjük a részvételt és külön is az előadások előkészítését közlésre!

A szerkesztett szövegeket a szerzők betűrendes sorrendjében közöljük, mivel ez jobban követhetővé teszi ezeket a részeket – a kiegészítő vagy hozzászólásértékű kifejtések a kerekasztal-beszélgetésben amúgy is töredékesebbek lehettek csupán.

A rovat végére illesztettünk néhány fotót is az előadások és előadók, a légkör és a résztvevők kedvéért, melyekért külön köszönet Pécsi Katalinnak, ki nemcsak témajavaslattal élt, szervezett, pályázott, előkészített, háziasszonyi szerepet vállalt, szekciót vezetett, de még fényképezett is! (Sokat – ezek többsége az EszterHáz Egyesület FB-oldalán is látható, ide csupán néhány pillanatképet válogattunk).

ELŐADÁSOK – TANULMÁNYOK

A.Gergely András:

A zsidó család – önértelmező szereptudatok

Ábrahám Nóra:

Mozgás-személyiség a művészeti identitástudat századfordulós világában: Szentpál Olga

Buk Kriszta:

„Mítosz vagy realitás ma a zsidó család?”

Gallasy Kati:

Multikulturális hatások – nevelés egy sajátos közösségben

Groó Diana – Pécsi-Pollner Katalin:

A zsidó nő képének sztereotip ábrázolása a filmben

Hrotkó Larissza:

Zsidó nők szerepe a judaizmusban

Illyés Bence:

Nemzetközi zsidó zárandoklatok a mai Magyarországon

Kállay G. Katalin:

Utószó

Papp Richárd:

„Mi mindannyian Kohn Winnetou vagyunk” – Többes kötődések és komplex identitásvariációk a magyar zsidó humorban

Szlukevényi Katalin:

„A Zsidó” mint metafora amerikai vallomásos költők műveiben

Tóth Katalin:

Zsidónak lenni annyit tesz, mint...? Gondolatok egy ismerős kérdésről

A.Gergely András
A ZSIDÓ CSALÁD – ÖNÉRTÉLMELMEZŐ SZEREPTUDATOK

DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.1

Előadásom tárgyköre a tradíció, a mintázat és életútválasztás kérdése a szakrális modernitás viszonyrendjében. Ilyesféle közelítéshez biztosan érdemes tudni, hogy ki az, aki előad, „honnan beszél”, mit képvisel és miért... Ezt még Paul Ricoeur-től tudjuk, de elemi társadalomkutatási alapismeret is egyúttal.

Se minjenem, se választott zsinagógám, se OR-ZSE diplomám..., s még csak nő sem vagyok, mint itt az előző előadók, színes-szélesvásznú képanyagom, sőt még konkrét kutatási terepem sincs e tárgykörben... – akkor hát miről, miért és kihez, mit szólok most...?

Röviden csak annyit: az általam alkalmazott kulturális antropológiai nézőpont elsődlegesen az élményközeli terepmunkára épül, aminek elemi része az előzetes tájékozódás, a mások által már elvégzett terepkutatási tapasztalatok megismerése és átfogó értelmezése is – magam tehát itt tartok, a kezdeti tájékozódásnál, s nem önálló kutatásra, hanem egykori és mai diákjaim kutatásaira építkező közléseket, olykor kiadványt, máskor kutatási háttéranyagot szerkesztve is. Ez tehát mintegy előzetes áttekintés része, melyből érdemi esetben nem a Nagytudományos állítások, hanem az életközeli ismeretanyagok kérdései fogalmazódnak meg. Másodelemzés lesz így ez, itt és most alapos ismertetések helyetti interpretáció, melyről annyi talán bizonyos lehet – úgy hiszem –, hogy a bennfentes beszédek között is marad szerepe olykor az outsider aspektusnak, amely legjobb esetben belül is érzékel, de kívülről is rálát a jelenségekre, s ha sikerrel, akkor talán hihetően, de kételyekkel körülvéhetően is megszólalhat. Előttem azonban „már mindent elmondtak”, elég lenne bólogatni. Viszont... – valamiképpen mégsem azt, csak azt és csakis úgy látom..., nem onnan nézem, nem ugyanazt olvastam vagy *értelmezem*, ahonnan előadókink és más kutatótársaim. Értelmezem: azaz nem állítom (amit a kulturális antropológusok legfőbb normatív követelménye elvár), hanem *kérdezem* inkább, hogy mi látható számomra ebből a zsidó identitásból, s a magam terepkutatási, társadalmi milió-elemzési nézőpontját értelmezem elsődlegesen, így csak kontrasztképpen használva mások kutatási anyagait. Mindez talán hasznavehető, s bár nem eléggé ünnepélyes, szakszavakkal ékes lesz, ám őszinte és érdeklődő gesztus esetemben – becézzük most itt „kultúratudománynak” –, s ha mégis utalnék saját kutatásra, az inkább egy korábbi kísérlet valamely kommunikatív folyamatot illetően. Ez van jelen tehát szavaim mögött, étikus és émikus – vagyis értelmező, de problematizáló – aspektusként is. Leginkább kérdező, hipotéziskedő szerep, kutatástörténet-mesélés... Legrosszabb esetben pedig Önök föl fogják idézni Papp Richárd kollégám zsidó humorról írt kötetének, a *Bezzeg a mi rabbinknak* egyik idevágó fejezetcímét, mely így szól: „De hogy lehet egy viccet ilyen rosszul elmesélni?!”

A narratívák körében és a tudásformálás programját illetően mindezek dacára is jócskán vannak kételyeim. Épp nemrégiben volt kezemben az OR-ZSE és a Szegedi Tudományegyetem család-konferenciáinak újabb, *A család egykor és ma 5.* kötete, 300 oldal sűrű szaktudomány, eltérő aspektusok, különböző módszertanok, más-más korok, források, citációk – de talán az egyetlen közös jellegadó jegyük, hogy semmi sem összehasonlítható igazán, senki sem „jobban” tudja, amit tud, hanem inkább másként és másért és máshogyan. Egyik sem kevésbé tudományos, de nem mindegyik egyformán életközeli fókuszpontú. Ezeket itt nem összefogni próbálom, csupán rálátni kísérek meg, s ha lehet, valamiképp belemerülni is – de nem lévén mindama tematikák kutatója, kézenfekvően elfogadom, hogy minden tapasztalat emígy is van, meg amúgy is lehetséges, választott nézőpontok kérdése mindez. Viszont a konklúzióm erről annyi: mindezek nem egymás alá/főlé rétegződnek, hanem színfoltok, jelek, tónusok egy releváns tudományos patchworkhöz. Egyúttal itt jelzem azt is, mennyire beláthatatlan és változékony is ez a kérdéskör, a zsidó identitás mibenlétét körülölelő „evidens” tudás, melyet lehetetlen a lehetséges egyetlen releváns szempont alapján föltárni. S a sokszempontú megközelítés azért tűnik jogosnak, mert immár az ötödik Család-kötet és a készülő 6. konferencia-felhívás is sejtetni engedi, mi minden állhat a tudások háttérében, miféle széles horizont nem férhet bele szinte soha a lehetséges összefoglalókba. Így tehát csakis annyi maradhat számomra, hogy hangulatjeleket, értelmezési mezőket, téma-felületeket nevezek meg a kulturális antropológia, vallásantropológia, a kultúrakutatás és a zsidóságkutatás aspektusából... Most került a MEK-be egy épp ilyen kutatásokat tartalmazó kötet is – talán csak átbeszélem azok néhány kihangzó tartalmát...¹

„Zsidó identitás”, amit konferenciánk főcímében homlokzatra tapasztott képzetként kezel, valójában csak mint tételezett, szakrálisan is levédett valami lehet életképes. Holott nem a definíciók, hanem az eltérések adják lényegét, a sokféleség az egységét, a szigorú szabályrendhez képest alternatív válaszok és megoldások a bizonyosságát. Átélés, átváltoztatás, időszerűsítés, adaptív erények, kreatív megoldások... – ezek vannak mint történeti és életközeli örökség, ezek vannak mint lehetőség, ezeket formáljuk valójában, amikor a hagyományozás kézenfekvő jegyeiről gondolkodunk.

De lássuk közelebbről is, mi a tételezés, a hipotetikus hívószó! Konferenciánk beharangozó, témakörvonalban megnevezett tervezete szerint: a „gettóból kilépve”, vagyis történetileg az érintettekről talán elmondható, hogy „*a vallásról és az identitásról való képük is megváltozott*”. Állítható-e igaznak e tézis, vagyis hogy „vallásról és az identitásról való képük” változott meg, és csoportközösségi jellegük azután már „szabadon választott” lett/lehetett, s a vallásgyakorlat szuverén vállalása lelkiismereti ügy maradt csupán (vagy főként azzá módosult, amikor egyáltalán engedélyezték, hogy mentálisan

¹ <https://mek.oszk.hu/20200/20204/>

szuverén, világnézetileg definiálható lehessen, állampolgári szabadságjog, lelkiismereti perspektíva maradjon)? Mindez lehetséges, de milyen magasról nézvést áll így? Kire lehet érvényes, ki nem fogadhatja el a hipotézisként megfogalmazott szabadság állapotát s következményeit? És ki válaszol erre utólag? Példaképpen: tavaly jelent meg Czingel Szilvia Ünnepek és hétköznapi kötet, mely az egész Kárpát-medencében kíván zsidó vallásnéprajzi áttekintést kínálni elbeszélések, vallomások, leíró tárgyhasználat és fotók révén. De vajon a szerző, aki kulturális antropológusként kutatja e témakört, s épp a Centropa intézményi körében, vajon visszajuttatja-e megszerzett tudásanyagát a vizsgált közösségbe? Vajon teszteli-e elgondolásai érvényességét az utólagos jóváhagyás, a kontextusba emelés révén is? És a kötetbe emelt fotók nyelve, közlésmódja, rétegzettség, színes és változatos megközelítés inkább, vagy elemző pillantás csupán? Ez pedig már nem a múltra tekintő vallástörténeti, hitvilági vagy judaisztikai szaktudományosság kérdése, hanem a jelen körülményeié. És ha már a jelen: jelen lehetne-e például itt, közöttünk egy erősen orthodox hívő egy szombati eseményen, újév alkalmával? Vagy akkor most ő kimarad a lehetséges értelmezések értelmes köréből? Vagy pedig mi is „teljesítjük, amit lehet” a Sulchán Áruch parancsolatokból, s az „avuló konvenció” számlájára írjuk, az adaptációs esélyek előnyeként könyveljük el inkább a változtatást/vétséget/újdonságot, amikor másképp élünk vele? S vajon a mindenkori „szabad választás” lehet-e független előzményektől és következményektől, akár a 19. századi orthodox–neológ küzdelemtől, az asszimilációs kényszerektől, a máshonnan menekülés és asszimiláció esélyeitől, később a zsidótörvényektől, a Holokausztól, Izrael megnyílásától, az alijázók létszámától, a megmaradó helyi közösség státuszától, a túlélés lelki esélyeitől, az újbeterők mai „új hullámától”, a konstruált identitások sokaságából választható időlegességtől? És időleges-e, ami ötezer éves – vagy mindig az, csak olykor más nevet kap a szakrális folyamatban, vagy a tudományban...? (Lásd ezekhez Vincze 2012, 2010, 2004; Kárpáti 2018; Unterman 1999; Szász 2002; Tillmann 2009; Toronyi 2002; Tóth A. 2015; Papp 2007; Pécsi 2009).

„A modern, demokratikus társadalmakat éppen az tette egyedivé, hogy az egyén szabadon választhatja meg a vallásos hitét éppen úgy, mint a saját identitását...” – szól invitáló tematikus felhívásunk. Tényleges-e a modernitás? Demokratikus-e, ami annak festi magát, úgy identifikálja magát, s akár létezhet illegitim/delegitim formában is, csakis önmagát kell elfogadnia és kommunikálnia, hogy megtűrt és támogatott legyen? – mint láthatjuk ezt nem csupán egyházszerkezeti, hanem felekezeti, sőt kisközösségi támogatottságok és kiváltságosságok kapcsán is! S jó-e nekünk, ha a világ „demokratikus” arcot ölt a diktatúra felé vezető úton? Egyedivé tesz-e, ha megengedődik a roma szabadegyház (Povedák), a Menóra-közösség (Gallasy), az evangélikus testvérközösség, Szim Salom reformzsidó törekvés (Kelemen, Szász), vagy zsidó nemzeti családmódel a budapesti cionista sajtóban a 20. század első felében (Glässer, Zima), vagy ha mindezek tilalma érvényesül éppen..., esetleg ha a másfél generáción át titkolt származástudat állapota azt tételezi, hogy „ugyanúgy” dönthet bármely

kortárs nemzedék a szabad tradícióválasztás alapján (Ausztrics 2015, 2014; Fenyves 2012b; Hrotkó 2014c; Szász 2011; Fényes 2012)? Vajon szabad akarat éltetője, szabad választás felülete-e mindez? A vallástalanodás, a közösségfosztottság változó korszakai ugyancsak megnehezítik a sarkosra formálható tematikus mondatokat. Az ezekről való tudományos érvelések szintúgy az egynapéló képzetek körébe tagolódhatnak, vagy túl is élhetik akár az alkalmi invenciókat...

De mint kutató a *kérdéseket* az állításoknál mindig többre értékelve..., s „*a zsidó identitás komplex téma*” fő dilemmaként is fölismerhető lévén, készséggel lamentálok azon: „*Melyek azok az alapértékek, amelyek a vallásos és a „kulturális zsidókat” összekötik? Mennyiben lehet „újító” a zsidó hitközség, amely éppen a hagyományoknak köszönheti fennmaradását?*”. Leginkább talán ehhez fűzöm a továbbiakat, vallottan nem eléggé szakrális, de éppúgy nem szaktudományos értelemben... Inkább talányként.

A különböző identitáskeresési értelmezések talán számos változatban életre keltek a múlt évezredek során, de ennél is erőteljesebben jelen vannak ott, ahol egyre fokozódó visszhanggal a gender-kérdések, a társadalmi szereptudatok, a nemek közötti erőviszonyok, az elmúlt száz évben lezajlott változások szentenciái és dilemmái tolakodnak egymás ellenében. Ugyanakkor a közbeszéd kortárs tematikái szerint, azaz valamiképpen az akaratszabadság és tradíció-kötöttség komplex és sajátos kérdéskörét alapul véve keresgélünk válaszmodellt mindannyian. Alapozó fogalomhasználati útmutató helyett, s még inkább a „tudományképes” definíciók nélkül, itt most a konvenciók, tradíciók, ellenbeszéd, viselkedési alternatívák és identitás-változatok sokféleségét keresgélem, de ezen belül is csupán egyetlen megfontolást hadd emeljek tónusmeghatározó példaként e lamentáció felvezetésébe...

Akérdésre, hogy ugyanis *Mítosz vagy realitás ma a „zsidó család”*, bizonyonnyal lehetne sokféle bölcselmet és felületességet mondani, de ennél fontosabb, hogy magukat az érintetteket is érdekli és sokszor *így* érdekli a problematika, nem tudományos tapasztalat, hanem épp válaszkeresési értelemben! Vagyis nincs állandóság e téren sem, hacsak nem a változás és az értelmezések állandósága az. Persze pontosíthatnánk: ha mítosz lenne a család, szüksége lenne a mitikus háttérre is, de ehelyett sokszor épp a realitások kötelmei lakoznak életünkben. Ugyanakkor mint kérdéskör mégis releváns ez, hisz a társadalmi csoportok mindennapi életének, identitásának és önmegjelenítésének eléggé régtől fogva áthagyományozott tartalma a narratív tudás és a világban eligazodás élményének, értékképzetének számos eleme – így például a viselkedésmódok, szerepstratégiák, áthagyományozott válságkezelési módok, a társadalmi környezettel szembeni attitűdök kifejeződése is. A tradicionális zsidó életmód-stratégiák és a hagyománykötött mintakövetési modellek egyik feltehetően konstans eleme a mindennapi történetmondás, az életviteli szabályok követésében a narratív tudástőke átadásán túli forrásismeret (a háláchikus előírások követése, a rituális szertartások, a Tóra-olvasás, Talmud-értelmezés, a Sulchán Áruach szabálykönyvének használata, a zsinagóga-járás stb.) is, de mindezek mellett az életvitel tényleges normatíváinak rendszere ugyancsak. Bizonyonnyal nem lehet túl nagy

ferdítés, túl átfogó pillantás itt azt összegezni, hogy a mindennapi élet történéseinek narratív feldolgozása (elbeszélése, mintaként átadása, értéknormaként megfogalmazása, szabályrendszerre bővítése) feltehetően mindig is része volt és maradt a zsidó életrendnek, ezen belül is az aktualitások narratív megjelenítését és forgalmazását segítő eszközök révén a csoportközi és etnikumközi kommunikációnak, az írott és a hangzó média hatásának, sőt ennek reflexív sémáira adható válaszok megfogalmazásának is. E folyamat 20. századi változataiból, a mindennapi történetmondás olyan stratégiáinak érvényesüléséből, mint „a kibeszélés, a megszólás és az elismerés, az elhallgatás, az eltitkolás, az elferdítés, az interpretáció, a panasz és a dicsekvés, a példaállítás, a történetmondás általi szórakoztatás” a narratív tudás részeként válik jelentéshordozóvá a mindennapi élettörténetek, életút-interpretációk gyűjtői számára (írja erről a téma egyik jeles kutatója, Vilmos Keszeg 2013). S bár ez másfajta táji-történeti szintérről vett tapasztalatok következtetése, ettől persze általánosabb is, mégis megfontolandó, mennyiben érvényes esetleg a háláchikus életvitel és annak tradíciókra épülő átadása színterén is.

Családokról és társadalmi szerepekről szólva nehezen kerülhető el az élettörténeteken belüli „biografikus beszéd”, az „őszinteség retorikáján” túl „az élettörténeti események teatralizálásához, retorikai megjelenítéséhez”, különböző érvelés-stratégiákhoz igazított bemutatás, mely sokszor „az állampolgári lojalitás és engedetlenség, az elszenvedett diszkrimináció és jogsértés, a szakmai kompetenciák, a származási tőke és az individuális teljesítmények kifejezésének eszköze”. Pécsi Kata könyvsorozata is illusztrálja ezt (*Sós kávé, Lányok, anyák...*), Glässer Norbert cádik-kötete is adalékokat nyújt a női szerepek és társadalmi normák rendszeréről a sajtócikkek tükrében (Glässer 2014: 211–221), Keszeg is konstatálja, hogy mindenféle közlési konvenciók mellett „az autobiografikus narratívumok egy része elhatárolódott a családtörténeti előzményektől”, nem utolsósorban azzal, hogy az egyéni élettörténeteket és értékrendet teszi a közös életvilág keretei helyére, s ezen belül jelöli ki az individuuum helyét (Keszeg, uo. 5–8. o.).

Az élettörténeti elbeszélésekben, a helyzetértékelő narratívákban és identitás-interpretációkban tehát meglehetősen sok szintéren és még több megjelenítési vagy kommunikációs stratégiában találkozhatunk a hozott, „örökölt” kulturális vagy magatartás-modellek egyedi sokféleségével. E sokrétűátélés-és elbeszélési mód több hagyományos formája kapcsolódik az életviteli szertartásokhoz, reprezentációkhoz, felmutatott vagy rejtett, de konvenciókat is megjelenítő gyakorlatokhoz. A zsidó életviteli normarend, a micvák kötöttsége és a családi nevelésben mutatkozó interkulturális vagy multikulturális interakciók azonban a kortárs generációk számára sok esetben már nem a legkötöttebb tradíciókat, hanem a kevert szokásrend érvényesülését kínálják inkább (a részletesebb körképet lásd Buk 2018; Tóth K. 2018, 2015; Vincze 2014, 2013). Ez azonban szinte egyetlen esetben sincs így az apák családfenntartó lekötöttsége és az anyák elszánt nevelési normarendje *ellenében*. Vagyis messzebből nézve ők követni látszanak a konvenciók legaprólékosabb előírásait

is – legalábbis a konvencionális életközösségek, a hagyománykötött normarendek s nem ritkán a vegyesházasságok terén, sőt multikulturális-interkulturális párkapcsolatok szokásrendjében is. Itt is, mint a környező társadalmi szférákban, javarészt az életviteli normák és a külső hatások sajátos ütközéseivel találkozunk, így természetesen a nemi szerepek, viselkedés-modellek, konvenciók és újítások esetében is. Mintegy vallási csoportkultúrától látszólag független mivoltában a traditumok elfogadása, követése, képviselése kap hangsúlyt, az ettől eltérő pedig a „kivételes” kategóriába kerül a közfelfogásban. Az szinte bizonyos, hogy a korosztályok, korcsoportok, szakrális életformaközösségek eltérő értékrendje nemcsak a konvencionális viselkedés-mintázatok szigorúbb paramétereit, rituáléit, spirituális rendszereit szerint alakul „úgy általában”. Hanem hát befolyással vannak rájuk mindama külső hatások is, melyek a kommunikáció más színterein, a társas kapcsolatok már nem csupán zárt rendjében, az életvezető értékek és normák reflexív szabályozásában, a tabuk és előírások követésében formálódnak, s ezáltal jócskán kitétek a nemzedékek közötti értéknormák, szokásrendek, mintakövetések kölcsönhatásainak, változásainak is. Az ezekről szóló „biografikus beszéd” persze még ennél is jobban jelen van, jelen lehet és visszahathat a közösségi-családi-szakrális interpretációk vagy narrációk önálló, belső dimenzióira.

Mindezzel együtt a tradíció-minták és életutak sokféleségét talán érdemes onnan kezdeni, hogy a kultúrafüggő társas kapcsolatok rendjében, a korosztályok és nemek pozíciói közötti különbségekben s ezekből fakadóan a hagyománytartó családi életvezetésben is föltétlenül megjelennek olyan irányadó új hatások, modernizációs értékek, divatok, normák, mintázatok és viszonyrendszerek, sőt tabuk is, melyek immár kevésbé vannak (vagy lehetnek) tekintettel a konvencionális zsidó családi értékrendre. Az elemző értelmezést persze a hazai társadalomkutatások, feminizmus vagy szakrális reprezentációkutatások – megannyi értelmezési tér – felé terelhetnénk, részben rögzítve a hagyományok szerinti életmód és értékrend fogalmát, az együttélő közösségek normarendszere és önképe szerinti változásdinamikáját, vagy szűkebben az állam-társadalom-közösség viszonyrendjének példatárát is, ám ezekkel itt most nem tudunk foglalkozni. Ahogyan a kultúrafogyasztás globalizált makroszférájával, a társadalmi és kapcsolati tőke eltérő vagy kevert értékrendek szerinti tagolhatóságával, az ifjúsági korosztályok életstratégiáinak sokféleségével, az egyetemes, európai vagy hazai nőmozgalmak és női identitáspolitikák rész kérdéseivel sem.² Fókuszba elsősorban azt emeltük a korábbi tabu-kutatásban, hogy a társadalmi tagozódásban (szociológiai, tudáelosztási, jövedelmi, kapcsolathálózati, szerepvállalási és identitás-problematikákon belül) megfogalmazódó, sokszor kimondatlan mobilitási függésrend miképpen jelenik meg egy tradicionális, sőt ősi örökségét sokféle módon tartósító vallási-

² A többes szám használata nem „thodományos” fennkölttség itt részemről, hanem utalás a Rajkó Andreával közösen áttekintett tabu-kutatás és zsidó családi önértelmezés témakörében tartott ismertetésre, A család egykor és ma 5. kötetében megjelenő előadás-szövegre.

kulturális csoport, a zsidóság mai magyarországi normarendjében, legfőképp a kortárs társadalmon belüli női szerepmagatartásoknak kitéve. Kérdésünk főképp az volt: változnak-e a változatlanak elfogadott és annak is tételezett/látszó női viselkedésnormák az életvilágok átalakulásával, a modernitással, a posztmodern személyiségjegyek előtörlésével, a külsőleges normarendeknek kitett belső szakrális szférákban, s hogyan viszonyul mindez a tabuk és micvák rendjéhez, vagy akár a róluk szóló narratív elbeszélismódokhoz. Témakörünk inkább kérdésselvető szándékú volt, nem pedig „elrendező” vagy öntörvényű rendszert kereső és megnevező. Ennek is szűkebbre fogott fókuszában a zsidó családi nevelés és értékrend anyai/női mintákban átörökíthető változata foglalkoztatott bennünket – ebből most nyilván csak tüneti jegyeket fogok tudni fölidézni.

A túl messzi asszociációktól óvakodva, de nem mellőzve a kínálkozó szakirodalmat, érdemes meglátni a zsinagógai térből az otthonba, a sűlből a privát életbe majd a közösség újrakeresésekor a zsinagógai szakrális közösségbe visszatérők mentális modelljeit. Papp Richárd több kutatási szempontja (a nők szerepe, a humor és a vicc-formába áttett megoldások), vagy Vincze Kata Zsófia sokoldalú kutatása (2004, 2010, 2014), de Surányi Ráchel izraeli közösségkutatása is egyaránt rávilágít a generációs értelmezésmódok és mikroközösségi értékrendek párhuzamosságára, a háláchá értelmezéseire, az „átadó” korosztályok és az „átvevő” érzékenységek találkozási terepére. Ebben volt megerősítő Rajkó Andrea kutatása, melyből a percepciók határok és a konvencionális szerephatárok sajátos interakciója is előviláglik: „kiderült az is, hogy a tabu megítélése nyilvánvalóan attól függött, hogy az adott válaszadó a saját mikrokozmoszában (család, szülőhely, jelenlegi kortárs csoport) melyik témával és hogyan találkozott. A családi életet övező, már érvénytelennek tartott tabuk készlete nemcsak bőségesebb, hanem tartalmában is kissé eltér a ma érvényes tabukétól. A fiatal generáció jóval kevésbé érzi tabunak a családi élet olyan aspektusait, mint a házasságtörés, a házasságon kívül született gyermekek, az élettársi kapcsolat, a nyitott házasság vagy az apás szülés kortárs tematikáit és társadalmi problematikáit, de persze számos olyan elem is akad, amelyet a kutatás 2010–2015 közötti időszakában sokan említettek, ugyanakkor jelen van a ma is érvényes tabuk között, melyeket a diákok ekként soroltak be (pl. válás, családon belüli erőszak, kapcsolati tabuk, vallással kapcsolatos megítélés, kisebbséggel, szexualitással kapcsolatos témakörök). A mai tabuk készlete, mint azt a kutatás során láttuk, a szexualitás témakörében volt a legbőségesebb, ez szerepelt legnagyobb súllyal a vizsgált korosztály életében és normarendjében” (Rajkó 2016a:101).

A zsidó tradíció talán legerősebb elvárásrendszere az „add tovább fiaidnak” norma, melynél föltehetően kérdéses, miként kerül erre sor a családi nevelés, szülői minta, korosztályi értékrend, hétköznapi életvilágbeli és tradicionális mintakínálati gyakorlatban, különösen pedig a kortárs női szerepek, anyaképek, életviteli stratégiák és gyermeknevelési normák szempontjából. Ezek mindig is valamelyest módosultak, de napjainkban igen erőteljes formaváltozáson mennek át – ahogy a kutatások ezt tanúsítják (hadd ne hivatkozzak itt most két tucatnyi forrásműre, ezek jobbára

ismertek is!). E tradicionális „továbbadás”, örökül hagyás, mintaközvetítés ugyanakkor elsődlegesen a férfi szerepekre vonatkozó meghagyás, hisz az „általános” vallási micvák körében relatíve kevesebb utal közvetlenül a családanyai és gyermeknevelői értékrendre. De vajon miképpen van jelen mindez a családi életben (alkalmasint meghatározó, de mindenképp erős befolyással szabályozó) női szerepviselkedésekben, szerepképletekben, viselkedésmintákban...? Hogyan élik át, hogyan formálják „belülről”, hogyan szimbolizálják vagy beszélnek el egymás között, dicsekvés vagy panasz formájában, dacosan vagy titkosan? (Izgalmas korszakjellemező kép készült ezekből és korszakos modelljeikből az utóbbi években több műben is).³

Mostani kérdésfelvetésemben valahol ott rejlik tehát a szakirodalom és a mindennapos tapasztalat történeti és jelenkori anyagának néhány konkrét tanulsága is – példaképp a különbség a Chabad mama-baba foglalkoztatói, a Frankel Zsini / Verő Bán Linda programjai s a Szim Salom rendezvényei és más szertartások között (lásd Szász 2008; Hrotkó 2014; Papp 2002; Modla 2007; Kelemen 2002; Tóth K. 2017). Viszont talán mégis időben és mintázatban is az első problematika a térbeli és történeti örökség megléte, kezelésmódja, normatív hatása, avagy mindennek a szociokulturális környezettel fennálló (és változni is képes!) kapcsolata. „Alapképletet” csakis úgy lehetne megfogalmazni, ha elvonatkoztatnánk attól, milyen korban, milyen társadalmi (falusi, városi, értelmiségi, asszimilációs, migráns, elkülönült vagy beilleszkedett, megtúrt vagy sikeres, alárendelt vagy befolyással bíró, budavidéki vagy belpesti, neológ vagy alternatív stb.) környezetben veszünk „esetmintát” és merészkedünk elhidegültlen tudományos válaszadásra. Annyi azonban keleten és nyugaton, régen és most, marginalizált vagy elitbe emelkedett zsidó csoportok esetében is „általánosítva” kimondható, hogy a női szerep és rang, a kiszolgáltatottság vagy többre képesség kérdése ténylegesen nem kiemelt alaptémája a zsidóság mindennapi létének és értékrendjének – s főleg nem az ismert empirikus tudományok elemzéseinek –, egészen a hazai polgárosodásig és demográfiai szerkezetváltozásokig, a tradíciók és a modernizációs normák ütközési szcénáinak megfogalmazódásáig semmiképp nem az. Sőt, a hitéleti szervezeten változások leíró szakirodalmában sem látszik témakörnek lenni egészen a posztmodern korig. Amiért ez fontos: lehetséges, hogy a nemi szerepek, a személyiségek önérvényesítési normarendjeinek kortárs (szociológiai, pszichológiai, mikrotörténeti stb.) kutatásai változtattak ezen a helyzeten, vagyis maga a leírások sokfélesége, példatára is visszahat a csoportszintű tematizálásra (erről Buk Krisztina kutatása vall részletesen, de Surányi Ráchel sem kevesebb konkrét példával szolgál). Azaz: amennyiben a kutatások mélységeit nézzük, láthatóvá válik, hogy a fennálló vagy a korábban tabuként kezelt mivoltukból hirtelenjében felszínre jövő „problematikák” megneveződése nem marad független a szakrális közösségek felfogásmódjaitól. Ilyen például a télapó/

³ Papp Barbara – Sipos Balázs (2017): *Modern, diplomás nő a Horthy-korban*, Napvilág Kiadó, Budapest, ismertetése, <https://sites.google.com/view/peri-mikro-szkip/201941-60/diplom%C3%A1s-n%C5%91t%C3%ADpus-feud%C3%A1lis-rend-konzervat%C3%ADv-feminizmus>; Szunyogh Szabolcs (2019): *Zsidó nők*, Noran Libro, Budapest; Árvai Tünde (2016): *Városanyák. Mozaikok a pécsi nők 19–20. századi történetéből*, Kronosz Kiadó – Pécs Története Alapítvány, Pécs

mikulás, karácsonyfa-állítás, szombati ünneptartás és elektronikai eszközhasználat, a vendéglátás vagy a jótéteményi adakozás kérdése, de még sok tucat egyéb is.

Mégis, egy alaphelyzetet véve: mint ismeretes, tradicionálisan a zsidó férfiak minden reggel azt imádkozzák: „Áldott vagy, örökkévaló Istenünk, a világ királya, hogy nem teremtettél nőnek”. Lehetne folytatni: számos esetben zsidó és nem zsidó feministák, avagy más vallások hívei, esetleg laikus kívülállók egyik hangzatos és folyamatos érve éppen ez áldás zord kritikájában fogalmazódik meg: ugyanis a fohászról alkotható felszínes alapélmény hangozhat akár vádként is, mely szerint „a zsidó vallás elnyomja a nőket”, illetve a nőt valami alsóbbrendű, káros lénynek mutatja ezzel, ami személyiségjogi és egyenlőségi szintéren a tarthatatlan illetlenségek kifejeződése lehet akár. A közbeszédben ma már kihívóbb a nemek közötti egyenlőség szükséges evidenciájára hivatkozó érvelésmód, aminek alapján válaszképpen akkor volna a reggeli fohász individuális értékrend alapján jogszerű, ha a nők az ellenoldalon ezért fakadnának hálára: Áldott vagy, amiért nem teremtettél férfinak...! Csakhogy az áldás női verziója mégis így hangzik: „Áldott vagy, hogy akaratod szerint teremtettél”!

S persze pusztán egy szakrális szöveg jelentésteli tartalmait nem kellene túlértékelni, de (gondolatban, praktikusan) vessük csak össze az életvitel mindennapi elemeivel, a gyerekek reggeli iskolába-vitelével, a délutáni különórákkal, tanulással, ebéd- és vacsora főzéssel, mosással, mosogatással, telefonokkal, ügyintézésel, autóvizsgáztatással, ajándék-vásárlással, nagymama-látogatással, saját karrier építésével, „női” dolgokkal, családanyai feladattudattal, koncertjeggyel, kádsúrolással, hűtőgép-csere lebonyolításával, kies mindennapokkal. Akkor melyik hát a minta, melyik az életviteli norma, a kóser és a hagyományos, az ideális és a hétköznapi...?

Kicsit árnyaltabb, szakrálisabb, vagy a zsidó életvilág-közeli érvelések számára a női-anyai-családi szerepeknek is gazdagon megvan az alapja, ha másban kevésbé, de a korlátozások számossága terén mindenképpen, hiszen a 613 parancs-értékű előírás minden férfira vonatkozik, míg a nőre konkrétan leginkább csak három, miután a hüpe alatt egyezsége szerződött: a gyertyagyújtás, a tésztaáldozat és a mikve használata (lásd pl. Tóth A. 2015: 20; Fenyves 2012: 66). A tradicionális értékrend szigorúbb követése és részletesebb judaisztikai bemutatása ezt az „aránytalanságot” nyilván még számossal kiegészítheti (pl. a zsinagógába járás gyakorlatának szabályozásával, az életviteli feladatok elosztásával, szakrális ünnepek organizálásával stb.), de a kötelmek súlyos tömege látszólag egyenlőtlen állapotot eredményez, s teszi ezt konvencionálisan, sőt értékrendi értelemben is. A kontraszt látszólagos persze, hisz a kóserság, a hitéleti vagy mindennapi tevékenységek végtelenül széles skálája egyaránt kötelez férfit és nőt, amennyiben mindketten a konvenciók követésében érdekeltek, az Ő-való útmutatását és a micvák rendjét követik (lásd Tóth A. 2015; Fényes 2018; Glässer 2012; Hrotkó 2014; Glässer – Zima szerk. 2014; Oláh 2015). Azonban nemi szerepeik jobbára a házasságszervezők útmutatásaiban, a konvencionálisabb férfitársadalmak értékrendjében s a törvényi szövegek sokaságán túl a származásközösség megannyi normatív hatáseggyüttesével összefonva a szakrális közösségen túli

milióben is jelen vannak. Már csak azért is, mert a zsidóság sosem csupán önmagában élt, hanem mindig is interakcióban, kölcsönhatásban volt társadalmi-földrajzi-szokrális környezetével is, ahol tehát a kötetmek rendje más volt – ha a női szerepfelfogások skálája nem is okvetlenül árnyaltabb.⁴

Az életviteli szabályozásokat, az ezekről szóló familiáris narratívákat, a mintakövetések „átadható” vagy „örökíthető” tudástárát akár a narratív életút-interjúk, családtörténetek, fotódokumentációk, filmek, visszaemlékezések és elbeszélte szereptanulási-mintázatok sokasága igazolja. Ezek felé számos tiszteletkört tenni fontos lenne, de ezúttal kihagyom (a mai napba ezekből még számos kerülhet, nem utolsósorban a nemsokára következő szekció résztémái, vagy Groó Diana filmes interpretációja is ilyen lesz talán). Ami azonban arculatot ad a kontrasztnak, az a hazai zsidóságon belüli hitközségi tagolódás, a (főleg nagyvárosi-fővárosi) életmód-modellek és viselkedési tilalmak körének újrarajzolódása, nem utolsósorban a nemek társadalmi szerepviselkedésének, életút-választási perspektíváinak, önmeghatározási szabadságának akár a konvencióktól nagymértékben eltérő mivolta, s ez alkalmi kontrasztot is kínál az elemzés számára a nyilvános és kommunikatív térben zajló aktualitások révén. Talán mobilitási és munkaerő-piaci szegmenseket is figyelemmel kísérő, karrier-menedzselési útmutatókat is egyre gyarapító összhatások együttthatóival kiegészülve, mindenesetre az utóbbi évtizedben egyre markánsabban ölt arculatot az esélyegyenlőségi profilt hangsúlyozó törekvések széles köre, másképp fogalmazva: a családon belüli szerepek, a családi minták, az életút-programok alakulásai és átformálódásai – ezekkel együtt pedig a zsidó identitások sokféleségét újra- vagy átértelmező szereptudatok multiplikálódása.

A női szerepfelfogások és a nőkép-változás egyik triviális kommunikációs felülete a bulvármédiából visszaköszönő emancipációs igény (férfi és női szerepváltozatok), a szélesebb közvélekedésben is megjelenő szerepstruktúra-változás, és az „ideális család-vízió” részeként tekintve magát a családi köteteket is az átalakulási változatok kísérik, valamint épp az érintett nők én-érvényesítési szereptudatosságának nagymértékű növekedése, nyilvánosabbá, láthatóbbá válása is. Ám ez utóbbi vállalásában részint a „feminizmus-gyanús” mutatkozások széles köre ugyancsak megbúvik, de közelebről nézve rátalálunk a norma-átrendeződések, szereptudatok, önérvényesítési stratégiák, továbbá tabukezelések és tabutörések mechanizmusaira is... (Látva látszik ez a fiatal zsidó szervezetek és személyiségek önérvényesítési mintaválasztékán, Izraelhez való viszonyán, nemzetközi partnerkapcsolatain, konferenciáin is.)

Kérdéseket és talányokat megcélzó előadásban „összegzésképpen” persze nemigen kaphat helyet a tézis igazolása vagy vélt cáfolata – csakis újabb kérdések. Melyekre persze részben már kaptunk itt válaszokat is, részint pedig a nap további témaköreiben rejtőzködnek... A tematikus közelítés és a

⁴ Hadd ne utaljunk itt a tradicionális foglalkozási, etnikai, tájegységi és életforma-csoportok paraszti társadalomban markánsan jelen lévő mintasokaságának néprajzi szakirodalmára, ennek végtelenségére...

narratív kölcsönhatások alapkérdésére az egyik kézenfekvő részvázlat (persze szándékos leegyszerűsítésben) a *tradicionális* típusú,⁵ a másik választípus az én-kiteljesítő, társadalmi szereptudatos, struktúra-átrajzoló, *posztmodern státusz-reprezentáció*.⁶ További tagolási lehetőség rétegzí ezt a felosztást részint korosztályi, részint zsidó szubkultúra-függő válaszlehetőségekre (lásd például Kelemen Katalin, Hrotkó Larissza vagy Fenyves Katalin markáns álláspontját a kulcskérdésekben, de akár Vasagyi Mária regényeiben vagy Ember Mária régebbi írásaiban), ugyanakkor lehetséges egy másik metszet valamelyest térségi bontásban is mutatkozó eltérésekre (a miskolci zsidóságról Szabó Tünde Judit, a szegedi és vajdasági hagyományköttöttségről Glässer Norbert, a pécsiekről Árvai Tünde, a kárpátaljaiakról Fedinec Csilla vagy Komoróczy Géza, a soproniakról Tárkányi Sándor, a kassaiakról Kovács Éva, a bajaiakról Fábíán Borbála vagy a mohácsiakról K. Farkas Claudia épp eléggé térbelileg tagolt körképet ad), valamint történeti kihívásokra figyelemmel hasonlóképpen valamiféle struktúraként tekint minderre (századfordulós bécsi vagy krakkói, jelenkori berlini vagy „Zsidnilandi” verziók sokasága áll kézre itt, emlékeztül a nemrég elhunyt Gantner Brigitta Eszter kutatási témakörét is említve). Határozott álláspont tükröződik Fenyves Katalin habilitációs értekezésében is, mely szerint a hazai zsidóság nyelvi asszimilációs alkalmazkodása, a Numerus Clausus folyamata, a mindegyre szorongatottabb státuszba kerülő társadalmi tömeg valójában már az 1920-as–30-as évektől átélte a nők képzésének, társadalmi befolyásának, presztízscsökkenésének és mobilitási korlátozásainak következményeit (Fenyves 2012a: 102–118), de ehhez elementáris módon kapcsolhatóan láttatja a korábban már elért státusok megszűnését, a női imakönyvek megjelenésétől és a főköttő/paróka vitától a zsinagógai karzat-rács-jogosultságok variációiig, a zsidó családok átalakulásától, a matriarchátustól a patriarchátusig zajló szerep-átrendeződés részkérdéseit is (vö. Fenyves 2012b: 66–88; továbbá Hrotkó 2014b). Mindeközben nemcsak a társadalmi átrétegződés ment végbe a 19–20. század fordulóján, hanem a képzettség, társadalmi mobilitás, elfoglaltság, zsinagógák kiüresedése, születésszám-csökkenés, a nőkre vonatkozó korlátozások lassú felpuhulása, presztízsz-pozíciókba kerülésük megsokasodása (pl. egyletekben, tudományos vagy művészeti területeken, immár a lakásokból kiszabadulva), sőt a szakrális hagyomány ellenében a polgári szerződésjogok érvényesülési feltételei is hatottak arra, hogy a zsidóságon belül mintegy evidenciának számító (formalizált státusz-)kérdésekben az ortodox és neológ szemléletmódok megütközzenek, eltérő következtetésre jutva a női szerepek, karrierök és legitimációs szertartások vagy tabuk terén. „Az elmúlt századokban gyökeresen megváltozott a házasságjogi és családjogi törvénykezés, a házasságkötések törvényi szabályozása. A család és családtagok szerepe az értékrend őrzésében és átadásában alapvetően más lett. Többgenerációs családok ma már ritkábban élnek együtt, a kiscsaládok dominálnak. Ennek megfelelően változó a nevelési és oktatási

⁵ Itt látványosak Hrotkó Larissza, Fényes Balázs, Papp Richárd, Zimre Fanni, rebecenek nyilatkozatai és nyilvános mutatkozásai, Kelemen Katalin, Oláh János, Tillmann Lili 2009, stb. meglátásai...

⁶ Lásd Tóth Katalin, Vincze Kata Zsófia, Ausztrics Andrea, Surányi Ráchel, Susán Eszter, Gantner B. Eszter, Groó Diana, Pécsi Kata, Vasvári Louise, Angelusz – Tardos, stb.

intézmények (bölcsőde, óvoda, iskola) és a család kapcsolata, viszonya. A 19. század új nemzeti mozgalmi is felvázolták a következő nemzedékek és az őket kibocsátó ideális család vízióját. Erre az időszakra tehető a nőkép, a női szerepek átalakulásának kezdete is” (Kiss Endre – Barna Gábor 2014: 7). De messze nem elhanyagolhatók mondjuk Kelemen Katalin kortárs nézőpontja, Vincze Kata Zsófia, Szász Antónia, dr. Forrai Judit, Gallasy Katalin vagy Buk Krisztina kutatásai, Fenyves Balázs vagy Gábor György témérdek reflexiója, Szabó Tünde Judit miskolci vagy K. Farkas Claudia Pécs-Mohács vidéki áttekintése, Szarvas Zsuzsa vagy Toronyi Zsuzsa megannyi példatára, Vasvári Louise, Pécsi Katalin vagy Czingel Szilvia saját vallomásgyűjtése stb.

Nem folytatom. Kérdések halmazára kérdések építménye... – valahol ezt hívják tudománykodásnak, s a magam nézőpontja sem kímélhető a bennfentes, érintett, hozzáértő vagy csak átélő aspektusok érvényességének prioritásai nélkül.

Hivatkozások és források

A Sulchan Aruch kivonata. Fordította Dr. Singer Leó. MIOK, Budapest, 1988.

Acsádi Judit (2002): „Kelltek nekünk feminizmus?” – „Nyugati” gondolatok hazai fogadtatása, in: Kovács János Mátyás szerk.: *A zárva várt Nyugat. Kulturális globalizáció Magyarországon*, Budapest, 2000 Könyvek – Sík Kiadó, 167–186.

Angelusz Róbert – Tardos Róbert (2002): Társas kötelékek és kulturális tradíciók a magyar zsidóság különböző nemzedékeiben, in: Kovács András szerk. *Zsidók a mai Magyarországon*, Múlt és Jövő, Budapest

Ausztrics Andrea (2015): A maszorti zsidóság Magyarországon egy budapesti ifjúsági szervezet tükrében, in: A.Gergely András – Papp Richárd – Ausztrics Andrea szerk.: *Zsidó kultúra és identitás – antropológiai nézőpontból. Tanulmányok a tematikus kutatómódszertan köréből*, Antroport Könyvek, Budapest

Ausztrics Andrea (2014): *Who We Are, Hungarian Jews After The Holocaust, The Third Generation*, Documentary film, producer/director/editor (44 perc). L. még: <http://ausztrics.com/>

Balogh Margit – S. Nagy Katalin szerk. (2000): *Asszonyorsok a 20. században*, BME Szociológia és Kommunikációs Tanszék – Szociális és Családvédelmi Minisztérium Nőképviselői Titkársága, Budapest

Bata Tímea (2011): Netrevitt helyek – nászút internetes fórumok, albumok és blogok tükrében, in: Fejős Zoltán szerk.: *Színre vitt helyek*, Budapest, Néprajzi Múzeum, Tabula könyvek 11:155–162.

Bódy Zsombor (2008): „A női munka felszabadítása vagy korlátozása” – A női eszmények változása, a női egyenjogúság konfliktusai és a női szervezetek állásfoglalásai a két világháború közötti középosztályban, in: Bakó Boglárka – Tóth Eszter Zsófia szerk.: *Határtalan nők – Kizártak és befogadottak a női társadalomban*, Nyitott Könyvműhely, Budapest, 93–112.

- Borbíró Fanni (2007): Budapesti nőegyletek 1862–1904, in: Fábri Anna – Várkonyi Gábor szerk.: *A nők világa – Művelődés- és társadalomtörténeti tanulmányok*, Argumentum, Budapest
- Borgos Anna (2013): *Nemek között – Nőtörténet, szexualitástörténet*, Noran Libro, Budapest
- BukKrisztina (2018): „Mindig előkerül, hogy menni... most is tervben van” – Interkulturális kisgyermekes zsidó családok élete Budapesten, *Antro-Pólus*, 2:66–111. <https://antropolus.files.wordpress.com/2019/02/antro-pc3b3lus-2018-2-fc3b3kuszban-zsidc3b3-kultc3bara.pdf>
- Cseh Enikő (2015): „Minden játék a férfiaknak jut!” – Női szerepek egy párizsi zsinagógában – in: A. Gergely András – Papp Richárd – Ausztrics Andrea szerk.: *Zsidó kultúra és identitás – antropológiai nézőpontból. Tanulmányok a tematikus kutatásmódszertan köréből*, Antroport Könyvek, Budapest
- Czeferner Dóra (2014): „Kávéházakban, klubokban, olvasókörokbén kérjük A Nő és a Társadalom lapot!” – Egy folyóirat a nők egyenjogúságáért, *Médiakutató*, nyár, 49–61. On-line: http://epa.oszk.hu/03000/03056/00055/pdf/EPA03056_mediakutato_2014_nyar_049-061.pdf
- Dalsace, Yeshaya (2006): *La place de la femme dans le rituel synagogal*, On-line: <http://www.massorti.com/La-place-de-la-femme-dans-le.html>
- Ember Mária (2001): *2000-ben fogunk még élni?*, Múlt és Jövő Kiadó, Budapest
- Fehéri György (2009): „Lehetetlen, de muszáj... tehát lehetséges” – A holokauszt ábrázolásának problémái, in: Gantner Brigitta Eszter – Réti Péter szerk.: *Az eltűnt hiány nyomában – Az emlékezés formái*, Nyitott Könyvműhely, Budapest, 10–32.
- Fényes Balázs (2018): „Családjaik, atyai házaik szerint...” – Adalékok a rabbinikus zsidó hagyomány családképéhez, in: Barna Gábor – Kiss Endre szerk.: *Családtörténet, családvédelem, vallás – A család egykor és ma*, 4. kötet, A vallási kultúrakutatás könyvei 37. MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport – OR-ZSE Kaufmann Dávid Kutatócsoport, Szeged – Budapest, 60–67.
- Fényes Balázs (2012): Kitalált hagyomány – egy mítosz kitalálása, in: „Őrizzétek meg őrizetemet...” – *Tanulmányok a rabbinikus hagyomány köréből*, Jászöveg Műhely Kiadó, Budapest, 207–239.
- Fenyves Katalin (2012a): A magyar zsidó nő – a felekezeti sajtó nőképe a 19–20. század fordulóján, in: Bíró Zsuzsanna Hanna – Nagy Péter Tibor szerk.: *Zsidóság – tradicionalitás és modernitás – Tisztelgő kötet Karády Viktor 75. születésnapja alkalmából*, Wesley János Lelkészképző Főiskola, Budapest, 105–118. On-line: www.mek.oszk.hu/11600/11687/11687.pdf
- Fenyves Katalin (2012b): *Zsidó polgáriasodás a 19–20. század fordulójának Magyarországon: a nyelvhasználat és nők helyzetének alakulása – Habilitációs értekezés*, Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem, Budapest
- F. Dózsa Katalin (1991): Pesti nő a századfordulón – Nőkérdés: feminin vagy feminista, *Rubicon* 3. On-line: http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/pesti_no_a_szazadfordulon_nokerdes_feminin_vagy_feminista/

- Gantner B. Eszter – Kovács Mátyás (2006): *Zsidniland – A zsidó kulturális tér Közép-Európa városaiban – Egy új értelmezési lehetőség*, http://www.antroport.hu/lapozo.php?akt_cim=93
- Glässer Norbert (2015): *Az opera tündérei vagy a sábesz angyalai?* – Nosztalgikus vagy normatív vidéki zsidó élet képe a budapesti magyar nyelvű orthodox sajtóban, in: Barna Gábor – Kiss Endre – Gyöngyössy Orsolya szerk.: *A család egykor és ma*, MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport – OR-ZSE Kaufmann Dávid Kutatócsoport, Szeged – Budapest, 166–178. On-line: www.pointernet.pds.hu/kissendre/judaisztika/3-2015A_csalad_egykor_es_ma.pdf
- Glässer Norbert – Zima András szerk. (2014): *Hagyományláncolat és modernitás*, SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged
- Glässer Norbert (2014): *Találkozás a Szent Igazzal*, SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Vallási kultúrakutatás könyvei 8. On-line: <http://acta.bibl.u-szeged.hu/67609/>
- Glässer Norbert (2012): *Ateresz z'kénim – A vallási szocializáció családképe a két világháború közötti budapesti orthodox zsidó sajtó diskurzusaiban*, in: Csipak Árpád szerk.: *Pléróma (1947–2012) dr. Rokay Zoltán 65. születésnapján szabadkai, óbecsei és budapesti tanítványai*, Lux Color Printing – Szulik Alapítvány, Óbecse, 77–108. On-line: <http://publicatio.bibl.u-szeged.hu/2753/7/2217258.pdf>
- Gleszer Norbert (2010): *Tórájának fele... – A rabbiné és a zsidó nő imagológiája a magyar nyelvű budapesti orthodox zsidó sajtóban a 19. század végén és 20. század elején*, in: Filkó Veronika – Kőhalmy Nóra – Smid Bernadett szerk.: *Voigtloristica – Tanulmányok a 70 éves Voigt Vilmos tiszteletére, Folcloristica 11*. ELTE – BTK Folklore Tanszék, Budapest
- Guiliano, Mireille (2010): *A francia nők karriert csinálnak – Munka, értelem és érzelem*, Athenaeum, Budapest
- Gyáni Gábor (2006): *Nők a modernizálódó magyar társadalomban*, Csokonai Kiadó, Debrecen
- Horváth Júlia Borbála (2008): *Újnőkorszak – Intermentalitás a XX. század második felétől Magyarországon*, L'Harmattan, Budapest
- Hahn István (1995): *Zsidó ünnepek és népszokások*, Makkabi Kiadó, Budapest
- Hrotkó Larissza (2018): *A zsidó nő mint áldozat és a társadalom átalakítója – Társadalmi szerepváltozás a zsidó feminista kutatásban*, in: *Együtt a jövőnkért – Vallások egy nyitottabb és elfogadóbb társadalomért – Előadások és cikkek*, szerkesztette Bárdosy Éva és Dénes Gabriella. A szerkesztést összehangolta: Hrotkó Larissza. Magyarországi Teológusnők Ökumenikus Egyesülete, National Democratic Institute és az N.D.I. Hungary Nonprofit Kft. Budapest, 98–108. On-line: <https://docplayer.hu/104937869-Egyutt-a-jovonkert-valla-sok-egy-nyitottabb-e-s-elfogado-bb-tarsadalome-rt-eloadasok-s-cikkek.html>
- Hrotkó Larissza (2014a): *Családi státuszok a T'nach és a talmudi irodalom alapján*, in: Barna Gábor – Kiss Endre – Gyöngyössy Orsolya szerk.: *A család egykor és ma*, MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató

- Csoport – OR-ZSE Kaufmann Dávid Kutatócsoport, Szeged – Budapest, 51–59. On-line: www.pointernet.pds.hu/kissendre/judaisztika/3-2015A_csalad_egykor_es_ma.pdf
- Hrotkó Larissza (2014b): Pirké Imahot – Kézimunka a feminizmus és a vallás szolgálatában, *Hacofe*, Vol 9. <https://or-zse.hu/hacofe/vol9/hrotko.pdf>
- Hrotkó Larissza (2014c): *A nélkülözhetetlenek – A zsidók 18. századvégi–19. század eleji letelepedése Pesten, különös tekintettel a zsidó nők helyzetére*, OR-ZSE, Budapest, on-line: <https://www.or-zse.hu/javne/larissza3.pdf>; <http://mek.oszk.hu/13500/13596>
- Hrotkó Larissza (2012): *Családi viszonyok a talmudi régészetben, különös tekintettel a nők és a gyerekek családi státuszára*. <http://www.or-zse.hu/hacofe/vol4/hrotko-csaladiviszonyok-zsidocsalad2012.htm>
- Huszár Ágnes (2011): *A nő terei*, L'Harmattan Kiadó, Budapest
- Kaplan, Aryeh (2004): *Zsidó meditáció*, Vince Kiadó, Budapest
- Karády Viktor (1993): A vegyes házasságok Budapesten 1950 előtt – Néhány kutatási eredményről, *Múlt és Jövő*, 3:82–84.
- Katz, Jakov (2005): *Hagyomány és válság – Zsidó társadalom a középkor végén*, Múlt és Jövő Kiadó, Budapest – Jeruzsálem, 204–220.
- Dr. Kayserling M. (1883): *Zsidó nők I-II. – A történelem, az irodalom és a művészet terén*, fordító: Reismann Mária, Révai Testvérek, Budapest
- Kelemen Katalin (2012): Visszaadni Istennek elvesztett szövetségését, in: Bíró Zsuzsanna Hanna – Nagy Péter Tibor szerk.: *Zsidóság – tradicionalitás és modernitás – Tisztelgő kötet Karády Viktor 75. születésnapja alkalmából*, Wesley János Lelkészképző Főiskola, Budapest, 461–471. On-line: www.mek.oszk.hu/11600/11687
- Kelemen Katalin (2002): A liberális judaizmus álláspontja a nők szerepéről a zsidóságban, in: Toronyi Zsuzsa szerk.: *A zsidó nő*, Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár, Budapest, 143–145.
- Kende Anna szerk. (2008): *Pszichológia és feminizmus*, L'Harmattan, Budapest
- Kende Anna (2005): Anyaság a pszichoanalízisben: lehetséges következtetések a nő mint szubjektum szemszögéből, *Thalassa*, 16. 1:63–82. On-line: [https://imago.mtapi.hu/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/\(16\)2005_1/063-82_Kende-A.pdf](https://imago.mtapi.hu/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/(16)2005_1/063-82_Kende-A.pdf)
- Keszeg Vilmos (2013): A 20. század története, *Néprajzi Látóhatár*, 22. évf. 4:4–9. https://www.researchgate.net/publication/299903566_Teljes_lapszam_Neprajzi_Latohatar_-_Mese_mitosz_elettortenet_20134/download
- Kiss Endre – Barna Gábor (2014): Ajánló szavak, in: *A család egykor és ma*, Gyöngyössy Orsolya közreműködésével szerk.: Barna G. – Kiss E., SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológia Tanszék – OR-ZSE Kaufmann Dávid Zsidó Kultúratudományi Kutatócsoport, Szeged – Budapest

- Korpics Márta (2011): *Interkulturális kommunikáció*, Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Pécs, http://janus.ttk.pte.hu/tamop/tananyagok/interkult_komm/index.html
- Kovács András (1989): A zsidókérdés a mai magyar társadalomban, in: Fűzfa Balázs – Szabó Gábor szerk.: *A zsidókérdésről*, Németh László Szakkollégium, Szombathely, 47–86.
- Kovács Éva – Vajda Júlia (2002): *Mutatkozás – Zsidó identitás-történetek*, Múlt és Jövő, Budapest
- Küllös Imola szerk. (1999): *Hagyományos női szerepek – Nők a populáris kultúrában és a folklórban*, Magyar Néprajzi Társaság, Szociális és Családügyi Minisztérium, Nőképviselési Titkárság, Budapest
- Levi, Primo (1990): Akik odavesztek és akik megmenekültek, Európa Könyvkiadó, Budapest
- Mars, Leonard (1999): Discontinuity, Tradition and Innovation: Anthropological Reflections on Jewish Identity in Contemporary Hungary, *Social Compass*, 46 (1): 21–33.
- Maybaum Zsigmond (1884): A nő állása a bibliai ókorban, *Magyar Zsidó Szemle*, 417–423, 488–493.
- Mikes Hanna (2013): „Azért mindig a nő irányít” – a hagyományos zsidó női szerepek megjelenése egy zsinagóga közösségében, OTDK-dolgozat, ELTE TÁTK, Kulturális Antropológia Tanszék
- Miklós Péter (2014): Az identitásszerveződés kérdései a magyar zsidó polgárcsaládokban, in: Barna Gábor – Kiss Endre – Gyöngyössi Orsolya szerk.: *A család egykor és ma*, MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport – OR-ZSE Kaufmann Dávid Kutatócsoport, Szeged – Budapest, 211–221.
- Mitscherlich, Alexander – Mitscherlich, Margarete (2014): Gyászolásra képtelenül – A közösségi viselkedés alapjai, Múlt és Jövő, Budapest
- Modla Zsuzsa (2007): Mai magyar zsidó fiatalok szocializációja, in: A. Gergely A. – Papp R. szerk.: *A szakralitás arcai*, Nyitott Könyvműhely, Budapest, 269–297.
- Nagy Péter Tibor (2015): Az egyetemisták, a szüleik és a zsidó nem-zsidó vegyesházasság, *Iskolakultúra*, 3:47–55. On-line: https://matarka.hu/klikk.php?cikkmutat=2205320&mutat=http://epa.oszk.hu/00000/00011/00193/pdf/EPA00011_iskolakultura_2015_03_047-055.pdf
- Nagy Péter Tibor (2010): Egy ortodox zsidó közösség a helyi társadalomban, *Iskolakultúra*, 7-8:84–94.
- Németh Ványi Klári (2016): „Soha semmilyen előítélet nem ledönthetetlen” – Gát Annával és Réz Annával a népszerű Üvegplafon sorozat ötletgazdáival beszélgettünk, *Szombat*, május 21. <https://www.szombat.org/politika/soha-semmilyen-elotelet-nem-ledonthetetlen>
- Oláh János (2015): A zsinagógáról és szokásairól, *Yerusha*, „KINDERJOHREN”, on-line: <http://www.yerushaonline.com/?v=di11pla34>
- Oláh János (2008): *A női ima ereje*: <http://sofartudozsido.com/a-noi-ima-ereje/>. Sófár, 2008. december 19., továbbá: <https://www.youtube.com/watch?v=iZf5HpXVl4k>
- Papp Marianna (2007): „Mécse az Örökkévalónak az ember lelke” – A visszatérés és a sábesz kapcsolatának jelentései egy budapesti ortodox zsidó közösségben, in: A.Gergely András – Papp Richárd szerk.: *A szakralitás arca – Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások*, Nyitott Könyvműhely, Budapest, 314–361.

- Papp Richárd (2007): A szakralitás tétje zsidó és keresztény példák tükrében, in: A. Gergely András – Papp Richárd szerk.: *A szakralitás arcai: vallási kisebbségek, kisebbségi vallások*, Nyitott Könyvműhely, Budapest, 16–30.
- Papp Richárd (2004): *Van-e zsidó reneszánsz? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy budapesti zsidó közösség életének tükrében*, Múlt és Jövő Kiadó, Budapest
- Papp Richárd (2002): A nők világa egy budapesti zsinagógában, in: Toronyi Zsuzsa szerk.: *A zsidó nő*, Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár, Budapest, 137–141.
- Papp Richárd (1993): Pészach Kárpátalján, *Szombat* (9):27–31.
- Pécsi Katalin szerk. (2013): *Lányok, anyák – Elmeséletlen női történetek*, Novella Kiadó, Budapest
- Pécsi Katalin 2009 A szenvedés neme. Női tapasztalat, női hang. In Gantner B. Eszter – Réti Péter szerk. *Az eltűnt hiány nyomában. Az emlékezés formái*. Nyitott Könyvműhely, Budapest, 134-150.
- Pécsi Katalin szerk. (2007): *Sós kávé – Elmeséletlen női történetek*, Novella Kiadó, Budapest
- Pető Andrea (2006): „Társadalmi nemek és a nők története”, in: Bódy Zsombor – Ö. Kovács J. szerk.: *Bevezetés a társadalomtörténetbe*, Budapest, Osiris, 514–532. https://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/2011_0001_520_bevezetes_a_tarsadalomtortenetbe/cho5s05.html
- Pető Andrea (2004): A női esélyegyenlőségre vonatkozó női felfogás hatása a magyar választójogi gondolkodásra 1848–1990 – Az „állam érdekében adományozott jog” feminista megközelítésben, in: Sajó András szerk.: *Befogadás és eredetiség a jogban és a jogtudományban: adalékok a magyarországi jog természetrajzához*, Áron Kiadó, Budapest, 136–175.
- Pető Andrea (1998): *Nőhistóriák – A politizáló magyar nők történetéből 1945–1951*, Budapest, Seneca
- Rajkó Andrea (2016a): Tabu, tabudöntés, tabuizálás, *Kultúra és Közösség*, 1:91–109. On-line: <http://www.kulturaeskozosseg.hu/pdf/2016/1/08.pdf>
- Rajkó Andrea (2016b): Kommunikációs tabuk kutatása – Módszertani megfontolások és kihívások, *Közelítések* (3) 1–2:36–131., Zsigmond Király Főiskola, Budapest
- Rigó Máté (2009): „A jó parti” – Házassági szerződések a két világháború közötti Budapesten, in: *Tanulmányok Budapest múltjából*, 35. <http://epa.oszk.hu/02100/02120/00035/pdf/>
- S. Nagy Katalin (2006): *Emlékkavicsok – Holokauszt a magyar képzőművészetben 1938–1945*, Glória Kiadó, Budapest
- Schőner Alfréd (2014): Az újrasarjadzó zsidó élet a feszültségek forrásává is vált...– A zsidó család a 21. század elején Magyarországon, in: *A család egykor és ma*, Gyöngyössi Orsolya közreműködésével szerk. Barna Gábor – Kiss Endre, SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológia Tanszék – OR-ZSE Kaufmann Dávid Zsidó Kultúratudományi Kutatócsoport, Szeged – Budapest, 72–77. http://www.or-zse.hu/hacofe/vol4/soner-zsidocsalad2012.htm#_ftnref2
- Schweitzer Gábor (2016): „Haladó zsidóság – halódó zsidóság”? – Útkeresés egykor és ma, *Szombat*, 10. On-line: <https://www.szombat.org/politika/schweitzer-gabor-halado-zsidóság-halodo-zsidóság>

- Szász Antónia (2013): Női rabbik a zsidóságban, *Axis*, 1:83–99.
- Szász Antónia (2011): Alternatív zsidóság – A Bét Orim Reform Zsidó Közösség, *Kisebbségkutatás*, (20) 4:550–583.
- Szász Antónia (2008): A progresszív judaista mozgalom és a tradicionális zsidó értékek és normák – A hazai mozgalom ideológiája és gyakorlata által indukált társadalmi diskurzus, egyéni és intézményi reflexiók, in: S. Nagy Katalin – Orbán Annamária szerk.: *Értékek és normák interdiszciplináris megközelítésben*, Gondolat Kiadó, Budapest
- Szász Antónia (2006): A progresszív judaizmus társadalmi beágyazódása Magyarországon, www.andorkaweb.tarki.hu/Konferenciak/Konferencia2006/Szasz_Antonia.pdf
- Szász Antónia (2002): *Parázs – A magyar asszimilált zsidóság útkeresése I. Szim Salom Progresszív Zsidó Közösség*, Etnoregionális Munkafüzetek 87. (Sorozatszerk. A. Gergely András). Budapest, MTA PTI
- Szél Júlia (1999): Társkereső hirdetések nő- és férfiképe, *Jelkép*, 2:93–105. On-line: <http://docplayer.hu/9573308-1999-2-szam-ji-l-kep-kommunikacio-kozvelemenymedia.html>
- Tillmann Lili Eszter (2009): *Zsidó gyermeknevelés Budapesten*, Előadás a Folytonosság, szakadás, reneszánsz? konferencián (MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont, 2008. január 18.)
- Toronyi Zsuzsanna szerk. (2002): *A zsidó nő*, Magyar Zsidó Múzeum és Levéltár, Budapest
- Tóth Andrea (2015): *Tradicionális és innováció – a vallástudomány és a neveléstudomány határán – a zsidó nevelésben*, PhD disszertáció, OR-ZSE, Zsidó Vallástudományi Doktori Iskola, Budapest, on-line: https://www.or-zse.hu/phd/TothAndrea_PhD_disszertacio_javitott_15_06_15.pdf
- Tóth Katalin (2018): „Ha egy zsinagógának szüksége van egy új Tórára, az azt jelenti, hogy az a közösség él” – *A Tóra mint judaika egy zsinagógai közösség rítusainak és narratíváinak tükrében*, in: Havay Viktória – Veress Dávid szerk.: *Varietas delectat – Az ELTE BTK Magyar és Összehasonlító Folklorisztika és Európai Etnológia doktori programok hallgatóinak tanulmánykötete*, ELTE BTK Néprajzi Intézet, 107–125.
- Tóth Katalin (2017): Kutatói önreflexivitás egy zsinagógai terepmunka kontextusában, *Tabula*, (18) 1-2. http://tabula.neprajz.hu/neprajz.07.18a.php?bm=1&as=443&kr=A_10_%3D%222017%2018%281-2%29%22
- Unterman, Alan (1999): *Zsidó hagyományok lexikona*, Helikon, Budapest
- Ungár Simon (1981): Zsidó nők jótékonyága, *Magyar Zsidó Szemle*, 555–562.
- Valuch Tibor (2009): Család, háztartás, a női tevékenységszerkezet és a szerepfelfogás változásai 1945 után, *RUBICONline* 20/4. www.rubicon.hu/magyar/oldalak/csalad_haztartas_a_noi_tevékenységszerkezet_es_a_szerepfelfogás_valtozasai_1945_utan/
- Varga Péter (2009): A holokauszt utáni zsidó német irodalom három nemzedéke, in: Gantner B. Eszter – Réti Péter szerk.: *Az eltűnt hiány nyomában – Az emlékezés formái*, Nyitott Könyvműhely, Budapest, 90–106.

- Vincze Kata Zsófia (2014): Hagyomány és poszt-tradicionalizmus – a magyarországi zsidóság hagyományértelmezései, in: Glässer Norbert – Zima András szerk.: *Hagyományláncolat és modernitás*, SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, Szeged, 303–316.
- Vincze Kata Zsófia (2013): *Conversio és etnicitás a mai magyarországi zsidóságban*, in: *Conversio – Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán 2011. szeptember 22–23-án tartott vallástudományi konferencia előadásai*, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Vallástudományi Központ, 149–154. on-line: <http://archive.jpr.org.uk/object-hun38>
- Vincze Kata Zsófia (2012): Házasságtörés, vágy és csábítás az ortodox zsidó hagyományban, in: Örsi Julianna szerk.: *Középpontban a család. 2. kötet*. Szolnok, MTA Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Tudományos Egyesület, Túrkeve, 237–250.
- Vincze Kata Zsófia (2012): Test és Tóra: a férfitest és a férfiszellem vágya, *Néprajzi Látóhatár*, (21) 3:73.
- Vincze Kata Zsófia (2010): *Visszatérők a tradícióhoz*, L'Harmattan, Budapest
- Vincze Kata Zsófia (2010): Kasrut és üvegfal? In: Viga Gyula – Gyulai Éva szerk.: *Történet – muzeológiai – Tanulmányok a múzeumi tudományok köréből a 60 éves Veres László tiszteletére*, Miskolc, BAZ Megyei Múzeumi Igazgatóság, 87–105.
- Vincze Kata Zsófia (2004): *Tradíció, emlékezés, értelmezés – Az egyiptomi kivonulás-történet értelmezése a mai budapesti zsidóság vallásos jelenségeiben*, Etnoregionális Munkafüzetek 94. (Sorozatszerkesztő A. Gergely A.) MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális Kutatóközpont, Budapest
- White, Hayden (1996): A narrativitás szerepe a valóság reprezentációjában, *Aetas* (XI.) 1:98–118.
- Zalai Szalay László (Dr.) (1924): *A zsidó nők története*, Globus, Budapest
- Zima András (2012): „A zsidóságért és a zsidó gyermekekért” (Zsidó nemzeti családmódel a budapesti cionista sajtóban a 20. század első felében), *Hacofe*, Vol. 4. OR-ZSE, <https://or-zse.hu/hacofe/vol4/zima-azsidóságert-zsidocsalad2012.htm>
- Zimre Fanni Katalin (2010): „Ez az egész Tóra. A többi csak a magyarázata” – értelmezések és alkalmazások a kortárs zsidó életmódban, szakdolgozat, Zsigmond Király Főiskola, Kommunikáció- és Művelődéstudományi Intézet, Budapest, on-line: http://antroport.hu/lapozo.php?akt_cim=200
- Zsinkó-Szabó Zoltán (2004): *A gyermek helye a társadalmi értékrendben* (szakdolgozat) ELTE Kulturális Antropológia szak, Budapest

További (on-line) források

Raj Tamás weboldala, <http://www.zsido.hu/>

Szombat hetilap, „Keresd a nőt” <https://www.szombat.org/tag/2014-02>

Yerusha /OR-ZSE/ <http://www.yerushaonline.com/>

Verő/Bán Linda, a Frankel Leó utcai zsinagóga rebecenje válaszol kérdéseitekre és mesél a nők helyzetéről a zsidó házakban, otthonokban, <http://frankel.hu/category/gyerekeknek/>

Női Karrierfejlesztési Szövetség, <http://www.noikarrier.hu/>

Magyar zsidó női életutak, <http://zsidonok.hu/>

Savout – a Bálint Ház Éjszakája, 2018. http://web.balinhaz.hu/Event/savuot_a_balint_haz_ejszakaja_itthon_otthon_haza_2018-05-19

Caddik Messiáshívő Tanítások, <http://csalad-gyulekezet.5mp.eu/>

Emet Ve'emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism.

<https://www.scribd.com/document/3491343/emet-ve-emunah-statement-of-principles-of-conservative-judaism>

Grottó Mór (1916): A zsidó gyermeknevelés problémája, *Zsidó Szemle*, július 14./2-3.

Zsidó Szemle, 1917. december 14./1-2. Igazi nacionalista lányok

A Talmud ötven árnyalata... In: *Savout éjszakája, NŐ ÉS FÉRFI*, Bálint Ház 2017. május 30. Büchler Tamás Minyanim programigazgató (Szochnut), on-line: <http://www.mazsihisz.hu/2016/03/23/-a-talmud-otven-arnyalata--es-a-kozepkori-zsido-feminizmus-8644.html>

Ábrahám Nóra
**MOZGÁS-SZEMÉLYISÉG A MŰVÉSZETI IDENTITÁSTUDAT
SZÁZADFORDULÓS VILÁGÁBAN: SZENTPÁL OLGA**

DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.2

Előadásom célja bemutatni a 19–20. század fordulóján kialakuló művészi kifejezés mibenlétét, magát az identitástudat fejlődését a társadalmi változások, eszmei áramlatok és vallás kapcsolatában.

Kutatásom témaköre Szentpál Olga mozdulatművész, ritmicienne, mozgáseméleti analitikus művészeti munkásságának feltárása. A kutató elsődleges szerepe talán elsősorban az, hogy a kutatott személy érdemeit szemügyre vegye és azt hitelesen bemutassa. Nem könnyű elfogultság nélkül beszélni sem a személyről, sem pedig a korról, amiben élt, de tekintsék ezt bocsánatos bűnömnek. Származását tekintve zsidó polgári családba születik, ami egyértelműen meghatározza identitástudatát. Ugyanakkor a kor eszmei áramlatai hatására, valamint a társadalmi életben való szerepvállalás érdekében felnőtt korára vallását elhagyja. Gondolkodásának kritikai racionalizmusát egyértelműen a korai gyermekévek vallási hovatartozásában megteremtett szociális közeg alapozza meg. Munkásságának egyediségét talán épp ez a látásmód teszi különlegessé és a kulturális szcéna, amiben alkot. Szentpál Olga pályáját zongoraművészként kezdi, csodálatosan énekel, azonban mielőtt lediplomázna a Zeneakadémián, elutazik Hellerauba, hogy hiteles Dalcrose-ritmika tanár váljék belőle. Nagynénje, a híres Polányi Laura az első nők között volt, aki a századforduló elején doktorátust szerzett filozófiából. A Polányi-szalon az Andrássy út legelején az egyik közkedvelt polgári szalonok egyike, amely lámpásként vonzotta a költészet, a zene, a művészettörténet, színészet, vagy a filozófia iránt érdeklődő nyitott gondolkodókat.

A kulturáltság a közgondolkodás szerint, vagy bizonyos tudományos narratívákban is magába foglalja a tudást, a művészetet, a morált, a szokást és minden olyan képességet, amit az ember a társadalom tagjaként elsajátít. Az identitás, vagyis a kapott-vállalt-elsajátított azonosságtudat meghatározó jellemzője egészen a 18. századig (és bizonyos társadalmi színtereken) talán leginkább a vallás. Magyarországon a feudális társadalmi rend egészen 1849-ig fennáll, sok tekintetben, társadalmi téren és kommunikációs miliőben még jóval tovább is. A „magyar” mint jelző nem a származás felségjelét jelzi, hanem a nemesi titulus megnevezéseként szolgál. Ha Nyugat-Európára tekintünk, a felvilágosodás eszmei áramlatainak köszönhetően elindul a nemzeti identitásra irányuló törekvés hosszas folyamata, ami hazánkban az 1790-es évektől kimutatható. A nemzeti identitás megjelenése a kulturális eszmeiség művészeti produktumaként elsősorban a nemzeti viselet, a himnusz, a zászló, a hivatali nacionalizmus hatásai a tánckultúrában, a kapcsolati kultúrában,

a családi hagyományokban, a szereptudatok és rangok mibenlétében is árnyalódva. A nemzeti táncok, a polka, a valcer, a mazur, a foxtrott, a polonaise, vagy a quadrille mind hozzájárultak a nemzeti identitás megerősödéséhez és vállalásához.¹ Magyarországi vagy „magyarosnak” titulált, szerkesztett nemzeti műtáncként jelentkezett a verbunkos stílus, ami a klasszikus balett és a néptánc elemeinek felhasználásával lesz később stílussteremtő irányzat, kifejezőmód, stílári norma része is.² A tánc, mint ilyen a társadalmi beilleszkedés fontos eszköze volt és maradt, a gyermekkor után a fiatal felnőttkorba lépés első stádiumaként a bálban való részvétel számított a betagozódás társadalmi rítusának, a közösségi jóváhagyás identikus tényének. A táncmesterek már az 1400-as évektől kezdve csiszolják, szerkesztik, technikailag képzik a nemességnek tanított táncokat, aminek következményeként Franciaországban megszülethet a francia udvari balett, amiből XIV. Lajos megbízásából 13 táncmester „akadémikus balettet” fejleszt. A kifejezés művészetének társítása, az esztétikum és a dramaturgia együttesen formálja az előadóművészet mibenlétét. A felvilágosodás eszméinek hatása a balettművészetet sem kerülhette el. Sőt, nemcsak nem kerülhette el, de épp a hagyományra hivatkozó színtereken (mint a színház, az udvari viselkedésmód, a közösségi események, rítusok, „nemzeti” mutatkozások terén) egyben a jelent legitimáló múlt is bekerült a kifejezésformák, hagyománykötött szerepjátékok, jelentéstulajdonítás, esztétikai kánonok komplex rendszerébe, s így a mozgásművészeti ágakba is. Mindezek eredményeként épp annyira fontos Noverre-nek Lukianosz, mint Shakespeare-nek Seneca, amikor mint alkotó hősei jellemábrázolásában a szavak nélküli megformáltságra, a gesztusrendszerre helyezi a hangsúlyt.³ Ebből majd az 1800-as évek elejére lesz a romantika eszmei áramlatainak hatására kialakuló technikai tudást és jellemábrázolást kifejező, nemzeti jellegekben bővelkedő balettművészet. Nem feledhető, hogy éppen a „magaskultúra” magassága és a populáris kultúra történeti mélységekbe nyúló öröksége révén kap elismertséget, sőt elismerhetőséget a jelentésteli mozgáskultúra „nyelvtana”, gesztusrendszere, melyben a társadalmi mélyrétegekből fölfelé, az udvari kultúrából lefelé, a nemzeti vagy etnikai kultúrákban pedig hétköznapi cserefolyamatok kommunikálnak egymással, cserélnek formai elemeket, kölcsönhatásokat legalizálnak, kifejezési eszköztárat „iskolásítanak” stb. Tehát megteremtődik a mozgásban a személyiségfejlődés kifejezésének lehetősége, egyáltalán a személyiség, a Név, a szimbolikus Valaki megjelenítésének többlet-tartalma is. Így a táncról vagy még inkább a mozgásról a 19. századtól kezdve nem elégséges csupán funkcionista szemlélettel gondolkodni, vagy elemeit ekként tekinteni, mert nemcsak egyetlen társadalmi igény kielégítésének eszköze, hanem sokkal több annál, közléscsatornák és „üzenetváltások” egész szcénája épül ki belőle is. Durkheim szerint (Severi 1993: 154) az egészlegesség szemléletének előtérbe helyezésével a

¹ Vályi 1969, 187. o.

² Vályi 1969, 189. o.

³ Vályi 1969, 161. o.

jelenségek strukturális megformáltságát kell megnézzük.⁴ A társadalom-vallás-gondolkodás jelenségei mint részekből összeálló egész művészeti szemléletének egyik kivételése lehet az a tánckultúra, ami megformáltságában választ adhat a feltett kérdésre: milyen szerepet kap a művészetben a tánc, cél vagy eszköz inkább, s miként formálja a szereplő identitását?

Boglár Lajos etno-esztétikumról szóló írásában idézi, hogy a saját esztétikum-fogalmihoz kiegészítésképpen csatolt Németh Lajos-i nézőpont szerint a művészetnek az a kifejeződése, ami a 19. században kialakult, nem azonos azzal a szakrális funkcióval, ami a vallás kifejezésének és sajátos mágiájának célját szolgálja.⁵ Ennek is sokféle oka lehet egy dél-amerikai indián közösségi kultúrában, egy újkori főúri udvarban vagy egy modern közösségi kommunikációs felszínen. De mégis közelebb kerülhet a vizuális megjelenítés ahhoz az „ősi” vagy szakrális jelleghez, ami az egyéniség kifejezésére ad lehetőséget, avagy a konkrét közösség miliójében jelentéssel bíró hatással bír, s ez a tánc esetében éppen a nemzeti identitástudat megjelenésével kialakuló individuum alanyból állítmánnyá, közemberből jelentéshordozóvá válásában a meghatározó momentum lehet. Ez lesz az a lényegi forma, aminek fejlődése lehetővé teszi nemcsak a művészi kifejező tánc létrejöttét, hanem fejlődését, funkcionális hatásának tervszerű kezelését, komplex értékrendekbe illesztését is.

A társadalmi rétegződés csoport-alakzatainak kölcsönhatása idején, avagy e hatások megnevezése (pl. népi hagyomány, szokás, tradíció, mozgáskultúra, örökség stb.) alkalmával már a polgárság megjelenése is hatással van a művészeti élet alakulására, „intézményként” megjelenésére, közösségi funkciójának kiteljesedésére. A polgári ház/tartás asszonyainak immár nem kell munkával tölteniük idejük nagy részét, így módjuk és lehetőségük nyílik elméjük és testük pallérozására, a „személyiség” jegyeinek megformálására, a divat követésére, az újdonság, stílus, eszközök felhasználására, elsajátítására, fejlesztésére, afféle ízlés-innováció kimódolására. A 19–20. század fordulóján kialakuló nagyvárosok, a közlekedés, az iparosodás és az infrastrukturális forradalom hatására egész Európában megjelennek már a divatos kerti séták, vízparti romantikus látképek kedvelése, élménykiteljesítő utazások élvezete, a fürdőélet kultuszának ápolása is, s így a társadalmi szertartásmódok átalakulása során az ábrázoló művészetek és a művészek maguk is igyekeztek a rousseau-i gondolatmenetet követve visszatérni a természethez, fölértékelni ennek „adományait”, romantikus vagy épp bukolikus aurával venni körül a természeti tájakat, helyeket, helyszíneket, sőt magát a „nemzeti tájat” is fölfedezik a francia, német, magyar romantikában és a neogótikus-neoreneszánsz megjelenítési attrakciókban. Ennek a „természetközeli” művészeti gondolkodásnak lesz eredménye az a testkultúra-forradalom is, amely a gombamód szaporodó szabadiskolákat eredményezi. Az új tánc

⁴ Prónai 2007, 44. o.

⁵ Boglár 2001, 122. o.

megszületését szorgalmazva megjelent egy olyan táncos nemzedék, amely a táncot – saját táncát is – művészetnek, a balett megkövült hagyományait folytathatatlanak, a revüt pedig a táncról megformált képében méltatlannak gondolta. Ennek megszületéséhez fontos állomás az európai táncéletben Francois Delsarte esztétikának, Emile-Jacques Dalcrose által ritmikus gimnasztikának nevezett mozgásrendszere.⁶ A magyar tánc történet az adott korszakról összefoglalóan is azt mondja, hogy ez az irányzat részben Amerikából is ered, Isadora Duncan volt ennek egyik elkötelezett híve és terjesztője.⁷ Művészeti hatása az európai táncéletre egyértelmű, olyannyira, hogy közvetlenül megmutatkozik Magyarországon is Dienes Valéria mozdulatművészeti iskolájában, követőinek értékrendjében, a korabeli magazinok „modern nő” fotóiban, a divatfotóban, a filmek nőalakjainak kontrasztjaiban, szimbolikus másságuk magyarázatai között is. Mégsem tekinthetjük kizárólagosnak, a testkultúra és az individuum kifejezése egyetlen pionírjának, több okból sem. Nemcsak mert „a” polgárság maga is sokféle, hiszen a pesti cselédszolgálatba állt nógrádi vagy szabadkai lányok mást és másképpen visznek haza mindebből, mint a bécsi szalonokban és kávéházakban urizáló dámák vagy a kolozsvári-aradi-nagyváradai úriasszonyok, s másképp zajlik majdani megjelenítése is e korszaknak a divatos játékfilmekben, magazin-fotókon, értelmiségi női vagy kereskedői asszonysági közösségekben (leányegyletekben, nőmozgalomban, felekezeti kórusokban, kávéházi dámák vagy színházi-orfeumi női körök, árvaházak, sportolói csoportok körében). Hanem azért is, mert a „nőiség” diadala más és más eszményt követett főrendiházi tagok feleségeként, arisztokrata udvarokba bejáratos tüneményként, munkásnőegyleti miliőben vagy falusi-kisvárosi körülmények között, ahol a női szerepek, a nő „stílusa”, eszménye, divathóbortja, anyagi lehetőségei, társadalmi vagy familiáris késztetései egészen eltérőek voltak, s ezek között is csupán láthatatlan kisebbségként jelenhetett meg a tudatos személyiség-építésben önnön karakterét megformálni képes egyéniség.

A nemzeti identitástudat megtalálása után a perszonalitás, az egyéniség kifejezésének vágya a Magyarország területén élő fiatalokat is meghódítja, a kultúrák keveredésének, divatjának és divatkövetési hullámoknak sokféle hatása jelzi ezt. De még e „szociológiai” vagy társadalomtörténeti értelemben „behatárolhatónak” gondolt mikroközösségi szférán belül is csupán elenyésző kisebbség lehetősége maradt az identikus szerepvállalás, amely már nem tisztán a származás, nemcsak az anyagi helyzet vagy a hozott kulturális örökség körébe utalható, hanem a saját szereptudat legitim megtartásáért is egyidejűleg vállalt énazonosságok arculatába-maszkjába öltöztetve jelenik meg. Beszélhetünk Madzsar Alice-ről, vagy kutatásom főszereplőjéről, Szentpál Olgáról is⁸ mint e szereptudat-meghatározó női identifikációs stratégia első megalkotóiról. A feltörekvő polgári rétegbe

⁶ Fuchs 2007, 13. o.

⁷ Fuchs 2007, 22. o.

⁸ Fuchs 2007, 103. o.

sokszor épp ilyen strukturális erőként, hatásjegyként, ideaként épülnek be a zsidó vallásukat elhagyó értelmiségiek, akik a szegregációs stigmák elhagyásával asszimilálódtak a társadalom tagjaivá, vezető szerepet vállalhattak a kulturális életben. A nemzeti identitástudat lényegi és döntő szempontja, hogy milyen eszmeiség társul hozzá. A fejlődést és a tudományteremtést egyértelműen a nyugat-európai gondolkodási minta idézi elő. A vallási szekularizáció következtében II. József abszolutista politikájának köszönhetően az egyház és az állam szerepe és annak kölcsönhatása alapjaiban változik meg. Ezért olyan fontos hangsúlyozni, hogy ami a zsidók számára a vallási reformációban az éppen kialakuló polgári réteget vallása elhagyására és a kereszténység felvételére indítja, az az identitástudatukat is meghatározza. Nem jelenti ugyanakkor ez azt, hogy kevésbé lennének elkötelezve a hit gyakorlásának, ami esetleg ateistává tenné őket. A kulturális, művészeti életben való szerepvállalásban a kötődés magában a tudományba vetett hitben gyökerezik, és így, ezáltal bizonyítja a hűséget a haza iránti elkötelezettségben. A művészetteremtés, a tudományteremtés, az eszmei fejlődés lesz e réteg számára az identitás meghatározó tényezője, ami elhagyott vallási gyökerei helyett gyökérelményként funkcionál.

Mivel Magyarország 1867-től dualista állam és az Osztrák–Magyar Monarchia része, így az előadóművészek, a kultúra követői nem állnak meg Bécsnél, a tanulni vágyó fiatalok pedig javarészt Németországot választják épülésük állomásaként, majdan mintaszolgáltató központként is. A németországi egyetemek az európai kultúrában tudásközponttá minősülnek át, az egyleti, művészeti, alkotóművészi és szimbolikus kölcsönhatásokkal élő tudáságazatok terén pedig sokoldalúan gerjesztett folyamatok, kultúraközi interferenciák és új impulzusok átélőivé, majdan közvetítőivé is válnak. A városi lét nyitott gondolkodású fiataljainak találkozóhelyeiként azok a polgári szalonok szolgáltak, amelyek idővel és helytől függően a művészeti élet virágzásához vezettek. Itt és így jelennek meg a nyugatról érkező eszmei áramlatok, stílusárnyalatok, eszmények, példák, értékrendek, amik követőkre találnak, s amennyire lehetséges, a maguk kisugárzó hatásával eléri a helyi, helyközi, nemzeti és nemzetközi artistikai tereket is. Ahol ugyanis értékke válhat a más, az új, vagy a divatos, eszményi, kellembeli másság, ami megváltoztathatja a világról alkotott képet, ízlésrendet, kommunikatív kapcsolódásokat és identitás-normákat, a már én-érvényesítő irányzatokat, s reflexív gondolkodásmódot és attitűdöket indíthat el az átalakulás és gazdagodás útján.

A vallás és az identitástudat, valamint a gondolkodást formáló filozofikus látásmód a klasszikus antik gondolkodóktól a középkori „alternatívokon” át sokféle módon megjelenik. Maimonidész szerint például kölcsönhatásban állnak egymással, szerinte a filozófia a miért, a hit pedig a hogyan,

ami az úton irányít.⁹ Kétkedni, kérdéseket feltenni a világ megértésével kapcsolatban tehát nemcsak hogy lehetséges, de szükséges is. A vallás és a racionalizmus kölcsönhatásának eredménye (Karl Löwith szerint), hogy az antik görög logikus gondolkodáshoz való visszatérés a 18. században történhet meg.¹⁰ A zsidó vallás mellett a reformáció hatására a protestáns lesz a filozofikus látásmód befogadására képes.¹¹ Így tehát az a gondolkodásmód, amit Goethe, vagy Schelling és Hegel megteremtettek, már a felvilágosodásban lehetőséget adott a feltörekvő polgárosult szemléletű gondolkodóknak, hogy az eszméket továbbgondolva a tudomány alapjait megteremthessék, abból külön tudományágak jöjjenek létre, nyerjenek létjogosultságot, sőt a megjelenítésben, a mimetikus transzformációkban is megleljék helyüket. A családban szocializálódás és a vallási nevelés a vallásukat a kereszténységért, vagy a társadalmi szerepvállalásért elhagyókat sem hagyta szabadulni. Az irracionális, a vallási elkötelezettség szimbóluma a szív, ám a racionalitásé, az értelemé az ész. E két elem harmonikus együttműködésének eredménye vetíti előre az individuum megmutatkozásának, a lélek megcsillanásának kifejezését. Ez a testkép-lélekkifejezés lesz az, ami a mozdulatművészet mint művészeti irányzat elnevezést megkívánja. Ennek következtében válhat a 19–20. század fordulóján az individuum a testkultúra részévé, ami egy sajátos identitástudat kifejezőeszköze lehet. A magyarországi kikeresztelkedett polgárság társadalomformáló szerepe a művészetben, a művészetelméletben, az irodalomban, a zenében vagy a táncban és a tudomány számos területén is megmutatkozik.

Ahogy Goethe is megfogalmazta: „...nem adhat mást a szülő felnövekvő gyermekeinek, mint szárnyakat és gyökereket...”, úgy a polgári szalonok világában az eszme a szárny, a tradíció pedig a gyökér, amely kortárs mondanivalóval, új gesztusrendszerrel és a kanonizált hagyománnyal lesz teljes. A profán és a szakrális kapcsolatrendszerében mindkettő szükséges, ám azoknak jelentésteli mondanivalóját és e kettősség vezető szerepét az aktuális kor műveltségi szintje határozza meg. Amiként előadásom elején említettem már a Polányi-szalon lámpás-szerű megmutatkozását a polgári életben, úgy most meg kell határozzuk annak jelentőségét is. Többek között abban a lényegi pontban, mely szerint a művészeti sokrétűség jelentésteli arzenáljában résztvevők mindannyian arra töreksenek, hogy európai, de mindenekelőtt magyar és teljes mértékben elkötelezett, hű polgárai legyenek a „Magyar Hon”-nak. A Polányiak szerepe a polgárosodás folyamatában nem kizárólag az asszimilációban, inkább az intellektuális felemelkedésben határozható meg. A harmadik generációs Polányi Mihály már mérnöki diplomát szerezhetett, ezzel értelmiségivé válhatott, így alapozta meg családjá egzisztenciáját. Felesége, Polányi Cecília és lánya Polányi Laura a Női Líceum 1912-es megnyitásakor a magyar nők tudományos továbbképző tanfolyamán nem

⁹ Eliade 1998, 137. o.

¹⁰ Löwith 1996, 97. o.

¹¹ Kósa 1998, 323. o.

a „kékharisnyaság” szimbólumát akarták megteremteni, pusztán a nők számára a polgári létben az általános műveltség szintjét meghatározni. A Női Líceum elvei ekként fogalmaztattak meg: „...a fiatal hölgyeket a szaktanulás nehézségei nélkül megismertetni a tudomány mai eredményeivel úgy, hogy azok bevonulhassanak egyéni, családi és társadalmi életükbe [...] valamint a tudományosan és esztétikailag előkelő műveltségű magyar nő kötelességei magaslatán álló feleség, anya, háziasszony hasznos társadalmi munkás lehessen...”¹² Ezt a gondolatmenetet folytatja Cecil mama lánya, Polányi Laura is, aki Szentpál Olga nagynénje: „...a férfi és a nő tudományos kiképeztetése egynívójú legyen, azzal a különbséggel, hogy a nőnek fiziológiai korábban érettségéhez mérten már intenzívebben kell foglalkoznia mindazon tudománykörökkel, amelyek sajátlagos női hivatásában ránézve fontosak...”¹³ Tante Cecil egyenértékűnek tartja a tudományos műveltség mellett a testképzést is, hiszen ő maga szintén Dalcrose technikát tanult, annak oktatását a tudományos nőnevelésben is kamatoztatja, amiként ezt Laura lányára is átörökíti, ami így már nevelési hagyományteremtéssé válhat. Ezt az immáron többgenerációs tradíciót követi tehát főszereplőnk, Szentpál Olga is, aki mint a líceumban kinevelt, természettudományokban, képzőművészetben, irodalomban, etikában, ritmikában és zenében kiművelt „fényes, józan gondolkodású, egészséges, termékeny napsugár”¹⁴ férje mellett nem alárendelt, hanem mellérendelt pozícióban, a tudományban legalább annyira jártas, saját hivatástudattal rendelkező egyéniségként volt jelen. Ezt a gondolkodásmódot viszi tovább majd saját iskolájában is, ami a hagyományokhoz kötött szereptudatot mélyíti el. Maga a Szentpál-iskola épülete volt az első Budapesten, ami kifejezetten mozgás oktatására épült, arra alkalmas teret és padlót kapott. Aki valaha részt vett táncos képzésben, az érzi át igazán ennek jelentőségét, hiszen a térbeli mozgások megtanulása és az ízületek szokták bánni a nem megfelelő kialakítású, de tánc oktatására használt tér hiányosságait. Ezt Szentpál Olga édesapja építette meg, Stricker Gyula. Az épületet az államosításkor elvették, ezután az artistaképző működik benne.

A Polányi családhoz köthető a szabadgondolkodók körének nevezett Galilei-kör, valamint a Rabinovszky–Szentpál-szalonhoz a Vajda János társaság, ami gondolkodásukat, a társadalomban betöltött helyüket és szerepüket meghatározta. A Galilei-kör Ady Endrét tekintette szellemi atyjának, miként ennek több írásában hangot is ad. Ennek egyik példája a Korrobori tánccról 1917-ben született írása, amely csak 1924-ben, a halála után jelent meg. Ebben a zsidóság az ausztráliai bennszülött nők muzsikájaként megjelenő szimbólum, amelynek hangjaira vad-szerelmes táncát járja a magyarság, amit Ady corroborónak¹⁵ nevezett el. Mintegy szimbólumként való megjelenésében így, muzsikástól-hangszerestől együtt volna értelme a „kultúrapotenciás” magyarokról pillanatképet készíteni, amiben

¹² Vezér 1986, 9. o.

¹³ Polányi 1905, 56. o.

¹⁴ Polányi 1905, 58. o.

¹⁵ Komoróczy Géza szerint Ady szóalkotásleleménye a latin *corroboro*=megerősítem szóból, Komoróczy 2015: 739. o.

nincs semmi szégyellnivaló. Ki is emeli, hogy ennek a „soknemzetiségű” országnak nem egymás eltiprására kellene törekednie, hanem résztvevő együttműködésre. Jóllehet megfogalmazásában Ady kicsit elfogult, hiszen művészi-költői kiteljesedését ennek a „Nyugatos” szárnyaló szellemű polgári rétegnek köszönhetné, ám látnoki képessége és maró szarkazmusa okán a kor társadalmára nézve mindezen állításokat joggal fogalmazza meg, melyekkel az elkövetkezendő idők „ideáinak” okafogyottságát bizonyítani látszik. A szabadgondolkodók köre elkötelezettje a tudománynak, nyitott a művészetek felé, ami iránymutató szellemiségként van jelen a sokszínű polgári miliőben. Az alkotó szellem szabadsága és annak perszonális tudása mintegy zászlóshajóként jelentett mentsvárat a szellemi nehézségkorlátoltságával szemben annak elviselésére, valamint közeget a tudomány fejlesztését szolgáló elhivatottságnak. Mindezek mellett a kör tagjai örökölt vallásukat elhagyták, ugyanakkor elfogadták az Újszövetséget, ami számukra a protestáns vallás kálvini értelmezésének elfogadását jelentette.¹⁶ Polányi Károly, a kör alapítójának megfogalmazása szerint bizonyos „előítéletes, kispolgári” narratívákban a szabadgondolkodók köre ateistának tűnhet, azonban a félreértések elkerülése érdekében így fogalmaz: „...a vallásos lelkület pedig a szellem legmerészebb lázadására is képesíthet és a szabad gondolatok vértanúi között örökre legelső a názáreti Jézus marad...”¹⁷

A Polányi-család 30-as évekbeli emigrációjával az irodalom, képzőművészet, zene iránt nyitott szalon-hagyományok immár a Rabinovszky–Szentpál házaspár nappalijában őrződnek meg, ahol jelen volt továbbra is a művészeti élet krémje, Szerb, Plätz, Weöres, Beck, Szabolcsi, Radnóti, Vámbéry és Goldziher¹⁸ egy társaságként. Ez többek között azt is eredményezte, hogy ez a „Nyugatos” művészgeneráció innen választott feleséget, mint például Ortutay Gyula, Szilágyi János György vagy Radnóti Miklós is. Gyarmati Fanni is a Szentpál-iskola mozgásművészeti kurzusaira járt,¹⁹ ami azt eredményezte, hogy Szentpál Olga a tánccal kapcsolatos kutatásait a 30-as években a néptánc, a népi kultúra felé terelte, ami Radnóti közbenjárásával a Szegedi Ifjúsági Körrel való kapcsolatát és ezzel egyedi arcuatteremtést is eredményezett.

A mozdulatművészet mint a természet ornamentumát leképező, megjelenítő művészeti ág a zene mellett olyan képpé sűrűsödött modern életérzéseként fogalmazható meg Balázs Béla szerint, ami Bartók Béla zenéjében már le van jegyezve.²⁰ A modernségben megfogalmazott művészi törekvések egy új életérzéseként, egy új emberelem új világosságaként aposztrofált kifejezésértékű gesztusrendszert jelentenek. A kultúra a századforduló városi polgári miliójában teljes embert kíván, test-lélek-szellem

¹⁶ Szabadelvű röpirat 1882, 362. o.

¹⁷ Polányi 1970, 121. o.

¹⁸ Gyarmati 2014, 476. o.

¹⁹ Gyarmati 2014, 454. o.

²⁰ Balázs 1909, 8. o.

harmonikus hármasságát mintegy éltető elemként. A modernitás néphagyománnyal való találkozása során született újszerű művészi kifejezőmód számos zenemű és koreográfia ihlető gondolatát hozta, ami a korban aktuális eszmeiség, a folklorizmus, ezzel együtt a bartóki szemlélet felé való nyitást is előrevetítette. A felsorakoztatott érvek és tényezők ismeretében a polgárság szerepe Szentpál Olga személyiségén keresztül a társadalomban olyan szerepvállalási kötelességtudatként jellemezhető, mint a szellemi-testi tudásbeli kiműveltség, amely tudatosságában olyan alkotóközegként funkcionál, aminek értéke van és előre mutat, elemmez, magasröptű diskurzusokat indíthat el, alaposságában érvelni tud, ugyanakkor hagyományteljes és messzemenőig nyitott az újra. Szentpál Olga és férje, Rabinovszky Máriusz baráti társaságában éppúgy helyet kaptak a művészettörténészek, mint az alkotó képzőművészek, zenészek, írók, költők, kritikusok, fényképészek. Ez a művészeti közeg tette lehetővé számukra a nyugat-európai gondolkodásmód megjelenését és térnyerését Magyarországon. A művészet komplexitásra való törekvése és a lélek kifejezésének lehetősége Szentpál Olga iskolájában a mozgás tudatos értelmezésére és építkezési rendszerelméletre teremt lehetőséget. Ezt a scenikai komplexitást a Gesamtkunst is táplálta, ennek értő és alkotó befogadói közege volt a művészértelmiségi közeg. A mozgáselmélet és a mozgás lejegyzése (a kinetográfia) jelrendszerével a táncos számára a mozgás másfajta és többrétű értésére teremt alapot, formál struktúrát. A történelmi változások sodrában azonban a megváltozott viszonyok nem adtak lehetőséget a műfaj 1946 utáni továbbélésére. Ha a műfaj nem is létezhetett tovább, a Szentpál-iskolában kiművelt oktatók mégis megtalálták az utat ahhoz, hogy tanulmányaikat és tudásukat kamatoztatni tudják. A Szentpál név fémjelez egy alapos és tudatos mozgáselemző látásmódot, ami máig a magyar tánctudomány alapjait képezi. Szentpál esetében az eszköz maga a tánc, amely létezésében az ellentétek, a test lélekkel való egyesülésében teljesezhet ki. Ideáljában és tevékenységi körében, vagy szó szerint „kezében” a mozgás állandóan fejlődő-formálható struktúra lett, ami az én valóját és kifejezőerejét hivatott megeleveníteni. A test fizikalitása és sokrétű technikai képzettsége mindehhez szükséges ugyan, viszont a lélek érzetbeli megformáltságát nem helyettesítheti. A cél a lélek közlésének megjelenítése, amihez az eszköz maga a tánc. Ezért tartom roppant fontosnak Szentpál Olga munkáját a köztudatba emelni, és értékállóságát bizonyítani. Önazonosságként megfogalmazott jelszava: „Válj tudatossá és tanulj, hogy tudásod ösztönössé legyen, s tudásod birtokában ösztönösen alkothass”.²¹ Szentpál Olga még két élő tanítványával találkozva, akik megélték, a bőrükön tapasztalták ennek a milliónek minden áldását, Szentpál személyiségének két oldalát mutatták meg. Egyikük, Simay Zsuzsa racionális, strukturált, de ugyanakkor nagyon kreatív alkotó oldalát látta, másikuk, Roboz Ágnes az egyéniséget, az alkotási habitust, lexikális tájékozottságát ismerte el és hajtott előtte fejet. Mindketten élő emlékként őrzik Szentpál Olga szellemiségét, amit ők is kamatoztatni tudtak saját életpályájuk részeként. Példaképként tekintettek rá, amitől nem akartak

²¹ Szentpál 1935, 6. o.

elmaradni, sőt legalább olyan alkotó részeseivé tudtak válni az immáron megteremtett magyar táncművészeti érának.

Magában a kossuthi liberális nemzeteszme szellemében egységes nemzeté formálódás útján megfigyelhető a kulturális szcéna megosztottsága, amiképp a nacionalizmusnak is többféle értelmezése létezik.²² Egy része, a nacionalista propaganda idegenforgalmi látványosságként veszi magára a „nemzeti jelleget”, ami elsősorban a külsőségek hangsúlyozásában és a szórakoztatás „magyaros” stílusis jegyeiben mutatkozik. Ugyanakkor a kortárs művészeti szcéna is fontosnak érzi kinyilatkoztatni elkötelezettségét. Ahogyan Bartók 1905-ben a paraszti zene gyűjtése és annak rendszerezése felé fordul, magának a folklorizmusnak, egy új művészeti irányzatnak lesz elindítója. Ez nem a külsőségek magára tűzésében és hangoztatásában, hanem a nyelvezetformálás közlésértékű tartalmaiban megbújva nyilvánul meg, az identitásmeghatározó alkotói képformálás eszközeként. A paraszti kultúra „tisza forrás”-ként aposztrofálása, az abban való megmerítkezés „gyökérelményként” funkcionál. A kortárs művészek esetében ez egy formálható struktúraként, gondolkodási frekvenciaként jelentkezik. A kulturális gyökerek iránti elkötelezettséget mélyen a szívében őrzi, ez azonban nem jelenti azt, hogy megtalált önazonosságát el kellene veszítse, vagy felül kellene írnia. Maga a bartóki gondolkodás a polgári rétegben összművészeti adok-kapok kommunikációs jellegében közlésértékű érzetinstallációkban lel formára, mint *magyar dalos groteszk*, vagy éppen *verstánc*, vagy *tánckoncert*. A költészet, a zene, a képzőművészet és a tánc így és közreműködésük eredményeképp kerülhetnek azonos szintre, s együttműködésük invenciójaként formálódhat a művészi koncepció kortárs szemlélete. Bartók hatása Szentpál Olga művészetére egyértelmű, a 30-as években több koreográfiája Bartók műveire készül. A néptánc motívumai beolvadnak mozgásművészeti előadásaiba, különleges jelleget kölcsönözve nekik, ami a Szentpál-iskola egyik erőssége. Tehát a modern gondolkodás és a tradíció tisztelete nem zárja ki egymást, olyannyira, hogy a közlésérték stílusis összeadódása által egy hatványozott művészi érték kifejeződését jelentheti.

Zárszóként megjegyzem, hogy a századforduló haladó szellemiségének hatásairól itt épp csak betekintést nyerhetünk, egy szeletére kaphatunk rálátást. A kutató, vagyis az én munkám etekintetben még csak az elején tart, ehhez még számos réteg lefejtése várat magára, hogy teljes képet kaphassunk a századforduló művészeti életéről és a benne megjelenő énkép, Szentpál Olga kifejező művészeti munkásságáról. Számomra inspiráció a művészi érték és jelrendszer keletkezésében kutatni, összefüggéseket felismerni és ami a legfontosabb, felismerni mindezek jelentőségét. Ezért igyekszem tudatos, tényszerű, tiszteletteljes közléssel mindezt átadni.

²² Anderson 2006, 92. o.

Felhasznált irodalom

- Ady Endre (1917, 2015): Korrobori, in: Komoróczy Géza szerk.: *Zsidók a magyar társadalomban, írások az együttélésről, a feszültségekről és az értékekről I. (1790–2012)*, Kalligram Kiadó, Budapest, 738–744.
- Anderson, Benedict (2006): Hivatali nacionalizmus és imperializmus, in: *Elképzelt közösségek*, L'Harmattan, Budapest, 78–98.
- Balázs Béla (1909, 1993): Művészetfilozófiai töredékek, in: Lenkei Júlia szerk.: *Mozdulatművészet – Dokumentumok egy letűnt mozgalom történetéből*, Magvető – T-Twins, Budapest, 7–9.
- Boglár Lajos (2001, 2007): Etno-esztétika, in: Boglár Lajos – Papp Richárd: *A tükör két oldala*, Nyitott Könyvműhely, Budapest, 119–127.
- Eliade, Mircea (1998): Maimonidész, Arisztotelész és a Tóra között, in: *Vallási hiedelmek és eszmék története III.* Osiris, Budapest, 136–137.
- Fuchs Livia – Mestyán Ádám (2007): A új tánc születése (1890–1930), in: *Száz év tánc*, L'Harmattan, Budapest, 13–37., valamint A modern tánc magyarországi megalapozói, uo. 103–111.
- Kósa László (1998): A polgári társadalom korának művelődése I. (A 18. századtól 1920-ig), in: Kósa László szerk.: *Magyar művelődéstörténet*, Osiris Kiadó, Budapest, 258–397.
- Löwith, Karl (1996): III. Hegel, in: *Világtörténelem és üdvtörténet*, Atlantisz kiadó, Budapest, 95–102.
- Polányi Laura (1905, 1986): Néhány szó a nőről, s a nőnevelésről, in: Vezér Erzsébet szerk.: *Írástudó nemzedékek – A Polányi család története dokumentumokban*, MTA Filozófiai Intézet Lukács Archívum, 49–60.
- Polányi Károly (1970, 1986): Jegyzetek az életútról, in: Vezér Erzsébet szerk.: *Írástudó nemzedékek – A Polányi család története dokumentumokban*, MTA Filozófiai Intézet Lukács Archívum, 120–126.
- Prónai Csaba (2007): A kulturális antropológia módszertana, in: Boglár Lajos – Papp Richárd szerk.: *A tükör két oldala – bevezetés a kulturális antropológiába*, Nyitott Könyvműhely, Budapest, 33–75.
- Radnóti Miklósné Gyarmati Fanni (2014): *Napló (1935–1946)*, Jaffa Kiadó, Budapest
- Severi (1993) In: Descola, Philippe – Lenclud, Gérard – Severi, Carlo – Taylor, Christine (1993): *A kulturális antropológia eszméi*, Századvég, Budapest
- SZABADELVŰ röpirat a zsidók beilleszkedéséről 1882 A zsidókérdés Magyarországon. Röpirat, melyben megbizonyíttatik, hogy a művelt zsidóknak áttérése valamelyik protestáns vallásra erkölcsileg igazolt és nagy politikai érdekek által sürgetett eljárás. In: Komoróczy Géza szerk.: *Zsidók a magyar társadalomban, írások az együttélésről, a feszültségekről és az értékekről I. (1790–2012)*, Kalligram Kiadó, Budapest, 358–362.
- Szentpál Olga – Rabinovszky Máriusz (1935): *A mozgásművészet útja*, Hungária Nyomda Rt., Budapest

Vályi Rózsi (1969): A rokokó balett és a felvilágosodás, in: *A táncművészet története*, Zeneműkiadó, Budapest, 154–162.; ugyanott A francia forradalom és a nemzeti forradalmak korának táncélete, 182–191.

Vezér Erzsébet szerk. (1986): A Polányi család, in: *Írástudó nemzedékek – A Polányi család története dokumentumokban*, MTA Filozófiai Intézet Lukács Archívum, 5–25.

Buk Kriszta

„MÍTOSZ VAGY REALITÁS MA A ZSIDÓ CSALÁD?”

DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.3

A Mazsihisz, NDI támogatásával az EszterHáz Egyesület és a Bálint Ház közös szervezésében „A zsidó identitás ma” címmel tartott konferencián a vallásosság, szekularitás, művészetek, nők szerepe és a család megannyi érdekes aspektusából közelítették meg a résztvevők korunk zsidó identitásának komplex témája. A „zsidó család” kerekasztal-beszélgetés moderátora A.Gergely András szociológus (MTA – ELTE) volt. Többek között érintettük azt a kérdést, hogy: *„Mítosz vagy realitás ma a zsidó család?” – Melyek azok az alapértékek, amelyeket a gyerekek, unokák generációja majd továbbvisz szertartások, normák és tabuk formájában, és mit tesz hozzá maga?* E témakörhöz teszem hozzá a magam tapasztalati és megismerési szempontjait.

Korábbi kutatásomban éveken keresztül főként izraeli-magyar vegyes családok életét és gyermeknevelési szokásait kutattam az antropológia módszereivel. A résztvevő megfigyelés és az interjúk során lényeges momentumként jelent meg a családdá alakulás idején a párválasztás motivációinak kérdése. Akárcsak azok a tényezők – mint a valláshoz, Izraelhez való viszony –, amelyek meghatározzák a vegyes családok tagjainak identitását, a szülők értékrendszere is kihat gyermeknevelési gyakorlatukra. Azt gondolnánk, hogy a változatos, eltérő nyelvű kulturális háttérből érkező családok specifikusságai a gyermeknevelésben is megjelennek, és valóban a többnyelvűség – ahogy a későbbiekben látni fogjuk – speciális családi kommunikációt és akkulturációt eredményez. Azonban az átadandó értékek terén nagyon hasonló eredményre jutottam, mint Tillmann Lili, aki a *Zsidó identitás(ok) és gyermeknevelés* című dolgozatában felsorolja a homogén budapesti zsidó családok körében releváns, átörökítendő értékeket, amelyek a következők: „a család fontossága”, „tolerancia, a más kultúrájú és vallású, nemi orientációjú emberek iránti elfogadás”, „a könyv, tanulás, tudás szeretete szintén alapvető érték”.²³

A továbbiakban röviden ismertetem, milyen viselkedési mintákat, kulturális, vallási szokásokat – miért és hogyan – igyekeznek megőrizni, továbbadni gyermekeiknek a szocializáció, akkulturáció során az általam kutatott vegyes etnikumú, többnyelvű zsidó családok a 2010-es években.

²³ Tillmann 2010, 57–59. o.

Kétnyelvű családok nyelvhasználata

„Totál vegyesen beszélünk otthon”

Pszicho-, szociolingvisztikai szempontból: „kétnyelvű egyén, aki több nyelvi kódhoz fér hozzá a társadalmi kommunikáció eszközeként”. Társadalmi, kulturális szempontból: „Kétnyelvű az a személy, aki egy vagy több közösségben is, anyanyelvi szinten képes két nyelven kommunikálni, és aki mindkét nyelvi csoporttal és kultúrával képes azonosulni”.²⁴

A megfigyelt családok többségére érvényesek a következő állítások: *„egymással héberül beszélünk, angolul csak ha vitás ügy van”, „a gyerekekhez 70%-ban héberül beszél (a férj), 30%-ban magyarul”, „én magyarul beszélek hozzá (a gyermekhez), az apja héberül”, „a gyerek magyarul mondja, hogy imát mondok, de aztán héberül imádkozik”. „I want kifli bevakasa”.*

A gyermekeikkel való kommunikáció a gyakorlatban többféle nyelv használatát jelenti egy mondaton belül. Beszámolnak arról, hogy *„angolul”* beszélnek egymás közt, *„ha vitás ügy van”,* hogy ne értse a gyerek, ugyanakkor tapasztaltam, hogy a gyermekükkel boltban, játszótéren előfordul, hogy héberül kezdenek el beszélni, hogy ne értsék mások, ez egyfajta cinkosságot teremt kettőjük között. Ezeket a szituációfüggő nyelvváltásokat a szociolingvisztika „kódváltásnak” hívja.²⁵ Ilyenkor a kétnyelvű személyek olyan speciális kommunikációs stílust alakítanak ki, amelyben némely témával kapcsolatos szókinccs egy másik nyelven jelenik meg. A közösségen belül a párok fele egymás között angolul beszél, fele héberül, a magyar anyanyelvűek egymás között magyarul beszélgetnek mindaddig, míg hallgatóságukban meg nem jelenik egy eltérő nyelvű, akkor rendszerint angol nyelvre váltanak, a könnyebb érthetőség kedvéért. Az anyák természetesnek veszik, hogy gyermekeikhez alapvetően anyanyelvükön beszéljenek, hiszen gondolkodási struktúrájukat ez a nyelv tükrözi leghitelesebben. Egyszerre fontos számukra az anyanyelv átadása és az *„apanyelv”* megőrzése, ezért kétnyelvű intézményekbe íratják a gyerekeket már kiskoruktól, hogy többet hallják és használják a hébert is. Somlai az identitás és a nyelv összefüggésének kapcsolatáról megfogalmazza, hogy *„Az emberi egyed gondolkodásmódjának fejlődése döntő módon függ beszédképességétől, illetve a vele kommunikáló felnőttek és gyermekek beszédétől. A beszédképesség, a gondolkodás, az érzelmek és motivációk egyidejű fejlesztésével hozzájut társas és társadalmi szerepeihez, illetve Én-identitásához”.*²⁶

Etnokulturálisan vegyes zsidó családok magyarországi élete

*„Magyarországnak rengeteg pozitív oldala van, pláne kulturális, aminek egy része azért mégiscsak a zsidóság”; „Az otthonlét a társadalmilag létrehozott valóság speciális része, melynek határait a letelepedett csoportok alkuja jelöli ki a térben”.*²⁷

²⁴ Bartha 1999, 34–40. o.

²⁵ Bartha 1999, 41–47. o.

²⁶ Somlai 1997, 55. o.

²⁷ Csepeli – Örkény 2017, 106. o.

Magyarországon élni jelenti a magánéletet, családot, a közéletet, munkahelyet, barátokat, szabadidő eltöltést, vallásgyakorlást. Az anyák jobban ragaszkodnak gyermekeik születése körül a támogató családjuk, ismerős környezetük közelségéhez, elmondásukból kiderül, hogy fontos számukra és szeretik Magyarországot. Ezen a nyelven gondolkodnak, művelődnek, olvasnak könyveket, az itthon megszokott viselkedési és nonverbális rendszer használata a természetes számukra.

A családok egy részét gazdasági megfontolások vezették hazaköltözésre Izraelből. Ennek nehézségei közt felsorolják, hogy gondot okoz „visszaszokni” a „magyar mentalitáshoz”, miszerint „mindenki mindent magába tart”. Ezt megkülönböztetik a „magyar zsidó mentalitástól”, amit „szókimondóbbnak” érznek.

A magyar származású feleségek arról számoltak be, hogy izraeli férjüket elfogadták a munkatársaik, s hangsúlyozzák, hogy többnyire „liberális” munkahelyeken dolgoznak, jobbára angol nyelven, nemzetközi cégeknél. Ennek ellenére nehézséget okoz számukra szorosabb kapcsolatokat kiépíteni.

„A bevándorlók esetében a mikrovilág szerepe különösen felértékelődik. A család nemcsak a szokásos értelemben vett háttérrel és biztonságot szolgáltatja, de a házastárs és a rokonság etnikai hovatartozástól függően nagyban segítheti a migráns csoportokba vagy a többségi társadalomba való beilleszkedést”.²⁸

A közösségben (a grúziai családokat leszámítva) minden beszélgetés alkalmával előkerültek a kirekesztés erősödésének érzésére irányuló gondolatok. A belső szorongást csak felerősítik a napjainkra jellemző társadalmi és politikai események, amik igen érzékenyen érintik a zsidó családokat. Magyarországon élni az előnyök ellenére is kihívást jelent a vegyes etnicitású zsidó közösség tagjainak. Az antiszemitizmus teremtette atmoszféra kétségtelenül jobban nyomasztja a magyar ajkú, magyar születésű embereket, az izraeli fél kevésbé érzékeli mindezt, részben nyelvi korlátai, részben a kisközösségben és családban való szeparáltsága miatt.

Hogy lehet-e, s ha igen, miként a mai Magyarországon magyarként, illetve nem magyarként zsidónak lenni, erre vonatkozóan eltérő stratégiákat láthatunk a különböző családoknál. Két működőképes megoldással találkoztam: az egyik esetben paradigmaváltás ment végbe mentális, ideológiai szinten, aminek az eredménye egy „multikulturális életszemlélet” lett, melynek következtében ajtó nyílt egy tágabb világra és a „kozmpolita életformára”. A másik esetben a „vallás, a hit, a tradíciók” segítségével befelé koncentrálna sikerült egy olyan védőpajzsot megalkotni, amely megóv a negatív impulzusoktól. Nagyon különböző hozzáállásokkal találkozhatunk azonban a valláshoz, a hagyományokhoz az egyes családokon belül is – ezek bemutatásáról fog szólni a következő fejezet.

²⁸ Csepeli – Örkény 2017, 122. o.

Vegyes etnikumú zsidó családok viszonyai a valláshoz és hagyományőrzéshez

„Nyomatjuk a zsidóságot a magunk módján”.

„A kulturális-szimbolikus kötődés egyik indikátora az ünnepek megtartásának gyakorlata, amely kifejezi, s mind az ingroup, mind az outgroup számára jól láthatóvá teszi a hovatartozást”.²⁹

A magyar származású anyák vallási tradícióktól elrekesztődve nőttek fel, majd a rendszerváltozás után a zsidó reneszánsz alatt megismerkedtek hagyományaikkal és újratanulták azok egy részét. Azonban családjaikban a vallási szokások megtartása nem volt jelen mint követendő minta. Az izraeli, vagy grúz férjeik azonban más zsidóságba születtek és nevelődtek bele. Míg a kóser étkezés szabályainak betartása Magyarországon komoly kihívást jelentő és szervezést igénylő munka, addig számukra Izraelben ez természetes volt. *„A férjem Magyarországon többször jár templomba, mint Izraelben”, „én itt kóseriség szempontjából megrontottam őt”, „nagyon szeretné, hogy csak kóser húst vinnénk be a lakásba”, „20 éves koráig Grúziában élt, utána Izraelben, szóval neki ez nagyon fontos volt, hogy erősebb köteléke megmaradjon a vallással”.*

A másik fontos alappillére a zsidó vallásnak a *Shabbat* megtartása, amit mint látni fogjuk, nagyon sajátos módozatokban élnek meg a különböző családokban, sőt nagy eltérések, olykor ellentétek mutatkoznak családokon belül. *„Egyszer csak nem beszélünk telefonon, lezárjuk a komputert péntek délután, én sokáig lázadtam, hogy ez abszolút nem demokratikus”. „Jó a tv-t elérte, hogy nem kapcsoljuk be, ettől nagyon szenvedtem”, „Ha szüleimnél alszik hétvégén, ott meg nézhet tévét a gyerek”. „A nagymamája elmagyarázta, hogy nem mindenki vallásos, Aba (Apa héberül) jobban tartja, de nézd meg ezt meg ezt, ők kevésbé tartják a vallást, attól még zsidók”; „a pozitívumok, hétvégén, amikor nem tartotta a Shabbatot, mindig dolgozott, most együtt van a család”, „A szépen megterített családi asztal, vacsora legalább együtt”, „nem fordult meg a fejemben, hogy vallásosabban akarok élni, Izraelben sem”, „ez a maszortiim (hagyományőrzők) ez a hozzáállás tetszett nekem”.*

Papp Mariann a vallásba visszatérők és a *Shabbat*-tartás viszonyát vizsgálva a következő kérdést teszi fel: „ez az igen hangsúlyos ünnep, hogyan szubjektívizálódhat, vagy egyáltalán szubjektívizálódhat-e?”³⁰ Kutatásom azt bizonyította számomra, hogy igen, és erre számtalan variációt láthatunk.

A kompromisszumok megtalálása egy több éves folyamat, ami a családok életében messze nem ért véget, jelenleg is egymás, saját és ugyanakkor közös határaikat keresik.

Az ünnepek megtartásának kérdésekor találkozunk a „*Hanukarácsony*” gyakorlatával. *„Ünnepek*

²⁹ Csepeli – Örkény 2017, 129. o.

³⁰ Papp 2007, 346. o.

közül mindent tartunk itthon”, „hozzánk a Télapó jön, nem a Mikulás”. „A Karácsonyt nem úgy ünnepeltük, hogy ez egy keresztény ünnep, hanem mint egy nemzeti ünnep, és ki ne szeretné a kivilágított karácsonyfát, meg a sok ajándékot”; „Szukkotkor a Szimchat Tórán minden évben a zsinagógába megyünk a gyerekekkel, mert ez nekik élmény”; „Nono bölcsis korától egyedül gyújtja meg a shabbati gyertyát”, „a gyerekek gyújtják a Hanukai gyertyákat”, „Tainak volt britmilla”.

Láthatjuk, hogy vannak fokozatai, különböző szintjei a hagyományőrzésnek, a családoknál gyakoriak a próbálkozások a szokások gyakorlását illetően – *„a shabbati gyertyagyújtást elkezdtük”* –, míg rátalálnak arra az útra, ami e tekintetben járható számukra, *„inkább az ünnepekre koncentrálnak”*.

A kóser étkezés az általam kutatott családok többségénél nem volt hangsúlyos. A gyerekekre vonatkozó zsidó vallási rituálék átélésének biztosítását fontosnak tartják a szülők. A körülmételéssel kapcsolatban félelmekről számolnak be az erősödő megkülönböztetések miatt, de szinte kivétel nélkül fontosnak tartják, akár csak a bat/bar micvát is.

A vallási vonulatok a családok kétharmada életében nem domborodnak ki túlzottan, így a *Shabbat*, *kasrut* és megszorító, tiltó parancsolatok maradéktalan betartása nem jellemző az általam kutatott családok esetében. Adatközlőim beszámolóiból az derül ki, hogy e rohanó generáció számára a „Szombat ünnepének” egyik legnagyobb jelentősége a családdal való nyugodt együttlétben rejlik.

A karácsonyfa-állítás a magyarországi zsidóság számára lényeges kérdés, a kisgyerekes családoknál gyakran megjelenik mint a kulturális szokásokhoz való alkalmazkodás, vallási ideológiák nélkül. Ugyanakkor egyértelműsíthető, hogy a gyermekek megszületésével családdá vált párkapcsolatok mindegyikében fontosabb szerepet kapott a zsidó ünnepek és hagyományok tartása, mint a gyermek érkezése előtt. *„Fontos nekem, hogy az oviban megtanulja, hogy mi az, hogy Shabbat, meg, hogy kell áldást mondani az ételre, mert kellenek ezek a tradíciók, de itthon ezt nem kapja úgy meg”; „A nagy ünnepek tartása megtörténik a mi szintünkön és mindez kiegészül, az intézményben én ezt nagyon jónak tartom”.*

A zsidó értékeket követő intézmény választása a gyerekeknek fontos és általánosan megjelenő motívum, azzal magyarázzák, hogy ott *„megkapja (a hagyományok ismeretét), itthon tőlem nem tudja megkapni”*. Ezáltal a gyermek az intézményből visszavisz a családba és meghonosít bizonyos hagyományokat, szokásokat, *„gyertyagyújtás van, ha a Nonci megkér”, „áldást mond étkezés előtt”*.

Nagy különbségeket látunk abban a tekintetben, hogy kinek-kinek személyes szinten mit jelent a vallás, egy üres fogalom vagy tartalmakkal megtöltött, átélhető, megtapasztalható élmény. Azonban elmondható,

hogyan zsidóként valamilyen állást kell foglalni e tekintetben egy családon belül legkésőbb akkor, amikor gyermekeiket tudatosan vagy nem tudatosan nevelgetni, identifikálni kezdik. Az utóbbi jó pár év tendenciája, hogy mind a családi rituális ünnepek, mind a spirituális nevelés intézményesült, közösségi keretben valósul meg.

Multikulturális zsidó családok gyermeknevelési gyakorlata

„Két nagyon különböző irányba nem mehetsz a gyerekekkel”

A gyermeknevelés, a szocializáció elsődleges közege a család. Erikson szerint a szocializáció, enkulturáció a kultúra integrálásának legfőbb eszköze, lehetővé teszi a családtagok egymáshoz, a gyermekekhez és a közösséghez, a szélesebb értelemben vett társadalomhoz való kapcsolódását, és megteremti az alkalmazkodás belső feltételeit.³¹ Azonban a vegyes családok esetében a speciális szocializációval kapcsolatban felmerül a kérdés, hogy melyik közeghez való alkalmazkodást tanulja, gyakorolja be a gyermek a nevelés hatására, az anya vagy az apa mögött álló komplex világhoz kapcsolódik-e majd.

A gyermekben, aki két vagy több nyelvi és kulturális közegben nevelkedik, „kulturális érzékenység” alakul ki, a többnyelvű gyermek identitása sem az anyáéval, sem az apáéval nem azonos, otthon mozog mindkét kultúrában, ilyen értelemben tehát multikulturális identitással létezik. Óhatatlanul megtörténik, ha a gyereknevelés gyönyörűségeiről és borzalmairól esik szó az anyák közt, hogy szembeállítják egymással az általuk „izraelinek” és „magyarnak” nevezett „nevelési stílust”, előzőt az apa, utóbbit az anya képviseli, és ez sok vitára ad okot. *„Én próbálom a nevelést nem poroszosan, azért a magyar anyák a gyereknevelésben kevésbé megengedőek, látom magamon és látom a gyerek reakcióját, hogy ha keménykedek és kiabálok. Az apja meg teljesen más, tipikus izraeli, hogy: jaj, gyere, nyuny, de csinálj, amit akarsz”; „Azt borzalomnak tartom, hogy éjjélkor dőlnek ki a gyerekek az ágyba, nem tartom helyesnek, ami Izraelben megy mint gyereknevelés, hogy: majd a katonaság megneveli őket”; „...azt gondolom, hogy egy alapszintű fegyelem azért kell, 11-kor este a gyerekek a játszótéren játszanak azzal én nem értek egyet”, „ha a végeredményt nézzük, akkor a magyar nevelés sem a legjobb... mert mi meg tele vagyunk önbizalom hiánnyal”; „Kint (Izraelben) liberálisabb a nevelés, megengedőbb, vannak ennek jó oldalai is, tehát, hogy a kreativitást azt támogatják. Nálunk ugye a porosz nevelési rendszer ezt elnyomja, erre mondaná azt a férjem, hogy több zseni jön ki abból az országból pont ezért, az egyetemen is jobban teljesítenek”.*

Nagyon is összecsengés egyértelműen elutasító, elhatárolódó a magyar anyák véleménye az Izraelben tapasztalható gyermeknevelésről, melyet túlzottan megengedőnek, szabadelvűnek, elkényeztetőnek

³¹ Erikson 1991, 396–404.

találnak. Ilyen értelemben izraeli oldalról nézve a magyar anyákra jellemző a „*jiddise mame*” fogalom, ami a gyermek túlszabályzását, kontrollálását és a szigorúságot jelenti. Az a tény, hogy belátják a megengedőbb nevelés pozitív oldalát is, miszerint „*kreatívok lesznek és sok önbizalmuk lesz,*” valamint képesek reflektálni az általuk alkalmazott módszer gyengésegeinek következményeire – „*mi meg tele vagyunk önbizalom hiánnyal*” –, jó lehetőség, hogy nevelési elveik előnyeit és hátrányait mérlegelve harmonizálják azokat.

„Az adaptáció értelmében az ember úgy válik egy kultúra és társadalom tagjává, hogy a gyermekkortól kezdve átveszi az adott kultúra mintázatát.”³²

Hogy megtudjuk, szándékuk szerint mi az, amit át akarnak örökíteni, arról kérdeztem a szülőket, milyen értékek átadását tartják egybehangzóan fontosnak a gyermeknevelési gyakorlatuk során. „*A vallási értékeket, azt nem nyomjuk annyira, a lényeg az, hogy elfogadó, kedves, aranyos, szerető, persze beilleszkedni tudó legyen. Tartsa meg a másságát*”; „*Az első, hogy elfogadásra próbálom nevelni őket*”, „*becsületesség*”, a „*színház, film, zene és könyvszeretet*”, cél, hogy „*nyitott ember*”, „*világpolgár legyen*” gyermekük a jövőben. Megfigyeléseim szerint is igyekeznek bemutatni, átadni gyerekeiknek a tolerancia és a nyitottság szemléletét, a meséken, játékokon keresztül is. Például van olyan család, ahol a „*Gólya-gólya gilice*” kezdetű mondókát kétféleképpen éneklük, egyszer a magyar gyerek, egyszer a török gyerek gyógyítja. „*Az már egyértelmű, hogy egy konkrét valami domináns identitást nem akarunk a gyerekbe beleoltani... – legyen tisztában a származásával, a gyökereivel, a kultúrájával, tudja azt, hogy magyar, hogy zsidó, hogy romániai, tudja, értékelje, és elhelyezze. „Multikulti style-ban nevelünk*”; „*Szeretném, hogy minél több nyelvet tudjanak, magyar, héber, angol, és utána jöhet még egy-két nyelv*”; „*A gyerek tanuljon meg akár ezer nyelven, minél több nyelven, mert akkor bármerre megy, meg tudja magát értetni, akkora pozitívum, az fontos*”.

A multikulturális neveléssel erősíteni szeretnék a minél összetettebb identitás kialakulását. Oktatási, nevelési intézmények választásánál tehát előnyt jelentenek a többnyelvű óvodák, iskolák, és igény szintjén megfogalmazódó sajátosság, hogy „*nagyon európai, de mégis zsidó*” legyen. A közösségben tapasztalt interakciókon, beszélgetéseken keresztül kirajzolódott, mi az a „kulturális csomag”, melyet ezek a családok gyerekeiknek át kívánnak adni. A magyar anyák gyerekkorára jellemző, hogy zsidó származásuk hallgatás, elhallgatás tárgya volt, halovány zsidó identitásukat a rendszerváltás idején szárnyra kapó zsidó szervezetek gyakorlati tevékenysége, s az ennek hatására kialakuló kortárs csoporthoz való tartozás erősítette meg. Ennek hátterében különböző okok találhatók, az

³² Somlai 1997, 84. o.

antiszemitizmus, a holokauszt tényének hatása ugyanúgy jelen van, akárcsak a zsidó hagyományok ápolásának szándéka.

Összefoglalva azt láttuk, hogy a párkapcsolatokon belüli együttélést, a hagyományok tovább éltetését és a nyelvhasználatot is befolyásolja a kérdezettek származása, megismerkedésük helye, hogy mennyi ideig milyen országokban éltek a párok együtt és külön-külön, gyermekeik hol születtek. Az egyes családok életében sajátos értékcsere folyik a múltból hozott vagy nem hozott, esetenként újratanult tradíciók terén, ezek nem csak egyszerűen átadódnak a következő generációnak. Ennek során kirajzolódnak viselkedési-mintázataik a környezet árnyalatainak megfelelően, majd folyamatosan alakulnak a családi élet során. Ebben a folyamatban lényeges viszonyítási pontok a szülők számára a budapesti zsidó közösségek, a nemzetközi zsidó közösségek és szervezetek, a vegyes zsidó családok baráti körei határokon innen és túl, a magyarországi és izraeli, tágabb értelemben vett család, a többségi magyar társadalom és abból kikerülő barátaik, kollégáik is. Gyermekeik is ilyen referenciaponttá válnak azáltal, hogy zsidó intézményekben nevelkedve megszerzett ismereteik, megtanult szokásaik visszahatnak a családjára.

A családot alkotó egyének nem arra törekednek, hogy összeolvadjanak a szokásaik, hanem hogy fenntartsák az általuk képviselt sokszínűséget, lojálissá, elfogadóvá válva ezáltal a különböző kulturális meghatározottságok egyéni szinteken megjelenő viselkedés-módozataival szemben. E stratégia célja a családok életét nézve kettős, egyrészt megelőzni a konfliktusokat, másrészt előnyükre fordítani e sokszínűséget. Zsidónak lenni számukra jelenti a héber nyelv használatát és az Izraellel való szoros viszonyt, származásukat, a hagyományok ápolását, tradíciók tartását, nyitottságot és elfogadást biztosító szemléletmódot, jelent intellektuális érdeklődést, a kultúra szeretetét, összetartozást, egyfajta „*társadalmi zsidóságot*”. „Az elmúlt években megfigyelt jelenség, hogy a közösség átveszi a spirituális, családi rítusok megtartásának szerepét”.³³

A vallási vonulatok a családok kétharmada esetében nem domborodnak ki túlzottan, így a *Shabbat*, *kasrut* és egyéb megszorító, tiltó parancsolatok maradéktalan betartása nem jellemző az általam kutatott családok esetében. Egy közös *Shabbat*, vagy ünnep alkalmával az együttléten, hagyományokon, szokásokon, ételeken, szimbólumokon és játékon, és a közösségi együttléten van a hangsúly. Ugyanakkor egyértelműsíthető, hogy a gyermekek megszületésével családdá vált párkapcsolatok mindegyikében fontosabb szerepet kapott a zsidó ünnepek és hagyományok tartása, és a közösséghez tartozás, mint a gyermek érkezése előtt. Ennek egyik mutatója, hogy bölcsődébe

³³ Papp 2010, 91. o.

és óvodába zsidó kétnyelvű intézményekbe járatják gyermekeiket. A „magyar valóságba” való belenevelődés fontosságát is szem előtt tartva, a családok egy része iskolába már nem kizárólag zsidó közegbe szeretné gyermekeit elhelyezni. Ezen a ponton a cél általában egy „felvilágosult”, „fejlesztés központú”, „többnyelvű” intézmény megtalálása, hogy felkészülhessenek egy „heterogén” környezetben is az érvényesülésre. Ők azt gondolják: a többségi környezetről is megfelelő ismeretekkel kell rendelkeznie gyermeküknek ahhoz, hogy helyet találjon magának a jövőben a „zsidó – nemzsidó világ” mindkét pólusán. A másik érvényesülő tendencia iskolaválasztáskor, a „nagyon európai, de mégis zsidó”. Alapvető értéként a világban való eligazodáshoz az „elfogadást”, „toleranciát”, „nyelvismeretet”, „kultúra szeretetét” igyekeznek továbbadni gyermekeiknek a nevelés során, melynek eredményeként egy „integrált és empatikus társas világ-alkotás” megvalósulását remélik. A gyerekek a „szocializációs folyamat legelejétől kétnyelvű, illetve a világ-alkotás szempontjából multikulturális közegben nevelkednek”. Személyiségfejlődésük során mind a „pszichés-érzelmi, mind pedig a kognitív megismerő funkciók” két, egymástól sok tekintetben különböző nyelvi-fogalmi rendszer észlelése, internalizálása és alkalmazása révén alakulnak ki.³⁴ Mivel a szüleiktől nem csak egyfajta kulturális beállítottságot kapnak a gyermekek, így több kultúra individuális hordozóivá válnak, ezáltal többféle önmegvalósítási eszköz érhető el számukra. A gyerekek identitása, öndefiníálása nem lesz megegyező egyik szülőjével sem, hisz velük ellentétben ők már beleszocializálódnak a vegyes kultúrájú, eltérő nyelvű zsidó közegbe, és mindkét szülő környezetében otthonosan mozognak, ennek következtében relatívabb rálátásuk lehet az őket körülvevő világra. Mindezen jellemzők tehát létező zsidó családok realitásai, így azt találtuk, hogy létezik a „zsidó család” amely folyamatosan változik és sokszínű, akár csak a tradíciói, melyekhez visszanyúlnak, újra éltetnek, olykor vallásos, néha hagyományőrző, vagy kulturális módokon.

Irodalomjegyzék

- Bartha Csilla (1999): *Házassági szokások – A kétnyelvűség alapkérdései*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest
- Boglár Lajos (2001): *A kultúra arcai – Mozaikok a kulturális antropológia köréből*, Napvilág Kiadó, Budapest
- Boglár Lajos – Papp Richárd szerk. (2008): *A tükör két oldala*, Nyitott Könyvműhely, Budapest
- Erikson, Erik Homburger (1991): *Az életciklus: az identitás epigenezise – A fiatal Luther és más írások*, Gondolat, Budapest
- Héra Gábor – Ligeti György (2005): *Az Interjú – A társadalmi jelenségek kutatása*, Osiris, Budapest, 142–149.

³⁴ Knipf – Komlósi 2001, 690–697. o.

- Knipf Erzsébet – Komlói László Imre (2001): A nyelvtudomány és a nyelvi kultúra értelmezési határai: multidiszciplinaritás, multikulturalitás és interkulturalitás, in: Andor J. – Szűcs T. – Terts I. szerk.: *Színes eszmék nem alszanak – Szépe György 70. születésnapjára*, Lingua Franca Csoport, Pécs, 690–697.
- Kovács Éva – Vajda Júlia (2002): *Mutatkozás – Zsidó identitástörténetek*, Múlt és Jövő, Budapest
- Kovács Nóra szerk. (2005): *Baráti Kapcsolatok hálózatában – Tanulmányok a Diaszpóráról*, Gondolat, Budapest
- Modla Zsuzsa (2007): Mai magyar zsidó fiatalok szocializációja, in: A.Gergely A. – Papp R. szerk.: *A szakralitás arcai – Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások*, Nyitott Könyvműhely, Budapest
- Papp Marianna (2007): „Mécse az Örökkévalónak az ember lelke” – A visszatérés és a Sábész kapcsolatának jelentései egy budapesti ortodox zsidó közösségben, in: A.Gergely A. – Papp R. szerk.: *A szakralitás arcai – Vallási kisebbségek, kisebbségi vallások*, Nyitott Könyvműhely, Budapest, 314–361.
- Papp Richárd (2010): *Miért kell Kohn bácsinak négy hűtőszekrény?* Nyitott Könyvműhely, Budapest
- Papp Richárd (2015): *Bezzeg a mi rabbink*, Libri Kiadó, Budapest
- Somlai Péter (1997): *Szocializáció – A kulturális átörökítés és társadalmi beilleszkedés folyamata*, Corvina, Budapest
- Tillmann Lili Eszter (2010): *Zsidó identitás(ok) és gyermeknevelés – Fiatal zsidó édesanyák gyermeknevelése a zsidó identitás kialakulásának tükrében Budapesten*, ELTE, Budapest
- Végh Balázs Béla – Bura László szerk. (2011): *Multikulturalitás és interkulturalitás – Oktatási segédkönyv az Európai szakmai kompetenciák minden pedagógusnak Eprocom-programban résztvevők számára*, Nyíregyháza
- <http://www.eprocom.eu/hu/multikulturalitas-es-interkulturalitas/>
- Útmutató a többnyelvűség és többes kultúra szakirodalmából <http://www.muvelodes.ro/index.php/Cikk?id=1272>
- Webber, Jonathan (2003): Mennyire transznacionális a modern zsidó diaszpóra?, *Szombat 2003/09*. <https://www.szombat.org/archivum/jonathan-webber-mennyire-transznacionalis-a-modern-zsido-diaszpora-1352774060>
- Wolff, Hans Walter (2001): *Az Ószövetség antropológiája*, Harmat Kiadó, Budapest
- Yerushalmi, Yosef Hayim (2000): *Záchor – Zsidó történelem és zsidó emlékezet*, Osiris – ORZSE, Budapest
- Csepeli György – Örkény Antal (2017): *Nemzet és migráció*, ELTE TáTK Budapest, <http://docplayer.hu/43290964-Csepeli-gyorgy-orkeny-antal-nemzet-es-migracio.html>

Buk Kriszta – kulturális antropológus, doktoranda, ELTE TÁTK

Gyermekoktatás-nevelés szakterületen dolgozik, multikulturális környezetben. (Héber nyelvoktató, pedagógiai asszisztens – judaisztika munkacsoport). Kutatási területe: etnokulturálisan vegyes, többnyelvű zsidó családok életstratégiái és gyermeknevelési szokásai, valamint migráció és transznacionalizmus a zsidó családokban.

Gallasy Katalin

**MULTIKULTURÁLIS HATÁSOK – NEVELÉS EGY SAJÁTOS
KÖZÖSSÉGBEN**

DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.4

Kulturális antropológia szakos tanulmányaim során több alkalommal megfigyeltem, hogy a különböző kisebb létszámú szubkulturákban különleges nevelési helyzetek keletkeznek, a szocializáció itt sajátosan valósul meg. Feltételezem, hogy e komplex környezeti hatásoknak lesznek olyan következményei, amelyek pedagógiai, neveléstudományi relevanciával bírnak. Dolgozatomban megvizsgálom egy ilyen közösség nevelési célját, tagjainak családról alkotott képét és azokat a módszereket, melyeket a nevelésben alkalmaznak. Kutatásra a Menóra Messiáshívó Közösséget választottam. Az objektivitás érdekében nyilatkozom arról, hogy a közösségnek nem vagyok tagja.

A kutatást a kulturális antropológia módszerével kezdtem el terepmunka technikával. Résztevő megfigyelést végeztem több mint négy éven keresztül a közösség Istentiszteletein, ünnepein, programjain és a családoknál. „Az életvitel által meghatározott gondolatvilág csak az antropológia alapvető kutatási módszerével, a terepmunka (a vizsgált embercsoporttal való tartós együttélés) révén ismerhető meg” (Boglár, 2005).

Miért van szükség résztvevő megfigyelésre? „Tudatosan vagy tudattalanul, az adatközlő valószínűleg szelektíven és torzított formában közvetíti az eseményeket. Az emberek állításai saját tevékenységükről nem mindig magyarázzák meg pontosan és kielégítően a viselkedésüket. [...] Ha van rá lehetőség, akkor a kutatónak közvetlenül kell megfigyelnie az emberek viselkedését” (Hollós, 2000).

A résztvevő megfigyelés során fontos, hogy a kutató ne váljon a közösség részévé, mert akkor nem lesz objektív a vizsgálata. Én nem vagyok vallásos, és nem vagyok tagja a közösségnek. „A terepmunkát végzőnek túl kell lépnie szerepein és a helyi közösséghez közelebb kell kerülnie. A teljes beolvadás lehetetlen és nem is kívánatos az objektivitás megőrzésének szempontjából. Azonban az antropológus képes lehet arra, hogy a kívülálló és az őslakos között foglaljon el valamilyen helyet” (Hollós, 2000).

A résztvevő megfigyelésen kívül a következő terepmunka-technikákat alkalmaztam: jegyzetelés, diktafon használat, fotózás, videózás, interjúkészítés. Az interjúkérdések összeállításában segítségemre volt a „Vallásos mozgalmak nézetei a családi életről és az oktatásról” című könyv (szerk. Mikonya György). Az interjúk többségének elkészítésében narratív interjútechnikát alkalmaztam Earl Babbie módszere szerint, aminek lényege: első lépésben meg kell kérni az interjúalanyt, hogy mondjon el mindent, ami eszébe jut az adott témáról. Nem szabad félbeszakítani, belekérdezni, hagyni kell, hogy mindent elmondjon. Az interjúkészítő közben felírja a kérdéseit az elhangzott dolgokkal kapcsolatban. Majd az interjú második szakaszában ezeket megkérdezi. Itt azt is lehet kérni, hogy beszéljen részletesebben erről vagy arról (amit az interjú első szakaszában mondott). Az interjú

harmadik szakaszában lehet feltenni az egyéb kérdéseket, melyek a témához kapcsolódnak, de még nem hangzottak el (Babbie, 1995). A narratív interjútechnikával készítettem az életútinterjúkat is. Volt, hogy félig-strukturált interjú készíttettem, mert az interjúalanytól csak kevés időt kaptam.

A Menóra Messiáshívő Közösség kb. 20 fős, kis közösség. Két családban vannak gyerekek, így az interjúkat náluk készítettem – a szülőkkel. Dolgozatom esettanulmány. Mit jelent az esettanulmány? „Egy sajátos jelenséget tanulmányoz természetes szituációban. [...] Egy sajátos egyén, csoport, intézmény vagy jelenség helyszínen történő kutatása” (Golnhofer, 2001). Golnhofer Erzsébet *Az esettanulmány* című könyvében meghatározta az esettanulmányok típusait, e tudományelméleti csoportosításban az etnográfiai (kulturális antropológiai) esettanulmányok közé, a „sajátos témához kötődés” szempontja szerint való csoportosításban pedig a nevelési esettanulmányokhoz sorolom, amit összeállítottam. A tudományelméletben nincs egyértelmű állásfoglalás arról, hogy a terepmunkának része az esettanulmány, vagy a terepmunka része az esettanulmánynak (Golnhofer, 2001). Az én dolgozatomban a terepmunkának része az esettanulmány.

A menóra szó a hétágú gyertyatartót jelenti, ez az egyik legősibb zsidó jelkép. Ott volt a jeruzsálemi Első Templomban, és a Második Templomban is. A fénye állandóan világított, a hét ág ezt jelzi: a hét minden napján égnie kellett. Ott található az ókori zsidó sírköveken, pecsétgyűrűkön és használati tárgyakon. Izrael Állam nemzeti címerében is ez található. (Raj, 2003). A Menóra közösség azért választotta ezt a jelképet, mert a közösség egy része zsidó, akik magukat messiáshívő zsidónak nevezik.

Kik a messiáshívő zsidók? (Juster – Hocken nyomán 2004). Olyan zsidók, akik elfogadták a názáreti Jézust mint Izrael Messiását, az Isten fiát, és a világ Megváltóját, Szabadítóját. Ők zsidóként éltek meg ezt a hitet, és nem akarnak a nem-zsidó identitású keresztény egyházakba asszimilálódni. A kereszténység történelmének nagy részében nem engedte, hogy a zsidók, ha hitre jutottak Jézusban, a zsidó identitásukat megőrizték, zsidó ünnepeiket megtartsák. Keresztényekké váltak, és a keresztény ünnepeket kellett megtartaniuk. Pedig Jézus idejében, a Jézusban hívő zsidók, vagyis az első „messiáshívő zsidók” első nemzedéke zsidóként élhette meg a hitét, és Jézusban való hite nem fordította szembe őket a zsidósággal.

Így gondolkodik a messiáshívő zsidókról Dániel, aki magát messiáshívő zsidónak vallja: „A kettő nem zárja ki egymást, sőt. Jézus is zsidó volt, a legtöbb apostol is zsidó volt. A kereszténység az tulajdonképpen az, hogy elfogadjuk-e azt, hogy Jézus a Megváltó. És az teljesen mindegy, hogy valaki zsidó-e vagy nem. Aztán már az, hogy a legtöbb zsidó úgy gondolja, hogy egy zsidó nem lehet keresztény, ez már a 2000 év során alakult ki, hogy a kereszténység egy vallás, és a zsidóság egy vallás, és hogy az két különböző dolog. Hogyha a bibliai kijelentéseit nézzük akár a zsidóságnak, akár a kereszténységnek, egyáltalán nem ez derül ki belőle”.

Kriszta, aki nem zsidóként tagja a Menóra Messiáshívő Közösségnek, így jellemzi a közösséget, hitelveiket: „Olyan közösség vagyunk, ahol vannak zsidó származásúak is és nem zsidó származásúak is, és az a közös bennünk, hogy mindannyian hiszünk benne, hogy Jézus a Messiás. Tehát keresztény bibliai alapokon áll ez a közösség. És abban hiszünk, hogy a zsidóság felé szokás másfajta módon közelíteni, mint ahogy általában az egyházakban szokás.

Az a célunk, azt tartjuk fontosnak, hogy a budapesti zsidóságnak, akikkel kapcsolatunk lehet, úgy közvetítsük a Biblia üzenetét, hogy számukra felismerhető legyen, hogy ez az ő kulturális örökségük része. A Biblia Istene nem egy idegen, keresztény Isten, hanem az az Isten, akiben ők hittek évezredek át, és aki megígérte a Messiást, és Jézus az a Messiás, akit a zsidóság vár. Ebben nagyon fontos, hogy felhasználjuk a hagyományos judaizmusnak az elemeit, a Bibliai ünnepeket megünnepeljük, és amennyire lehet, ebben felhasználjuk a zsidó liturgia elemeit, azért, hogy ezzel is nyissunk és közelítsünk a zsidóság felé. Illetve, minden dologban, amit csinálunk, próbáljuk felfedezni a zsidó gyökereket. És próbáljuk megmutatni, hogy milyen szervesen összefügg az Ószövetség az Újszövetséggel. Itt nincs szakadék, itt nincs igazán egy új vallás, amit Jézus alapított, hanem szervesen nőtt ki a zsidó vallásból a kereszténység”.

A gyereknevelésben nincsenek a közösség által meghatározott elvek, szabályok, abból adódóan, hogy vannak zsidók és nem zsidók is a tagjai között. Más ünnepeik, szokásaik is lehetnek a zsidó és nem zsidó családoknak a közösségben, s ez a gyerekneveléssel is összefügg. Így beszél Kriszta a közösség által adott hitbeli szabadságról: „Én azt nagyon szeretem, hogy a közösségünk igen nagy lelki-szellemi szabadságot adott. Mivel vannak közöttünk zsidók is, meg nem zsidók is, azért vannak különböző hátterek. Vannak közöttünk olyanok, akik például megünneplik a családjukkal Hanukát és nem ünneplik meg a Karácsonyt, és vannak közöttünk olyanok, akik – ugye nem zsidó származásúak – a közösséggel megünneplik a Hanukát, és otthon, esetleg a családjukkal, a nem zsidó családtagjaikkal pedig megünneplik a Karácsonyt. És ez nem főbenjáró vétek. Tulajdonképpen a közösség együtt nyilván a zsidó ünnepeket üli meg, de az, hogy a családjával, a hétköznapjaiban ki hogyan ápolja akár a zsidó, akár a keresztény hagyományokat, ez teljesen szabad. Rá van bízva. Ebből nem lehet téziseket, vagy teológiát gyártani. [...] Hogyha valaki megtartja a Szombatot, zsidóként, vagy nem zsidóként, mert segíti az Istennel való kapcsolatát, ápolja, akkor az jó dolog. Ha valaki nem tartja meg a Szombatot, mert nem olyan a háttere, vagy mondjuk nem tudja megoldani, mert nem tud otthon lenni, van, akinek szombaton is dolgoznia kell, az se érezze magát bűnösnek, hogy ő most nem tartotta meg a Szombatot. Ez teljesen az egyéni lelkiismeretre van bízva”.

Tehát hitelveit a közösség a Bibliára alapozza, az Ószövetséget és az Újszövetséget egyformán fontosnak tartja, egységességüket hangsúlyozza. Célja a zsidók felé való szolgálat. A zsidó ünnepeket tartják meg a közösségben, amely azonban szabadságot ad a híveknek abban, hogy otthon, a családban hogyan élük meg a hitüket, milyen ünnepeket tartanak meg.

A Messiáshívő Zsidó Közösségek és az ehhez kapcsolódó oktatási intézmények először az Egyesült Államokban és Izraelben alakultak ki, ez a két központja a mozgalomnak (Juster-Hocken alapján, 2004). Az Egyesült Államokban a különböző felekezetekhez tartozó keresztény-zsidókat összefogó héber-keresztény szövetségek 1915-ben jelentek meg. Nem alkottak gyülekezetet, vagy felekezetet, céljuk a közösség-gyakorlás volt és a Jézust követő zsidók közös identitásának megélése. A zsidóság felé irányuló missziók szintén a 19. században jöttek létre, hogy a zsidók számára elvigyék az újszövetségi hit üzenetét. Az 1970-es évek elején jöttek létre az első messiáshívő zsidó gyülekezetek, és alapították meg az első messiáshívő zsidó iskolát. Az 1990-es évek közepére majd 200 messiáshívő zsidó gyülekezet volt az Egyesült Államokban.

A messiáshívő zsidó mozgalom kialakulásának másik központja Izrael. 1882-ben alakult az első közösség Izraelben, ahol Jézus-hívő zsidók voltak. Josef Rabinowitz rabbi alapította, aki egy jeruzsálemi útja alkalmával tért meg, jutott hitre Jézusban. Az 1960-as évek elején jött létre az első messiáshívő zsidó főiskola, az 1980-as évek elején a második, amely teológiai alapokat adott a messiáshívő zsidó mozgalom számára. Ezek egy része belső szerveződésű intézmény, más része skandináv hatásra jött létre. Izraelben ma több mint 70 héber anyanyelvű, 25 orosz anyanyelvű és 5 etióp-amhara nyelvű messiáshívő zsidó közösség van.

Európában 1860-ban jelentek meg először héber-keresztény szövetségek Nagy-Britanniában, majd szintén a 19. században jelentek meg zsidóság felé szolgáló missziók Norvégiában, Finnországban. Franciaországban jött létre az első európai messiáshívő zsidó gyülekezet, Párizsban, 1963-ban. Németországban ma 12 messiáshívő gyülekezet működik, 1995-ben jött létre az első, Berlinben. Hollandiában és Svájcban inkább héber-keresztény szövetségek vannak. Romániában négy messiáshívő zsidó gyülekezet létezik, Magyarországon kettő.

A világ más tájain is találhatóak még gyülekezetek. Ukrajnában az első messiáshívő zsidó közösséget 1994-ben jegyezték be, és az évtized végére 20 gyülekezet jött létre. Dél-Amerikában a legnagyobb gyülekezet Brazíliában működik, Belo Horizonté városában, több mint száz tagja van. Két Messiási Zsidó Bibliai Főiskola is működik, az egyik itt, a másik Argentínában, Buenos Airesben. Léteznek messiáshívő zsidó közösségek Ausztráliában, Új-Zélandon és Afrikában is.

Magyarországon a Messiáshívő Mozgalmat két közösség képviseli, a Menóra Messiáshívő Közösség, mely karizmatikus,³⁵ és a Sófár Messiáshívő Zsidó Közösség, mely nem karizmatikus. A Sófár közösségről nem írok, mert nem kutattam ott.

A Menóra Messiáshívő Közösség egy misszió segítségével jött létre, egy skót misszionárius alapította meg 15 éve. Tartott Magyarországon keresztényeknek egy konferenciát, itt alakult meg a közösség. Így beszélt erről Kriszta: „Elmentem erre a konferenciára, amit Ien Campbell szervezett. Arról szólt, hogy

³⁵ A karizmatikus közösség azt jelenti, hogy a Szent Szellem (vagy Szent Lélek) által adott ajándékok kiemelten fontosak a közösség ünnepein és a hívek családi életében. Ilyen ajándék például az, ha valaki úgy gyógyít Isten nevében, hogy a másikért imádkozik.

hogyan lehet a zsidóság felé úgy hirdetni az evangéliumot, hogy az ne legyen számukra egy idegen üzenet, hanem jobban alkalmazkodjon az ő gondolkodásukhoz, az ő igényeikhez, figyelembe venni azokat az esetleges előítéleteket, amik visszatartják a zsidóságot a kereszténységtől. Összegyűlt néhány olyan ember [a konferencia után], aki azt mondta, hogy hozzunk létre egy olyan közösséget, aminek az a célja, hogy a zsidóság felé nyitni, és segíteni a zsidó származásúaknak abban, hogy Istenhez közeledjenek. Illetve segíteni azoknak, akik mondjuk nem zsidók, de szeretnének a zsidóság felé szolgálni. Egyfajta képzést adni, tanulni a zsidó kultúráról. Jobban megismerni a zsidóság gondolkodásmódját, szokásait”.

A skót misszionárius választotta ki a közösség vezetőit. Folyamatosan tartja a kapcsolatot a közösséggel Skóciából, és rendszeresen jön látogatóba hozzájuk. A skót misszió támogatja a közösséget pénzzel, és ahogy ők mondják, imával. A misszionárius a közösség teológiájának megalapozásához is hozzájárult. A közösségnek nincs oktatási intézménye, mint Amerikában, vagy Izraelben.

Szabadság a nevelésben és a gyerekek hitre nevelésében

A közösség szabadságot ad a híveinek abban, hogy a családban hogyan élnek meg a hitüket, így a gyereknevelésben is. „Szerintem a közösségben vannak bizonyos elvek a gyerekneveléssel kapcsolatban, amik a Bibliából származnak, de én ezt nem tapasztaltam, hogy lenne ennek egy kialakult teológiája, vagy bármi, és akkor ezt kellene nekünk otthon a családban gyakorolni. Azért vannak közös alapelveink, mert mindannyian egyfajta bibliai alapra építünk. De hogyha megnézzük, a közösségben két olyan család van, ahol vannak kisgyerekek, a Péterék vannak, meg mi. Én nem érezném azt, hogy nekünk most olyan nagyon egyformán kellene nevelnünk a gyerekeket azért, mert egy közösséghez tartozunk, hanem inkább hasonlóan gondolkodunk dolgokról, és akkor ezért lehetnek hasonlóságok” (Kriszta).

A gyerekeiknek szabadságot adnak abban, hogy hogyan élnek meg az ünnepet, mennyire vesznek részt például a családi Kidduson,³⁶ a pénteki szombatköszöntő szertartáson. „A kiddusi áldásokat akkor mondják, amikor van kedvük. Nem erőltetjük nekik. Meg szoktam kérdezni, hogy kinek van kedve apának segíteni? És ha van kedvük, akkor ők is mondják, ha nincs, akkor nem erőltetjük a dolgot” (Kriszta).

Szintén szabadságot adnak a gyerekeknek abban, hogy felnőtt korukban hívő életet fognak-e választani, messiáshívő hitet választanak-e. „Fontos, hogy a maguk személyében találják meg azt a hitet... az, hogy ők majd a későbbiekben, amikor majd felnőttek lesznek, hogyan élnek meg a hitüket, én abban szabadságot adok nekik, én azt remélem, hogy kapnak egy olyan alapot, amiből tudnak meríteni és választani” (Anna).

³⁶ A Kiddus péntek esti szombatköszöntő szertartás, ahol áldást mondanak a borra, kalácsra, és meggyújtják a szombati gyertyákat. (Unterman, 1999) De a Kiddus nagyobb ünnepeknek is része.

Nem tanítás, hanem: megélni a hitet az együttélés során

A közösségben nincs sem intézménye a messiáshívő hitnek, sem tankönyve, hittankönyve. A gyerekek nem hagyományos tanulás útján ismerik meg a hitet, hanem együtt megélik a családban, közösségben az ünnepeken, a közös imádkozások alkalmával, tapasztalatot, élményeket szereznek. Sokat beszélgetnek a szülőkkel hitbeli kérdésekről.

A közösségben a messiáshívő hit egyik alappillére az Istennel való személyes kapcsolat. Anna így beszél erről az életútinterjúban: „Én a messiáshívő hitet abban élem meg, hogy van egy élő kapcsolatom Istennel, és annak a megélése, megértése, átélése, elfogadása, megvallása... hogy ehhez szükségem van a Messiásra”. Erről nem tanítanak a gyerekeknek, nem „teologizálnak”. Úgy tanulják, hogy *látják, hallják a közösségben, tapasztalják a családban, az együttélés során*, mit jelent az Istennel való személyes kapcsolat.

„Otthon megéljük a hitünket, úgy, ahogy. Nincs szétválasztva, hogy most zsidóként, most meg Jézusként. Otthon ez így zajlik... Ez teljesen koherens, és nem szétválasztható. Praktikusan ez egy segítség... egyrészt látnak minket imádkozni, velünk vannak a térben, és tapasztalják a mi hitünket”. „A gyerekek nagyon nyitottak, ők nem teologizálnak, hanem őknek a személyes kapcsolatról szól minden az életükben és ettől megélik az Istennel való személyes kapcsolat lehetőségét. És hát odavannak... nagyon szeretik” (Anna).

Ennek átadásában nagy szükség van arra, hogy sok *közösen eltöltött, értékes idő* legyen. Erre van lehetőség a családban a közös étkezések, esti imádkozások, vagy a péntek esti Kiddus alkalmával. A következő idézet bemutatja, hogy a gyerekek hogyan tudják közösen megélni, megtapasztalni a hitet a szülőkkel. „A péntek este jelenti, hogy érkezett a megnyugodásnak, nyugalomnak, elcsendesedésnek az ideje, amit egész héten vár az ember, pénteken meg készülődik is rá. Tényleg próbáljuk is megélni, hogy attól a pillanattól, hogy meggyújtjuk a gyertyát, onnantól az egy másfajta minőség legyen, mint előtte volt. Istenre még inkább odafigyelni, az ő békességét keresni, a családdal együtt lenni. Hoztunk egy magunk szabta, nem túl szigorú dolgokat. Mondjuk, azon az este nem kapcsolunk be tévét, hanem amíg a gyerekek ébren vannak, addig énekelünk, vagy játszunk velük, meg Istenről beszélgetünk velük, és akkor a maradék időben vagy együtt tanítást hallgattunk, vagy együtt olvasunk. Egy olyasfajta minősége legyen ennek az időnek, amit hét közben nem nagyon tudunk megvalósítani” (Anna).

Az identitásukat is a családban élik meg, tapasztalják meg a gyerekek, nem kell számukra megtanítani, mit jelent az, hogy zsidó, vagy messiáshívő zsidó. Anna így mesél erről: „Azt hiszem, így nem annyira fogalom-meghatározásból indul ki egy gyereknél. Máshogy gondolkozik. Ők abba nőttek bele, hogy mi zsidók vagyunk. Ez egy ilyen alap dolog, és nem kezdték el kérdezni, hogy mitől. Hanem azt kezdik el észrevenni, hogy nem mindenki az. Amíg mondjuk egy zsidó óvodába jár, addig... főleg

kiscsoportban... a trolin simán meséli a mellette ülő néninek, hogy most megyünk a Purimra.³⁷ És nem érti, hogy miért nem érti a néni, hogy mi az, hogy Purim”. „Ők azt hitték egy ideig, hogy minden zsidó messiáshívő. Nekik az az alap, amit otthon megélnek. Nekik az a valóság, a legnagyobb valóság. Hiszen mi vagyunk mint család az elsőszámú tapasztalati hely”.

Hitelesség

Ahhoz, hogy a gyerekek meg tudják élni a hitet a családban, az Istennel való személyes kapcsolatot, át tudják venni az értékeket, az szükséges, hogy a szülő hiteles legyen. „Amikor azt mondom, hogy áldjuk meg az ételt, mert ez a szokás, ez a szabály, akkor nem segítem vele az élő kapcsolatukat Istennel... Ez hitelesen kell, hogy történjen. Ha Isten a mindennapjaink része, beszélgetéseink része, ha tapasztalják azt, hogy én önmagamban, vagy Péterrel közösen imádkozom, egyszerűen Isten része a családnak, akkor igénylik, hogy legyen áldás, és akkor megtörténik az, ami teljesen váratlan volt, hogy Simon egyik este elővett egy tányért, és megterített Jesuának, [Jézusnak] merthogy ő is itt van közöttünk, és ne hagyjuk ki” (Anna).

Anna szerint hitelesség az is, hogy nem formális, szabványos imaszövegeket alkalmaznak, hanem szabadon imádkoznak. „Azt gondolom, hogy ez egy ilyen hitelességi mérő, hogy ne elmondjuk azt az imaszöveget, úgy, hogy nem tudjuk, mit jelent, nem tudjuk, miért, de elmondjuk, mert kötelező, vagy tényleg azt gondoljuk, hogy ez is egy kommunikáció, ez is egy kapcsolat” (Anna).

„Bibliai alapelv a szülők tisztelete... hogy nem a gyerekekről szól az élet, vannak bizonyosfajta szabályok, amiket a szülők fektetnek le a gyerek érdekében, a gyerekeknek meg fontos, hogy engedelmes legyen. És azok között a keretek között nőjön fel, amit a szülők adnak” (Kriszta).

Anna konkrét példákat is említ, az ő családjukban az együttélés során hogyan alkalmazkodnak a gyerekek a szülőkhöz, tartják tiszteletben a szülők életét. „Van egy bizonyos hangerősség, amire én azt mondom, hogy nem, én is itt élek, és nem csak ők, akkor le lehet menni a kertbe, ha ennyire kiabálni van kedvük. Ez egy ilyen alap... ha játszanak, le tudnak menni. Akkor azt mondom, ez az a szint, hogy én is itt lakom, és vegyük lejjebb, akkor menjünk ki, és akkor le lehet vezetni az energiákat”. „Kialakult, hogy hétvégén nem ébresztenek fel, ha felébrednek is korábban, akkor nem csörtetnek fel reggel fél hétkor hétvégén hozzánk”.

A gyerekek iránti tisztelet elve is bibliai alapú, mint a szülők iránti tisztelet. Anna az előző példában arról beszélt, hogyan alkalmazkodnak a szülőkhöz, de számára ugyanúgy fontos az, hogy a szülő is alkalmazkodjon a gyerekekhez, legyen meg a kölcsönösség, az egymás iránti tisztelet. „Azt gondolom,

³⁷ A Purim ünnepén arról emlékeznek meg, hogy a perzsa uralom alatt lévő zsidó közösség, amelynek kiirtására Hámán tervet szőtt, megmenekült. (Donin, 1998) Messiáshívő közösségek ezen az ünnepen felolvassák Eszter könyvének történetét, beöltöznak a történet szereplőinek és eljátsszák.

hogy nekik is van egy ilyen saját idejük, azt meg én igyekszem tiszteletben tartani. Ez az együttélés ez nemcsak a felnőttek tiszteletben tartása, hanem a gyerekeké is. Ha ő szeretné elrendezni a játékait, akkor nem fogok beleszólni, hogy melyiket hová rakja. Az is, hogy felnőtt műsort nem nézünk, mikor a gyerekek velünk vannak. Azt gondolom, hogy a mi részünkről az együttélés egy szabálya az is, hogy amíg ők itt, a közös térben vannak, addig mi nem hozunk be se híradót, se olyan filmet, ami nem nekik való”.

A gyerekek iránti tisztelet megjelenik abban is, ahogyan a *családi ünnepeket gyakran a gyerekek igényeire formálják*. Például a családi Kidduson a gyerekek miatt gyakran nem mondják el az áldásokat, hanem rövidebben imádkoznak a vacsora előtt. „Van olyan is, hogy csak magyarul mondjuk az áldásokat, nem héberül, vagy csak imádkozunk. A gyerekek nem szeretik nagyon bő lére ereszteni vacsora előtt az imát. Nem is ez a lényeg. Hanem az, hogy érezzék, hogy ebben nőjenek fel, tanulják meg, hogy lehet Istennel beszélgetni. Hogy legyen Isten az első”. A családi szertartás liturgiájában ezt a változtatást megtehetik, a közösség szabadságot ad abban, hogy a család hogyan éli meg a hitét.

A *közösségi ünnepekben is* változtatnak miattuk, például bor helyett gyakran szőlőlevet használnak közösségi Kidduson, vagy Széder³⁸ estén, így részt tudnak venni a szertartásban, „így a gyerekek is részesei lehetnek a közösségnek” (Anna).

A zsidó ünnepekben a gyerekeknek központi szerepük van, mert fontos a hagyományok átadása. Vajon ez jellemző a közösséghez tartozó családokra is? Kriszta családjában a gyerekeknek központi szerepük van, de nem tartja helyesnek, ha ez túlzott mértékű. Próbál is ezen változtatni. „Ez szerintem független attól, hogy zsidó kultúra, vagy nem, meg főleg itt a nagymamánál olyan gyerekcultusz van, hogy őszintén, már úgy érzem, hogy kicsit sok, ez a tömény kényeztetés van, ami szerintem nehéz is. De az biztos, igen, hogy fontosak a gyerekek. Nekem az az érzésem, és én ezen próbálok dolgozni, hogy... tehát a mai társadalom átesett a ló túloldalára, nagyon sokszor azt érzem, hogy a gyerekek irányítják a családok életét, és az már nem jó. Ez egy tendencia, én úgy látom. Nemcsak arról van szó, hogy fontosak a gyerekek, hanem tényleg minden köréjük szerveződik, és minden róluk szól, és én azt érzem, hogy nincs meg az az egészséges egyensúly, hogy a felnőttet is hagyni egy kicsit élni. A gyereknek is meg kell tanulni, hogy őrajta kívül mások is vannak. A szülőnek is szüksége van arra, hogy egy kicsit elvonuljon. Nem csak folyamatosan szórakoztatni a gyereket, a szülőnek is szüksége van arra, hogy pihenjen. Nemcsak a gyerekekkel lenni folyamatosan”.

Az idézetben megjelenik az az igény is, hogy a szülőket tisztelni kell, legyen egészséges egyensúly, kölcsönös tisztelet egymás iránt a szülők és a gyerekek között. Utóbbiak központi szerepének okát a nagymamákhöz való viszonyban látja Kriszta. Másik oknak a fogyasztói társadalom hatását tekinti: „A fogyasztói társadalomnak az egyik csapdája, hogy most már a kereskedők is rájöttek, hogy a gyerekeket kell megcélózni mint vevőközöniséget, mert a gyerekek aztán kiharcolnak dolgokat. És

³⁸ A Széder este rituális étkezés a Pészach – Egyiptomból való kivonulás – ünnepének első estéjén. (Unterman, 1999) Része a kiddus.

aztán én ezt nagyon érzékelem azokon a gyerekeken, akik körülöttem vannak, a saját gyerekeimen is látom, hogy róluk szól az élet. És minden arról szól, hogy az ő vágyaik beteljesedjenek, és a szülők eszközök ebben. Szerintem a mai gyerekek így gondolkodnak és így nevelődnek. Mert ez sugárzik kívülről. Szerintem szülőként ez ellen eléggé kell küzdeni”.

Konkrét példát is említ Kriszta a kisebbik gyerekével kapcsolatban, hogy hogyan mutatkozik meg a családban a gyerek központi szerepe. „A kisebbiken látszik, hogy ha másnak van születésnapja, vagy valamilyen ünnep, akkor ezt nem érti, pedig igazából szerintem már kellene, hogy értse, csak ez a gyerekkultusz... hogy lehet, hogy másnak is van születésnapja, nemcsak neki? Amikor nem neki van születésnapja, az nem őrá szól! Másikról szól. Esetleg a testvéréről, apjáról. Másnak van a születésnapja, és akkor az nem az ő tortája, hanem az apjának a tortája”.

Példamutatás

„Bibliai alapelv a példamutatás, ne csak gyakorlatban beszéljünk a dolgokról, hanem meg kell mutatni a gyerekeknek” (Kriszta). Mindkét családban megjelenik, hogy példát lehet mutatni a *hétköznapi dolgokban*, az otthoni együttélés során is. „Én nem vagyok annyira rendmániás, de szeretem, ha rend van körülöttem. És akkor ezt próbálom a fiúknak tanítani, hogy a saját dolgaikat tartsák rendben” (Kriszta). „Ha a kicsi látja, hogy minden reggel fogat mosok, akkor teljesen egyértelmű, hogy reggel fogat kell mosni. Nincs az, hogy szabályként be kell vezetni, hogy márpedig minden nap kétszer fogat kell mosni. Ebbe nő bele” (Anna). Átvehetnek a gyerekek *köszönési módot, szóhasználatot, beszédfordulatot*. Ami lehet akár negatív is... Ez is mindkét családban megjelenik. „Ahogy én például beszélek velük, azt úgy látom, hogy sokszor ők használják azokat a fordulatokat, azokat a stratégiákat, amiket tőlem látnak, meg az apjuktól is bizonyos helyzetekben, átveszik azt, hogy hogyan beszélünk, vagy hogyan oldunk meg bizonyos helyzeteket. Például a férjem, ő minden nőnek úgy köszön – ez már eléggé kiment a divatból –, hogy kezicsókolom, függetlenül attól, hogy mennyi idős. A fiúk is úgy köszönnek. És ez sokaknak feltűnik. Ezt nem én tanítottam nekik, ők ezt az apjuktól látták, meg hallották, hogy ő minden nőnek így köszön. Ezzel feltűnést szoktunk kelteni, hogy ők úgy köszönnek, hogy kezicsókolom. Erre mindenki felkapja a fejét, ez már manapság nem divat” (Kriszta). „De hát pozitív, és negatív dolgot is utánozhatnak, amit én felindultságomban használok, azt egy-két nap múlva hallom vissza. Akkor én nem szólhatok rá a gyerekekre, mert tőlem hallotta azt a szóhasználatot. Mondjuk nem olyan csúnya, de ahogy megnevezek valamit, ahogy mondjuk vezetés közben reagálok valakire, mert kivágódik az autó előttem, és teszek egy cinikus, vagy nem tudom milyen megjegyzést, akkor a legközelebbi alkalommal hallom tőlük a nagyon hasonlót, persze...” (Anna).

Egy *viselkedésmód átvétele* is lehet negatív, ami a szülő részéről akaratlanul történik. Bár hasznos lehet a szülő önismerete szempontjából. „Sokszor szembesülök vele, hogy ja, ezt is elleste, ezt is megfigyelte, ja tényleg... Sokszor az ember önmagára csodálkozik rá, mintha egy kis tükörben látná

magát. (...) Ha van olyan, hogy nem megy valami, nem egyformán reagálunk Péterrel, látszik, hogy melyik gyerek inkább kitől veszi át ezeket. Most odavágja a földhöz és abbahagyja, és belerúg, vagy sír és ordít... ezekkel a kudarcokkal hogy birkózik meg önmaga, meg a fáradtságával, az éhségével, hogy elkezd-e a másikat piszkálni... Vagy látják Péterrel a kettőnk kapcsolatát, hogyan reagálunk valamire egy nagyon fáradt időszakban, esetleg hirtelenül. Az nagyon hamar vissza tud jönni” (Anna).

Értékek átadásában is jó módszer a példamutatás. „Ha megyünk az utcán, és szeretném, hogy nekünk átadják a helyet, amikor én a kicsivel vagyok, akkor ugyanúgy azt is képviselnem kell, hogy mi is adjuk át a helyet, amikor valaki olyan száll fel. Ez legyen az élet része” (Anna). Kriszta a hajléktalanokhoz való viszonyát mutatta meg nagyobbik, 8 éves fiának. A történetből kiderül, hogy mennyire fontos az ilyen helyzetekben a példamutatáson kívül az őszinte beszélgetés. „Gergőnél volt a héten egy érdekes dolog, ahogy jövünk haza, lehet látni kéregetőket, meg hajléktalanokat útközben, és akkor így beszélgetünk erről, mert őt ez nagyon felzaklatta, meg zavarta. Hogy hát van olyan, hogy a néni ott áll kint, és kéreget. Mondtam, hogy imádkozzunk azért, hogy ezek a problémák megszűnjenek, és imádkoztunk. Egyszer mondta Gergő, mikor jöttünk hazafelé, hogy van ott egy néni. Kérdeztem, hogy adjunk neki ennivalót? Azt mondta, igen. Vettünk péksüteményt útközben. Kérdeztem, akarod te odaadni a néninek? Mondta, igen. A nénit különben én nem is vettem észre, ő vette észre. És akkor odaadta a néninek az ennivalót. Ez a héten történt, azóta ő mindig figyeli, hogy ott van-e az a néni. Amiket ő felfedez a világban, dolgokat, azt megbeszéljük. Ő nagyon sok mindent a szívére vesz, beépülnek neki. Beszélgettünk róla, hogy én nem szeretek pénzt adni, mert nem tudom, mire költik. Ezen a Gergő is elgondolkodott, hát igen, akkor vegyünk inkább ennivalót. Gondolom, máskor is lesz ez majd, hogy úgy érzi, hogy ha valakinek segíteni szeretne, vagy akar, akkor ezt így megteesszük” (Kriszta). „És ezek nem ilyen az egyik percről a másikra történő dolgok, sokszor ez nekik épülget, és évek múlva rácsodálkozunk, hogy jó, ez tényleg már az ő személyiségük részévé vált, vagy átformálták egy kicsit a maguk dolgára. De ez nem olyan, hogy mutatok egy példát, és holnaptól működik. Mindent ők is mérlegelnek, meg kipróbálnak, meg kipróbálják az ellenkezőjét. Mi van, ha mégsem úgy... hát kialakítják... Ez elég szépen lejön a saját baráti kapcsolataikban, azt gondolom. Ahogy ők látják, hogy mi viselkedünk emberekkel, meg gondolkozunk másokról. Azért az elég szépen lejön, hogy a saját kortárs kapcsolataikban hogy működnek” (Anna). Ezt a folyamatot interiorizációnak nevezzük, ami azt jelenti, hogy az egyén értékeket, nézeteket illeszt be a saját értékrendszerébe. Alapja az információ hitelessége (Kollár – Szabó szerk., 2004).

Őszinte kommunikáció, megbeszélés

„A kommunikáció is bibliai elv, hogy őszinte, nyílt legyen, meg lehessen beszélni a dolgokat. [...] Fontos nekünk, hogy beszéljünk sokat, hogy mindenki a véleményét szabadon el tudja mondani” (Kriszta).

Láthattuk az előző példában is, amikor Kriszta és a kislánya a hajléktalan nénivel találkozott, hogy egy ilyen *nehéz értékrendbeli kérdésben* milyen fontos szerepe van a beszélgetésnek. Ez Annáéknál is megjelenik, a dohányzással kapcsolatban volt szükség magyarázatra, megbeszélésre: „Meg volt lepődve [Anna nagyobbik fia], amikor az egyik osztálytárs apukáját észrevette, hogy dohányzik. Mert nálunk az is egy olyan dolog, hogy nem csak azért nem dohányzunk, mert az egészségtelen, hanem azt gondoljuk, hogy a testünk is Isten ajándéka, amire kötelességünk vigyázni. Olyan, mint hogyha bekoszolnánk a lakásunkat hamuval, teleszóránk. Ugyanez a dohányzás is, teleszórjuk azt a lakást, amit kaptunk a Földre”. Náluk a *konfliktusok rendezésében* is ez a fő nevelési elv, ha nem sikerül így rendezni a helyzetet, csak akkor választ más megoldási módot. „Ha közöttük van konfliktus, akkor szeretem, ha ők lerendezik egymás között, szoktam nekik szólni, hogy beszéljétek meg, satöbbi. Csak akkor avatkozom be a dologba, ha nagyon muszáj. Akkor megkérdezem tőlük, mi a baj, próbálom velük megbeszélni a helyzetet, és hogy mindenki mondja el, hogy mi a problémája, és akkor kitalálni valamilyen megoldást, ami mindkettőjüknek jó. [...] Ha nem tudnak sehogy sem megegyezni, és én javaslok valamilyen rendezési módot, és azt ők nem fogadják el, akkor van az, hogy különválasztom őket egymástól”.

Annáék családjában a rendezett élet kialakításában van nagy szerepe a beszélgetésnek. Büntetni nem szokták a gyerekeiket semmilyen formában, helyette azt tanítják meg nekik, hogy a *döntéseiknek, tetteiknek következménye van*. És ezt magyarázatokkal, beszélgetéssel tanítják meg nekik. „Igyekszünk inkább megelőzni dolgokat, mint hogy büntetni. Merthogy azt nem értik. Ha hirtelen tesz valamit, amiről nem gondolja, hogy helytelen, akkor nem érti. Ha meg megbeszéljük, hogy valami nem jó, vagy nem így kéne, de mégis úgy csinálja, akkor a következményeit vállalja. Például, ha nem fejezi be időben este a játékot, és elcsúszunk időben, akkor nem fogunk két mesét olvasni, vagy nem fogunk mesét olvasni, vagy lemarad a rádióban hallható meséről. [...] Ha nem készülünk el, ha nem tesszük meg a dolgunkat, akkor nem tudunk valamit megcsinálni, akkor nem lesz rá idő. [...] Azt hiszem, mi nagyon sokat verbalizálunk, meg nagyon sokat beszélünk dolgokról itthon. Éppen azért, hogy döntéshelyzetbe tudjanak kerülni”.

Testi fenyítés? Büntetés?

A testi fenyítéssel kapcsolatban más nézetei vannak a két családnak. Ez nem okoz problémát a közösségben. Mivel a hívők egy része zsidó, másik része nem zsidó, így a közösség szabadságot ad a gyereknevelésben is, ahogy a hit megélésében, ünnepek megtartásában is. „Nálunk előfordul, hogy rácsapunk a fenekére, és én ebben nem látok problémát, mert... mondjuk a Gergővel már nem nagyon... én azt mondom, hogy a kisebbekkel lehet ezt megcsinálni. Mondjuk a Danikának szüksége is van rá, sajnos, ő nagyon feszegeti a határokat. De szerintem nincsenek ilyen kőbe vésett elvek, amiatt, hogy egy közösségben vagyunk” (Kriszta).

A büntetések hierarchiájában Krisztáéknál ez súlyosabb büntetésnek számít, és csak ritkábban alkalmazzák. „A testi fenyítés is benne van a Bibliában... de mi nem vagyunk ennyire radikálisak. [...] A büntetés nálunk sokszor verbálisan történik. Akkor erélyesebben beszélünk velük, hogy ez így nincs rendben. Illetve, azokat a dolgokat, amit szeret, vagy ami jár neki, azt felfüggesztjük. Akkor nem néz mesét, nem kap nasit. A kisebbiknél végső esetben szoktunk fenekelni, kap egyet a fenekére. De inkább úgy, hogy a jó dolgokat megvonjuk tőlük”.

Annáék családjában nincs testi fenyítés, és a büntetés más formáit sem alkalmazzák. Ennek okairól így mesél Anna: „Van olyan, hogy kiakadok, és felemelem a hangomat, de nem látom annak a jó eredményét. Ekkor ők azzal találkoznak, hogy nem tudom uralni a helyzetet, meg főleg a saját indulataimat, de abból ők nem épülnek. És azt gondolom a büntetésről is, hogy az nem egy építő dolog. Sokkal jobb azzal találkozni, hogy a tetteimnek van következménye, mint hogy nem tudom, hogy rosszat tettem-e vagy nem... Meg hogy rosszat kapni a szülőtől... meg hogy az ő hatalmát érezni, meg hogy az én hatalmammal éljek, vagy visszaéljek, az nem segít. Azt látom, hogy az egyáltalán nem egy előrevivő dolog. [...] Az, hogy a két éves gyerekem ráfirkál a falra, akkor nem büntetem meg, mert nem várhatom el tőle. A nagyobbaknál meg nem látom azt, hogy van olyan dolog, amiért nagyon büntetnem kellene őket. Nem látom tapasztalatból, hogy a verés... az, hogy féljenek a gyerekeim tőlem... az nem építi a kapcsolatunkat, és nem építi az ő személyiségüket. És azért ez mindig bennem van, hogy én nem csak a mának, meg mostanra döntök dolgokat, hanem ők közelednek egy nehezebb kor felé, a kiskamaszkor felé, meg a kamaszkor felé, ha most bizonytalan alapokra helyezem a kapcsolatunkat, akkor ott nem fognak tudni fordulni hozzám. Ott nem kezdek el építeni a bizalmat közöttünk. Ha most elveszítjük, mert azt érzik, hogy hatalmi helyzetből irányítom őket, és nem terelgetem, akkor nem fognak tudni fordulni hozzám. Nem látom, nem hiszem, nem gondolom, hogy úgy felépíthető egy szülő-gyerek kapcsolat”.

„Rend legyen az életükben”

A rendezett élethez hozzátartozik a napirend. Annáéknál a polcra ki van téve egy *tábla, rajta felsorolva, mit kell tenni reggel*: felöltözés, reggeli, fogmosás, beágyazás, cipő, kabát...

„Ez a hétköznapi reggelekre vonatkozik, ha felkel, onnantól kezdve mi kell ahhoz, hogy indulásra kész legyen, és akkor csak rápillant: felöltöztem, beágyaztam, reggeliztem, de még nem mostam fogat... Egyrészt nem azt élik meg, hogy állandóan mi zavarjuk őket, hogy menjen már fogat mosni. Nem azt élik meg, hogy ők sürgetve vannak, hanem ez egy vizuális segítség abban, hogyha ezeken túl vagyok, akkor vagyok kész az indulásra. [...] Tényleg bízhatok abban, hogy nem nekem kell megmondani minden egyes lépést, hanem mindenki a saját életkorának meg temperamentumának, mélységének megfelelően teszi a dolgát. Egyedül nem tudnám. Eddig nem késtünk el egyszer sem”.

A napi beosztásnál a *közös étkezések fontosságára* ügyelnek. Heti rendszerességgel a *gyerekek feladatai* vannak kijelölve. „A saját szobájukat ők takarítják egyszer egy héten, meg csütörtökön kihúzzák a kukát a kapu elé, mert péntek hajnalban jön a kukásautó”.

A hétvégét a *Sabbat*³⁹ ünnepe *strukturálja*, de nincs olyan kötött rendje, mint a hétköznapoknak. „Sabbat estéket megüljük, Bibliai történeteket olvasunk, és akkor szombat reggel a maradék barcheszt reggelizzük. Akkor pizsamában, nincs rohanás. Igyekszem, hogy legyen szöszmötölős idejük, amikor szabadon játszanak. Ne legyen minden percük strukturálva”. A Sabbat megtartásában rugalmasak, de fontosnak tartják, hogy keretet adjon. „Van olyan, hogy mondjuk, egy péntek esti családi program van, akkor nem rohanunk haza Sabbatolni. Van úgy, hogy szombaton megyünk vendégségbe, vagy színházba. Nem ilyen nagyon merev, de azért igyekszünk. Hogy adjon egy ritmust, rendet, keretet az életünknek”.

Krisztáéknak a hétköznapok napirendje nagyon rendezett, *pontos időpontokhoz* kötött. „Ilyenkor hétköznap az van, hogy eljövünk a Gergővel a suliból, elmegyünk a Daniért az oviba, együtt hazajövünk, ilyenkor fél hat körül érünk haza. Aztán adok nekik második uzsonnát, mert ők esznek uzsit az oviban. [...] Utána szoktak mesét nézni, mert elég fáradtak, és kell egy kis idő nekik, amíg magukhoz térnek, tehát nem kezdenek el rögtön játszani, csak így elvannak egy ideig, mesét néznek. És akkor, mikor látom, hogy kicsit magukhoz tértek, akkor mondom nekik, hogy játszatok valamit. [...] Gergőnek általában már kész a leckéje, de hogyha a suliban nem sikerült neki megcsinálni, akkor neki kell egy kicsit leckét írni, de általában nem szokott maradni itthonra lecke. És akkor játszanak, hogyha tudok, én is játszom velük, attól függ, kell főznöm, nem kell főznöm, mi történik. Általában 7 körül szoktunk vacsorázni, addigra a férjem is hazajön, vagy ha nem, akkor vacsorázunk 7 körül. Utána még játszanak, ha akarnak, és 8 körül szoktunk elkezdni készülődni a lefekvéshez. Fürdés, fogmosás, ezek a dolgok, és ha elég gyorsan készen vannak, akkor még szeretnek a szobájukban kicsit játszani. Olyankor van az, hogy olvasok nekik mesét, meg szoktunk imádkozni lefekvés előtt. És kilenc körül lefekszenek”.

A hétvégék náluk szintén szabadabbak, viszont a sportolás fontossága megjelenik. „Ők korábban kelnek, mint mi, elkezdenek játszani, amikor mi is felkelünk, akkor reggelizzük, hétvégén szoktak délelőtt mesét nézni, azt szeretik. Akkor utána szoktak játszani. Attól függ, milyen az idő, kimegyünk, vagy csak ők kimennek játszani. A hétvégén el szokta vinni őket biciklizni a férjem, kitalálunk olyan szabadidős programot, ha jó az idő, amit lehet a gyerekekkel. Szombaton megyünk gyülekezetbe, vasárnap családi programokra is szoktunk menni, ami nem rendszeres, de előfordul, hogy ide megyünk, oda megyünk, a hétvége ilyen szempontból kiszámíthatatlanabb, akkor nem egyformán telnek a napok”.

A rendezett lelki élet kialakításában alapvetően fontosak az esti közös imák. Ennek nyugtató hatása is van, a családi kapcsolatokat is erősíti, és az Apa áldása védelmet ad. „Az esti imák [...] Amit próbálok átadni, az az, hogy az ember rendezni tudja az elmúlt napját Istennel. Meg tud köszönni dolgokat. Pláne

³⁹ Szombat ünnepe

egy nehezebb nap után, amikor nagyon fontos kibeszélni magunkból a rossz élményeinket... egyrészt, hogy kimondhatóak ezek a rossz dolgok, nem kell megtartani. Aminek van egy pszichés hatása is, de a hitünk szerint annál több is, ezek tényleg átadhatók Istennek, és nem kell, hogy velünk maradjanak. Fontos, hogy ezek a családi kapcsolatot is építő dolgok. Bizalommal tudjanak hozzánk is, mifelénk is fordulni. Az imák azért mindig olyanok, hogy megnyílunk egymás felé is. Nemcsak ők felénk, hanem mi is feléjük. Alkalom arra is, hogy egymástól is bocsánatot kérjünk esetleg egy türelmetlenségért, egy rossz reakcióért. Arra is lehetőség, hogy minden napban vegyünk észre a jót. Ebben elég tudatos vagyok, mindig úgy imádkozunk, hogy volt jó ebben a napban, adjunk ezért hálát. Egyrészt, hogy semmi nem természetes, ami történik velünk. Azt jó tudatosítani, hogy van, aki figyel ránk, aki vigyáz ránk, aki terelget azon az úton. Ne vesszen el teljesen a mocsárban, még ha nagyon nehéz napunk is van, akkor is van, ami jó volt, amit ki lehet emelni. Talán inkább ezek a... nincs... nincs... ilyen liturgikus formája. Péter az, aki az Ároni áldást⁴⁰ szokta... [...] mindannyian hiszünk abban, hogy amit ő áldást mond, annak ereje, meg hatalma van, Isten beszéde. Tényleg Isten világossága legyen őrajtuk, az ő békessége legyen rajtuk, és tényleg így engedni el őket az alvásba. Hogy Isten jelenlétébe, mint egy takaróba bele tudjanak bújni” (Anna).

Tanulás a közösségben és a családban – tanulás magyarázat útján

A magyarázatról, beszélgetésről már volt szó, milyen nagy szerepe van az értékek átadásában, példamutatásban, vagy a büntetésnél. A messiásba vetett hit átadásában is fontos, a *bonyolultabb fogalmakat* beszélgetés során tanítják meg a gyerekeknek, magyarázzák el nekik. Nehézséget jelentett Krisztának nem zsidó családjában megértenie a kisfiúnak, mit jelent az, hogy zsidó, nem zsidó, és ők miért járnak egy – tulajdonképpen – zsidó közösségbe. „Lehet magyarázni, meg bizonyos helyzetekben kell is magyarázni, van rá szükség. Érdekes volt, amikor a Gergőben tudatosult... azt gondolta, hogy amiatt, hogy egy zsidó gyülekezet vagyunk, amiatt mi mindannyian zsidók vagyunk. Az ő számára nem derült ki, hogy zsidónak lenni bizonyos szempontból származás kérdése, vagy, hogy ez egy kulturális kérdés, hanem azt gondolta, hogy mi, akik ebbe a gyülekezetbe járunk, attól vagyunk zsidók, hogy mi oda járunk. És akkor, amikor láttam, hogy ez így kitisztul benne, beszélgettünk erről, hogy mi nem azért járunk ebbe a gyülekezetbe, mert zsidók vagyunk, hanem szeretjük a zsidókat. Mi nem vagyunk zsidók. És próbáltam magyarázni, hogy van, aki zsidó, van, aki nem zsidó. És akkor ez így benne letisztult, hogy a Samuél zsidók, mert olyan a származásuk, mi meg nem vagyunk azok. Ez

⁴⁰ „A Biblia szerint Áron, a főpap kérte először ünnepélyesen a zsidó népre a Mindenható áldását azokkal a szavakkal, amelyeket azóta is mondanak utódai. Ezt ismétli az édesapa gyermekei fölött minden szombat és ünnep beköszöntése után. A főpapi áldás mindössze három mondatból áll, összesen tizenöt héber szóból. Mégis, ezek az egyszerű szavak – évezredek át – végigkísérték Izrael népének egész történelmét” (Raj, 2003). Az ároni áldás: Áldjon meg az Örökkévaló és őrizzen meg téged. Sugároztassa feléd fényét és könyörüljön meg rajtad. Emelje fényét feléd és adjon neked békét.

azt hiszem, hogy ez idén történt meg a Gergőnél, hogy ő erre így rájött, ezt megértette, hogy valaki zsidó és valaki nem zsidó”.

Annáék családjában is van szükség arra, hogy a zsidó identitás kérdését elmagyarázzák. Anna családja messiáshívő zsidó, nagyobbik fia zsidó óvodába járt, ahol a hagyományos, nem „messiáshívő” értékeket, nevelést kapta. „Van zavar a fejükben azért, a nagyobb fiam, ő nagyon sokáig azt gondolta, hogy aki zsidó, az egyben azt jelenti, hogy hisz Jézusban, minden zsidó olyan, mint mi. Erről beszélgettünk. Nagyon sok beszélgetés van közöttünk erről. Aztán azt gondolta, hogy Isten csak a zsidókat szereti, a többi embert nem. Erről is beszélgettünk... Vagy, hogy a zsidók jobb emberek, mint a többi ember. Erről is beszélgettünk, hogy nem így van. Istennek terve van ezzel, hogy kit hova rendelt, ki hova született”.

Szintén nehéz a gyerekeknek megérteniük azt, hogy a közösségben *miért tartanak más ünnepeket*, mint a családban, vagy mint az osztálytársak az iskolában. Ezt sok beszélgetéssel magyarázzák el, tanítják meg nekik. „Karácsonyfánk nincsen, a karácsonyfát azt dekorációnak tekintjük. Meg nálunk a Jézuska nem hoz ajándékot. Nincs nálunk Jézuska. Ez a 'Mikulásszerű' Jézuska nálunk nincsen, hanem tőlünk kapják az ajándékot. Viszont mindig megemlékezünk arról, és erről beszélgetünk is, meg olvastunk erről a Bibliából, hogy ez a nap azért különleges, mert ezen a napon született Jézus. Most ezt meg szoktuk beszélni, hogy egyáltalán nem biztos, hogy ezen a napon született, de nagyon sokan így ünneplik, és hát emiatt... Jézusról szól az ünnep. De azért nem akarunk téves képzeteket sem kialakítani bennük” (Kriszta).

Annáéknál nincs Karácsony, karácsonyfa sem, ők Hanukát tartanak. „Úgy szépen a helyükre kerülnek a dolgok, és jól tudják kezelni, hogy az osztálytársaik Karácsonyoznak, mi Hanukázunk, és értik, hogy miről van szó. Ilyen nem merült fel, hogy de nekünk miért nincsen Karácsony. Nincs hiányérzetük” (Anna).

A messiáshívő zsidó hitről nem hittankönyvből, hanem közös Biblia-olvasások (Gyermekbiblia) útján tanulnak, vagy esti mese formájában, ahol bibliai történeteket vesznek elő. *A bibliai alapelvek és az emberi értékek átadásában*, megtanításában ilyenkor mindig nagy szerepe van annak, hogy a történetet megbeszéljék. „Nagyon sokszor van, hogy egy ünnep kapcsán elővesszük az Újszövetséget, és megnézzük, hogy Jézus hogyan ünnepelte meg. Ez nem egy tanítás... mondjuk, egy Gyerekbibliát veszünk elő...” „Az is mondjuk hagyomány, nálunk minden este van meseolvasás, de péntek este bibliai történetet olvasunk. Egy Ószövetség, egy Újszövetség. Vagy több-több. Ahogy, amerre megy, vagy alakul a beszélgetés. Erre mindig van idő, erre igyekszünk odafigyelni” (Anna).

Azt a fontos *hitbeli kérdést* is magyarázat útján tanítják meg, hogy egy vallásba nem beleszületik az ember, hanem emellett dönteni kell. „Ők is tudják, nekik is dönteni kell Isten mellett. Attól még, hogy a szüleik messiáshívő, hívő életet élnek, az nem elég az ő életükben. Egy ideig igen... Erről szoktunk beszélni, erről nekik is döntést kell hozni” (Anna).

Tanulás mozgás, tevékenység révén

A messiáshívő zsidó ünnepekben, de a hagyományos zsidó ünnepekben is központi szerepe van a gyerekeknek. „A zsidóságban az a funkciója az ünnepeknek, hogy a hagyományt fenntartsák, illetve tovább adják. És a hagyományt úgy tudjuk továbbadni, ha a gyerekek azt megélik, és olyan felnőttekké válnak, akik ismerik ezeket a hagyományokat. A zsidóságban a gyerekek azok a jövő... ők azok, akik majd továbbviszik a hagyományokat. És ha ők nem kapják meg, akkor nem adják tovább” (Kriszta).

Ahhoz, hogy a gyerekek később, a felnőtt életükben tovább tudják adni a hagyományokat, az ünnepeknek megjegyezhetőnek, emlékezetesnek kell lenniük számukra. „A gyerekek sokszor tevékenységek által tanulnak, az fontos szerintem egy ünnepnél... de ez minden más kultúrában megvan, hogy eszmei tartalmakat tevékenységekhez kötni. [...] Nekik ezek a tevékenységek maradnak meg az emlékezetükben, és érdekes ezeket a hitbeli, vagy fontos eszmei tartalmakat ilyen módon átélni velük, mert ekkor épül be az életükbe, meg ezekre emlékeznek vissza. Ezek a tevékenységek ilyen... ilyen kis útjelzők, ami által felidézik, hogy miről is szólt az az ünnep tulajdonképpen” (Kriszta).

A közösségi ünnepeken a gyerekeknek kiemelt szerepük van. „A Széder⁴¹ estén talán leginkább, mert ez gyerekek számára egy hosszú ünnep, 2-3 óráig tart. Nagyon komoly liturgiája van egy ilyen Széder estének. [...] Azt gondolom, hogy kicsi gyerekekkel nem olyan egyszerű. A Széder este úgy van kitalálva, hogy nagyon sok elem kedvez a gyerekeknek, hogy ők abban minél inkább részt tudjanak venni. De azért nem könnyű számukra, mert elég hosszú. És sok olyan elem van, amit talán nem is értenek” (Kriszta).

Milyen elemek vannak a Széder estében, ami a gyerekek számára kedvező? Ami élményt ad nekik, ami a figyelmüket fenntartja? Ezek mind mozgással, tevékenységgel kapcsolatosak, vagy olyanok, amelyek szereplésre adnak lehetőséget. „A gyerekeknek a Széder estében ez a legjobb, amikor meg kell találni az áfikománt.⁴² Meg lehet énekelgetni dalokat, meg van a 4 kérdés.⁴³ Annak a gyerekeknek, aki szeret szerepelni, annak ezek jó lehetőségek” (Kriszta).

Krisztáék, amikor közösségi Széder estét tartottak, úgy döntöttek, a gyerekek számára átformálják az ünnepet, még tettek bele olyan elemeket, melyek a gyerekeknek kedveznek, de a hagyományos elemeket is megtartották (az áfikomán keresést és azt, amikor a legkisebb gyerek felteszi a négy

⁴¹ A Pészach az Egyiptomból való kivonulásnak és a bűnöktől való szabadulásnak, a Megváltásnak az ünnepe a messiáshívő zsidó közösségekben. Ennek az ünnepnek az estéjén tartják a Széder estét, ami egy rituális étkezés, ahol meghatározott rendben folyik a vacsora, jelképes ételeket esznek. „A Széder este legfontosabb előírása, hogy a családfő (az édesapa) elmesélje gyermekeinek az egyiptomi szabadulás történetét. Mindenkinek úgy kell éreznie, mintha ő maga szabadult volna meg a szolgaságból” (Raj, 2003).

⁴² „Széder estén étkezés után a gyermekeket elküldik, hogy keressék meg azt a kendőbe csavart fél maceszt, amelyet korábban elrejtettek. Ezt hívják afikomennek. A messiáshívő Széder estén ez jelképezi Jézust, a páskabarányt. A gyermekek nagy izgalommal keresgélnek össze-vissza, mert tudják, hogy aki megtalálja, jutalmat kap” (Howard – Rosenthal, 1998).

⁴³ A Széder estén, a rituális étkezés során ezen a ponton a legkisebb gyermekre kerül a sor, hogy feltegye azt a négy kérdést, amit előzőleg megtanult. Mind a négy kérdés Pészach ünnepére és a Széder estére vonatkozik. Pl.: Miben különbözik ez az este a többitől? Hiszen a többi éjszakán ehetünk kovászosat, vagy kovásztalant, ezen az éjszakán csakis kovásztalant (Howard – Rosenthal, 1998. és Raj, 2003).

kérdést). „Amikor két éve nálunk volt Széder este, amire hívtunk ismerősöket, akkor így gondolkodtunk sokat előtte a férjemmel, hogy hogyan tudnánk egy-két olyan elemet becsempészni, amelytől a gyerekek számára érdekesebb a dolog. Amit mi találtunk ki, nincs benne a hagyományban, csak mi kitaláltuk, hogy ezzel lehetne a gyerekeket jobban bevonni. Mikor volt az a rész, hogy megemléjtük, hogy fel kellett a báránynak a vérét kenni az ajtófélfára,⁴⁴ hogy a pusztító az ne menjen be, akkor kaptak a gyerekek is meg a felnőttek is piros festéket, meg szedtünk a kertben valami „izsópszerű” növényzetet. Szétszéledt az egész társaság és eljátszottuk, hogy megkenjük az ajtófélfákat. Ezt a gyerekek nagyon élvezték. Van olyan ajtó, amin még mindig ott van a piros festék, mert valahogy ott felejtődött... Ezt nagyon élvezték, akkor fel lehetett kelni az asztaltól, a gyerekek szeretnek mozgással megélni dolgokat. Meg amikor volt az a rész, hogy a 10 csapás... Béka alakú gumicukrot adtam a gyerekeknek, és előre megbeszéltem velük, hogy dobják rá a béka alakú gumicukrot a megfelelő pillanatban, amikor a békákról volt szó, a vendégekre. Ezt nagyon élvezték. De ezeket mi találtuk ki, hogy érdekesebb legyen számukra”.

„Van olyan messiáshívő zsidó család, aki külön arra időt szentel, hogy eljátsszák a gyerekekkel a kivonulás történetét. Azért hosszú, mert összesűríti magát a felvonásokat, de annak adnak egy teret, hogy felnőttek és gyerekek eljátsszák, álarcokkal, jelmezekkel. Van ilyen is” (Péter). Ebben az esetben is az történt, mint Krisztáéknál, úgy változtatták meg az ünnepet, hogy a gyerekek számára kedvezőbb legyen, több tevékenység, játék legyen benne.

A dicsőítésnél is megjelenik az, ami a Széder estén, hogy a közösség a gyerekek számára alakítja. Kisebb gyerekek még a zenélésben nem tudnak részt venni, ezért kreatív elfoglaltságot adnak nekik addig. „Azt hiszem, fontosabb nekünk az, hogy a gyerekeinknek az Istennel való személyes kapcsolatuk erősödjön, és az a kép, ahogy Istenről gondolkoznak, meg ahogy megélik. Ebben legyen egyfajta élményük. Ezért ők részt vesznek a dicsőítésben, legutóbb bevezettük azt, hogy amíg dicsőítés volt, addig lapokat kiraktunk, meg festéket, hogy az alkotás... hogy az Istennel való kreatív kapcsolatba ők is bevonódhassanak, hiszen nem zenélnek még. A fiúk nem olyanok, hogy könnyen elkezdnek énekelni, de nagyon szeretnek alkotni, kézműveskedni” (Anna).

Az Istentiszteleteken a prédikáció alatt, ami a gyerekek számára nehezen érthető, létrehoztak egy gyerekfoglalkozást. Itt a Bibliáról tanítanak, szintén játékos formában, tevékenységeken keresztül. „Akkor, hogyha valaki felkészül, hogy a gyerekekkel legyen, akkor általában választ egy témát, vagy választ egy történetet, van valami konkrét kis üzenet, sztori, amit át akar adni a gyerekeknek. Ehhez kitalál valami tevékenységet, kézműveskedést, rajzolást, színjátszást, valami olyan dolgot, ami kapcsolódik a témához, és megmozgatja a gyerekeket, vagy valami szemléletes dolog. És jó esetben ez úgy működik, hogy amit a gyerekek csinálnak, vagy alkotnak, vagy megértenek – volt már rá példa, és

⁴⁴ Az egyiptomi fogság során a tizedik csapásnál elkerülte a halál angyala a zsidók házait, mert az ajtófélfákat báránnyávérral kenték be.

ez nagyon jól szokott sikerülni, hogy a végén bemennek a felnőttekhez, és valamilyen szinten átadják a felnőtteknek” (Kriszta).

Tanulás utánnal

A közösségben lévő speciális, Biblián alapuló szóhasználatot, vagy a héber nyelvű áldásokat a gyerekek szintén nem könyvből tanulják meg, hanem hallják a közösségben, családban, és utánnal útján tanulják meg. „Azt a fajta nyelvet, amit mi használunk, messiáshívők, ahhoz hozzászoknak. Jeshuát használunk, messiást használunk, és nem Jézust, meg Krisztust. Igyekszünk a bibliai neveket is az eredeti formájukban, héberül használni, amennyire lehet... hogy az eredetiségével találkozzanak” (Anna). „Amikor este, közösen imádkozunk, a nap lezárásaként, az Ároni áldás hangzik el mindig. Ezt Péter mondja, vagy énekl. Azt vagy hallgatják, vagy ők is énekl. De már tudják” (Anna). „A férjem héberül is, magyarul is mondja az áldást. Gergő a nagyobb, neki már ezeket könnyebb megjegyeznie. Van, amikor ő segít apának. Ő tudja mondani a férjem után héberül is, magyarul is. De így önállóan, egyedül nem szokta csinálni”. „Igazából ők nagyon sok mindent hallanak a gyülekezetben, egy-két áldást hallanak, meg tudnak. Én kifejezetten nem tanítom őket” (Kriszta).

Tanulás tapasztalatszerzés révén

Az imádkozást tapasztalatszerzés útján tanulják, nem tanítják a gyerekeket erre. Ez így van a másikért való imádkozás során. „Látják, ahogy mi reagálunk dolgokra. Hogyha valaki megbetegszik, akár csak egy náthával, hogyha fáj valamije, akkor elsőként mindig a hittel igyekszünk legalábbis válaszolni rá. Mielőtt gyógyszert bevinnénk, vagy orvoshoz szaladnánk, akkor egymásért imádkozunk. Nagyon sokszor most már ők kezdeményezik. Nagyon jó tapasztalataik vannak arról, hogy ha ők imádkoznak, akkor anya rendbe jön. Egyszerűen van egy tapasztalati tudásuk” (Anna).

Az esti közös imádkozás során a nyugalmat tapasztalják meg, ami biztonságérzetet ad nekik. Anna elmesélt ezzel kapcsolatban egy történetet. „A legfrissebb élményünk a családban az, hogy a legnagyobb fiainak, aki 8 éves, egyik éjszaka volt egy nagyon rossz álma, nem tudott visszaaludni, tényleg nagyon felzaklatta. Onnantól kezdve tudatosabbá tettük, hogy anélkül nem megy aludni, amíg nem imádkozunk együtt, amíg nem kérjük Isten áldását az éjszakára, meg az ő jelenlétét. Most már ő is egyre aktívabban imádkozik... most már nemcsak elfogadja. [...] Azóta nagyon jól tud aludni, nem jött ilyen álmok vissza. Sőt, kifejezetten csendesesen, nyugodtan aludt. Ez neki egy nagyon nagy biztonságérzetet ad. [...] Samu sokkal racionálisabb gondolkodású, emiatt ő nehezebben fogadja be, de mondom, ez az álmok nagyon átlendítette azon, hogy mennyire szüksége van mégiscsak valamiféle transzcendentális megtapasztalásra Istentől. Tehát nem csak tanulni róla. Hanem hogy tényleg legyen az élete része. Megtapasztalja” (Anna).

Vélemény az oktatási rendszerről, óvoda- és iskolaválasztás, beilleszkedés, konfliktusok

Annának gyerekei zsidó óvodába járnak. Azért döntöttek így, mert a zsidó identitás kialakulását ez segítette, egy nem zsidó óvoda meg talán gátolta volna, amiatt, hogy Anna *véleménye szerint az oktatási rendszer* nem nyitott a másságra. „A gyökerek, meg identitás... ez egy nagy kérdés volt, hogy hogyan tudunk nekik segíteni, ismervén azt, hogy a magyar nevelési, oktatási rendszer nem nagyon nyitott arra, hogy valaki más legyen, mint a többség. És akkor azért döntöttünk úgy, hogy menjenek zsidó óvodába, hogy találkozhatnak a zsidó ünnepekkel. Ne csak ilyen szűk, családi körben éljék meg ezeket a dolgokat”. Esetleg *konfliktust* is jelenthetett volna az, hogy a közösségben, családban a zsidó ünnepeket tartják meg, míg az óvodában a keresztény és a népi ünnepeket. „Azt gondoltuk, hogy háromtól hat éves korig... sokkal nehezebb egy gyereknek azt a helyére tenni, hogy hogyan lehet az, hogy az iskolában Karácsony van, otthon meg Hanuka.⁴⁵ Mert mi nem tartunk Karácsonyt, meg Húsvétot, ezekről beszélni beszélünk, de nem része a családi szokásrendszernek. És azt gondolom, gondoltuk, hogy egy óvodás korú gyereknek az sokkal nagyobb nehézség ezt elhelyezni az életében, mint egy iskolásnak. Azért döntöttünk úgy, hogy menjenek zsidó óvodába, ahol megélhetik a hagyományokat, de nem egy vallásos óvoda. Elég sokan vannak, akik tudják, hogy mi messiáshívők vagyunk, de ez nem okoz problémát. Nem visszük be, nem sértegetünk ezzel másokat. De viszont szabadon találkozhatnak azzal, hogy mit jelent az, hogy kóser, mit jelentenek az ünnepek. Mit jelent az, hogy Tóra? Mit jelent az Örökkévaló? Olvastam nekik bibliai történeteket. És a barátaik... azzal találkoznak, hogy nemcsak ők, hanem más olyan gyerekek meg családok is vannak, akik nem karácsonyoznak. Viszont iskolában már a praktikusság az győz, az ember már nem utazik annyit, meg nem teszi ki a gyereket annak, hogy egy órát utazzon, azért, hogy olyan iskolába járjon. Addigra megérnek ennek az elhelyezésére. Ők tudják hova tenni ezt, hogy vannak olyanok, akik, meg vannak olyanok, akik, és ezt nagyon szépen elrendezik...” (Anna)

Annának legnagyobb fia a zsidó óvoda után polgári, önkormányzati iskolába ment. Itt már valóssá válhatott volna ez a konfliktus, amitől Annának tartottak korábban, s amiért zsidó óvodába adták a gyerekeket (hogy a közösségben, családban zsidó ünnepeket tartanak meg, míg az intézményben a keresztény és a népi ünnepeket). Végül is nem lett belőle konfliktus a tanító nénik érzékenysége, ügyessége miatt. „Van egyfajta olyan... legalábbis a Samu úgy kezelte a dolgot... a tanítóknak elmondtuk, hogy ő zsidó származású, és ilyen óvodából jött, hogy tudják, hogy nincs kapcsolódása tulajdonképpen ezekhez a hagyományokhoz, hogy Adventi koszorú, meg Karácsony... Amit nagyon jól

⁴⁵ A jeruzsálemi Második Templom felszentelésének ünnepe. Nem kötődik bibliai előíráshoz. „A legenda szerint a hétágú gyertyatartó, a menóra lángjait szeretnék volna meggyújtani, de csak egyetlen korsó kóser olajat találtak. Csodák csodája, az olivajolaj nyolc nap, nyolc éjjel világított, egészen addig kitartott, míg új olajat préselhettek. A Hanuka nyolc napos ünnepén a csoda emlékére minden este eggyel több lángot gyújtanak meg a nyolcágú gyertyatartón, a hanukkán, olajban sült ételeket esznek, és trenderlivel játszanak (négyoldalú pörgettyű)” (Szárász, 2004. alapján).

fogadtak, és mindig megkérdezik minket, hogy nem gond-e, hogyha részt vesz a tojásfestésen, nem gond-e, ha a karácsonyi műsorban szerepet kap. És akkor ezt meg tudjuk beszélni. Tavaly volt ugye elsős a Samu, amikor mi azt mondtuk, hogy nem gond, hiszen részese a közösségnek, szerepeljen a karácsonyi műsorban, de ő nem akart... azt mondta, hogy ez annyira idegen neki. Ő azt mondta, hogy nem akarja... merthogy ez egy betlehemezés volt. És akkor beszélgettünk arról, hogy Betlehem hol van, milyen város, miért hívjuk betlehemezésnek, és hogy tulajdonképpen ez egy nagyon zsidó történet, Jézus születése. De ő továbbra is azt mondta, hogy neki nagyon idegen. Azt gondolom, hogy nagyon korrektül és frappánsan oldották meg a tanító nénik, merthogy furulyázott a műsor elején. Része is volt, meg nem is. Magában a betlehemezésben nem volt benne, díszlet volt, állt faként, de mégis ott volt, mert ő nyitotta meg furulya szóval. A tanítókkal nyíltan beszél erről, viszont az osztálytársak közül csak a két legközelebbi barátjának beszél ezekről a dolgokról". A történetben látható az is, ami már többször megjelent, hogy a nehezebb élethelyzeteket, konfliktusokat beszélgetéssel oldják meg.

Anna nincs meglepődve bizonyos szempontból az *óvoda értékrendjével*. A nagyobbik fiuk, amíg óvodás volt, mondott olyat, hogy „minden zsidó jó ember”. Anna meséli: „És fel volt háborodva, hogy hogyan lehet, hogy egy zsidó ember dohányzik, a zsidó emberek jó emberek... ugye itt ezek az értékek... még nagyon fekete, meg fehér... ha valaki dohányzik, az rossz... és akkor mondtuk neki, hogy nem így van. Lehet jó ember az, aki dohányzik, és lehet, hogy egy zsidó ember rosszul viselkedik. Tehát nem annyira a zsidó-nem zsidó áll szemben, hanem a zsidóság mennyire érték. Ennek az elhelyezése. Ugye ráadásul ez az óvodai lét... nem mondom, hogy az óvoda üzenete ez, de ez az óvodai lét mégis egy ilyen... ilyen belterjes és kiváltságos... és megélték azt, hogy egy kicsit ők mások. Ők nem járnak akkor oviba, amikor a szomszédék, mert akkor ünnep van. És akkor egyfajta büszkeség úgy kialakul bennük. Hát ez nem azt jelenti, hogy valaki nem ilyen oviba jár, akkor ő rosszabb ember, hanem más”.

Annának az *érzelmi nevelés* terén más a véleménye, mint az óvodának, iskolának. Ez a különbség nehézséget okozhat a gyerekeknek. „Csak fiú gyerekeink vannak, és megkapják a külső környezetben, akár a tágabb családban, akár az intézményekben, hogy a fiúk azok legyenek erősek, és ne mutassák ki az érzelmeiket. Én meg nem így gondolom. [...] A fiú gyerekeknek, ha elesnek, azt mondják, hogy ne sírj, mert fiú vagy. Én meg nem így gondolom. [...] Szabad érezni dolgokat, megengedett haragudni, megengedett szomorúnak lenni, megengedett csalódottnak lenni, örülni, vidámnak lenni, bohóckodni, és próbáljuk megnevezni, hogy ők is ráismerjenek erre a dologra, hogy aztán ők önmaguk tudjanak... hogy ne én kezeljem az érzelmeiket, hanem ők tudjanak ráismerni, hogy ez az, amikor én ilyen vagyok, és akkor én mit tudok ezzel kezdeni. Ha ez egy negatívabb érzés, akkor kell egy fizikai kontaktus, egy ölelés, egy simogatás...”. Anna helyteleníti az iskolában a *tanítónők véleményalkotó, ítélkező nevelési módszerét*. Ő nem így neveli a gyerekét, beszélgetett is vele erről, hitüknek az alapja is ez, hogy ne így viszonyuljanak a másikhoz. „Az ítélkezés az, hogy ne a felszínen nézzék a dolgokat. Egy kicsit hasonlít, de nem ugyanaz, amikor egy konfliktus van, akkor ne azt nézzék, hogy ki a hibás, vagy ki kezdte. Hogy

nem efelé vinni. Azzal, hogy kimondunk valamit egy másik emberre, az a hitünknek is az alapja, hogyha kimondunk valamit, azzal meg tudjuk kötözni. Ha kimondunk valamit, például, hogy ez a gyerek rossz, vagy ez a felnőtt büdös, azzal nem segítjük, nem tudunk igazából az ő valóságához kapcsolódni. Hanem... mit tudunk ezzel a viszonyal kezdeni, tudunk távolságot tartani, vagy megpróbálhatjuk megérteni, de azzal nem változik semmi, hogy kimondunk dolgokat, legfeljebb annyi, hogy elfelejtünk máshogy nézni rá, elfelejtünk hinni abban, hogy a másik változhat. Nem az, hogy mi megváltoztatjuk, hanem hogy képes Isten segítségével formálódni. Minden nap hallom, hogy a tanítók miket mondanak gyerekekről. Hogy ő buta, vagy csúnyán ír, vagy rossz, ezek nekem fájdalmas dolgok, ezekből nagyon nehéz kitörni. Megismerni igazán azt, aki mögötte van. Azért, mert van olyan gyerek, aki ötször feláll egy órán, az nem biztos, hogy azért csinálja, mert lázadni akar, kitörni akar, vagy magamutogató, hanem mert egyszerűen idegrendszerileg éretlen arra, hogy ő végigüljön 45 percet. Különbséget tenni. Az egyént kell megérteni. Nem kell mindenkit szeretni. Ez nem egy elvárás. Pontosabban, úgy, ahogy Isten szeret, úgy el kell mindenkit fogadni, de nem kell mindenkivel barátkozni”.

Krisztáék családjánál nem merült fel az, hogy *nem zsidóként zsidó óvodába járjanak*. Rákérdeztem erre az interjúban, mert tudom, hogy zsidó iskolákba is járnak nemzsidók, gyakran a filozemita családi háttér miatt. Kriszta szerint az ok a távolság, és az, hogy esetleg identitászavarba kerülnek a gyerekek. „Egyrészt adott volt, hogy mi a közelben szeretttük volna, hogy óvodába járjanak, ez nekünk fontos szempont volt. A közelben nincs zsidó óvoda. Másrészt pedig amiatt, hogy nem zsidók, igazából... azt nem szeretttük volna, hogy identitászavarba kerüljenek. És amiatt, hogy lényegében zsidó gyülekezetbe járunk, ők megkapják kulturálisan, meg hitbelileg azt a pluszt, amit egy zsidó közeg adhat. Én nem érzem szükségét, hogy még egy zsidó óvodába járjanak. Illetve, a másik, hogy ahol én dolgozom, egy iskola, adott volt, hogy a Gergő oda járjon”. Gergő egy keresztény iskolába jár, ahol Kriszta magyar tanár, és egy éve az iskola igazgatója is. Kriszta véletlenül került ebbe az iskolába annak idején, részt vett egy olyan rendezvényen, ahol különböző keresztény társaságok, szervezetek reklámozták magukat, ott ismerkedett meg ennek az iskolának az igazgatójával, aki épp magyar tanárt keresett... De azt mondta: „ha most munkát kellene keresnem, nem szívesen mennék nem keresztény iskolába”. Ez az iskola felekezeti szempontból nem sorolható be sehová: „A tanári kar elég vegyes felekezeti szempontból. Mondjuk mindenki keresztény, van katolikus, református, evangélikus, kisebb gyülekezetekből is vannak kollégák. És a gyerekek is különböző közösségekből vannak”.

Kriszta nincs jó véleménnyel általában az egyházi iskolákról, de *hitbeli nevelés* szempontjából különlegesnek tartja azt az iskolát, ahol tanít. Megkérdeztem, hová íratná a gyermekét akkor, ha nem ebben az iskolában tanítana. „Ha nem ilyen helyen dolgoznék, akkor mennyire fognám fel ennek a dolognak a jelentőségét... nem tudom... lehet, hogy csak az lenne nekem fontos, hogy jó iskolába járjon. Normális, konszolidált iskolába járjon. Mert őszintén, katolikus iskolába biztos nem adnám,

lehet, hogy református iskolába beadnám... őszintén, ezekben az egyházi iskolákban nincs olyan intenzív hitbeli nevelés, mint a mi iskolánkban. Szerintem a mi iskolánk nagyon különleges ilyen szempontból, hogy nem csak névlegesen, jelzés szinten van meg ez a hitbeli nevelés, hogy hetente mondjuk, van egy Istentisztelet, meg van hetente egy hittanóra, hanem ez a hétköznapi része, és nem láttam erre példát más felekezeti, vagy keresztény iskolában”.

Összefoglalás

Alapító	Ien Campbell, skót misszionárius, 1999
Hitelvek, szertartások	<ul style="list-style-type: none"> - Biblia hitelvei - Ószövetség és Újszövetség szervesen összefügg, egyformán fontos - Elfogadják Jézust Messiásnak, Megváltónak. Isten hármassága - Ha egy zsidó elfogadja Jézust, nem kell feladnia identitását és ünnepeit - Istennel való élő kapcsolat fontossága - Szabadságot ad a közösség abban, hogy a család hogyan éli meg a hitét és milyen ünnepeket tart meg - Közösségi szertartások: zsidó ünnepek – Jézussal a középpontban és Újszövetségi tartalommal (Szukkoth, Hanuka, Pészach, Purim...)
Kulcs-fogalmak	hit, szeretet, tisztelet, engedelmisség, élő kapcsolat Istennel
Pedagógiai elvek	<ul style="list-style-type: none"> - Szabadságot ad a közösség abban, hogy a családban hogyan nevelik a gyerekeket - Családban megtapasztaláson, megélésen keresztül tanulni a hitet - Tetteknek, döntéseknek következménye van - Hitelesség fontossága - Példamutatáson keresztül nevelni és utánpótlás révén - Tevékenységen, mozgáson keresztül tanítani - Élményeket kell adni - Beszélgetés, magyarázat fontossága a nevelésben - Értékek átadása: bibliai mesékkel, beszélgetéssel, példamutatással - Rendezett élet fontossága
Családra vonatkozó felfogás	<ul style="list-style-type: none"> - Gyerekek és szülők egymás iránti kölcsönös szeretete, tisztelete, figyelmessége - Gyerek engedelmes a szüleinek - Nem a gyerek a család középpontja - Szexuális kapcsolattal várnak a házasságig
Lehetséges iskolai konfliktusok forrása	<ul style="list-style-type: none"> - Más ünnepeket tartanak meg otthon, mint az iskolában - Más a zsidóságról alkotott kép az óvodában, mint a közösségben - Szülő véleménye más az érzelmi nevelésről - Szülő nem tartja helyesnek a tanítók ítélkező módszerét
Intézmény	Nincs. A közösség ünnepein és a családban az együttélés során elsősorban a tapasztalatszerzés, megélés révén tanulják a hitet, értékeket
Hitirat	Biblia

Felhasznált irodalom

- Babbie, Earl (1995): *A társadalomtudományi kutatás gyakorlata*, Balassi Kiadó, Budapest
- Boglár Lajos (2005): *A tükör két oldala – bevezetés a kulturális antropológiába*, Nyitott Könyvműhely Kiadó, Budapest
- Donin, Hayim Halevi (1998): *Zsidónak lenni*, Göncöl Kiadó, Budapest
- Golnhofer Erzsébet (2001): *Az esettanulmány*, Műszaki Könyvkiadó, Budapest
- Hollós Marida (2000): *Bevezetés a kulturális antropológiába*, szerk.: Boglár Lajos, Szimbiozisz Alapítvány, Budapest
- Howard, Kevin – Rosenthal, Marvin (1997): *Az Úr ünnepei*, Zion's Hope, Inc. Orlando
- Juster, Daniel – Hocken, Peter (2004): *A messiási zsidó mozgalom*, Toward Jerusalem Council II.
- Mikonya György szerk. (2012): *Vallásos mozgalmak nézetei a családi életről és az oktatásról*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest
- N. Kollár Katalin – Szabó Éva szerk. (2004): *Pszichológia pedagógusoknak*, Osiris Kiadó, Budapest
- Raj Tamás (2003): *Amit tudni kell a zsidóságról...*, Makkabi Kiadó, Budapest
- Seidman, Irving (2002): *Az interjú mint kvalitatív kutatási módszer*, szerk.: Falus Iván, Majzik Katalin, Műszaki Könyvkiadó, Budapest
- Szárász Miklós György (2004): *Írd fel házad kapujára...*, Helikon Kiadó, Budapest
- Unterman, Alan (1999): *Zsidó hagyományok lexikona*, Helikon Kiadó, Budapest

Pécsi-Pollner Katalin
**A ZSIDÓ NŐ KÉPÉNEK SZTEREOTIP ÁBRÁZOLÁSA A
FILMBEN**

DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.5



Zsidó identitás ma, Magyarországon

Az EszterHáz Egyesület és a Bálint Ház közös konferenciájának tervezete 2019. október 5-re

Fővédnök: Darvas István főrabbi, az OR-ZSE főtitkára

Ötletgazda és projektvezető: Pécsi-Pollner Katalin PhD.,

EszterHáz Egyesület

Támogatók: Mazsihisz, NDI

Együttműködő partner: Bálint Ház

A zsidó identitás komplex téma. Évszázadokig a zsidó identitás elválaszthatatlan volt a zsidó vallástól. Akkor kezdett ez megváltozni, amikor a politikai jogokért és egyenlőségért folytatott mozgalmak elterjedtek Európa-szerte. A „gettóból” kilépve, a zsidóknak lehetőségük lett más kultúrákkal és más közösségekkel is találkozni, és ennek eredményeképpen a vallásról és az identitásról való képük is megváltozott. A modern, demokratikus társadalmakat éppen az tette egyedivé, hogy az egyén szabadon választhatja meg a vallásos hitét éppen úgy, mint a saját identitását. Így jött létre, a tradícióból kilépve, többféle zsidó identitás, amely esetleg már csak vékony szálon kötődik a valláshoz.

Melyek azok az alapértékek, amelyek a vallásos és a „kulturális zsidókat” összekötik? Mennyiben lehet „újító” a zsidó hitközség, amely éppen a hagyományoknak köszönheti fennmaradását? Hitközség és intézményesülés nélkül mitől és meddig maradhat valaki zsidó, „svédasztalos módon” – és a gyerekek, unokák generációja vajon mit vesz majd le arról az asztról, és mit tesz hozzá maga is? Mítosz vagy realitás ma a „zsidó család”? Mit kezdjünk a hagyományos zsidóság nem egalitárius: a nőket és a nem heteroszexuálisokat elnyomó hagyományával?

1. A zsidó nő képének sztereotip ábrázolása a filmben – Groó Diana és Pécsi-Pollner Katalin beszélget

2. Vetítés és beszélgetés a szabadon választható / nem választható identitásokról

Bevezető és moderálás: Erős Ferenc szociálpszichológus

Részletek az **Isten nagy, én kicsi vagyok** – francia játékfilmből

(*Dieu est grand, je suis toute petite*, 2001, magyar bemutató: 2002)

Rendezte: Pascal Bailly

Főszerepben: Audrey Tautou

A zsidó identitás ma, Magyarországon címet kapott konferencia egyfelől tudós előadásokból, másfelől gondolatébresztő beszélgetésekből állt.

A mi témánk nem előadás, hanem egy vetítésekkel illusztrált „workshop”-on került terítékre. Én játszottam az „ördög ügyvédjét”, aki azt az álláspontot képviselte, hogy sajnos „zsidó nők” nem igazán vannak jelen a filmművészetben – ha, mégis, akkor csakis sztereotíp módon ábrázolva – az esetek többségében ráadásul aránytalanul elrajzolva. Meghívott beszélgetőpartnerem, Groó Diana filmrendező inkább azt az álláspontot képviselte, hogy léteznek azért nem hiteles ábrázolások is – erre éppen a saját filmje, a Regina volt a hivatkozási alap.

Mivel ez egy élő beszélgetés volt, nem készült írott változata, és eredetileg nem is gondoltunk még a videó- vagy hangrögzítésre sem. Utólag kell most rekonstruálnom, mi mindenről esett – vagy eshetett volna – szó az októberi beszélgetésünkön. A konferencia előtt Groó Dianával összeültünk, hogy megbeszéljük a „forgatókönyvet” nagyvonalakban, és megmutattuk egymásnak, hogy mi mindent szeretnénk vetíteni. Ez a közös platform teszi most lehetővé, számomra, hogy a jelenleg más munkával elfoglalt Groó Dianát ezúttal kihagyva, a saját koncepciómmal álljak elő. Írásom igyekszik megőrizni a beszélgetés tűnődő, beszélgetős hangvételét, és semmiképpen sem kívánja tudományos dolgozatnak beállítani magát.

Pécsi-Pollner Katalin

Peremvidék A zsidó nő képe filmen

Képzelt párbeszéd két magyar, mozszerető férfi vagy nő között

- Mondj egy zsidó színésznőt!
- Barbra Streisand!
- Mondj egy magyar zsidó színésznőt is!
- Őőő...
- Zsidó nő, témaként?
- A Yiddische Mame! – *Woody Allen* anyukája, tudod... Meg, amikor Barbara Streisand fiúnak öltözik, hogy tanulhasson...
- Szerinted magyar filmen is felbukkant már zsidó nő?
- Persze! *Béres Ilona* – vagyis Éva – az Álmodozások korában! Elárulja a szerelmének, *Bálint Andrásnak* – azaz Jancsinak –, hogy az apja Auschwitzban halt meg. Így, minden körtönfalazás nélkül kimondja, és nem csak azt, hogy „1944-ben!” Ja, és vannak még más, újabb holokauszt-filmek is, bennük női szereplőkkel is...

Azt a jelenséget próbáltam karikírozni, hogy ha zsidó karaktert/színészt vagy zsidó tematikát keresünk az elmúlt évtizedek ismert filmjeiben, igencsak sovány eredményt kapunk. A példákat keresve a Magyarországon is jól ismert, főleg amerikai és izraeli filmekre szorítkozom.

Nagyon kevés olyan film készült eddig, amely a zsidó életről és tapasztalatról szólna. (Zsidók még a holokauszt-filmekben is többnyire csak úgy bukkannak fel, hogy nem explicite „zsidóként” ábrázolják őket, hanem homályos megfogalmazással, csupán „ádozatként” vagy „túlélőként” vannak bemutatva. A holokauszt-filmet mint speciális témát ezúttal azonban most hagyjuk figyelmen kívül!)

Még ennél is kevesebb olyan filmet láthattunk eddig, amely egy zsidó nő életére fókuszálna, és kifejezetten a zsidó nők specifikus élettapasztalataival foglalkozna.

Mindezeken túl, a kevésnél is kevesebb olyan filmet ismerünk, amelyik a történetet egy zsidó nő szemszögéből láttatná.

Mi a helyzet a mainstream, vagyis a nem zsidó filmekben? Talán olyan sok női főszereplőt láttunk már?

A nem zsidó, női témákra és főszereplőkre persze ugyanez áll – bár a tendencia egy kicsit változott az utóbbi évtizedekben, részben épp a pop-kultúrának köszönhetően. Évekig a mára kultmozivá

vált *Thelma és Luise*⁴⁶ volt az egyetlen, igazi „női film”, amely két nő mindent elsöprő barátságáról szól, road movie keretbe foglalva – de még a 90-es években követte ezt a „női mozit” a világsikerű *Szex és New York*,⁴⁷ amely még a pop kultúrától fanyalgó, értelmiségi nőket (és férfiakat) is meghódította. A filmsorozat négy nő barátságáról és egyéni, önmegvalósítási terveikről szól – a férfi karakterek csupán asszisztálnak a főszereplő nők mellett. Még egy példát hoznék egy kevésbé népszerű, de remekül megcsinált sorozatból, a *Sírhant művekből*:⁴⁸ a történet egy családi vállalkozás négy tagjának, az övegyen maradt, középkorú anya, két felnőtt fia és kamasz lánya életéről és emberi kapcsolatairól szól. Kiragogy közülük az anya, *Ruth* figurája, aki nemcsak, hogy erős ember, de egyben útkereső, reflexív és önironikus személyiség is.

(Nem mellesleg, mindkét említett sorozat alkotói és főszereplői között erőteljes a zsidó jelenlét, kiderül ez a karakterek neveiből is, sőt váratlanul zsidó szimbólumok vagy zsidókhoz köthető epizódok is előbukkannak a történetben – ám a zsidó létforma, az utalásokon túl, nincs tematizálva. Ennek kapcsán egy harmadik úttörő, jól megírt és megvalósított, elsöprő sikerű, amerikai sorozatot is említenék még, a *Jóbarátokat*,⁴⁹ amelyben a három-három, egyenrangú női és férfi főszereplő közül az egyikük kimondottan is zsidó – ám a többi karakter némelyike szintén hordoz „zsidós” vonásokat...)

Hol rejtőznek a zsidó karakterek?

Ha zsidó tematikájú és főszereplőjű filmeket próbálunk előhívni az emlékezetünkéből, itt sem jobb a helyzet. *Vannak komédiák, mindenek előtt*. Maga az ultraortodox életmód máris kacagásra ad okot – vagy legalábbis „idegenkedésre”: ugyanis szekuláris zsidóként vagy „gójként”, egyaránt „idegenek” vagyunk közöttük. Éppen ez *Sidney Lumet* remek filmjének a címe: *Idegen közöttünk*:⁵⁰ a történetben egy fiatal, nem zsidó, vagány amerikai rendőrnő azt kapja feladatul, hogy derítsen ki egy rejtélyes bűnügyet a helyi, hasszid közösségben. Ehhez be kell költöznie, sőt be kell épülnie az ultraortodox zsidók negyedébe. A film műfaji meghatározása: vígjáték, amelyben a komikum abból fakad, hogy a szekuláris, amerikai rendőrnő és az elkülönülve élő, zárt, hasszid közösség tagjai kölcsönösen csodabogárként tekintenek egymásra... Ennél persze több ez a film: egyfelől megmutatja, milyen az, amikor két kultúra összecsap, és mindkettő a sajátja felől közelíti meg a másik közösség alapértékeit.

⁴⁶ *Thelma & Louise*, amerikai film, 1991. R.: Ridley Scott, Í.: Challie Khouri, Fsz.: *Geena Davis* és *Susan Sarandon*.

⁴⁷ *Szex és New York* (eredeti cím: *Sex and the City*), amerikai televíziós filmsorozat, amely négy New York-i szingli nő életét mutatja be. *Candace Bushnell* azonos című regénye alapján írták: *Darren Star*. A szériát 1998. június 6-án kezdték vetíteni az HBO televíziós csatornán. A magyarországi premier szintén az HBO-n volt, 2002. december 14-én. Az eredeti vetítés szerint a befejező rész 2004. február 22-én volt; 2010-ig születtek még különböző mozifilmek is, az eredeti szereplőkkel.

⁴⁸ *Sírhant művek* (*Six Feet Under*), amerikai TV-sorozat, melyet eredetileg 2001-től 2005-ig sugároztak. A történet az Academy-díjnyertes *Amerikai szépség* című film írója tollából született. A sorozat szülőatyjai *Alan Ball* mellett *Robert Greenblatt* és *David Janollari*. A történet napjainkban játszódik, L.A.-ben. A sorozat egy családi ravatalozó, a 'Fisher & Sons' (később 'Fisher & Diaz') temetkezési vállalat köré épül.

⁴⁹ *Jóbarátok* (*Friends*), amerikai filmsorozat, sitcom. Alkotók: *David Crane* and *Marta Kauffman*. Az NBC mutatta be 1994–2004 között, nálunk az HBO.

⁵⁰ *Idegen közöttünk* (*A Stranger Among Us*), amerikai film, R.: *Sidney Lumet*.

Másfelől azonban ez a többszörösen díjnyertes, és széles körben vetített film úttörő abban a tekintetben, hogy belelátást enged egy elzárkózó közösség mindennapi életébe. A bemutatás csöppet sem egyoldalú: megmutatja a nézőnek a „szekta” merev, dogmatikusan tradicionális életvitelét, de közben azt a mágikus vonzerőt is, ami összeköti és egyben tartja a csoport tagjait. Mindent összevetve, inkább pozitív a mérleg, a zsidó közösség javára: amikor az amerikai rendőrnő sikeresen megoldotta a feladatát, el kell búcsúznia – ám úgy távozik, hogy a szíve majd megszakad, maradna inkább, ha ez lehetséges volna, ugyanis a saját, korábbi életének a vonzereje elhalványult a kisebbségi társadalomban megtapasztalt élmények és értékek hatására...

Végre egy zsidó nő főszerepben a filmvászonon – és rögtön kettő!

Ámos Gitai izraeli rendező *Kadosh*⁵¹ című filmje elég nagyot szól 2000-ben. A történet szintén a zárt, ultraortodox közegben játszódik, ezúttal Jeruzsálem Mea Shearim negyedében, ahová a turisták még csak-csak elvetődnek, de a helyi, mérsékeltebben vallásos vagy szekuláris lakosok soha be nem mernék tenni a lábukat. Izgalmas volt ez a film mindenki számára abból a szempontból, hogy egyenesen az ultrák családi és szexuális életének a problémáit feszegeti. A (nem extrémén vallásos és a szekuláris) zsidók számára problémát jelentett ugyanakkor az, hogy szabad-e egyáltalán ilyen kritikusan bemutatni Izraelnek ezt az arcát – jobban mondva az ország egyre növekvő számú, fanatikusan vallásos közösségeit. Minden egyes vetítés után, ahol zsidókból állt a közönség, kirobbant a vita: reális-e a film láttelepe, avagy tendenciózusan torzítóva mutatta be a vallásosok életét.

A film két főhősnője, *Rivka* és *Malka* nővérek. Egy adott ponton mindkettőjük életében élesen szembe kerül egymással a tradicionális közösség merev elvárásrendszere és a saját, individuális boldogulásuk. (Csaknem a „boldogság” szót használtam, de abban a közösségben ennek a fogalomnak nincs jelentése, eképpen elfogadottsága sem). A két nő párhuzamos élethelyzetét és konfliktusát a rendező *a gender szemüvegén át* láttatja velünk. A nővér, *Rivka* tíz éve házas, és szerelemmel szereti a férjét. Nincs azonban gyerekük, és ebben az esetben, a közösség törvényei szerint, el kell válniuk, és a gyermekáldás érdekében a férjnek újra kell házasodnia egy fiatal nővel. (A nőgyászati vizsgálat ugyan már korábban megállapította, hogy *Rivka* termékeny – de ez a tény nem számít a Mea Shearim-ban). Az elvált – kitaszított – nőre az erköcsi halál vár ebben a közösségben. Mindeközben a hűg, *Malka* szerelmes egy renitens fiúba, aki cionista lett, ráadásul zenész is – emiatt el kellett hagynia a közösséget. A szerelmi házasság ebben a közegben nem opció, csakis az „összehozott”: férjhez kell mennie egy olyan idegenhez, akit a közösség jelölt ki számára. A nővér már nem találhat kiutat a maga zsákutcájából, a fiatalabbik nő viszont még akár a személyes értékeit is választhatja a közösségiek helyett. Ebben az esetben mindent el kell hagynia, amit eddig ismert a világon...

⁵¹ *Kadosh*, izr. film, R.: *Amos Gitai*, 2000.

Nemcsak a főszereplők nők ebben az érzékeny történetvezetésű filmben, de minden egyes történetet a nők szemén át látunk. Felejthetetlen például a fiatalabbik lány nászéjszaka-jelenete, amikor a szexuálisan tapasztalatlan, személyiségében pedig korlátolt és nyers Jesiva-növendék férj megerőszakolja a feleségét, egy lepukkant szoba nyikorgó vaságyán. A nézőpont végig Malkáé...

A vallásos zsidó (-nő) tuti téma – mert a zsidó kaftánban / parókában legalább felismerhető!

Érdekes módon, a Kadosh után sorban készültek olyan – részben izraeli, részben amerikai – dokumentumfilmek, amelyek arról szólnak, milyen rettenetes és kilátástalan a nők helyzete a hagyományokoz mereven ragaszkodó és férfiak dominálta, ultraortodox közösségekben. Ezek a dokumentumfilmek biztató példák lehetnek – a játékfilmek sajnos messze lemaradtak mögöttük. Az egyikben két fiatal lány meséli el, miért szökött meg otthonról, és hogyan kezdett új életet, amelyben próbálja megvalósítani az álmait. (Egyikük fotós, a másikuk blogger lett). Azt sem titkolják el, hog közben mennyire magányosak és boldogtalanok, kiteszítva a családjukból és abból a világból, amelyben szocializálódtak. (A szélsőségesen vallásos zsidók az engedetlen gyerekeiket úgy kezelik, mintha „meghalt” volna, és még meg is gyászolják – *süvét ülnek felette*).

Egy másik dokumentumfilmben olyan nők beszélnek szenvedéseikről, akiket a férjük elhagyott, mégsem „adja ki” nekik a „get”-et, a válólevelet. Enélkül pedig egy nő „*agunának*” számít, férj nélkül is házasnak, hiába él egyedül évek óta. Az egyedülálló nőket nem fogadja be a közösség, sőt még a gyerekeik is kiteszítottnak számítanak. A Get nélkül lehetetlen újravezényesodni a zsidó törvények szerint. A filmben megszólalnak az „*agunákat*” támogató, vallásos, ám feminista nőkből álló segélyszervezet aktivistái is, akik a Tórából vett jogi tanácsokkal segítik a szorult helyzetbe került nőtársaikat.

Egy harmadik filmben leszbikus, ultraortodox nők beszélnek a kilátás nélküli sorsukról. A helyzetük ugyolyan lehetetlen, mint a tanulni vágyó, és önálló életvitelre váró lányoké: csak a közösségtől eltávolodva képzelhető el, hogy a saját útjukat járják. Egy részük ráadásul férjes asszony, gyerekekkel – a coming out elképzelhetetlen...

A leszbikusosság és az ultraortodox közösség összeférhetetlenségének a témáját nemrég már egy angol játékfilm, *A rabbi lánya*⁵² is érintette, *Rachel Weisz* paradés főszereplésével: a rabbi lánya váratlanul visszatér abba zsidó közösségbe, ahonnan korábban Londonba menekült. Fiatalkori barátnője iránti szerelme újból feltámad, ám a történet azzal zárul, hogy a kapcsolat a két nő között lehetetlen abban a közegben. A rabbi deviáns lányának ismét menekülőre kell fognia... A téma izgalmas lehetne, de a film sajnos sémákban gondolkodik, így nem váltott ki nagyobb visszhangot: többnyire csak zsidó filmfesztiválokön vetítették.

⁵² *A rabbi lánya (Disobedience)*, UK, R.: Sebastián Lelio, 2017.

A zsidó nők túlnyomó többsége alapvetően szekuláris módon él – hol vannak a filmekben az ő figuráik?

Az irodalomban Philip Rothnak köszönhetjük a kimondottan zsidó főhóst: a világban idegenül csetlő-botló, neurotikus, a család család fojtogató légkörétől szenvedő, szexuálisan túlfűtött és kizárólag siksze nők után kajtató, középosztálybeli zsidó férfi figuráját, amelyet legsikeresebben és időtállóan a *Portnoy-kór*⁵³ című regényében ábrázolt. Pár évvel később berobbant az irodalomba Roth női megfelelője, Erica Jong, aki a *Rettegés a repüléstől*⁵⁴ című regényében egyfelől sokkolta, másfelől elbűvölte az olvasóit: először jelent meg regényhősként egy olyan nő, aki szókimondó, és nyíltan beszél a szexuális vágyairól, aki holokauszt áldozatok és túlélők leszármazottja, és eufémizmusok nélkül a náci gyűlöletéről, aki a háború utáni években szocializálódott és nyíltan rendszerkritikus, és aki mindenekelőtt a saját ambícióinak és vágyainak az útját kívánja járni. Mindezt Jong hősnője és egyben narrátora, Isabelle frenetikus humorral adja elő. Jong annyiban is Roth „nőrokona”, hogy az ő főhősnője is előszeretettel hajt a gój férfiakra.

Roth zsidó férfialakjai reinkarnálódtak Woody Allen New York-i komédiáiban, ahol neurotikus, zsidó férfiak csetlenek-botlanak, és keresik a megváltást az elviselhetetlen anyjuk miatti szenvedésükből. A kiút persze, a pszichoanalitikus díványán túl, egy siksze nővel összejönni.

Erica Jong-nak viszont, sajnos nem lett filmes követője. Ennek ellenére, érdekes módon, a *zsidó női karakterek túlnyomó többségét a filmekben komikus, vagy legalábbis „elrajzolt” figuraként ábrázolják.*

A zsidó nőket leleplezi a humorérzékük?

Forgatókönyvíróként vagy rendezőként mindenképpen: Nora Ephron-nak például, aki a kultikussá vált *Harry és Sally*⁵⁵ írója-rendezője ugyan zsidó, de a filmjében semmiféle zsidó téma, utalás vagy motívum nem jelenik meg. Mégis, a Sally és Harry-t széles körben „zsidó filmnek” tartják, a szókimondó humora miatt. Főhősnője, Sally nagyszájú lány, aki nem megy a szomszédba csípős beszélgetésekért sem; közben kicsit csetlő-botló, viccesre vett a figurája – mindebből rögtön felismerhető talán, hogy valaki „zsidó”?

Zsidó lesz-e a film, ha a főszereplőnek elég nagy az orra, és hozzá még a haja is zabolátlanul göndörödik?

Amerikában vannak népszerű, zsidó származású színésznők, akik bármilyen karaktert játszanak, azt a nézők egy része egyből zsidónak tekinti, csakis azért, mert a „zsidó arc” felülírja a szerepet és

⁵³ Philip Roth: *Portnoy-kor (Portnoy's Complaint)*, amerikai regény, 1969.

⁵⁴ Erica Jong: *Rettegés a repüléstől (Fear of Flying)*, amerikai regény, 1973.

⁵⁵ *Harry és Sally („When Harry Met Sally”), am. film, R.: Nora Ephron, 1989.*

a történetet. *Barbra Streisand* viszont, elsőként a színésznők közül, fel is vállalja, és a filmjeiben fel is használja a „zsidó arcát”: *nem csak annak néz ki, de zsidóként is nyilvánul meg*. *Barbra Streisand*⁵⁶ lett a világon a par excellence „zsidó színésznő”, több zsidó témájú filmben játszott már, azonosul a szerepkörrel – ráadásul elismert énekesnőként is felvállal zsidó, sőt zsidó liturgikus zenét: az *Avenu Malkeinu* kezdetű, Rosh Hashana-i – újévi – Imát az ő hangján ismerte meg a világ.⁵⁷

Elődeitől eltérően, *Barbra Streisand* nem operáltatta át pizsére az orrát, védjegye a göndör vagy loboncos haj – így, a filmjeiben a színésznő külső adottságainak is fontos szerepe lehet. (v.ö. a kimondatlanul zsidó(s) lány fejlődéstörténetét az *Ilyenek voltunk*⁵⁸ című filmben: a történetben a főhősnő tematizáltan ugyan nem zsidó, de a kinézetét és a viselkedését tekintve mindenki számára könnyen dekódolható, hogy az, amennyiben követjük a „zsidó nőre” vonatkozó sztereotípiákat: okos, autonóm, szenvedélyes, nagyszájú, temperamentumos lány, aki ráadásul kommunista színezetűen elkötelezett, háború-ellenes aktivista. A történet végére ugyan megtanul kicsit „viselkedni” és kompromisszumokat kötni (ezt eddig asszimilációs tendenciának is felfoghatjuk), igyekezetéért azonban a jutalmat, a kékszemű, szőke hajú herceg képében, a jóházból való (értsd WASP: fehér, protestáns, jómódú stb.) *Robert Redford* / *Hubbell* örök szerelmét végül mégsem sikerül elnyernie. A szerelmi és házastársi kudarcot a forгатókönyv simán kettejük eltérő „karakterére” keni: nem passzolnak össze, és kész! (Érdeemes megnézni a filmbeli *Katie* frizuráját: bodros a történet kezdetén és végén, ez a „saját” look-ja – ám amikor a *Redford*-karakterrel való idill beteljesülni látszik, fodrászával *Jackie Kennedy*-sen simára-egyenesre vasaltatja ki a haját. Valamit valamiért: *Katie*-nek idomulnia kell a WASP családok nőideáljához!) A film persze „zsidótlánítva” van, mondhatnánk *Heller Ágnes* találó kifejezésével – mégis mérföldkönek számít a zsidó női identitás felvállalásának folyamatában. Későbbi szerepeiben *Barbra Streisand*, ahogy egy amerikai film- és színházteoretikus, *Henry Bial*⁵⁹ megfogalmazza, még inkább „szexivé tette” a zsidó nő figuráját (mint ahogy a hetvenes-nyolcvanas években ez az egész amerikai film- és szórakoztatóiparra is jellemző lett).

Barbra Streisand „ikonikus orrára” visszatérve: 1996-ban a New York-i Jewish Museum „*Too Jewish?*” („Túl zsidós?”)⁶⁰ címen rendezett egy nagyléptékű, provokatív kiállítást. A kiállítási

⁵⁶ <https://jewishnews.timesofisrael.com/the-streisand-effect-im-jewish-in-my-soul-my-heritage-my-spirit/>

⁵⁷ *Avinu Malkeinu*, *Barbra Streisand*, <https://www.youtube.com/watch?v=0YONAP39jVE>

Ezt a dalt énekelte el Izraelben, Simon Perez 90. születésnapján, és ebből az alkalomból ezt nyilatkozta: „Mindig is zsidó voltam. Nem vagyok vallásos, de zsidó vagyok a lelkemben, a szellemi örökségemben és a szellemiségemben”.

⁵⁸ *Ilyenek voltunk (The Way We wew)*, am. film, R.: *Sidney Pollack*.

⁵⁹ *Henry Bial*, *Acting Jewish: Negotiating Ethnicity on the American Stage and Screen*. In: University of Michigan Press, 2005.

⁶⁰ *Too Jewish?* Jewish Museum, New York, 1996. A kiállítás lelkes szervezője, *Norman Kleeblatt* a katalógus előszavában bevallja, hogy pár évvel korábban még maga is „túl zsidósnak” talált egyes műveket ahhoz, hogy kiállítsa bárhol is – akár a Zsidó Múzeumban! A kurátor asszonyt nem hagyta nyugodni a probléma, és rádöbrent, hogy saját asszimilált zsidó-volta akadályozza meg abban, hogy élvezni tudja a zsidó művészek zsidó tematikájú munkáit. Miért esik zavarba, miért feszeng, miért érzi úgy, mintha arcul csapták volna, ha zsidó művészek akár a nagyvilág, akár a zsidó közösség elfogadott rendjét és tabuit próbálják újraértelmezni? Valahogy ezen a gondolatsoron – többéves tépelődésen, önvizsgálaton – keresztül jutott el oda, hogy szembenézzen saját kulturális „másságával”, saját „túl” vagy „túl kevésbé” zsidó(s)ságával.

plakátokon az egyik arc éppen Barbra Stresandé⁶¹ volt, profilból – *Deborah Kass* képzőművész munkája. A művész számára Barbra „a zsidó Jackie” – vagyis a korabeli, amerikai nőbálvány, Jackie Kennedy zsidó megfelelője, a „zsidó nőiesség ikonja”.



Deborah Kass, Jewish Jackie, 1992

A *Yentl*⁶² (1983) lett Barbra Streisand legnagyobb sikere, ebben a zsidó szerep és a színésznő saját identitása egybefonódik. A film *I. B. Singer* kisregényét vette alapul, a forgatókönyvet is Streisand jegyezte társzerzőként, és ő maga volt a film rendezője, no meg a címszereplője is – és természetesen a producer szerepkörét se bízta másra. Singer könyve remekmű, a téma pedig izgalmas: egy zsidó fiatal lány, a XIX. század 70-es éveiben Lengyelországban kénytelen fiúnak álcázni magát ahhoz, hogy elkerülhessen otthonról, és tanulhasson. (Streisand annyira azonosult a szereppel, hogy a forgatás előtt alapos

⁶¹ A Barbra Streisand-ról készült egyik *Deborah Kass*-mű, címe: *6 kép Barbra (A zsidó Jackie sorozat)*, a másiké pedig *Dupla vörös ikerkép Yentl-ről (Az én Elvis-em)*. Mindkét kép azt vizsgálja, mitől annyira elragadó Barbra Streisand, és mitől válhatott zsidó női ikonná.

⁶² *Yentl*, am. film, R.: *Barbra Streisand*, 1983.



kutatómunkát is végzett, és rabbikkal is beszélgetett a *jeshiva bóherek* – a zsidó tanokat: a Talmudot és a Tórárt tanulmányozó fiatalemberek – életéről. Ez a film némileg elüt az itt tárgyalt többi filmtől, mert itt nem a főszereplő zsidósága a probléma, hanem a neme. Egy zsidó nő férfiként valósíthatja csak meg magát – ez a konklúzió. A Streisand-fomálta Yentl funkcionálisan fiú – így az ő esetében sem kapunk választ arra, hogyan is éltek és élnek a saját közegükben a zsidó nők.

Deborah Kass, *Double Red Yentl, Split (My Elvis)*, 1993.

A zsidó nők mint komikus figurák 1. – a „bujas zsidó”, nőben

Régi sztereotípiák a zsidók szexuális túlfűtöttsége – férfiak esetében ez inkább elismerést vagy irigykedést vált ki –, a nők esetében viszont úgy tűnik, negatív a mérleg. A filmben, ha nem is rosszállóan, de a karaktert némileg lefokozandó, a „bujaságot” komédiába ágyazva szokás megmutatni.

Remek példa erre az a közepesen sikeredett amerikai vígjáték, amelyben Barbra Streisand mint egy felnőtt fiatalember anyja jelenik meg. Tulajdonképpen egy kasszasiert aratott, de nem túl eredeti film 2. részében vagyunk, azaz a folytatásban, amelynek a magyar címe: *Vejedre ütök...*⁶³ Az első részben (*Apádra ütök*) megismert alapséma az, hogy egy szekuláris zsidó háttérű, szelíd, de kissé szeleburdi fiú belepottyan a kedvese keresztény-autoriter szellemiségű családjába, ahol a domináns apa uralkodik a háttérben maradó felesége, az észrevehetetlen lánya és a mindenkor asztali társalgás felett. A kissé megrettent fiatalember megpróbálkozik a mimikrivel – de nem túl nagy sikerrel. A macho családfő, *Robert de Niro* megformálásában, éles szemmel veszi észre lánya választottja „másságának” jeleit, és folyton elveri a port a betolakodó fiatalemberen. Kettejük macska-egér játékából fakad a komikum. A folytatásban a fiatalember és az após-jelölt még mindig elszántan kitart a maga szerepkörében – ebbe a helyzetbe csöppen bele a másik a zsidó értelmiségi szülőpár, akiket a lányos szülők hívtak meg magukhoz „háztűznézőbe”. Az apa, *Dustin Hoffman* és az anya, Barbra Streisand nemcsak hogy hangosak, és messziről virít róluk a zsidó, liberális értelmiségi módi, de hozzák magukkal a hippikorukból megmaradt viselkedésmódjukat is: az öltözködésükön és a lezserségükön túl, egy csöppet sem titkolják, hogy a „*Szeretkezz, és ne háborúzz*” szlogent a mai napig is érvényesnek tartják magukra nézve. Barbra Streisand, azaz *Flocker* anyuka foglalkozását tekintve jógaterapeuta, aki csak segíteni akar, amikor a De Niro által megformált házigazda – már amúgy is nyársat nyelt figura – arra panaszkodik, hogy beállt a dereka...

⁶³ *Meet The Fockers*, am. film, 2004, R.: Jay Roach. A két férfi főszerepben: Ben Stiller és Robert De Niro.

Streisand egyből a hátára ugrik, és fizioterápiában részesíti... A humornak itt nyilván abból kellene fakadnia, hogy az érett korú, túlfűtött zsidó nő nem bír magával, amikor elkaphat egy gój férfit. Lehet, hogy aki a moziban nevet, ezen nevet – bár dramaturgiailag a film nem ennek a feltevésnek van megágyazva. Számomra leginkább a kétféle kultúra találkozásáról szól, az említett jelenetben éppen a masszázs-asztalon: a keresztény, szertartásos és tekintélyelvű lányos apa, valamint a zsidó, liberális felfogású, lezser, fiús anya személyében...



Barbra Streisand és Robert de Niro

A zsidó nők mint komikus figurák 2. – a „zsidó hercegnő”

Ez a nőitípus, az eltérő társadalmi berendezkedéseink folytán – nálunk nem igazán közismert, Amerikában annál inkább. Azokat az elkényeztetett, jómódú és sznob lányokat nevezik a mindennapi közbeszédben JAP-nak (*Jewish American Princess*), akik elviselhetetlenül ügyetlenül és egoistán működnek a szülői ház túl puha kényelmes burkán kívül. Számptalan vicc is szól róluk. Ahogy zsidó feministák megfogalmazták, tulajdonképpen a zsidó nők csakis a „zsidó hercegnős” viccekben jutottak főszerephez az amerikai pop kultúrában. Ezek a viccek kifejezetten nőellenesek is: a JAP-ot önzőnek, mohónak, lustának és szexuálisan manipulatívnek írják le. Még a „bujaság” vádja is előkerül: *„Tudod, hogy lehet egy zsidó nőt sikeresen leállítani, ha állandóan szexelni akar veled? – Hát úgy, hog feleségül veszed...”* A JAP-os viccek mesélői és hallgatói akár zsidó és nem zsidó férfiak, összenevetnek a zsidó nők háta mögött... Ami összeköti őket, az a nők – talán nem is tudatos – lekezelése és a vágy a kiszorításukra.

A *Jóbarátok* c. filmsorozatban, amely Magyarországon is igen népszerű volt hosszú évekig, ilyen, egyértelműen felismerhetően JAP a három főszereplő lány egyike, *Rachel*.⁶⁴ A történet kiindulópontja az, hogy Rachel Green egy fogorvossal kötendő házasság elől lépett meg váratlanul, és jobb híján összeköltözik iskoláskori barátnőjével, meg annak lakótársaival. Rachel az egyetlen a hat barát közül, akinek fogalma sincs a mindennapi élet rutinszerű dolgairól: nem tud főzni vagy elindítani a mosógépet, pusztán egyre képes, hogy használja (az apja) bankkártyáját. A sorozat egy évtizedes történetében Rachel igyekszik a saját lábára állni, a munkájában sikeres is lesz, sőt még anyaként is megállja a helyét – JAP alaptulajdonságai: anárcisztikusság, pénzmánia, arrogancia és szeleburdiság azonban állandóak maradnak. A hosszú sorozatban néhol vannak bizonyos utalások is a zsidóságra: kiderül például, hogy Rachel már tinédzserként megoperáltatta a zsidósnak vélt orrát, mint anyi más JAP fiatal lány, meg hogy a gazdag, Long Island-i papa csak egyetlen dologhoz ragaszkodott lánya neveltetésében: hogy tanuljon meg rendesen vitorlást vezetni, aztán hogy Rachel a változó életkörülményei ellenére, megrögzött és gyógyíthatatlan vásárlásmániás stb. A sorozatban nem mondják ki, hogy Rachel Green zsidó lenne, de a film (zsidó) készítői elrejtettek az egyes epizódokban néhány apró, árulkodó jelet: a nevén és a Hanuka-ünnep emlegetésén túl egy felvillanó Dávid csillagot a nyakában... A JAP tulajdonságok negatívak, ennek ellenére Rachel Green lett a mindenkori *Friends*-nézők elsőszámú kedvenc karaktere, a Rachelt játszó színésznő pedig éppen ezzel a szereppel alapozta meg hallatlan népszerűségét Rachelt filmbeli partnerével, Rosszal, a felvállaltan zsidó, okostojás szereplővel együtt választották meg a rajongók az amerikai sorozatok kedvenc „álompárjává”.

Nevethetünk megint az elviselhetetlen zsidó nőn – de ha akarunk, büszkélkedhetünk is kicsit közben, hogy milyen ügyesen az ujja köré csavarta a nézőt...

A zsidó nők mint komikus figurák 3. – a Yiddishe Mame

A „zsidó anya” fogalmát még azok is ismerik, akik soha életükben nem néztek meg egyetlen zsidó(s) filmet sem. Esetleg még zsidókkal sem találkoztak soha. Ám viccek garmadája foglalkozik velük, aztán az irodalomba is bevitte Philipp Roth, aki kellően megágyazott a témának a Portnoy-kórban. A gyengéden szerető anya, aki kitapossa még a lelket is nagy ambíciókkal nevelt, zseniális fiából... (Elég itt a vicc poénját emlegetnünk: „- *A pitbull a végén legalább elenged...*”⁶⁵

A filmben Woody Allen tette halhatatlanná a zsidó anyát, leginkább a *New York Stories*⁶⁶ című komédiájában. A zsidó anya megfojtja szerető gondoskodásával a középkorú, agglegény fiát, és minden felbukkanó nőt elijeszt mellőle. Egyszer aztán, egy csoda folytán, egy cirkuszi illuzionista véletlenül végleg

⁶⁴ Rachel Green szerepét *Jennifer Aniston* formálja meg. A színésznő maga is zsidó, mint ahogy a főszereplők többsége, valamint a filmsorozat alkotói: forgatókönyvírói és rendezői. Ld. <https://www.kveller.com/21-jewish-facts-about-friends-you-should-know/>

⁶⁵ Zsidó vicc: *Mi a különbség a pitbull és a Yiddishe Mame között?* – Előbbi a végén azért elenged...”

⁶⁶ *New York Stories* címen (1998) három rendező készített el egy-egy részt: *Martin Scorsese*, *Francis Coppola* és *Woody Allen*. Az utóbbi filmrészének címe: *Oedipus Wrecks*.

eltünteti mamát. Egy darabig a fia megkönnyebbülten éli az életét, új nő is felbukkan az életében, de egyszer csak megjelenik a mama az égbolton, és szélesvásznos osztja az intelmeit, a New York City utcai közönségének nagy derűtségére...

A zsidó nők mint komikus figurák 4. – a eset: a *Yiddishe Mame* „idegen”szemmel nézve

A *Prime* című⁶⁷ (magyarul: *Első a szerelem*) romantikus komédiában Meryl Streep egy zsidó pszichoterapeutát játszik, aki rájön, hogy az egyik páciense, egy csinos, harmincas, rokonszenves, nem zsidó nő a fia új barátja. Még jól meg is beszélnek együtt a kapcsolatot, mielőtt rájönne, kiről is van szó. Egyszerre kell megértő anyának és kompetens terapeutának mutatkoznia, miközben pánikban van attól a gondolattól, hogy egy „siksze” elragadja tőle a fiát...

Csavar a zsidó nő ábrázolásában, hogy Meryl Streep ugyan remek színésznő, viszont nem zsidó. A rendező valamiért azt tartotta helyénvalónak, ha nem zsidó színésznőre bízta ezt az érdekes anyafigurát. Talán éppen a szokásos sztereotípiákat akarta elkerülni – beleesett viszont egy másik csapdába. Heller Ágnes felvetette a már említett konferencia-előadásában, hogy vajon jogosult-e „kivülről” ábrázolni egy kisebbségi csoport tagját: vagyis esetünkben, nem zsidónak zsidót. Válasza arra, hogy természetesen, hacsak nem akarunk kulturális gettóban élni. Az elv szép, mégis a gyakorlatban, még kis antiszemita felhangot is kap, ha egy nem zsidó színész leginkább csak a túlzó gesztusokkal és mimikával akarja megmutatni, milyen is egy zsidó. A rendező-forgatókönyv író maga vallásos zsidó családban és környezetben nevelkedett, számára nyilván evidens, hogy a holokauszt után egy zsidó családban különösen nagy veszteség, ha egy gyerek „vegyes házasságot” köt, és ezzel veszélyeztetni, hogy az utódok is megmaradjanak valamiképpen a zsidóság keretei között. Streep⁶⁸ ugyanis, akinek egyébként több zsidó női szerep is jutott már hosszú pályáján (sőt még egy rabbit is eljátszott), nem érti ezt az alapszituációt. Egy nyilatkozatban ki is jelenti, hogy a vegyes házasság motívumát furcsának tartja: számára a szerepében az a problematikus, hogy a pszichológusnő huszoneves fia miért kavar egy harmincas nővel. Mivel a zsidóság eléggé idegen tőle már alkatilag is, a külsőségekbe kapaszkodik: zavaróan túlmozgásos: gesztikulál, vakarózik, kajlán mozog – mindezzel a terapeutánő neurózisát kívánja érzékeltetni. A zsidó értelmiségi nő sztereotip ábrázolásához a rendező is nagyban hozzájárul. Streepre rettenetes színű, és össze nem illő darabokból álló, lehangoló ruhatárat ad – miközben, az ellenlábasa, a „siksze” lány mellette, a nagy családi kibeszélő jelenetben, tündöklően kedves és csinos. A rendező és a nem zsidó színésznő – így együtt – túlló a célon, és a zsidó anya ábrázolása inkább parodisztikusra sikerült, mint megindítóra. A rosszhiszeműek még némi antiszemita beütésre is gyanakodhatnak...

⁶⁷ *Prime* am. film, romantikus komédia, 2005, Í.-R.: Ben Younger, fsz.: Uma Thurman, Meryl Streep és Bryan Greenberg.

⁶⁸ Meryl Streep az *Angyalok Amerikában* (*Angels in America*) című filmdrámában két zsidó szerepet is eljátszott: Ethel Rosenberget mint kísértő szellemet és egy öreg, orthodox rabbit.



Meril Streep a rabbi szerepében, *Angels in America*, 1985

(Érdekes szempont, hogy a filmnek esetleg túl „sok” lehet, ha a rendező zsidó színésznőre bízna zsidó női szerepet: példa erre *James Grey* filmje, a *Két szerető*⁶⁹ is, amelyben a főszereplő fiatal férfi két nő között ingázik: az egyik oldalon egy kedves és „rendes” zsidó lány áll, akit a szülei kommandáltak neki, és aki nemcsak csinos, de értelmes is – a másik oldalon pedig egy kusza, önromboló, nem zsidó nő vonzza mágnesként a főhőst, noha a nő ráadásul még csak nem is szereti őt... A rendező számára a főhőse zsidó háttere annyira fontos volt, hogy a saját családja zsidó tárgyait kölcsönözte a lakásbelsőjükbe... Mégis, a fiú anyját nem akarta zsidó színésznőre bízni (az olasz *Isabella Rossellini* kapta meg a *Yiddishe Mame* szerepét), nehogy a sztereotíp anyafigura túlságosan uralja a történetet).

Zsidó nők, akiknek a zsidósága homályban marad

Ahogy már említettem, Heller Ágnes „zsidótlanított” hősöknek nevezi az ilyen figurákat, akiknek a hovatartozása több jel alapján nyilvánvaló, ám a tényt a regény vagy film elhallgatja, nem mondja ki explicit módon. Hollywoodban állítólag még a XX. század első felében (zsidó) producerek megállapodtak egymás közt, hogy zsidókat játszó zsidó színészeket csak mérsékelt számban engednek a vászonra – akkor is leginkább csak férfiszereplőket. Hogy miért? Mert a zsidó nőket nem szeretik a nézők...

A már említett *Jóbarátokban* (*Friends*) egyetlen szereplő van csak, aki explicit módon is zsidó: Ross, a paleontológus. Zsidósan kinéző zsidó színész játssza a karaktert, aki a szerepe szerint „okostojás”, meleg szívű, érzelmes, tipikus „zsidó apa”, aki törődik a gyerekeivel (és nem nyomja el, vagy veri őket); ráadásul azt is megemlítik a sorozatban, hogy anno volt bar-mitzvája, meg egyszer a Hanukáról mesél a Ben(jamin) nevű gyerekének stb. Érdekes módon viszont a húga, aki szintén a hat főszereplő egyike, nem zsidó. Legalábbis így szó se esik róla.

⁶⁹ *Két szerető* (*Two Lovers*), am. film, 2008, R.: *James Grey*.

Monica, a zsidótlanított zsidó lány némileg rokona Portroy nővérének, *Hannah*-nak, akiről a regényben csak kontraszt-figuraként esik szó: Hannah szóra sem érdemes, mert csak „rendes” „átlagos” és lány – míg a főhős már kisfiú korától kezdve „zseni” az anyja szemében. A Jóbarátokban Ross tudós lesz és egyetemi oktató, Monica viszont csak (bár elsőrangú, csúcs-éttermek konyháját vezető) chef – ezért még a saját szülei is átnéznek rajta...

Végszó: a zsidó nők szinte láthatatlanok a filmben

Kevés zsidó nő játszik zsidó szerepet; és egyáltalán, kevés zsidó karaktert látunk a vásznon / TV-ben – különösen nem életszerű, sokszínűen megformált figurát. A zsidó nők – mint kisebbség – specifikus problémáival ritkán találkozunk autentikus ábrázolásban. Gyakran sztereotipikus, esetenként pedig egyenesen karikaturisztikus a reprezentációjuk.

Külön kérdés, hogy vajon a mainstream közönség – akár a moziban, akár otthon, a saját foteljében ülve – kíváncsi-e a zsidó (vagy más kisebbségi csoportba tartozó) nők problémáira.

Mindez abból is következik, hogy *a zsidó nők duplán is a peremre kerültek*. (Sajnos a kifejező, angol „*liminality*” szó magyarul nem létezik, a „*dupla peremlét*” pedig elég nagy képzavarnak tetszik. Képzeljünk el inkább két kört: a „nőkét” és a „zsidókét”. A két, némileg egymásra csúsztatott körnek lesz egy középső, közös szelete: a „*zsidó nőké*”. Zsidóként az antiszemitizmus (és a zsidó öngyűlölet), nőként pedig a szexizmus áldozatai lehetünk – ez az oka, hogy a mai populáris és a művészfilmben egyaránt, eddig olyan kevés volt a zsidó női szereplő.

Az egyre népszerűbb és színvonalasabb filmsorozatoknak, valamint a kifejezetten az internetre készülő filmeknek köszönhetően, ez a tendencia akár meg is változhat.

Hrotkó Larissza

ZSIDÓ NŐK SZEREPE A JUDAIZMUSBAN

DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.6

Az előadásom tárgya nem a nők szerepe, hanem a judaizmus (zsidó vallástudomány és oktatás) szerepe a nők zsidó társadalmi identitásának kialakulásában.

A téma három aspektusból vizsgálható: (2. kép)

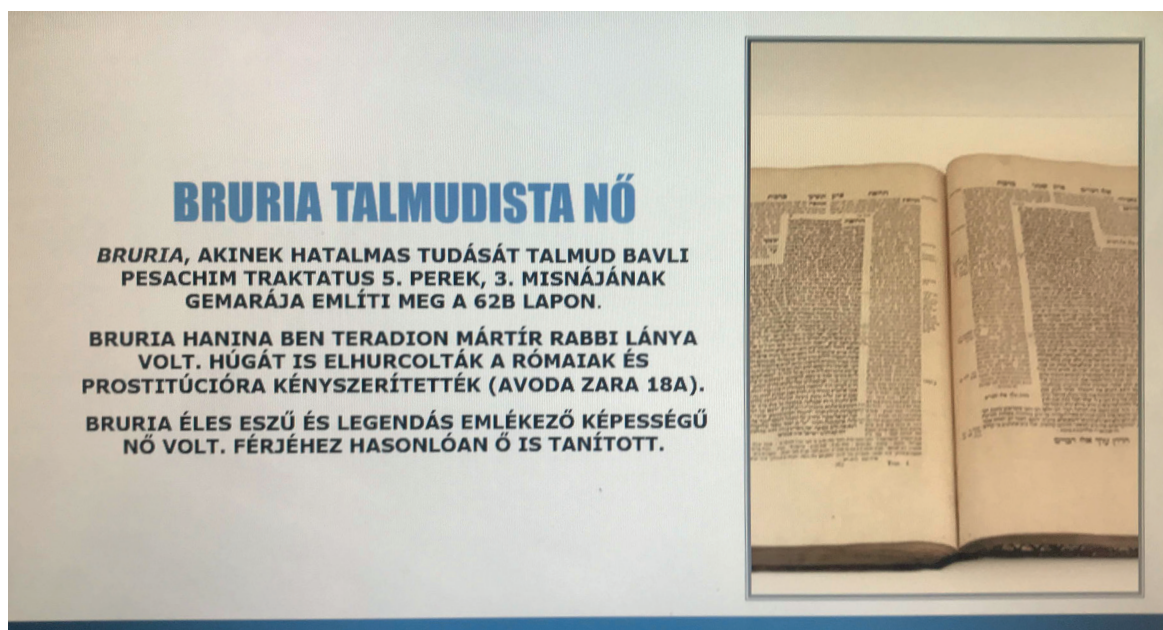
- I. a judaizmus története szempontjából,
- II. a nők ábrázolása a Talmudban (és a rabbinikus irodalomban),
- III. a modern judaizmus szempontjából.

1. A judaizmus történetéből: (3. kép)

Amennyiben elfogadjuk, hogy a judaizmus kezdeteinél a farizeusok álltak, feltétlenül megemlítendő *Salome Alexandra királynő* (időszámításunk előtt 76–67), aki a farizeusokat támogatta és mindenben kikérte tanácsukat. Kormányzási politikájával Alexandra megerősítette a farizeusok vallási és társadalmi pozícióját. Két fia volt.

„[...] Hyrkanoszt nevezte ki főpappá, egyrészt kora miatt, de még inkább azért, mert hajlamos volt a semmittevésre és minden intézkedést a farizeusokra bízott.” (Flavius Josephus: *A zsidók története*, Bp. 1966. 152). Ez az Alexandra egy pragmatikus politikus volt!

Ugyancsak a kezdetekből (i. e. kb. 135. év) származik Bruria talmudista nő neve.



Bruriáról szóló Talmudi rész

A vallást kutató feministák szívesen említik, hogy a talmudisták között volt egy nő (egy, de volt, persze lehet, hogy több is volt, csak a nevük nem maradt meg):

Bruria tannaita, akinek hatalmas tudását Talmud Bavli Pesachim traktatus 5. perek, 3. misnájának gemarája említi meg a 62b lapon.

Bruria Hanina ben Teradion mártír rabbi lánya volt. Húgát is elhurcolták a rómaiak és prostitúcióra kényszerítették (*Avoda Zara* 18a). Bruria éles eszű és legendás emlékező képességű nő volt. Férjéhez hasonlóan ő is tanított.

Rachel Monika Herweg (*Bet Debora* zsidó feminista hálózat berlini csoportjának aktivistája)⁷⁰ egyik előadásában emlékezett arra, milyen boldog volt, amikor megtudta, hogy létezett egy női talmudista.

Rási azt találta ki róla, hogy minden tudása ellenére könnyelmű volt, és nem tudott ellenállni férje egyik bocher-tanítványa fiatalos varázsának, majd szégyenében öngyilkos lett. Rási saját állítását akarta ezzel a mesével igazolni, mely szerint a nőt könnyű elcsábítani (*Kiddusin* 70b).⁷¹ Pletykálgodott Bruria kárára, ami azért nem nevezhető egy tisztességes eljárásnak!



Regina Jonas rabbi

A harmadik név a judaizmus történetéből Regina Jonas (1904–1944 Auschwitz-Birkenau), az első avatott női rabbi, akiről az utóbbi időben elég sok szó esett, ezért most csak megemlítem. Megemlítem, hogy Jonas rabbi sokat foglalkozott halahával. Smichát 1935-ben kapta meg.

2. Milyennek írja le a nőt a judaizmus? Nemi identitás a rabbinikus irodalomban. (6. kép a *Peszahimből*)

A nő a judaizmusban egy tárgy (objektum, nem egy szubjektum): nem ő beszél, hanem róla beszélnek. A judaizmus felfogása az emberről eleve duális, a megosztott emberi testben gondolkodik.

Ha itt kizárólag a judaizmus feminista kritikájáról lenne szó, akkor először is hivatkoznék az előző példára – Bruria történetére. De vannak egyértelműen nőgyűlölő kijelentések is. Szanhedrin 22b

⁷⁰ Herweg több könyv és tanulmány szerzője, többek között Regina Jonasról, az első női rabbiról szólóé (1904–1944).

⁷¹ Rachel Monika Herweg: *Frauen im Judentum II*, Compass Online-Extra Nr. 21. November 2005. Deutsche Bibliothek ISSN 1621-7331.

szerint: A nő egy alaktalan tuskó és azzal köt szövetséget, aki őt megformálja. Ugyanis a férj az, aki megteremti a nőt, mint a seregek Ura a világot.

Szanhedrin szerint a nő alacsonyabb rendű, istenkáromlásért sem akasztják fel testét, mert nem hímnemű (46a).

De most inkább a nemek halahikus ábrázolása foglalkoztat. Ezért fordulok Sota 3. fejezetének 8. és a Kiddusin első fejezetének 7. misnájához.

Sota 3. fejezet 8. misnájában felteszik a kérdést: Mi a különbség a nő és a férfi között?

A válasz nem biológiai, anatómiai vagy egyéb tudományos, hanem halahikus (vagyis szubjektív!) megállapításokat tartalmaz. És igazam van, amikor azt mondom, hogy a férfi akkor tudja meg, hogy ő férfi, amikor megtapasztalja, hogy tartozik a minjéhez (az ortodox és a neológ zsidóságban).

A Sota 3:8 így határozza meg a nő és férfi közötti különbséget:

férfi: jár kibontott (lobogó) hajjal, a nő: nem jár lobogó hajjal

férfi: dönthet fiait nazír fogadalmáról, a nő: nem

férfi: eladhatja lányát, a nő: nem

férfi: férjhez adhatja lányát, a nő: nem

férfi: köveket mozgat, a nő: nem

férfi: felakaszthatják, a nőt: nem

(7. kép) Kiddusin 1. fejezet 7. misnája folytatja ezt a módszert. E szerint a nő az, aki „fel van mentve” az időhöz kötött vallási köteleességektől. Vagyis a halaha a vallási köteleességektől való felmentéssel (vagy a köteleességből való kizárással) definiálja a nőt. Társadalmi női nemről van itt szó tehát.

Misna Kiddusin 1:7

וְמִזְהָהּ הַשֵּׁעַ תִּנְצֵם לָךְ. וַיִּבְיַח בְּיִשְׁנָה דְחָאָו בְּיִשְׁנָה דְחָאָ, וְנָבָה לַע בְּאֵה תִנְצֵם לָךְ. תּוֹרוֹטָפּ בְּיִשְׁנָה וַיִּבְיַח בְּיִשְׁנָה, בְּאֵה לַע וְנָבָה תִנְצֵם לָךְ. וְנִמְזָהּ וַיִּבְיַח בְּיִשְׁנָה וַיִּבְיַח בְּיִשְׁנָה דְחָאָו בְּיִשְׁנָה דְחָאָ, הַמְרָג וְנִמְזָהּ אֶל תִּנְצֵם לָךְ. וַיִּבְיַח בְּיִשְׁנָה דְחָאָו בְּיִשְׁנָה דְחָאָ, הַמְרָג אֶל תִּנְצֵם לָךְ. תּוֹרוֹטָפּ בְּיִשְׁנָה וַיִּבְיַח בְּיִשְׁנָה, הַמְרָג וְנִמְזָהּ וַיִּבְיַח בְּיִשְׁנָה וַיִּבְיַח בְּיִשְׁנָה דְחָאָו בְּיִשְׁנָה דְחָאָ, הַמְרָג אֶל תִּנְצֵם לָךְ. וַיִּבְיַח בְּיִשְׁנָה דְחָאָו בְּיִשְׁנָה דְחָאָ, הַמְרָג אֶל תִּנְצֵם לָךְ. וַיִּבְיַח בְּיִשְׁנָה דְחָאָו בְּיִשְׁנָה דְחָאָ, הַמְרָג אֶל תִּנְצֵם לָךְ. וַיִּבְיַח בְּיִשְׁנָה דְחָאָו בְּיִשְׁנָה דְחָאָ, הַמְרָג אֶל תִּנְצֵם לָךְ. וַיִּבְיַח בְּיִשְׁנָה דְחָאָו בְּיִשְׁנָה דְחָאָ, הַמְרָג אֶל תִּנְצֵם לָךְ. וַיִּבְיַח בְּיִשְׁנָה דְחָאָו בְּיִשְׁנָה דְחָאָ, הַמְרָג אֶל תִּנְצֵם לָךְ.

Ez a misnai szöveg mutatja, hogy a judaizmus duális törvénye valójában nem tételez fel szimmetrikus dualitást, ez a zsidó vallási identitás alapja. És éppen ez a női definíció vezet ahhoz, hogy felmerült a nők kizárása a vallási oktatásból és ilyen módon a Tóra továbbadásából, ami minden zsidó kötelessége (Kiddusin 29b, Sota 21a).

A halahikus diskurzus a genderről a klasszikus rabbinikus formában nem írható le másként, csak mint ontológiai vagy teleológiai esszencializmus. Ez nem az esszenciális férfiasság vagy nőiség leírása, hanem a halahikus privilégiumok felsorolása és a nő kizárásának következményeként kialakult férfi fölény rögzítése.

De ezzel már a modern judaizmusban vagyunk, mert ezt Daniel Boyarin 1998-ban foglalta össze.



Kivetítem Boyarin témához tartozó bibliográfiáját. (8. kép)

Boyarin, Daniel, „Are There Any Jews in „The History of Sexuality?“. *Journal of the History of Sexuality* 5:3 (January 1995), 333–356; *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley: 1993; „Gender.“ In *Critical Terms for Religious Studies*, edited by Mark C. Taylor, 117–136. Chicago: 1998; *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*. Berkeley: 1997.

A modern judaizmus 20–21. századi fejlődéséhez már a nők is szép számban hozzájárultak. Például Judith Plaskow.

Judith Plaskow, a modern judaista

Modern Judaizmus

Plaskow *Újra a Szinain – Judaizmus a feminista szemszögből* című, 1991-ben megjelent könyve óta a feminista judaizmusnak már van saját irodalma.

Plaskow beszélt a gender fogalmáról, arról, hogy a biológiai és vallási felfogás a nemről feltétlenül szétválasztandó, hiszen a homogenizáló felfogás nem felel meg a valóságnak. A nők nem a Másik, nem egy homogén emberi faj vagy egy társadalmi osztály.

Tovább is ment, amikor egy nemű zsidó modellről beszélt, amelynél nem a nőkről és férfiakról, hanem egyszerűen a felnőtt zsidó emberről van szó.

A két nemű modell esetén (mert több amerikai közösség e szerint él) végbe ment a vallási rituálék bizonyos feminizálása, pl. a női tálisz színei, viselete vagy a speciális rituálék a női élet eseményeinek stb. megünneplésére. A modellek között a közösségek tetszés szerint választanak, de a lényeg, hogy a nők nem érzik magukat „periferikus zsidónak” (Plaskow kifejezése), hanem ugyanúgy részt vesznek a közös imádkozásban, mint a férfiak.

Plaskow javasolta, hogy a teológusnők használják fel a midrás hermeneutikai módszerét, amely a rabbinikus irodalomban is hasznosnak bizonyult. Ezzel a módszerrel a zsidó nő új felfogását hozzák létre, amelynek van/vagy lesz helye a judaizmusban. Itt említem Judith Plaskow „Lilithről” írt esszégyűjteményét *The Coming of Lilith*.

Ebben a tanulmányban nem csak a feminista elmélet, de a keresztény feminista anti-judaizmus kritikája is helyet kap (6. rész „The Complexity of Inter-locking Oppressions”). A keresztény feminista teológia ugyanis állítja, hogy Jézus másként bánt a nőkkel, mint a zsidó kortársai. A judaizmus eme kritikája azonban nem veti el a patriarchális teológiát általában, hanem csupán egy másik patriarchális teológiát támogat.

Meg kell jegyeznem, hogy Plaskow jártassága a keresztény teológiában, vagy más zsidó feministák iszlám ismeretei nem képeznek új judaista hozadékot, hiszen ebben a „Wissenschaft des Judentums” hagyományának folytatását látjuk.

Új azonban annak hangoztatása, hogy legitimálni kell a pluralista felfogást Isten megértéséről, illetve a Róla való beszédről. Mindez nem mond ellent a monoteizmusnak, viszont nem korlátozza az ember szabad gondolkodását, és megfelel az isteni valóság mindenhatóságának.

A zsidó feministák saját örökségként igénylik vissza a Tórát. Be kell látnunk, hogy a nők jelenléte a judaizmusban és a női tapasztalatok hiányoznak a hagyományos forrásokból. Ezért Plaskow szerint nekünk kell megírni a zsidó nő történetét, és ki kell egészíteni a vallási szövegeket a Szenttel való találkozások női tapasztalatával. Erre kell tanítani a nőket, hogy a zsidó nő története a közös zsidó emlékezet részévé váljon.

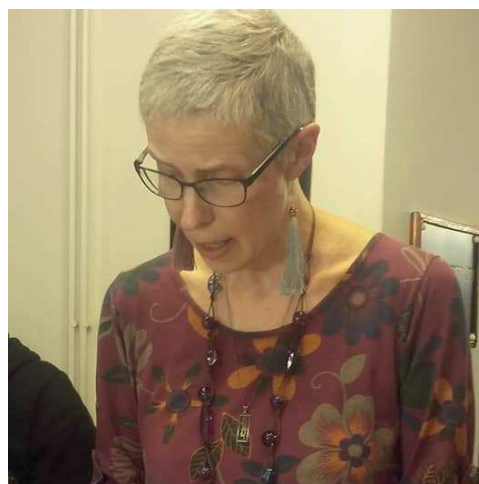
10. kép: Magyarországi példák



Verő-Bán Linda rebecen, tanár, író



Kelemen Katalin rabbi



Rozgoni Dóra emberjogi aktivista

Illyés Bence
**NEMZETKÖZI ZSIDÓ ZARÁNDOKLATOK A MAI
 MAGYARORSZÁGON**

DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.7

Magyarország, azon belül is elsősorban Északkelet-Magyarország, valamint más környékei is hazánkban a második háború előtti népes és jelentős haszid⁷² zsidó közösségeknek adtak otthont, ahonnan több máig létező és a települések nevét viselő haszid irányzat és dinasztia indult ki.⁷³ Bár ebből a vidéki haszid világból a Soá után semmi nem maradt, az egykori haszid zsidóság jelenléte mégsem szűnt meg teljesen, köszönhetően a minden évben hazánkba látogató több tízezer zarándoknak, akik az Egyesült Államokból, Izraelből, Angliából, Belgiumból, de még Dél-Afrikából is évről évre eljönnek felkeresni a kis magyar településeken élt csodarabbik sírjait. Ezt a hungarikumnak tekinthető és véleményem szerint nemzeti kulturális örökségünkhöz tartozó, ámbar idáig szinte teljesen ismeretlen jelenséget kezdtem el tavaly májusban vizsgálni, ez idő óta részt vettem haszid zarándoklatokon itthon Bodrogkeresztúron, Olaszliszkán, Sátoraljaújhelyen, Csengerben, Újfehértón, Pápán és Nagykállón is, s az ott készített fotóimból, hanganyagokból kiállítást is készítettem *Csodák vándorai*⁷⁴ címmel, illetve a közelmúltban elkezdtem a MAHAZA – Magyarországi Haszid Zarándoklatokért Alapítvány létrehozását. A zarándoklatok és a kiállítás tapasztalatait, élményeit osztom most meg Önökkel, felhasználva a településeken készített interjúkat is a zarándokokkal és a helyiekkel.

A csodarabbi mint közvetítő a zarándok és Isten között

Gepoilt ales gits! – hangzik mindenfelé az egymást köszöntő jiddis⁷⁵ jókívánság (jelentése nagyjából: legyen minden jó végrehajtva) a sátoraljaújhelyi csodarabbi jahrzeitjén, vagyis halálozási évfordulójának napján a helyi zsidó temetőben. A fenti kifejezés magába is foglalja a haszidok látogatásának egyik okát is: a *cádik/csodarabbi* (igaz/szent ember) sírjánál elmondott ima, valamint az ott elhelyezett *kvitli*⁷⁶ (kérőcédula) jobb eséllyel talál meghallgatásra az Örökkévalónál, hiszen a

⁷² A hászidizmus egy 18. században indult mozgalom a zsidóságon belül, amely a misztikus tanokra, a kabbalára, a tradíciók szigorú megtartására és az egymás iránti szeretetre épül. A hászid szó jelentése hű, hűséges, de általában – bár tévesen – jámbornak is szokták fordítani. Az irányzat a mai Ukrajna területéről indult ki az első haszid rebbe, Báál Shém Tov által, és terjedt el elsősorban Közép- és Kelet-Európában.

⁷³ Például az egyik legnagyobb haszid irányzat a világon a szatmár haszid Szatmárnémetiből, illetve Szabolcs-Szatmár-Bereg megyéből, a pupa haszidok Pápáról, a liszke dinasztia Olaszliszkáról, a tosh haszid udvar Nyírtassról és még sokan mások.

<https://www.facebook.com/csoadakvadorai/> A kiállítás 2020. 02.13-tól 2020. 03.13-ig volt látható a Csányi15 – Erzsébetvárosi Zsidó Történelmi Tárbán.

⁷⁴ A közép-kelet-európai zsidóság hétköznapi használt, beszélt nyelve a holokauszt előtt, a német és a héber keverékéből született nyelv.

⁷⁵ Ugyanolyan kézzel írt cédulákról van szó, amelyeket az olvasó talán ismerhet, hiszen a Siratófalnál is ilyeneket szokás elhelyezni.

⁷⁶ Tanház, ahol az iskoláskorú fiúk a zsidó vallási irodalmat tanulmányozzák.

csodarabbi, aki egész életében segített a hozzá forduló híveknek, természetesen a halála után is így tesz, és közvetíti a kéréseket Isten felé. A zarándoklatokon résztvevők mind külföldi haszidok, akik a világ minden tájáról érkeznek ezekre a kicsi, kelet-magyarországi településekre, hogy a szentéletű rebbék sírjainál mondassák el imáikat, hiszen ennek külön spirituális jelentősége van számukra. Kérdésemre a látogatók közül néhányan azt is elárulták, milyen kérésekkel fordulnak a cádikhoz. Talán meglepő módon legtöbbször nem is saját személyes életük megsegítését kérik ilyenkor, hanem másokért, a család, a közösség jólétéért imádkoznak, a családtagok egészségéért vagy éppen jó házasságért a fiatalok számára. De akár ennél profánabb, olyan aktuális ügyekben is kéri a fenti hatalmak segítségét, mint a kötelező katonai szolgálat és a *jesivák*⁷⁷ állami felügyelet alá vonásának elkerülése vagy akár még Donald Trump hivatalban maradása is, aki egy angliai szatmár haszid úr szerint „jó a zsidóknak”. Ezen túl még azt is megtudtam tőlük, hogy hitük szerint a kabbalisztikus forrásokban írtak alapján az egykori cádik lelke a jahrzeit napján pontosan a sírja felett jelenik meg, hogy meghallgassa az odagyűlt zarándokok imáit, és segítsen azokat továbbítani az Örökkévaló felé, ezért is érdemes és hatásosabb ezen a napon imát mondani az *óhel*-nél (haszid rabbi sírja fölé emelt kis épület). Ugyanakkor nem kötelező kizárólag az évforduló napján látogatni a sírhelyet; Bodrogkeresztúrra és Újhelyre, valamint a más környékbeli temetőbe is egész évben érkeznek kisebb-nagyobb számban zarándokok, éves szinten pedig akár százezer ember is megfordul Magyarországon sírlátogatás céljával. Rafael, egy Franciaországból érkezett zarándok így mesélt erről: *„Azért fontos számomra eljönni a zarándoklatra, mert hiszek a csodarabbik erejében, akik segítenek Isten előtt a kéréseink közvetítésében...Azt gondolom, fontos, hogy amikor egy országot meglátogatunk, legyen spirituális célja is az utazásnak, ne csak a turistáskodás és vásárlás.”*



Imádkozó haszid Keresztúron, a sírbolthoz közeli szőlősben

⁷⁷ A szukkot (sátoros ünnepi) sátorot hívták így a Galíciából jött haszid zsidók között.

„Sokan jönnek, azok az igazi szent zsidók”

A hazánkban található, nagyjából egy tucat zarándokhely közül messze Bodrogkeresztúr a legnépszerűbb, ahol a jótékonyágáról híres Reb Sájele sírja található a szőlőhegy oldalában. Az ezer fős Bodrogkeresztúrhoz minden évben a rebbe évfordulójának napján 10–15.000 haszid zarándok érkezik néhány nap alatt, ami természetesen sok szempontból egyúttal kihívást is jelent a falu lakóinak. A Steiner Jesájá néven született keresztúri csodarabbit számos legenda övezi, elsősorban jótékonyágáról, adakozásáról volt ismert, és vált később ezek szimbolikus alakjává is a haszid világon belül. Reb Sájelét a keresztúriak is többnyire mind jól ismerik (noha a nevét nem feltétlenül), hiszen a többi csodarabbihoz képest jóval később élt – 1925-ben halt meg, így emléke, a róla szóló történetek és legendák máig élnek a falu emlékezetében, ahogy azt a helyiekkal beszélgetve tapasztaltam is. Keresztúr lakói – legalábbis az idősebbek, akikkel beszélgettem – ismerik a falu zsidó örökségét, hallottak az itt élt egykori haszid közösségről, és néhányan találkoztak már zsidó szokásokkal is – például a szombati munka és utazási tilalommal –, viszont sok esetben a faluba érkező zarándokok pontos célja és motivációik, azok vallási háttere ismeretlen volt előttük (ez a többi településre jellemző), de ezzel együtt is elfogadják a haszid zsidók jelenlétét. Részlet egy keresztúri hölgygel készült interjúból: *„A csodarabbi gyógyít, csodát tesz – ők hisznek benne, mint ahogy mi más jellegű dolgokban hiszünk...Olaszliszkán volt először rabbi [Reb Sájele – a szerk.] és onnan jött át ide, Reb... elfelejtettem a nevét, tudtam... és akkor is amikor ő itt volt, sok csodát tett, bölcsességével tanácsot adott, gyógyított, segítette az embereket vallási hovatartozás nélkül... Keresztúr mindig egy befogadó település volt, volt öt vallás, soha nem volt az emberek között konfliktus – én úgy hallottam, és ugyanez igaz Tokajra is –, a gyerekeik együtt jártak iskolába, együtt tanultak, egymást segítették, sábeszkor begyűjtöttak, elvégezték a házimunkát, kölcsönösen tiszteletben tartották egymás vallását és egymást is... Tehát én nyitott vagyok feléjük, én elfogadom az ő vallásukat és szokásaikat, ahogy ők is elfogadják az enyémet, legalábbis remélem...”* Egy másik interjúalanyom, egy olaszliszkai idősebb hölgy például egészen mély ismeretekkel rendelkezett még gyerekkorából a zsidó szokásokkal és viselettel kapcsolatban: *„itt volt a kucska⁷⁸...oda jártak imádkozni Húsvét előtt a zsidók... mert nekik a szombat ünnep, akkor péntek estétől nem csinálnak semmit, szombaton pedig csak imádkoznak, ahogy azt mint még gyerek láttam... Nagyon sokan jönnek [a zarándokok – a szerk.], azok a szent zsidók, akik Keresztúrhoz is vannak, azok az igazi-igazi szent zsidók, a cicesz⁷⁹ megvan nekik...”*

Reb Sájele mellett a másik igazán jelentős rebbéje a környéknek az újhelyi Teitelbaum Mózes, vagy ahogy a híres könyve után szokás rá hivatkozni: Yismach Moshe. Hozzá a haszidizmus magyarországi

⁷⁸ Magyarul szemléltetőjnek szokás hívni, vallásos zsidók ruhájának négy sarkán látható rojtokat jelenti, amik emlékeztetik az embert az Örökkévaló parancsolataira.

⁷⁹ Vallási parancsolat, jó cselekedet

terjesztése köthető, leszármazottai később megalapították és a mai napig irányítják a szatmári haszidok mozgalmát. Hozzá kapcsolódó legenda, hogy a gyermek Kossuth Lajost is meggyógyította, és későbbi pályáját megjövendölte – igaz, ezt a történetet az általam megkérdezett helyi lakosok (néhány kivételtől eltekintve) sajnos már nem ismerik. Ugyanakkor a legtöbben ismerték a város zsidó múltját, az egykori zsidó boltokat, zsinagógát, rabbiképzőt – a vészidőkre így emlékezett vissza egy interjúalany: *„Az én szüleim, igen... gondoskodtak a zsidókról. Amikor vitték is őket el, hát anyukám teljesen bele volt betegedve... és ez nekik [a zarándokoknak – a szerk.] egy múzeum.”* Az idősebb újhelyi lakosok mesélték, hogy a boltok nagy része zsidó tulajdonú volt a városban, ahol sok kereszténynek is adtak munkát. Minden válaszadó egyöntetű véleménye szerint a zsidó boltosok nagyon rendesek, korrektek voltak, a kapcsolat a város zsidó és nem-zsidó lakossága között pedig kiváló volt. Egy úr még azt is hozzátette: *„...bárcsak a mostani eladók is ilyenek lennének, mint ők voltak.”* Arra a kérdésemre, hogy jelenleg Sátoraljaújhely életében milyen szerepet tölt be a város zsidó öröksége, illetve hogyan emlékeznek az egykori közösségre a helyiek, kevés választ kaptam. Egy középkorú asszony szerint korábban nem igazán volt ilyen, de az utóbbi időben több esemény és kutatás is történt, míg egy úr a helyi holokauszt-emléknap kapcsán azt jegyezte meg, hogy szerinte *„Újhelynek majdnem a fele zsidó volt, és majdnem a felét elvitték... azért többet kéne itt foglalkozni vele...”*



A kvitli / kívánságcédula írása

„Nyaralás”, spirituális tartalommal

Sok zarándoklatra érkező haszid nem csak egy helyet keres fel, hanem általában bejárják a környék csodarabbijainak nyughelyeit, de olyanokkal is találkoztam, akik egész hetes buszos utazáson vettek részt Lengyelországtól Ukrajnán át Magyarorszáig, kizárólag sírlátogatás céljával. Ezek az utak, ahogy a zarándokok elmondták, számukra csakis az imádkozásról, a spirituális feltöltődésről és *micvák*⁸⁰ gyakorlásáról szólnak, városnézés és a környék felfedezése egyáltalán nem része a programjuknak. Ugyanakkor sokuk, különösen a szegényebb haszidok számára ezek az utak jelentik egyben az otthonról kimozdulást, más szóval a „nyaralást”, amelynek során a megszokott környezetből kiszakadva új helyekre látogatnak el – noha ennek az utazásnak esetükben kizárólag spirituális motivációi vannak. Az eddig említetteken túl a zarándokok gyakran még egy okot említenek: sokan közülük részben magyar származásúak lévén saját elődeik, nagyszüleik, dédszüleik nyughelyét is felkeresik a környéken. A sírlátogatás napja gyakorlatilag egy egész napos imádkozással telik el, a szokásos napi háromszori imádkozás mellett még külön imákat és énekeket is mondanak a sírnál a cádik emlékére és segítségét kérve, valamint a mikvébe⁸¹ (ha van) is szokás ellátogatni ilyenkor. Jellemzően nagyobb csoportokban jönnek az emberek egy-egy járzeitra, akár egész jesivák összes tanulójukkal, zsinagógai közösségek, illetve családok is közösen. A zarándoklatok nem központilag szervezettek, a résztvevők egyénileg vagy csoportosan jönnek, maguktól, bérelt buszokkal vagy taxival felkeresni a rebbe sírját. Egy ilyen hosszabb útról mesélt nekem egy amerikai haszid hölgy a következőképp: *„Családostul jöttünk, voltunk Budapesten, aztán Romániában is, ahonnan a családunk származik, Szatmárnémetiben, Máramarosszigeten, Felsővisón és ahonnan az édesanyám származik, Ruszkovában... Bár semmi nem maradt már ezeken a helyeken, de azért elmentünk felkeresni őket... hogy a gyerekek és az unokák lássák, hogy hol éltek, honnan jöttek a nagyszüleik... arról tanulhatnak egy ilyen út során, hogy miként nevelkedtek az őseik, milyen volt a zsidó közösség itt... Egy egyszerűbb, de nagyon szép élet volt, ahogy itt éltek, ahol minden a zsidó otthon és a zsinagóga körül zajlott... Azok az unokák, ükunokák, akik eljönnek meglátogatni ezeket a helyeket, ezáltal kapcsolatot is építenek ki a korábbi generációkkal, az őseikkel...”*

Két világ – egy település

Északkelet-Magyarország egykoron virágzó és rendkívül gazdag zsidó életnek adott otthont. A 18. századtól kezdve telepedtek le itt a Kárpátokon túlról érkezve elsősorban haszid zsidók, akik főképp borkereskedéssel, kiskereskedelemmel foglalkoztak. A holokauszt után alig maradtak zsidók Szabolcs és Borsod megyében, az egykori zsinagógákat, jesivákat lerombolták vagy átépítették, később más

⁸⁰ Rituális fürdő

⁸¹ Alan Mintz: Two Models of Holocaust Representation. In: Alan Mintz. *Popular Culture and the Shaping of Holocaust Memory in America*. Seattle: University of Washington Press, 2001

funkciót kaptak. Sátoraljaújhelyen járva a helyiek útbaigazítását követve találtam meg a város két egykori zsinagógáját. A status quo közösség imaházát a Dózsa György utcában lakberendezési áruházzá alakították át a szocializmus idején, majd a rendszerváltás után rövid időn belül megszűnt a bolt is, ami azóta is zárva tart. Ma már csak egy tábla emlékeztet az épület falán arra, hogy itt egykor zsinagóga működött. Nem messze ettől, a szomszéd utcában ennél megrázóbb élményben volt részem, amikor az egykori ortodox zsinagóga elzárt, derékig érő gazzal körülvelt épületébe sikerült bejutnom. Az imaházból szinte már csak a falak maradtak meg, a frigyszekrény egykori helye, a *mezüzék* nyomai az ajtókon, és néhány törött héber feliratos tábla jelzi, hogy az épület egy zsinagóga volt hajdanán. Hasonló a helyzet Pápán is, ahol az egykori hatalmas zsinagóga romosan áll a város közepén, míg másutt, például Újfehértón, Csengerben, Olaszliszkán, Nagykállón a temetőn kívül semmi nem maradt a település zsidó örökségéből. A zarándokok így jövetelükkel és a temetőkben elmondott imáikkal egyúttal életben is tartják e helyek nagyon gazdag zsidó szellemi, kulturális és még megmaradt épített örökségét is, amely máskülönben alighanem pusztulásra lenne ítélve.



Fiatallangliai jesiva tanulók a sátoraljaújhelyi temetőben

Tapasztalataim szerint az alapvetően zárt körben tartott zarándoklatok minden település életében eltérő módon zajlanak és vannak jelen, így más-más kapcsolatok, viszonyulások érzékelhetőek a helyiek és a zarándokok között az adott helyszíneken. Bizonyos településeken, például Olaszliszkán, Pápán, Csengerben vagy Újfehértón kevésbé veszik észre a helyiek az odalátogató haszidokat, még olyanokkal is találkoztam, akik nem is tudták, hogy van ilyen jelenség a lakóhelyükön. A két

legnépszerűbb zarándokhelyen azonban, Nagykállón és Bodrogkeresztúron, ahol a zarándoklat a város szívében és a többi helyszínhez képest jóval nagyobb számban, több ezer fő részvételével zajlik, a jelenség sokkal markánsabban van jelen. Logisztikailag is hatalmas, a települések lehetőségein túlmutató kihívást jelent a haszidok ezreinek elszállásolása és autós közlekedésük zavartalan biztosítása. Azonban mint azt Frank Marianntól, a mádi rabbiház üzemeltetőjétől megtudtam, a látogatók szállításában több keresztúri is kiveszi a részét, hiszen a vendégek ilyenkor szeretnek több sírhoz is ellátogatni a környéken, amihez előfordul, hogy a falusiak szolgáltatásait veszik igénybe – mivel egy hétvége alatt akár 10-15.000 haszid is megfordul az egyébként ezer főt számláló településen, ezért többek számára jelent ez helyben bevételi forrást. Néha azonban a vidékiek számára meglepő szituációk állnak elő, ugyanis a zarándokok nem ritkán kérnek fuvarát akár Ukrajnába is... Ezzel együtt az említett két településen tapasztalhatóak voltak komoly feszültségek is a külföldről jövő zarándokok körül; sokat sejtető módon például Nagykállón szinte senki sem akart nyilatkozni nekem a jelenséggel kapcsolatban, ugyanakkor több olyan reakciónak is tanúja voltam, ami jelezte: a helyiek nem kedvelik különösebben a zarándokok jelenlétét. Általánosságban a magyarországi haszid zarándoklatokkal kapcsolatban elmondható, hogy ehhez a jelenséghez, ismeretlensége és zárt jellege okán még nem alakult ki viszonyulás idáig a magyar társadalom részéről. Remélhetőleg ez a jövőben változni fog, mégpedig pozitív irányba, hiszen Ukrajnában és Lengyelországban is intő példákat lehet látni az ottani haszid zarándoklatokkal kapcsolatban, amik komoly, fizikális és politikai konfliktusokhoz is vezettek már az adott helyeken. Fontos elmondani azt is, hogy mivel hazánkban nem élnek haszid zsidó közösségek, így a zarándoklatok a magyarországi zsidóságtól teljesen függetlenül zajlanak, nincs kapcsolat a hazai közösség és a külföldi haszidok között, sőt a zarándoklatok jelensége az itthoni zsidóság számára is jórészt ismeretlen.

Mit tanulhatunk egy haszid zarándoklatból?

Itt a zárszó helyett engedtessek még meg a szerző néhány gondolata a témával kapcsolatban. A mi, modern világunkban, más szóval a fogyasztói társadalomban egyre inkább eltűnőben vannak olyan értékek és mentalitások, mint a tradíciók ápolása, a hagyománytisztelet, a közösségi lét és a spirituális létezés és életszemlélet. Éppen ezért lenyűgöző megtapasztalni azt, hogy ezek az említett fogalmak mégis léteznek még és megtalálhatóak a világban, hiszen a haszid zarándokok pont ilyen indíttatásból jönnek a világ másik feléről felkeresni ezeket a kicsiny magyar településeket. A közösségi létezés egészen egyedülálló formája tapasztalható meg egy ilyen zarándoklaton, ahol a legfiatalabb korosztályoktól a legidősebb rabbikig mindenki együtt és egyformán vesz részt ebben a különleges spirituális együttlétben. Inspiráló és megérintő látni azt az áldozatkészséget és ragaszkodást, amivel a haszid zarándokok ápolják őseik emlékét, történelmüket, hagyományaikat és szokásaikat. Nagy szerencse, hogy ez így van, hiszen mint említettem korábban, másképpen e helyek zsidó öröksége

talán végleg elpusztulna, vagy feledésbe merülne. Úgy érzem, ez a jelenség még olyanok számára is tanulságos, inspiráló és mindenképp érdekes lehet, akiktől a vallásosság távol áll. A zarándoklatok és a jelenség megismerése (például egy kiállítás által) jó alkalmak lehetnének arra is, hogy e települések köztudatába a helyek zsidó öröksége és történelme mélyebben beépüljön. Hiszen a Soá pusztítása nem csak, sőt azt is lehet állítani, hogy történelmi távlatból nézve nem is elsősorban az itt élt haszid zsidó közösségeket érintette – mivel a hatalmas veszteség ellenére is a haszid mozgalom ma is él, mi több, virágzik más országokban és egyre több követője van. Azonban az olyan települések életéből és kultúrájából, mint Sátoraljaújhely, Nagykálló, Bodrogkeresztúr, valamint a többi város és falu, a zsidóság véglegesen eltűnt és olyan hatalmas űrt hagyott maga után, amit ugyan pótolni nem lehet, de úgy gondolom, aktív emlékezéssel és a másik megismerésével érdemes lenne ezt a hagyományt mint nemzeti kulturális értéket az általános magyar és a helyi köztudatba is beépíteni.

Kállay G. Katalin

UTÓSZÓ

DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.8

„Érkezzen meg épségben Hozzátok:

A göttingeni barátoknak – egy német könyv.”

Ezzel a mondattal – a könyv mottójával – zárul a szerző utószava, az Epilógus. Az olvasó utószava pedig arra a kérdésre keresi a választ, hogy a *magyar* szöveg megérkezhet-e „épségben”, és hogy lehetünk-e olyan feltételezeten értő olvasói, mint az általunk nem ismert „göttingeni barátok”. Ruth Klüger esetében nincs könnyű dolgunk, elsősorban azért, mert a szerző minden kapott és elképzelt olvasói visszhanggal szemben rendkívül kritikus. A *Bajorország* című fejezet 3. részében például ezt írja:

„Az életemről beszéltek, de elbeszéltek fölöttem, úgy tesztek, mintha érdekelnék benneteket, de csak a saját érzéseitekkel foglalkoztok.”

Majd hozzáteszi:

„Kedves olvasónő, az ilyen könyveket, mint ez is, a recenziókban gyakran »megrázónak« nevezik. Ez a kifejezés felkínálja, behízselgi magát. A recenzens, aki így fogalmaz a visszaemlékezéseim kapcsán, nem jutott el eddig a pontig az olvasásban.”

Ruth Klügerrel talán éppen akkor lehet tartalmas beszélgetésbe kezdeni, ha itt-ott ellentmondunk neki: igenis eljutottam eddig a pontig az olvasásban, mégis „megrázónak” tartom a szöveget. Nem azért, mert a kifejezést behízselgőnek gondolom, hanem azért, mert meglep a nyers elbeszélő hang, mintha a nyugtalan szerző nem engedné, hogy olvasója bármilyen szempontból is megértést, megnyugvást találjon. Az őszinteségében kíméletlen könyv nem kellemes olvasmány. De hogyan is várhatnánk „kellemes élményt” egy holokauszt memoártól? Talán inkább azt szeretnénk, ha az elfogadhatatlan és engesztelhetetlen tényekkel, a kirekesztéssel, a sebzettséggel és a halálközelséggel való szembenézés kialakítana egyfajta többes szám első személyt, amibe mi, olvasók is beletartozhatnánk. Elképzelésünk szerint akkor érkezne meg hozzánk *épségben* a könyv, ha az olvasás és együttérzés révén valamiképpen *tanúknak* érezhetnénk magunkat – nem a görög szó alapján, a „mártír” értelmében, hanem úgy, mint akik az olvasottakból a saját életükre nézve is *tanultak* valamit.

Ezt az elképzelt többes szám első személyt Ruth Klüger szövege, ha nem is utasítja végleg el, mindenesetre sokféle módon nehezíti. Ahhoz, hogy a „mi” fogalmába beletartozzon Ruth Klüger és a mindenkori olvasó, utóbbinak éppen „mindenkoriságát” kell levetnie, meg kell szabadulnia az általánosítás kényszerétől, és nem illesztheti semmilyen „készen kapott” vagy elképzelt keretbe azt, amit olvas. A mű különlegessége, hogy iszonyodik mindenfajta sztereotípiától, minden tanulságos közhelyé formálható kifejezéstől, minden elvárástól. Hiszen a sztereotípiák, a közhelyek és az elvárások (az emberektől és a szövegektől egyaránt) talán éppen az élet lehetőségét veszik el, azt, amit a címben rejlő felszólítás alapján (az embereknek éppúgy, mint a szövegeknek) tenniük kell: *élni, tovább.*

Az egyik ilyen közhelyes elképzelés szerint a vészhelyzetben lévő emberek összefognak – és ha nem is tudnak helyzetükön változtatni, legalább közelebb kerülnek egymáshoz. Ruth Klüger viszont így érvel:

„Bizonyára látszik már, hogy ezek a feljegyzések nem a náciokról szólnak, akiről nem is tudok sokat mondani, hanem azokról a nehéz, neurotikus emberekről, akiket maguk alá gyűrtek, családokról, amelyek éppoly kevésbé éltek ideális életet, mint keresztény szomszédaik. Ha arról mesélek másoknak, hogy anyám féltékeny volt apámra, amíg az Franciaországban élt, hogy végigveszekedtek az utolsó együtt töltött évüket, hogy anyám és a nővére szó szerint úgy hajbakaptak a szemem láttára, hogy nagynéném ugrott közéjük könyörögve, és hogy anyámnak szemrebbenés nélkül a legváltozatosabb kis gonoszságokat és kegyetlenségeket tudom a szemére hányni, rá is bizonyítva őket, akkor az emberek meglepődnek és azt mondják, hogy ilyen körülmények között, mint a hitleri idők, az üldözötteknek össze kellett volna fogniuk. Különösen a fiatalabbaknak (az öregek szerint). Ez érzélgős butaság, és abból a szerencsétlen elképzelésből táplálkozik, hogy a szenvedés megtisztítja az embert. Csöndes magányában és önmaga számára mindenki pontosan tudja, hogy is megy ez: a megpróbáltatások közepette megkopik a mások iránti kényes megértés, és a családi kötelek fellazulnak. Földrengés közben több családi porcelán törik, mint máskor.”

Vagyis a szerző nem hajlandó helyzetének egyetlen vonását sem idealizálni – és az olvasottakfényében még vonakodva is igazat kell neki adnunk. Ugyanígy nem hajlandó a háború után, Amerikában hátat fordítani a múltnak, kitörölni az élettörténetbe be nem illeszthető élményt. A következő bekezdésben megfogalmazott felháborodás párhuzamba állítható Kertész Imre *Sorstalanság* c. regényében Köves Gyuri (első hallásra szintén meghökkentő) gondolkodásmódjával:

„A hátsó ülésen, a sötétben azt mondta távoli nagynéném: »Töröld ki az emlékezetedből, ami Németországban történt, és kezdj előről mindent. Mindent el kell felejtened, ami Európában történt. Töröld le, ahogy a krétát a tábláról.« És hogy gyenge angoltudásommal is megértsem, mutatta

a letörlés mozdulatát. Arra gondoltam, hogy el szeretné venni tőlem az egyetlen dolgot, amim még van, az életemet, amit addig átéltem. Azt mégsem lehet úgy félredobni, mintha egy másik is volna a szekrényben. Nyilván ő sem akarja kitörölni a gyerekkorát, és nekem olyan van, amilyen, nem tudok újat kitalálni helyette. Miért írják elő nekem, hogy hogyan kell bánnom vele? Idegen szavakat keresgélve védekeztem a felszólítás ellen, hogy áruljam el az embereimet, a halottaimat. A nyelv makrancoskodott, de a feltorló érzelmek mégiscsak jó nyelvtanárok.”

Ebben az elutasításban talán még jobban érezhető az életerő, az őszinteség. Alan Mintz „Two Models of Holocaust Representation” [A holokauszt reprezentációjának kétféle modellje] című tanulmányát⁸² juttatja eszembe az idézet (amin keresztül a buchenwald iránti honvágy motívumát is meg lehet érteni Kertész szövegében). Alan Mintz szerint a kétféle megközelítési mód között az a különbség, hogy míg az első, a kivételességen alapuló „exceptionalist” modell „a holokauszt-témájú alkotásokat önmagukban, a történelmi eseményhez való viszonyukban szemléli, így keletkezésük kulturális, nyelvi, kontextuális vonatkozásait háttérbe szorítja”, a második, a konstruktivista szemléletmód „azokra a kulturális látószögekre helyezi a hangsúlyt, melyeken keresztül a holokauszt érzékelve és érzékeltetve van”.⁸³ Míg az első megközelítés szükségképpen egyetemes, az egész emberiségre vonatkozó kérdéseket vizsgál, a második az egyedi, az esetleges élettörténet kontextusán keresztül is bemutathatja a történeteket. Így, a konstruktivista szemléletmód segítségével érthető, hogyan érezhet valaki Buchenwald iránt honvágyat, aki történetesen éppen ott élt meg számára valami nagyon fontosat, illetve nem lehet valakitől elvenni a gyermekkorára való emlékezés jogát csak azért, mert éppen koncentrációs táborokban töltötte a tizenegyedik, tizenkettedik és tizenharmadik életévét.

A Károli Gáspár Református Egyetemen évek óta tanítom „A holokauszt irodalmi visszhangjai” c. tárgyat, és minden kurzuson olvasunk néhány részletet Ruth Klüger visszaemlékezéséből (amit *Still Alive* címmel írt meg angolul). Tanítványaimat a következő bekezdés szokta leginkább megdöbbeníteni (különösen azért, mert az anya és lánya közötti feszült viszony még a legkiszolgáltatottabb helyzetben, Auschwitzban is megmarad):

„Ugyanazon az estén, amikor az egyik barakkban végre egy szalmazsákon feküdtünk, öten az emeletes ágy középső szintjén, anyám elmagyarázta nekem, hogy az elektromos szögesdrót odakint halálos, és fölvetette, hogy fussunk bele együtt. Nem hittem a fülemnek. Ha szeretni az életet és kapaszkodni belé ugyanaz, akkor sose szerettem annyira élni, mint 1944 nyarán, Birkenauban, a B2B lágerben.

⁸² Kisantal Tamás: „...egy tömegmészárlásról mi értelmes dolgot lehetne elmondani?” Az ábrázolásmód mint történelemkoncepció a holokauszt-irodalomban, University of Jyväskylä, Jyväskylä, 2006. 44. o.

⁸³ A filozemitizmus szó szerint „semitabarátságot” jelent és arra az álláspontra utal, amely szemben áll az antiszemita politikai-társadalmi célokkal. A filozemiták nem előjogokat kívánnak a zsidóságnak, hanem a zsidók emberi jogai mellett és az irányukba megnyilvánuló előítéletek ellen állnak ki nyilvánosan (vö. Ujvári mek.niif.hu).

Tizenkét éves voltam; hogy egy elektromos szögesdróton rángatózva végezzem, ráadásul a saját anyám javaslatára, most azonnal, az meghaladta a felfogóképességemet. Abba a meggyőződésbe menekültem, hogy nem gondolta komolyan. Zokon vettem, hogy azzal szórakozik, hogy megijesszen. Mindig is szerette elrontani mások játékát. Anyám olyan higgadtan vette tudomásul az ellenkezésemet, mintha csak arról lett volna szó, hogy kis sétára buzdított békeidőben. »Na jó, akkor hagyjuk.« És sosem tért vissza erre az ötletére.»

Elie Wiesel *Éjszaka* című művében a tizennégy éves kisfiú veti fel apjának a hasonló öngyilkosság ötletét, és azért marad az auschwitzi sorban, mert az apa válasz helyett csak csendesen sírni kezd. Ott a szülő és gyerek közötti kapcsolatot intimebbé, elmélyültebbé teszi az együtt átélt szenvedés. Bár Elie Wiesel is fellázad a képtelen és szürreális helyzet ellen, a kegyetlen éjszaka során addigi erős hite alapjaiban megrendül, Ruth Klüger lázadása kiszámíthatatlanabb, ezért durvább. Az a meglátás, hogy „sose szerettem annyira élni”, egyenesen frivolnak tűnhet ebben a szöveggörnyezetben. Pedig újból rá kell jönnünk, hogy igaza van: természetes módon kapaszkodik az életébe most, hogy úgy érzi, bármelyik pillanatban elvehetik tőle. Tulajdonképpen anyjához is ugyanígy ragaszkodik, bántó és őszinte kritikával és dacos szeretettel. Nem bírja elviselni a felnőttek képmutatását és látszólag jó szándékú hazugságait, nem tűri, hogy bárki kisajátítsa őt, de a leginkább sebet ejtő megjegyzések mögül is ki lehet hallani a sebzettség alapélményét, a kisgyerek szorongását attól, hogy csalódnia fog, hogy félreértik, hogy elhagyják. Ez ellen lázad, ezért bánt. Az ambivalens kapcsolat ebben a későbbi bekezdésben is tetten érhető:

„Anyám következetesen fiatalabbnak tüntetett fel, ma is így tesz, méghozzá hat évvel fiatalabbnak, épp annyival, ameddig a háború tartott, szeretné, ha azalatt nem öregedett volna. Az emlékei nem fedik egymást az enyémeikkel. Számára passzív gyerek voltam, talán szerencsétlen gyerek, aki félig öntudatlanul és tudatlanul viselte el a náciéveket. Kellék, legfeljebb mellékszereplő az ő drámájában. Az ő tulajdona, birtoka. Visszatérő álma, amit anyai szeretete bizonyítékaként szokott mesélni: kórházi szoba, én vízszintesen az ágyban, ő függőlegesen mellettem, szánakozva. Amilyen kéjelegve meséli. Lefojtja az energiákat, savat önt a sebekre. Amikor azt mondta, »te vagy a mindenem«, nem arra gondolt-e, hogy nem szabad felnőnöm, kinőnöm belőle? De valóban nem maradt sokkal több neki, mint én.»

Anyjával az elemi és szoros összetartozás dacára sem tudta igazán megélni a többes szám első személyt. Az első valódi „mi” az Amerikában talált barátnőire vonatkozik, akikkel sem „versenyezni” nem kell, sem az elvárásaiknak „megfelelni” – akiktől a megértést és az elfogadást képmutatás nélkül lehet megtanulni. Megdöbrenti Anneliese helyzete, aki hosszas betegségéből teljesen soha nem tudott felépülni, bottal jár, és a múltja sok szempontból hasonlóan igazságtalan: évekig fekvésre volt kárhozthatva.

„Évekig nem kelni fel, aztán felkelni, aztán még egyszer hosszasan ágyban feküdni. Egy természetellenes helyzet természetessé válik, mondja Anneliese, ha ott, ahol éppen vagyunk, az a »normális«. Tulajdonképpen ezt én is tudom a légerekből, de a mozdulatlanság akkor is frusztrálóan érthetetlen volt számomra, topogtam körülötte, őszintén megpróbáltam, aztán talán mégse olyan őszintén, mert megerőltető volt, és csak kicsit tudtam beleélni magam, nem nagyon. Hasonlóan reagáltam, mint ahogy mások a légerekre szoktak, amit sokszor felrovok nekik. És fáradtságosan megtanultam azt, amit a barátságban meg lehet, levenni a terheket a saját vállamról, és a használatuk révén eszközzé változtatni őket, amivel fogni lehet és felfogni, ahelyett, hogy az ember csak fel-alá szaladgálna a saját szögesdrótjai között.”

Talán ez a felismerés, a barátság élménye is hozzájárult ahhoz, hogy később feminista lett, a jó értelemben vett, feltétel nélküli szeretetet és bizalmat csak barátnői között élte meg igazán, csak ebben a közegben tudta félretenni a gyanakvást.

Már ami az embereket illeti. Mert gyerekkorától kezdve érzett és értett egy másik fajta tökéletes bizalmat: az irodalomét. Talán a versekkel tudta a legteljesebben megteremteni a többes szám első személyt – akár a sajátjai voltak, akár másoké – egész életében a szövegekkel együtt élt. Kiskorában azért is rendre utasították, ha az utcán hangosan szavalt, pedig egyedül eközben tudott valamennyire megszabadulni a félelmeitől. Ha versbe szedett szöveget hallott, azonnal megtanulta kívülről. Amit az ember kívülről tud, azt belülről érzi: a memoriternek hatalmas ereje van. Még a legképtelenebb élethelyzetekben is hihetetlen energiát tudnak adni ezek a szövegek, egyszerre lehetnek nevetségesek és bölcsék, ismételtetésük egyszerre lehet háborzongató és szívmengető. Primo Levi *Ember ez?* című művében leír egy hasonló élményt: amikor Dante sorait szavalta és fordította egy fiatal francia fogolytársának, miközben a leveses kondérért mentek a konyha felé. Ruth Klüger így ír a memoriterről:

„Nem mondok semmi szokatlant, ha elmesélem, hogy bárhol is voltam, verseket mormoltam és írtam. Sok KZ-lakó talált vigaszt a versekben, amelyeket kívülről tudtak. Jó kérdés, mi a vigasztaló abban, ha valaki verseket mond fel. Többnyire olyan versekről esik szó ilyenkor, amelyek vallási vagy világnézeti tartalmúak, vagy olyanok, amelyeknek különleges érzelmi jelentőségük volt a foglyok gyermekkorában. Nekem mégis úgy tűnik, hogy a versek tartalma csak másodsorban volt fontos, első sorban maga a forma, a kötött nyelv adott támaszt. Vagy talán már ez a szerény értelmezés is túl magasan jár, és mindenekelőtt azt kéne leszögezni, hogy a versek szó szerint időűzésre valók, azáltal, hogy felosztják az időt. Ha az idő rosszul telik, nem lehet mást tenni vele, mint elűzni, és minden egyes vers varázsigévé válik.”

Saját versei is varázsige-szerűek: rítust teremtenek, kísérteteket idéznek. Mindegyikük ajándék, a szerzőnek és az olvasónak egyaránt. Jelentőségüket megerősíti, hogy több változatban is bemásolta

őket a visszaemlékezés szövegébe – így az olvasó is részese lehet az alkotás folyamatának. De amikor megcsonkítva és szentimentálisan félreértelmezve megjelentették őket egy lágervers-gyűjteményben, újból csalódnia kellett:

„Azt szerettem volna, hogy fiatal lírikusnak lássanak, aki KZ-ben volt, nem pedig fordítva, lágergyereknek, aki verseket írt.”

Még többet árul el a versekhez fűződő kapcsolatáról a következő bekezdés:

„Első publikálásom történetének utójátéka is van. Mintegy tizennégy évvel később a megcsonkított és szerzőnőjük által elvetett verssorok eljutottak a kaliforniai házam ajtajához, mint az eltaszított, de makacs gyerekek, akik az anyjukat keresik. Egy szorgalmas gyűjtő felkutatta őket, és más láger- és emigrációs költeményekkel együtt kiadta egy szép kiadású könyvben, 'A szélbe írva' cím alatt.”

Bár mélyen felháborítja, hogy szövegeit a tudta nélkül többször is kiadták, az anya-gyerek hasonlat a legszorosabb összetartozást feltételezi. Anne Bradstreet, a puritán amerikai költőnő egyik verse jut erről eszembe, amelyben a tudta nélkül kiadott költeményei miatt szégyenkezik, úgy érzi magát, mint az anya, akinek a gyerekei fésületlenül és rongyosan állnak a nyilvánosság elé.

Néhány szót kell még szólnom a német nyelvről is, arról, ahogy Ruth Klüger anyanyelvéhez viszonyult, és arról, hogy később éppen germanisztikát tanult, majd a német irodalom professzora lett. Ez a viszony egyik lágert megjárt német anyanyelvű szerző esetében sem problémamentes. Sokan úgy érezték, hogy a náci időszak alatt a német nyelv olyannyira „bemocskolódott”, hogy többé nem tudtak vele azonosulni. Erre ellenpélda Paul Celan, aki mindvégig hangsúlyozta az anyanyelv elsődlegességét, és azt tekintette egyik céljának, hogy versei esztétikai erejével „megtisztítsa” a nyelvet, visszaadja neki az elvesztett méltóságot, a létjogosultságot. Ruth Klüger nem ilyen fennkölt kategóriákban gondolkodik. Számára nem is kérdés, hogy megtartsa-e az anyanyelvét, de a germanisztika szakot nem önszántából választja, hanem egy furcsa véletlen következményeként:

„Berkeleyben a 60-as évek elején megismerkedtem egy híres germanistával, annak kapcsán, hogy az ő emigrációban írott versei is ugyanabban a kötetben jelentek meg. Arra az esetre, ha mégis kedvem volna ledoktorálni, az ő ajánlására a német tanszék felkínált egy asszisztensi állást nekem, az elvált, két kisgyereket nevelő könyvtárosnőnek, olyan élethelyzetben tehát, ami nem volt ideális a főiskolai karrier szempontjából. Így lettem az Auschwitz-verseim révén külföldi germanista. Ha rosszkedvem van, nem tartom ezt helyesnek, mert nem tudok megszabadulni attól a baljós érzéstől, hogy az ilyen foglalkozás olyasvalaki esetében, mint én, gyenge jellemre vall. Mintha ezáltal én is osztoznék a

német adósságban. Ilyenkor megint elmondom magamnak, azzal a sajátos logikával, amely csak a legmegbízhatatlanabb szellemi szervünk, a lelkiismeret számára hozzáférhető, hogy másfelől viszont nem kérelmeztem „jóvátételt”, azt a bocsánatkérő összeget, amelyet a szövetségi kormányzat a hatvanas években fizetett ki. Ebben elégtételt találok. Különös „tartozik” és „követel”, felszámítás és elszámolás. Nem tartozom a németeknek, mondom magamnak ilyenkor, inkább ők nekem. Mert ezzel a hozzájárulással értelemszerűen finanszírozhattam volna a megkésett germanisztika-tanulmányaimat. Anélkül is ment. Ha jókedvem van, poétikailag helyesnek vagy éppen igazságosnak látom, hogy ezektől a versektől vezetett az út a hozzám illő/nem illő foglalkozásomhoz. Hogy ezzel zárult be egy kör.”

És ezzel zárul nemsokára az utószó is. Ha rossz kedvünk van, úgy értelmezzük Ruth Klüger szövegét, mint ami mindig kisiklik a kezünk közül, ami mindvégig ellenáll annak, hogy azonosuljunk vele. Ha jókedvünk van, mindezt poétikailag helyesnek és igazságosnak érezhetjük és a felénk tett gesztust hasonlíthatjuk egy smirglipapírral történő símogatáshoz is: ízlésünket, befogadó készségünket csiszolja.

Cziglényi Boglárka magyar fordítása és Hevesi Judit szerkesztői munkája kiemelkedő teljesítmény. Az ambivalencia a magyar szövegben is mindvégig megmarad. Úgy tűnik, a könyv magyarul is *épségben* érkezett, érdekel minket, hiszen gondolkodni és érezni tanít. Meglepő kérdéseivel abban segít, ami mindannyiunk számára, egyenként elkerülhetetlen és szükségszerű: *élni, tovább.*

Papp Richárd

**„KOHN WINNETOUK VAGYUNK” – TÖBBES KÖTŐDÉSEK
ÉS KOMPLEX IDENTITÁSVARIÁCIÓK A MAGYAR ZSIDÓ
HUMORBAN**

DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.9

Az EszterHáz Egyesület és a Bálint Ház által szervezett *Zsidó identitás ma, Magyarországon* című konferencia témaköre és az előadások tematikái egy olyan izgalmas és komplex kérdéskör jelentéseit járják körül, amelyet magam is évek óta próbálok mélyebben megérteni és értelmezni.

Több mint tíz éve kutatom a magyarországi zsidó humor kulturális antropológiai aspektusait, elsősorban a Bethlen téri zsinagógai közösség mindennapi kultúrájának tükrében (Papp 2010, 2015).

Kutatásom fókuszában többek között a magyar-zsidó kulturális emlékezet és a humor összefüggései állnak. Az általam vizsgált zsidó humorban megnyilvánuló kulturális emlékezet, illetve a kulturális emlékezetben meglévő humor beszél a zsidóság „kívülállóságáról”, az adaptációs stratégiák elengedhetetlen képességéről, a teljes asszimiláció kudarcáról, valamint a többség-kisebbség viszonyban meglévő traumákról és feszültségről csakúgy, mint a többséggel való együttélés derűjéről vagy a közösen átélt cőresz állapotáról.

Mindezek kapcsán felmerül a kérdés: hogyan befolyásolták a kulturális emlékezetben rögzített múlt eseményei a magyar kultúrához és identitáshoz kapcsolódó kötődéseket? Milyen identitásmintákkal, identitásformákkal találkozhatunk a közösségben? Mennyire és hogyan összetett a magyar-zsidó identitás? Hogyan kapcsolódik ehhez, mit mutat meg ebből a humor? Hogyan viszonyulnak a viccek és a tréfálkozások az identitás összetett jellemzőihez? Jelen írásomban ezekre a kérdésekre keresem a válaszlehetőségeket.

Az alábbi viccet néhány éve hallottam a Bethlen téri zsinagógában:

„Elmegy a néprajzos Peruba. Odamegy két férfihoz az utcán és megkérdezi az egyiket:

Mi a maga nemzetisége?

Inka vagyok.

És a barátja?

Ő még inkább!”

Az idézett vicc ugyan „inkákról” szól, mégis kitűnően demonstrálja a közösség magyarsághoz való viszonyát. A viccet beszélgetőtársam ugyanis akkor mesélte el nekem, amikor egy alkalommal a magyarországi nacionalizmusról beszélgettünk. A vicc szellemesen járul hozzá a nacionalizmuson való nevetéshez, a magyar nacionalizmus iróniájához. Beszélgetőtársam a vicc elmesélése után ugyanakkor a következő szavakkal egészítette ki a vicc mondanivalóját:

„Ezt más nyelven nem lehetne elmondani, nem lehet megérteni. Ez a nagyszerű a magyar nyelvben!”

Egy, a magyar nacionalizmushoz kapcsolódó vicc, amely a többségtől való távolságot is tudatosíthatja, együtt járhat tehát a magyar kultúrával és nyelvvel való azonosulás elmélyülésével is. Ugyanezt tapasztaltam egy másik alkalommal, amikor egy „integrációról, szegregációról és asszimilációról” szóló konferenciára készültem éppen. Egyik beszélgetőtársam, miután elmeséltem neki, milyen konferencián fogok előadni, egy általa „tipikusnak” jellemzett példát osztott meg velem, amelyet mindenképpen el kell mondanom a konferencián. A „*tipikus példa*” Karinthy Frigyes *a Jó tanuló felel* című novellájának egyik részlete volt. A felidézett epizódban a tanár sokáig lapozza az osztálynévsort, miközben az osztály felett „*halálos feszültség remeg*”. A tanár lassan jut előre a névsorban. Egyszer csak „*kettőt lapoz, a K betűnél lehet, Altmann, aki az év elején Katonára magyarosította a nevét, e percben mélyen megbánta ezt az elhamarkodott lépést*”. Beszélgetőtársam az idézett részhez a következő meglátást fűzte hozzá mosolyogva:

„Bizony az asszimiláció nem sül el mindig jól.”

Az idézett Karinthy-részlet az asszimiláció értékelésének „könnyed” iróniáját idézhetné fel számunkra, viszont a hozzá fűzött megjegyzés, miszerint az asszimiláció „*nem mindig sül el jól*”, az asszimiláció kritikáját, a hozzá kapcsolódó negatív attitűdöt is érzékelteti.

Másfelől azonban az idézet a magyar irodalomból hozott (és szó szerint citált) példával világítja meg beszélgetőpartnerem véleményét. Az asszimiláció kritikája ezáltal kifejezte a nem zsidó többséggel közösen birtokolt nemzeti kulturális tudáskészlethez való mély kötődést is.

Egyik legizgalmasabb beszélgetésem a Bethlen téri közösségben még a fenti példáknál is érzékletesebben mutat rá a kérdés összetettségére. Egy reggel imádkozás után kettesben sétáltunk az utcán egyik beszélgetőtársammal. A közösség tagja hosszasan fejtette ki nekem a zsidósággal kapcsolatos kritikus észrevételeit, dilemmáit. Végül zsidó identitását, zsidósághoz való viszonyát egy általa fejből tudott vicc elmondásával, és Ady Endre *A föl-földobott kő* című versével fogalmazta meg:

„Föl-földobott kő, földedre hullva,
Kicsi országom, újra meg újra
Hazajön a fiad.
Messze tornyokat látogat sorba,
Szédül, elbusong s lehull a porba,
Amelyből vétetett.
Mindig elvágynak s nem menekülhet,
Magyar vágyakkal, melyek elülnek
S fölhorgadnak megint.
Tied vagyok én nagy haragomban,
Nagy hűtlenségben, szerelmes gondban
Szomorúan magyar.
Föl-fölhajtott kő, bús akaratlan,
Kicsi országom, példás alakban
Te orcádra ütök.
És, jaj, hiába mindenha szándék,
Százszor földobnál, én visszaszállnék,
Százszor is, végül is.”

Beszélgetőtársam a vers elmondása után kifejtette, hogy Ady Endre magyarsághoz való viszonya teljesen megegyezik az ő zsidóságával: kérlelhetetlenül kritikus vele szemben, de soha nem tudna elszakadni tőle. Zsidó identitását tehát a magyar irodalom egyik legismertebb magyarságról szóló verse tudta a legtökéletesebben kifejezni.

A magyar irodalomhoz kapcsolódva (igaz, kevésbé drámai módon) olyan viccel is találkoztam, amely Balassi Bálintot idézi meg:

„Megidézik Balassi Bálint szellemét az utódok:
Oh, Balassi Bálint, költők nagy fejedelme, mi kell az embernek ahhoz, hogy az életben feljebb jusson?
Ehhez a legnagyobb segítség – válaszolja a megidézett Balassi, a költők nagy fejedelme – a legnagyobb
segítség ehhez az nyalás.
És az segít?
És az talpát is!”

A vicc kontextusát ebben az esetben is egy, az asszimilációról szóló beszélgetés adta. A „nyalás” mint az „életben való feljebb jutás” megjelenítése a viccben az asszimiláció negatív értékelését fejezte

ki. Mindez viszont ismét a magyar nyelv kifinomult szellemességű humorával fogalmazódott meg. A régi-irodalmi magyar nyelv ironikus felidézése a többséggel közösen birtokolt tudás és értékrendszer, a közös kultúra azonosságát is kifejezi.

Más beszélgetések, vicceselések alkalmával is megjelenik a többséggel közösen birtokolt kultúra fogalma, aminek egyik legfontosabb jellemzője ezekben az esetekben a „magyar vicc”, amelyet beszélgetőtársaim szerint „nem lehet más nyelvekre lefordítani, ez a miénk” és „igazán csak egy magyar tud megérteni”. Ezekhez a viccekhez tartozik az előbb idézettek mellett a következő is:

„Móricka nagyon rossz tanuló az iskolában. Egyszer történelem órán a tanár az ősmagyarok harcmodoráról feleltet. Kihívja Mórickát a táblához:

Na, Móricka, mik voltak az ősmagyarok fegyverei?

Móricka hallgat, hallgat... mire a tanár megpróbál neki segíteni:

Íj, nyíl ...

Móricka továbbra is csak hallgat, hallgat...

A tanár még egy utolsó kísérletet tesz:

Hát, tegez...

Mire Móricka:

Hát tegezhetlek, de én akkor sem tudom, kérlek alássan...”

A viccek mellett a szójátékokban is megjelenik a magyar nyelvhez való kötődés derűje. A zsinagógában gyakran képezik tréfálkozás tárgyát egyes héber vagy jiddis szavak, amelyek hasonló hangzásúak, de természetesen egészen mást jelentenek, mint a rájuk hasonlító magyar kifejezések, s igen nagy derűtséget keltenek a közösségben. Ilyen például a rituális imaköpeny és imaszíjak tárolására használt zsákocska, a bájtlí „bájgli”-nak nevezése, a három zarándokünnep (pészah, savuot, szukkot) főimádságának, a tfilá sáros regálimnak „sálas rágalom”-ként való emlegetése vagy a „jössz birkát hámozni?” kérdés, ami az étkezés utáni áldásokra, a birkát hamazonra utal.

Hasonlóan derűtséget kiváltó megjegyzés a „s-kaja, s-pia” is, amely a „Légy erős!” („jejassér kóhakha”) kifejezés rövidítésének, a „skajah”-nak tréfás „átfogalmazása”. Más esetekben a zsinagógai héber nevekkkel viccelődnek. A „Dán” héber névre reflektálva egyszer a közösség egyik tagja így humorizált:

„Oké, engem meg nevezetek mától svédnek.”

Az is megtörténik, hogy valaki a saját nevével ironizál. A Tóraolvasás rituális alkalmakor a közösség férfi tagjait héber nevükön szólítva hívják oda a tóratekercshez, hogy elmondják az adott tóraszakasz felolvasását megelőző és követő áldásokat. Az egyik kihívott férfi, akinek a héber neve David ben

Dov (Dávid, Dov fia) így szólt, amikor meghallotta a nevét: *„Megérkezett a Nagy Medve fia”*. A Dov ugyanis héberül „medvét” jelent. Ugyanakkor a *„Nagy Medve fia”* a szójátékban a nyelvi humoron túl a közösség több tagja által gyermekkorában olvasott népszerű indiánregényre, *A Nagy Medve fiai* címűre is utalt. Ezáltal ismét a többséggel birtokolt közös kultúrában való részvétel nyert kifejezést, hiszen ez az indiánregény a zsidóságon „kívüli” kulturális élményekhez kötődik.

Ugyanerre utalt a következő humoros megjegyzés is a Bethlen téren:

„Igazából Megila Gorillának kéne öltöznöm purimkor.”

A *purim* a Bibliában olvasható Eszter könyvének történetét megjelenítő ünnep. Zsinagógai rítusának középpontjában az Eszter könyvét tartalmazó tekercs, a *megila* hangos felolvasása áll. Hagyományosan a közösség tagjai jelmezt öltve ünnepelnek ekkor. „Magilla Gorilla” ugyanakkor a nyolcvanas évek egyik népszerű rajzfilmfigurája volt Magyarországon.

A nyelvi humor példái mellett a többséggel közösen birtokolt kultúra identitáselemét hangsúlyozzák azok a viccek is, amelyek elmesélését megelőzően vagy követően hozzáteszik beszélgetőtársaim, hogy *„ez a vicc zsidó is lehetne”,* vagy *„ez zsidó vicc is, ha nem is az”*. Ezek ugyanis a zsidó humor által is megjelenített tapasztalatokat és jelentéseket mutatják be. Ez nem jelenti azt, hogy az eddig idézett viccek mindegyike „belső keletkezésű” lenne. A közösségben viszont ezeket „belső-zsidó” viccekként mesélik. Ezek különböznek azoktól, amelyeket egyértelműen „külső keletkezésűeknek” tartanak, viszont sokat ez utóbbiakból is a zsidó humorhoz közelállónak tekintenek. E viccek „külsőként” való megnevezése ezért nem tartalmi okokra vezethető vissza, csupán a bennük megjelenő alakok, helyszínek, kontextusok mások, mint a zsidó viccekben:

„Az első világháború után, egyenesen a szörnyű frontról visszaérkezve két ember áll egymás mellett a piszoár előtt. Az egyik ide-oda rázkódik, a másiknak meg az egyik válla rángatózik folyamatosan a feje mellett. Megszólal az ide-oda rázkódó:

Maga is Doberdónál harcolt?

Mire a másik:

Nem, csak rühellem, ha a fülemben pisálnak.”

A vicc elmesélője úgy interpretálta ezt a viccet, mint amely *„arról szól, hogy lehet túlélni a legnagyobb cósaszt is: ha képes vagy nevetni rajta.”* A cósasz feszültségének feloldása a viccben mint túlélési stratégia, valamint a történelmi konfliktusok kegyetlenségének abszurd bemutatása a fekete humor élességével teszi ezt a viccet a zsidó humor által adaptálhatóvá. Ezzel együtt, mivel *„nem zsidó”* viccként megnevezve szerepel a közösségi humorrepertoárban, azt a közös kultúrát is hangsúlyozza, amelyben egymás viccei is értelmezhetővé válnak. Mindezzel együtt arra is utal a vicc, hogy az első világháborúban (az *„aranykor”*

végén) a zsidók együtt harcoltak a többi magyar állampolgárral hazájukért, ahogy ezt az imént idézett viccben is láttuk. Az első világháború így a közösen átélt *córesz* emlékét is magában foglalja. Ezt a közösen átélt *córeszt* is megjeleníti tehát a vicc. Erre utal a következő „külső” vicc is:

„Egy férfi megy a városban és nagyon kell vizelnie. Először a Blahán kezdi kigombolni a sliccét, de meglátja a rendőr, odamegy és elzavarja. Aztán elrohan egy parkba, de onnan is elzavarják. Végül berohan egy orvoshoz, egy rendelőbe. Kérdezi az orvos, hogy mi a baja.

Jaj, doktor úr – panaszolja –, nem tudok vizelni!

Az orvos odaad neki egy vödört és azt mondja:

Bocsánat, egy percre el kell mennem.

Mikor visszajön, látja az orvos, hogy a vödör teljesen tele lett. Azt mondja nagy örömmel:

Na, látja, tud maga vizelni!

Mire a férfi:

Ja, tudok én, ha hagyják!”

A vicc zsinagógai interpretációi egységesen hangsúlyozták, hogy a zsidó kontextusok és karakterek megjelenítése nélkül is a zsidó humor egyik legkiválóbb, legviccesebb komponense lehetne ez, mivel – egyikük szavaival – „*elmond mindent a galut (diaszpórában élő) zsidó életről*”. A kiszolgáltatottságot, a társadalmi korlátokat, a szabadság érvényesülésének határok közé szorítását és az ezekből fakadó feszültséget ábrázoló vicc tehát a zsidó kisebbségi léhelyzetekről szóló hasonló viccek jelentései által vált értelmezhetővé és élvezhetővé a zsinagógában is. Azért is fontos hangsúlyozni mindezt az idézett vicc kapcsán, mert a veszélyeztetett kisebbségi léhelyzetet ábrázoló zsidó viccek a többségtől való távolságot is megjelenítik. Ha viszont ugyanez vagy ehhez hasonló érzület jelenik meg egy „*nem zsidó vicc*ben” is, akkor ez a távolságok csökkenésére is utal.

A következő „*nem zsidó vicc*”, amelyet a zsinagógában hallottam, a kereszténységhez kapcsolódik.

„Parkolni akar a pap, de a ház előtt, ahová megy, csak egy hely van szabadon, oda meg nem lehet parkolni. Megy egy csomó kört, de még mindig nincs hely. Végül aztán beparkol oda, ahová nem lenne szabad. Hagy egy cetlit a szélvédőn, hogy hát sajnos nem volt máshol hely, ő pap, és nagyon fontos dolga van. A végére meg odaírja:

»Bocsásd meg a mi vétkeinket!«

Mire visszamegy, ott várja egy büntető cédula és egy cetli. A cetlire meg rá van írva, hogy hát nem lehet kivételt tenni, mert ha kivételezne valakivel a parkolóőr, akkor őt büntetnék meg ezért. A cetli végén pedig ez olvasható:

»És ne vigy minket a kísértésbe!«

A talpraesett, frappáns válaszra épülő poén közel hozza a zsidó humorhoz ezt a viccet. A kulturális közelség emellett abban is megnyilvánul, hogy a vicc hallgatói a zsinagógában ismerik és értelmezni tudják a keresztény vallás egyik legfontosabb imádságát. Ugyanerről az ismeretről tanúskodik az alábbi vicc is:

„Imádkozik egy férfi. Nagyon vallásos, de nem zsidó, katolikus. Mondja neki a felesége:

Értem miért nem imádkozol soha?

Dehogynem imádkozom! Hát nem hallod, amikor mindig mondom, hogy »szabadíts meg a gonosztól!«?”

A viccben megjelenő „nagyon vallásos” férfi sajátos imádsága felidézi az „ilyenek vagyunk” típusú, a szent minták és az emberi tökéletlenség ellentétéről és ennek ironikus értelmezéséről szóló zsidó vicceket. Ennek megfelelően egyik beszélgetőtársam így jellemezte ezt a viccet:

„Lehetne ez zsidó vicc is, ha a katolikusok zsidók lennének.”

A kereszténységhez kapcsolódó fent idézett viccek tehát ezekben az esetekben az „aranykorról” szóló viccekhez hasonló jelentéseket mélyítenek el, azaz rámutatnak a két vallás hasonlóságaira és az egymás megértésének, az együtt nevetés, a közelség megélésének lehetőségére is. A következő vicc és története izgalmasan egészíti ki mindezt: az egyik imádkozás után a Bethlen téren a közösség egy idős tagja panaszosan mesélt olyan *bóherekről*, akiket ő „kipaelhagyóknak” nevezett. Olyan fiatal embereket értett ezalatt, akik nem vallásos családból származtak, de vállalták, hogy elmennek Kanadába, Amerikába vagy Izraelbe judaizmust tanulni az ott élő ortodoxoktól. Az említett fiatalok ezután szigorú valláskövetőként, ortodox szokás szerint fekete kalapban tértek vissza külföldről. Egy idő után azonban – beszélgetőtársam szavaival folytatva – „először levették a kalapot, csak a kipa maradt, aztán eltelt egy kis idő és már úgy jöttek a templomba, hogy az ajtóban kértek kipát, mert a végén már azt sem hordták.”

A történetet követően vita alakult ki a zsinagógában arról, hogy „magyar sajátosság-e” a beszélgetőtársam által lefestett „elvallástalanodás”, vagy ezzel mindenhol, így az általa említett három országban is hasonló a helyzet. A beszélgetést természetesen egy vicc zárta le, amely azért is adott mindenki által elfogadott választ, mivel mesélője ezt éppen a panaszkodó bácsi által említett egyik országban, Kanadában hallotta vallásgyakorló zsidóktól, akik szintén azon keseregtek, hogy a fiatalok a *bar-micvóig*, 13 éves korukig rendszeresen járnak zsinagógába, utána azonban nagy számban hagyják el a vallásos-rituális életformát. Ennek a helyzetnek illusztrációjaként mesélték el a férfinek kanadai ismerősei a viccet, amely a Bethlen téren is nevetéssel zárta le a fenti beszélgetést és vitát:

„Megszaporodnak a zsinagóga pincéjében a patkányok. Akármit csinálnak velük, csak nem pusztulnak el. Próbálják így meg úgy, de nem fogynak, sőt még jobban szaporodnak. Tanakodnak a rabbi meg a samesz, hogy mi legyen. Törik, törik a fejüket, de semmi... egyszer csak fejéhez kap a samesz:

Rájöttem! Rendezzünk nekik bar-micvót és többet nem látjuk őket!”

A vicc hallgatói egyöntetűen megegyeztek abban, hogy „ez a vicc magyar-zsidó is lehetne”, sőt többen hozzátették, hogy hallották is már magyarországi kontextusban. Később elmeséltem ezt a viccet egy református ismerősömnek, aki szintén hallotta már, csak éppen református templomgondnokkal, aki azt javasolja a lelkésznek, hogy „*konfirmáld meg őket és eltűnnek egy-kettőre*”. Amikor pedig én mondtam el ezt a református variációt a zsinagógában, a Bethlen téren nevettek ezen egy nagyot. A nevetés öröme és az azt követő értelmezések rávilágítottak arra a tényre, hogy a kanadai zsidóságtól kezdve a magyar-zsidók világán keresztül a magyar reformátusokig létezik egy olyan közös folklórkinccs, amelynek humora mindannyiuk élethelyzetére reflektál, mindannyiuk kultúrájában releváns és ugyanazt jelenti. A magyar-zsidó kultúra kötődése az egyetemes judaizmus és a magyarországi keresztény többség irányában is elmélyült ezáltal. A magyarországi kereszténységhez való kulturális közelség humorban való kifejeződésére utalt az az alkalom is, amikor szintén nagyot nevettek a zsinagógában egy általam elmesélt keresztény viccen, amit szintén egy református ismerősömtől hallottam, akinek viszont katolikus ismerősei mondták el:

„Meghal a pápa és felmegy a mennybe. Nem izgul, mert nála van a Szent Péter kulcsa. Azonban, amikor megpróbálja kinyitni a mennyország kapuját, az nem akar kinyílni. Próbálja, próbálja... de semmi!

Végül bekiabál a Szent Péternek:

Szent Péter, Szent Péter, mi történt, nem tudok bejutni a mennybe a kulcsaiddal!

Mire kiszól neki Szent Péter:

Ajaj, hát senki nem mondta neked, hogy pár száz évvel ezelőtt itt volt egy Luther nevű ember és kicserélte a zárat?”

A vicc egyrészt azért aratott sikert a zsinagógában, mert mindenkinek tetszett, hogy katolikusok mesélték el egy reformátusnak, aki aztán nekem mondta el és végül a zsinagógában együtt neveltünk rajta. A vicc ilyen kézzelfogható „folklórvándorlása” önmagában is derűltséget váltott ki. Ennél is fontosabb azonban, hogy mivel katolikusok mesélték eredetileg „magukról”, ezáltal hasonlított a zsidó vallási tárgyú viccek öniróniára épülő humorához is. Mindez azt mutatta, hogy a kulturális-vallási léhelyzetek és azok humoros interpretációi azonosak is lehetnek a többségi vallási közösségekben és a zsidóságban.

A szellemes zsinagógai megjegyzések között is találkozhatunk keresztény terminusok humoros átvételével. Az egyik szombat bejövételét ünneplő istentisztelet után például a közösség egy tagja így szólt a zsinagógából kijövőkhöz: „*Mintha mise történt volna, pedig az történt.*”

Mint láthatjuk, beszélgetőtársam viccesen a katolikus liturgiából vett megnevezést használta szójátékában a zsidó istentiszteletre. Az utóbbi esetekben a vallás oldaláról láttuk megfogalmazódni a közösen birtokolt kultúra és megélhető élethelyzetek példáit. Olvashattuk, hogy a többségi vallások állapota és humora azonos vagy hasonló lehet a zsidóságban tapasztaltakkal. A korábbi példákban emellett azokat a kötődéseket is láthattuk, amelyekkel a közösség tagjai kapcsolódnak a magyar kultúrához és nyelvhez.

Összefoglalva, a magyar kultúra elválaszthatatlan a magyar-zsidó kulturális ethosztól és identitástól. A magyar-zsidó kulturális identitás tehát magában foglalja a magyar kultúrát és identitást és ezáltal a nem zsidó többséghez való kötődést is. Egyik interjúalanyom így fogalmazta meg ezt:

„Igaz, hogy volt itt nagy córesz Magyarországon a zsidóknak a múltban, ahogy ma is van córesz. És az is igaz, hogy már a córesz sem a régi. Viszont, máskülönben a magyar a mi kultúránk és a mi nyelvünk is.”

Másik beszélgetőtársam így foglalta össze tömören a magyar kultúrához és identitáshoz való tartozás evidenciáját: *„Az bennünk a magyar, ami mindenkiben az.”*

Az idézett interjúrészlet kifejezi azt az azonosságot, amely *„mindenkiben”* megvan, aki magyarnak identifikálódik.

Felmerül azonban a kérdés: kik a *„magyarok”*? Mit jelent *„magyarnak lenni”* a közösség nézőpontjából? A következő vicc így válaszol a kérdésre:

*„Egy angol az lord, két angol egy klub, három angol egy világbirodalom.
Egy német az Herr, két német egy hadsereg, három német az világháború.
Egy francia az monsieur, két francia az kapcsolat, három francia az szerelmi háromszög.
Egy magyar az úr, két magyar az három politikai párt, három magyar, olyan nincs..., mert abból egy sváb, egy meg zsidó.”*

Az idézett vicc és az idézett interjúrészletek egyaránt azt hangsúlyozzák, hogy a *„magyar-zsidók magyarok”*. Azt is láttuk, azonban ezzel összefüggésben, hogy a *„magyar”* nem etnikai kategória: a magyar nemzeti kultúra és identitás etnikai, vallási, kisebbségi csoportokból és identitásokból áll össze. Következésképpen, a magyar zsidóság patriotizmusa és kötődése a magyar kultúrához és identitáshoz csak multietnikus, multikulturális környezetben tud létezni, amelyben a zsidóságnak ugyanúgy helye van, mint a többi *„magyar”* csoportnak és identitásnak. Ebből következik, hogy a közösségben megfogalmazódó kritikák és negatív érzések azokkal a jelenségekkel, folyamatokkal, nézetekkel és politikai megnyilvánulásokkal szemben jönnek létre, amelyek etnicizálják a magyarsághoz tartozást. Ezek az etnicizáló nacionalista törekvések az esetek nagy részében együtt járnak az antiszemita retorika alkalmazásával is. Az etnicizáló nacionalizmushoz kapcsolódó attitűdök így elválaszthatatlanok a megélt

és a kulturális emlékezetben tovább élő traumáktól és a kisebbségi léthelyzet veszélyeztetettségéből fakadó feszültségektől. Ezeket hívják elő és tartják életben azok a tapasztalatok is, amelyeket a közösség tagjai személyesen élnek át. Az előző könyvemben bemutatott fizikai és verbális atrocitások elszenvedése (amire sajnos azóta is akadtak példák) mellett olyan szituációkban is megtörténik ez, amikor a benne résztvevőről nem tudják, hogy zsidó. Így történt meg egyik beszélgetőtársammal a közelmúltban, hogy amikor néhány éve augusztus 20-án elment sétálni a Margitszigetre, éppen egy szélsőjobboldali ünnepségre csöppent bele. Hallgatta a szónokokat, beszélgetéseket és megdöbbsent attól az antiszemita gyűlölettől, amit ott tapasztalt. A „közelség” és a „távolság” szituativitásának abszurditása különösen bántotta őt:

„Ugyanott kértük a kávé, hallgattuk őket és senkinek semmi baja nem volt velünk, mert nem tudták, hogy zsidók vagyunk. Ez a szörnyű, mert ahogy megtudták volna, ki tudja, mi lett volna.”

Az átéltek tragédiája annak megtapasztalása volt beszélgetőtársam számára, hogy mennyire törékenyek és láthatatlanok azok a határok, amelyek a „magyarból” „zsidóvá” válás között húzódnak: ha nem tudják az emberről, hogy „zsidó”, akinek ellenségként való kategorizálása a rendezvény egyik fő narratívumát alkotja, akkor ugyanolyan kedvesek vele, mint a többiekkel. Az ünnepi sokadalmat pedig békésnek és szeretetteljesnek is lehetne nevezni, ha ez a tapasztalat, tudás nem tenné mindezt szörnyűvé. Nem véletlen, hogy az erről való beszélgetésünkben Radnóti Miklós *Majális* című verse került elő, mint a szituáció „háttorzongatóan pontos leírása”:

*„A hangraforgó zeng a fű között,
s hördül, liheg, akár egy üldözött,
de üldözők helyett a lányok
kerítik, mint tüzes virágok.
Egy lányka térdrehull, lemezt cserél,
a háta barna, lába még fehér,
a rossz zenén kis lelke fellebeg
s oly szürke, mint ott fönt a fellegek.
Fiúk guggolnak és parázslanak,
az ajkukon ügyetlen szép szavak,
duzzasztja testük sok kicsiny siker
s nyugodtan ölnek, majd ha ölni kell.
Lehetnének talán még emberek,
hisz megvan bennük is, csak szendereg
az emberséghez méltó értelem.*

Mondjátok hát, hogy nem reménytelen.”

Radnóti Miklós versének beemelése a beszélgetésbe újra megerősítette a „*ma is ez van*” érzetét. A költő életének és sorsának felidézése ennek kapcsán pedig tovább mélyítette a történelmi traumákból fakadó feszültségeket. Radnóti életének tragédiája, a teljes asszimiláció kudarca mellett, a multi-kulturális kötődések, a multi-vokális identitás megélésének elutasítását is magában foglalja a második világháború előtti és alatti magyarországi események jelenre vonatkoztatásával együtt (vö. Ferenczi 2005: 614–628). Ennek tükrében a beszélgetőtársam által átéltek és ezek interpretálása Radnótival arra mutattak rá, hogy az előbbieken bemutatott multi-kulturális, multi-etnikus nemzetképpel és nemzettudattal ugyanazok a nézetek és politikai erők állnak szemben, amelyek a holokaustt tragédiájához vezettek.

A helyzet feszültségét és döbbenetét az szolgáltatja leginkább, hogy mindez ma, Magyarországon, egy szép nyári napon ünneplő emberek körében is megtapasztalható valóság. Ehhez hasonló helyzetek a közösség tagjainak személyes életében is adódnak. Egyik beszélgetőtársam például rendszeresen motorozik. Egy beszélgetés során motoros társai elkezdtek „*zsidózni*”. Végighallgatta őket, és csak a „*zsidózás*” végeztével mondta nekik, hogy ő is zsidó:

„Mikor megmondtam nekik, először megdöbbsentek. Aztán meg azt mondták, hogy nem is tudtuk, hogy te zsidó vagy... pedig milyen rendes meg jófej vagy.”

Ez az élménybeszámoló, a viccekhez hasonlóan, csattanóval fejeződött be és nevetést is fakasztott a közösségben, amely ezeket a helyzeteket és az ezekben elmélyülő feszültségeket is humorral próbálja meg tehát enyhíteni. Ezekhez a helyzetekhez és a bennük megnyilvánuló „*zsidóvá válás*” határainak abszurdításához kapcsolódik a következő vicc is:

„Áll egy nő az utcasarkon és várja a kuncaftokat. Nem kell mondanom, hogy mit árul.

Arra megy a Kohn.

Mondja neki a nő:

Gyere el velem te szépséges szőke herceg!

Kohn nem ellenkezik:

Rendben van hölgyem, szívesen. De azt meg kell mondanom, hogy egy forint sincs nálam...

Mire a nő:

Takarodj innen, te ronda vörös zsidó!”

A vicc mesélője ezzel a szóval vezette be a viccet: „*metamorfózis*”. Hallgatói bár „*szörnyűnek*” titulálták a viccet, aláhúzták, hogy „*azért szörnyű, mert mindent elmond*”, „*az egész benne van*”. Az említett „*szörnyű*” érzet abból is fakad, hogy az elmúlt évek antiszemita megnyilvánulásokat is magában foglaló tüntetései folyamatosan előhozták és élesebbé tették az antiszemitizmus nyilvánosságából származó félelmeket.

Egyik reggeli ima alkalmával, amikor behallatszott a rendőrautók és tűzoltókocsik szirénázása a zsinagógába, a közösség egyik tagja hangosan jegyezte meg: „*Megint tüntetnek.*” Mire a közösségből valaki megszólalt szintén hangosan: „*Az még nem baj, csak ne a zsidók ellen tüntessenek.*” A hangos beszélgetést nevetés zárta mindenki részéről. A feszültséget enyhítette a tréfás megjegyzés, ugyanakkor erre azért volt szükség, mert a feszültségek újra előjöttek az aktuális társadalmi-politikai események és az előbb említett tapasztalatokhoz hasonló megélt élmények hatására. Amikor ezekről a kérdésekről beszélgettünk a Bethlen téren, gyakran került szóba, hogy mindezt nem lehet általánosítani a nem-zsidó többség egészére. Ezzel mindenki egyet is értett, azonban gyakran ezzel a humoros kérdéssel és válasszal zárodtak ezek a beszélgetések:

„Tudjátok mi a legnagyobb baj a filoszemitákkal? Az, hogy túl kevés van belőlük!”

Ez a humoros megjegyzés nem jelenti azt, hogy a közösségben „elvárnák” vagy kiemelten pozitívnak minősítenék a „filoszemitizmust”.⁸⁴ A leoptimalisabb állapot az lenne szerintük, ha mindenki természetesen, negatív vagy pozitív előítéletek nélkül lehetne részese a multi-kulturális magyar identitás-közösségnek. A „*filoszemita*” poén azért vált ki nevetést a közösségben, mert ellensúlyozza az antiszemita előítéletek megtapasztalt valóságát, ami a humorban is hangsúlyt kap, bár ez az ellensúlyozás sem valósul meg tökéletesen, hiszen épp az „*a gond a filoszemitákkal, hogy kevesen vannak*”.

Az előítéleteknek való kiszolgáltatottság feszültségét a következő vicc is fenntartja hosszú távon, még akkor is, ha a nevetésben pillanatnyilag oldani tudja is:

„Elmegy a szociológus vidékre és kérdezi a falusiaktól:

Van maguknál antiszemizmus?

Az nincs, kérem, de igény az lenne rá...”

A viccben ábrázolt – a közösség egyik tagjának kifejezésével élve – „*esszenciális antiszemizmus*” és az annak való kiszolgáltatottság összekapcsolódik a zsidóságra vonatkozó „*tudatlanság*” valóság tartalmával. A tudáshiányból fakadó távolságra utal a következő vicc is:

„Elmegy egy férfi az orvoshoz és elkezd kiabálni:

Doktor úr, doktor úr heréljen ki!

Na, de kérem – hűl el az orvos –, tudja maga, mivel jár ez?!

De a férfi tovább üvölt:

Nem hallja, süket maga?! Azonnal heréljen ki!

Erre az orvos nem tud mit tenni, hát kiheréli a férfit rendesen. A műtét után aztán megkérdezi:

⁸⁴ Yehudi Menuhin (1916–1999) világhírű karmester és hegedűművész.

Na, de most már tényleg elmondhatná, hogy miért kellett magát kiherélnem.

Tudja – válaszol a férfi nagy szenvedve – beleszerettem a rabbi lányába és ő ezt kérte tőlem, hogy el tudjam venni feleségül.

Ember, magát nem körülmetélni kellett volna?!

Ja, ez a pontos kifejezés!”

A tudatlanságból eredő távolságok azt mutatják, hogy az ebből fakadó előítéletek kölcsönösen kárt okoznak a kisebbség és a többség számára is. A vicc „kemény” iróniája erre is rámutat.

Az előítéletekhez kapcsolódó kiszolgáltatottságot és a tudatlanságból következő veszélyeztetettséget s mindezek abszurd voltát fejezi ki az a két vicc, amelyet a közösségben „oroszlános viccként” emlegetnek. Ezek elvontabban, közvetettebben utalnak a kisebbségi-többségi viszonyokra, mint az előbbi példák. Ezáltal általánosan, „esszenciálisan” mutatnak rá a probléma súlyára. A kiszolgáltatottság „reménytelenségét” mutatja be az első:

„Sétál a Kohn a Szavannán. Egyszer csak ott terem egy hatalmas oroszlán. Kohn kétségbe esik, behunyja a szemét és elkezd imádkozni.

Egyszer csak kinyitja a szemét és azt látja, hogy ott térdel vele szemben az oroszlán és ugyanúgy imádkozik.

Nagyon megőrül Kohn és azt gondolja, hogy mégiscsak van remény, mire egyszer csak meghallja az oroszlán imáját:

Édes Jézus légy vendégünk, áldd meg, amit adtál nekünk...”

A másik „oroszlános vicc” a tudatlanság és az érzéketlenség pusztító erejét és abszurditását érzékelteti:

„Yehudi Menuhin⁸⁵ elmegy a Szavannára, és ahogy ott sétál, hirtelen megtámadja egy oroszlán. Mondja neki a Yehudi Menuhin:

Kérlek oroszlán, mielőtt megennél, teljesítsd az utolsó kívánságomat!

Az oroszlán beleegyezik. Yehudi Menuhin előveszi a hegedűjét és elkezd rajta játszani.

Hallgatja, hallgatja az oroszlán és nagyon elérékenyül. Egyszer csak ott terem egy másik oroszlán és az is elkezd hallgatni a csodálatos zenét.

Aztán jön még egy, meg még egy, és el vannak ájulva, hogy milyen szépen hegedül ez az ember. Végül egy csomó oroszlán veszi körül Yehudi Menuhint és nem bírnak betelni a gyönyörűséggel.

Áhítattal hallgatják, hallgatják... mire egy óriási oroszlán jön rohanva, odaér, ráugrik a Yehudi

⁸⁵ Moshe Dajan (1915–1981) az izraeli hadsereg és politika egyik legmeghatározóbb alakja volt. A hatnapos háború alatt ő volt Izrael hadügyminisztere.

Menuhinra és ham, egy harapással bekapja.

Felháborodik a többi oroszlán:

Miért csináltad ezt?! Hát nem hallottad, hogy milyen gyönyörűen zenél?!

Mire az óriási oroszlán mancsát a füléhez emelve:

He?”

A pusztítás oroszlánokkal való ábrázolása talán a közösségben is jól ismert bibliai történetből (Dániel hatodik könyvéből) ered, amiben a prófétát a babilóniai hatalom egyik szimbólumának tartott oroszlánokkal akarják megöletni antiszemita ellenségei. Az is lehet, hogy az oroszlánok a totális, visszafordíthatatlan agresszió, pusztító erő lélektani objektívizációi. Ami biztos, hogy ezek a viccek (bár elvontabban jelenítik meg a kiszolgáltatottságot és az embertelenséget) konkrét helyzetekről szóló beszélgetésekben kerültek elő, amelyek témái minden esetben a kulturális emlékezet traumatikus eseményei vagy a ma tapasztalható antiszemitizmus voltak, az „oroszlanos vicceket” pedig ezekre reflektálva mesélték el.

Ennek kapcsán is azt láthatjuk tehát, hogy a magyar kultúrával való azonosulás és a nem-zsidó többséghez való közelség példái mellett a többségtől való távolság is része a magyar-zsidó identitásnak. A távolság együtt jár a kulturális emlékezetben továbbélő traumákkal és feszültségekkel, amelyeket a jelenben is tapasztalható antiszemita, előítéletes megnyilvánulások újra és újra előhívhatnak, életben tartanak. Az ebből fakadó félelmek és konfliktusok azonban nem a magyar kultúrával és identitással állítják szembe a magyar-zsidóságot, hiszen ez az identitás (a magyarságot etnicizáló nacionalisták nemzetfelfogásával szemben, amely fenntartja és generálja a feszültségeket) a magyarsághoz való multikulturális, multietnikus kötődést jelenti.

A többes kötődések ugyanakkor nem csak a multikulturális magyar identitáshoz kapcsolódnak a magyar-zsidó kultúrában. A Bethlen téri közösség tagjai is többféleképpen kötődnek az egyetemes judaizmus világához.

A judaizmus multikulturális, transznacionális kultúra (vö. Webber, 1994). A zsidó diaszpóra történetének évszázadai során a zsidó közösségek adaptálódtak azokhoz a többségi társadalmakhoz, ahol éltek. Ezzel együtt azonban megőrizték zsidó identitásukat és kultúrájukat, ha (akár egy-egy országon belül) eltérő módokon is. A Bethlen téri közösség tagjai is kötődnek a magyar többségi kultúra mellett a transznacionális zsidó világhoz és ezen belül különösen Izraelhez. Rokonaik, barátai élnek Izraelben, valamint a zsidó diaszpóra közösségeiben, és szinte mindegyikük hosszabb ideig tanult vagy élt is ott. Következésképpen identitásuknak részét képezik a transznacionális zsidó

kultúrához fűződő kötődések és kapcsolatok, s ez a meghatározó identitáselem hangsúlyozottan foglalja magában az erős kötődést Izraelhez.

Az Izraelhez kapcsolódó viccek esetében azonban újra a zsidó identitás komplex többszólamúságával találkozunk. Egyik beszélgetőtársam így mutatott rá az Izraelhez való kötődés jelentőségére:

„Ami a zsidósággal történik, meg főleg az, ami Izraelben van, az veled is történik, kihatással van minden zsidó életére. Nagy szavak, de tényleg közös a sorsa Izraelnek meg nekünk. Akármilyen is ez a zsidó vircsaft, amikor valami történik Izraelben, akkor összezárunk. Mert Izrael mindig ott van. Ez egy sorsközösség.”

Másik beszélgetőtársam a „sorsközösség” jelentését egészítette ki az Izraelhez kapcsolódó kötődések egyik legfontosabb komponensével:

„Izrael az egyet jelent a biztonsággal. Az, hogy Izrael a zsidók hazája, meg a zsidók otthona, nem azt jelenti, hogy minden zsidónak ott kellene élnie. Azt jelenti, ha jó nagy cőresz lesz, akkor van hova menned, van egy biztonságos otthonod.”

Ennek tükrében Izrael a veszélyeztetett kisebbségi lét érzetében jelenti a „biztonság” földjét, a saját kultúra biztonságos környezetét és ilyen értelemben az „otthont”.

A következő vicc ezt mutatja be szellemesen:

„Moshe Dajan⁸⁶ tiszteletére a hat napos háború után óriási ünnepséget tartanak. Ott van Kohn bácsi is, aki egyszer csak elkezd kiigombolni az ingét, kilátszik a hasa, meg a jó szőrős mellkasa, láthatólag jól érzi magát, mert meleg van és most így könnyített magán.

Odajön hozzá a Moshe Dajan és mondja:

Nu, Kohn bácsi, hát ezt azért nem kéne csinálni, hagyja már abba.

Kohn erre azt mondja:

De ezt nekem az angol királynő engedte meg, sőt felhatalmazást is adott rá!

Hogyhogy? – csodálkozik a Moshe Dajan.

Hát ott voltam nála, a királynőnél egy fogadáson. Akkor is jó meleg volt, elkezdtem hát vetkőzni, mint most, mire odajött hozzám a királynő és azt mondta:

Mit képzél Kohn úr, nem otthon van?!”

⁸⁶ A „bli néder” szó szerint azt jelenti, hogy „fogadalom nélkül”. A fogadalmakat, esküket a judaizmus szigorúan veszi a Tóra alapján. Ezért használatos minden ígéret után: „bli néder”.

A humor tükrében azonban Izrael mint „*otthon*” nem azonos az izraeliek megítélésével. Az izraeliek a viccekben egy másik kultúra és „mentalitás” hordozói:

„*Mi a különbség az izraeli meg a magyar »bli néder«⁸⁷ között? Az, hogy a magyaroknál ez azt jelenti, van még tíz százalék esélyed. Az izraelieknél meg azt, hogy ez nulla százalék.*”

„*Egy nagy nemzetközi felmérést csinálnak a közgazdászok.*

Az a kérdés, hogy »Kérem szépen, mi a véleménye a húsválságról?«

Elmennek az USA-ba először. Ott visszakérdezik:

De mi az a válság?

Aztán Oroszországba mennek. Ott meg azt kérdezik:

De mi az a hús?

Ezután elmennek Észak-Koreába. Azok meg azt kérdezik:

De mi az a vélemény?

Végül elmennek Izraelbe. Ott meg azt kérdezik:

De mi az a »kérem szépen?«?”

Az idézett viccek az izraeliekkel való találkozások negatív tapasztalatait nagyítják fel és sztereotipizálják. Ezek a negatív tapasztalatok interjúim, beszélgetéseim során is megfogalmazódtak:

„*Az izraeli az, akit az anyja arra nevel, hogy ne legyen lúzer, és hát mindenkit erre nevelnek Izraelben. Ezért, ha nem vagy erőszakos, nem üvöltözöl meg csapkodsz a Szochnutban,⁸⁸ akkor nem is engednek alijázni.*”

„*Nagyon jó kint Izraelben, ott mindenki zsidó, még az utcaseprő is. Az emberek viszont mások, meg »mi tudjuk aztán csak, hogy milyen igazi zsidónak lenni«, azért ez idegesítő volt egy idő után.*”

A kritika az *alijázást* (az Izraelben való letelepedést) is érinti a humorban:

„*Tudjátok, miért nevezik Izraelt az »Ígéret földjének«?*

Mert mielőtt odamész, mindent megígérnek, aztán meg megnézheted magad.”

Az Izraelhez való kötődések kapcsán tehát azt láthatjuk, hogy ebben Izrael mint „*otthon*” és mint a nem bibliai értelemben említett „*Ígéret földje*” is megjelenik. Az utóbbi kritikus, ironikus értékelések a viccekben azonban a kulturális különbségek és az „*otthon*” biztonságos környezete képzetével nem mindig megegyező tapasztalatokból fakadó feszültséget is oldják. Az egyik interjúrészletben

⁸⁷ A Szochut (The Jewish Agency for Israel) intézményének célja a zsidó diaszpóra és az Izrael állam közötti kapcsolat fenntartása, valamint az Izraelben letelepedni kívánóknak való segítségnyújtás.

⁸⁸ A közölt fordításokat a szerző készítette, amennyiben ezt külön másképp nem jelzi.

láthattuk továbbá, ezek a negatív tapasztalatok abból is fakadnak, hogy az izraeli „mentalitáshoz” hozzátartozik a *„mi tudjuk aztán csak, hogy milyen igazi zsidónak lenni”* viszonyulás a zsidósághoz. Beszélgetőtársaim ezt több esetben a saját magyar-zsidó identitásuk lefokozásaként, lenézéseként élték meg. Ilyen értelemben az izraelieket kritizáló humor a nem-zsidó többségről szóló viccek azon típusával egyezik meg, amelyben a kisebbségi léthelyzet „egyenlítődik ki” a többséggel való viszonyrendszerben. Ebből a szempontból a magyar-zsidóság az izraeliekkel kapcsolatban is kisebbségnek definiálja magát. Ezzel együtt a vickekben megjelenő kritika, ironia is „befelé” szól. A viccek azon az önkritikus, önironikus módon reflektálnak az izraeli „mentalitásra”, ahogy saját közösségükre és élethelyzeteikre vonatkoztatják a humort. Az Izraellel kapcsolatos, *„Ígéret földje”* típusú viccek ezáltal nem bántóak, hiszen a zsidó humor szabadsága lehetővé tesz minden olyan témán, kérdésen való nevetést, amely – ahogy egyik beszélgetőtársam összefoglalta az Izraellel kapcsolatos vicceket – *„rólunk szól”*.

A humor így minden élethelyzetre reflektálni tud, ezáltal a magyarországi nem-zsidó és a zsidóságon belüli többség irányában is megélt kisebbségi lét identifikálása sem maradhat ki az önironikus viccek gyűjteményéből:

„Kohn bácsi minden hónapban elmegy Izraelbe meglátogatni a fiát. A hónap végeztével viszont mindig visszajön Magyarországra. Ezt csinálja újra és újra, minden egyes hónapban. Végül már nem bírják a határőrök és az egyik szóvá is teszi:

Döntse már el Kohn bácsi, hogy hol akar élni?! Egyáltalán hol érzi magát otthon?

Hát tudja fiam – válaszolja Kohn – útközben...”

Nem könnyű a többes kötődésekből szövőődő zsidó identitásról egyszerű definíciót megfogalmazni. A zsidó szó megjelenése ugyanis „évszázadokkal megelőzte a »nép«, a »nemzet« vagy a »vallás« és a »felekezet« modern fogalmainak megjelenését az európai nyelvekben. Így ez a fogalom olyan közösségi megnevezés volt, amelyben a fenti fogalmak még nem voltak értelmezhetők, olyannyira, hogy a biblikus héber »vallás« értelmű szót sem ismer” (Rékai, 1997 :10). Ezt a dilemmát a zsidó kultúra élő jelentéstartalmait etnográfiai módszerekkel kutató Rékai Miklós fogalmazta meg. Ezért Rékai a zsidóság „vallásként”, „népként” vagy „felekezetként”, illetve „nemzetiségként” való meghatározását egyaránt téves „dilemmának” tekinti. A kérdés komplexitásáról ír Komoróczy Géza is *Zsidó nép, zsidó nemzet* című tanulmányában (Komoróczy, 2006).

Komoróczy rámutat, hogy napjainkban az egyes államok a jogi státuszt tekintve különbözőképp definiálják a zsidó közösségeket. Németországban, Ausztriában és Magyarországon például a zsidók vallási kisebbségnek számítanak, Románia és a szovjet utódállamok viszont nemzeti kisebbségként

tekintenek rájuk. Komoróczy szerint maga a „ki a zsidó?” kérdés értelme is attól függ, hogy ki, hogyan, milyen korban, milyen körülmények között és milyen céllal teszi fel a kérdést.

A zsidóság történelmének egyik alapvető eseménye a jeruzsálemi Szentély elpusztulása Kr. u. 70-ben, miután a zsidó nép elvesztette szülőföldjét és diaszpóra-közösségekre szóródott szét. Komoróczy Géza tanulmányában kifejti, hogy egyénileg, a diaszpórában már a Kr. u. 1. század közepétől – a kereszténységhez való csatlakozás lehetőségével – megindult ugyan a „zsidó népi identitás megtagadása”, a zsidóság közösségként mégis mindenütt mint „nép szerveződött meg”. Sőt, egészen a 18–19. századig a zsidóság mint etnikai csoport kapcsolódott össze (Komoróczy, 2006 :4).

Azártközösségekfelbomlása a 18–19. század fordulójától kezdődött meg a nyugat-európai zsidóságban, amikor a többségi társadalmak politikai hatalmai az emancipáció lehetőségét összekapcsolták a zsidó identitás vallási életre korlátozásával. Ennek következtében a zsidók tömegesen cserélték fel etnikai identitásukat, anyanyelvüket és hagyományaik bizonyos elemeit a többségi kultúrákéra.

A „zsidó kulturális gyakorlat” azonban – ahogyan Christoph Daxemüller *Jewish Popular Culture in the Research Perspective of European Ethnology* című munkájában olvashatjuk – nem oldódott fel teljesen a többségi társadalmak kultúráiban. A zsidók sok esetben vettek át szokáselemeket a többségi kultúrából anélkül, hogy azok ellentmondtak volna tradicionális szokásaiknak. Daxemüller itt elsősorban a *purimi* szokásokra utal, amelyekbe a gyerekek a nem zsidó farsangi szokások több jellegzetes elemét adaptálták. Ugyanakkor Daxemüller arra is rámutat, hogy a különböző szokásokhoz való alkalmazkodás révén jelentős törés is keletkezett az európai zsidó társadalmakban. Egyes családok egyre több elemet engedtek be szokásaikba a többségi kultúrából és ez egy idő után a zsidó szokások elhagyásához vezetett. Az egyik legjellemzőbb példa erre az időben egymáshoz közel eső *hanuka* és karácsony ünnepének felcserélése egymással (Daxemüller, 1986).

A kulturális adaptációk, társadalmi, jogi asszimilációs folyamatok természetesen változó intenzitással zajlottak a különböző országokban és az egyes államokon belül élő különböző zsidó közösségek életében is. Ugyanakkor elmondható, hogy ezek a tendenciák minden esetben számos feszültséggel jártak együtt. Az ismert európai koncepciós perek, atrocitások s végül az európai zsidóság egészét érintő holokauszt az együttélést és az együttélés során létrejött identitások megélését is traumatizálták.

Izrael állam 1948. évi megalakulása, majd az Európai Unió létrejötte és a szocializmus bukása ugyanakkor újból lehetőséget adott az európai zsidó identitások szabadabb kifejezésére és újrafogalmazására. Az említett zsidó identitások rendkívül sokfélék, mert a holokauszt utáni Nyugat-

Európában és 1989 után Kelet-Európában a zsidósághoz kötődő emberek szabadon mozoghatnak a többes meghatározottságok által kialakított „hálózatokban”. A diaszpórában a zsidó közösségek és egyének többféle identitással, többirányú kötődéssel rendelkeznek; identitásuknak ugyanúgy részét képezik a szülőföldhöz, anyanyelvhez tartozó elemek, mint a vallásukhoz vagy Izraelhez kapcsolódó azonosulások (Pinto, 1997, 2000).

A diaszpórában élő zsidóság sokszínű kultúráiról, identitásairól ír a kulturális antropológus Jonathan Webber is (Webber, 1994, 2003), aki szerint ugyanakkor a „diaszpóra-lét” ma is feszültségekkel jár, amelyek a „zsidó diaszpórák transznacionalizmusából” és kulturális hibriditásából fakadnak.

Az előzőekben bemutatott példák tükrében láthattuk, hogy a Bethlen téri zsinagóga közössége is a zsidó identitások sokszínűségén belül fogalmazza meg kötődéseit. Azt is láthattuk, hogy az identitás komplexitása a közösség életében is együtt jár bizonyos feszültségekkel. Úgy vélem azonban, hogy ezek a feszültségek nem abból fakadnak, hogy a közösség tagjai a kulturális „hibriditás” folytán egyfajta „identitásbizonytalanságban” élnének. Ellenkezőleg: a fent leírt történelmi-kulturális folyamatok lehetőséget adnak a zsidó identitás rugalmas-adaptív stratégiáinak alkalmazására úgy, hogy a kialakult többes kötődések tökéletesen átláthatók legyenek a zsidó identitáson belül.

Az a kulturális sajátosság, hogy a zsidóság megszületése, kialakulása idején létrejött közösséget nem lehet sem „népként-nemzetként” sem „vallásként-felekezatként” pontosan definiálni, valamint, hogy ennek következtében a történelem során folyamatosan attól függött ez a kérdés, hogy ki, hogyan és milyen körülmények között fogalmazta meg ezt a kérdést, lehetővé tette a többes kötődések kialakítását. Ezáltal a saját-zsidó identitás mindig a többségi kategóriákhoz alkalmazkodott, ezeket használták (vagy szenvedték el) „kifelé” a zsidó közösségek. Eközben a zsidóság „belső” identitása lényegében folyamatos maradhatott.

A zsidó identitástörténelem így „vertikális” háttérét adja a saját identitás rugalmas megőrzésének. A zsidó identitás „horizontális” háttérét, megerősítését a jelenben ugyanakkor a zsidó transznacionalitás biztosítja, amely lehetővé teszi a különböző zsidósághoz kötődő hálózatokban való részvételt és ezáltal az egyszerre több közösséghez való tartozás szabadságát. Ez a bonyolultnak látszó helyzet teszi lehetővé a folyamatos adaptációk megvalósítását a különböző többségekhez. Ezek az adaptációk „részlegesek” és ezáltal nem érintik a saját kultúra „szimbolikus szféráját”. A zsidó identitásstratégiák az adaptációk során, a többes kötődések összetett hálózatában tartják fenn a „csoport kohézióját, és szabályozzák, a csoport egésze érdekében, a másokkal való kapcsolatokat” (Komoróczy, 1995: 262–263).

Ehhez a szituativitásra és rugalmasságra (és ezzel párhuzamosan a saját kultúra és identitás megőrzésére) épülő „identitásmozgáshoz” elengedhetetlen a folyamatos önreflexió gyakorlása. A zsidó humor meghatározó kulturális jelentősége, hogy úgy tartja életben és aktivizálja az önreflexivitást, hogy egyben oldja is a folyamatos önvizsgálatból és a többségekhez való adaptációk értékeléséből, mérlegeléséből adódó személyes lélektani és közösségi-társadalmi feszültségeket.

A humor szabadsága lehetővé teszi, hogy a viccek a különbözőségekkkel „játsszanak”. A viccek a „közelségek” és a „távolságok” meglétéről beszélnek és ezek gyökereit, következményeit, társadalmi és antropológiai okait kutatják nyíltan, kritikusan és szabadon.

A magyar-zsidóság esetében a „közelségek” és a „távolságok” a többes kötődések következő komponenseit rajzolták körül a humorban: a magyar-zsidóság egyrészt a magyar nem-zsidó többséggel közösen birtokolt kultúrához kötődik. Ez a kötődés azonban nem etnikai jellegű. A magyar-zsidó identitás magyarságtudata, a magyar nemzet multietnikus, multikulturális közegében fogalmazza meg és helyezi el magát. Ennek értelmében a teljes asszimilációt is negatívan értékeli a humor. A teljes asszimiláció kudarcát tudatosítják és a többséggel való együttélés feszültségeit konzerválják a kulturális emlékezetben tovább élő traumák és az ezek mögött álló, a mai napig nem feldolgozott történelmi események. Az ebből a feszültségből fakadó „távolságot” mélyítik el a napjainkban is tapasztalható antiszemita és a nemzeti identitást etnicizáló, kirekesztő politikai és társadalmi törekvések, ideológiák, valamint az ezekhez kapcsolódó fizikai és verbális atrocitások. A humor ezekre is élesen világít rá, ezáltal oldva, de ezzel egy időben magában is foglalva a feszültségeket és a „távolságot”.

A magyar-zsidóság kötődéseinek másik meghatározó komponense a transznacionális zsidósághoz (és ezen belül leghangsúlyosabban Izraelhez) való tartozás tudata. Mint láttuk, a humorban ez is összetetten nyilvánul meg. Izrael egyfelől az „*otthon*” biztonságos környezetét jelenti, másfelől az izraeliek általi kritika, ironikus humor is részét képezi a kötődések kinyilvánításának. Ugyanakkor az izraeliekkel kapcsolatban megfogalmazott kulturális „távolság” a zsidóságon belül kap megfogalmazást. Az izraeliekhez való „közelség” nem szemben áll a kritikus megfogalmazásokkal, hanem éppen, hogy elmélyül az ironikus viccek által, hiszen a zsidó humor lényege a folyamatos önreflexivitás, önirónia, amely – ahogy olvashattuk az egyik izraeli viccekhez kapcsolódó zsinagógai kommentárban – „*rólunk szól*”. Ezzel együtt, a „közelségen” belül, a „távolság” is megjelenik ezekben a viccekben, ami arra utal, hogy a magyar-zsidó más, „*másképp zsidó*”, mint például az izraeliek.

A magyar-zsidó identitást az általam megismert zsidó humor példáinak tükrében ezért egy olyan többes kötődések komplex hálójából szövődő és ezek által körülírható identitásnak látom,

amelyben a „magyar” és a „zsidó” komponens egymással összekapcsolódva, de ugyanakkor egymástól megkülönböztethetőként is jelen van. A többes kötődések ebben a viszonyrendszerben fogalmazódnak meg, ahogy az adaptációk is ennek megfelelően, ebben a „kötőjeles” kapcsolatban valósulnak meg a társadalmi érintkezés során. Ha megnézzük a magyar helyesírási szótárakat és a magyarországi zsidósággal kapcsolatos írások, intézménynevek, elnevezések többségét, látjuk, hogy a nyelvtani szabályok szerint a „magyar zsidó” kötőjel nélküli alkalmazása a helyes eljárás. Magam is így neveztem meg a magyar-zsidóságot eddigi publikációimban. Úgy érzem azonban, hogy a magyar-zsidó identitás és kultúra általam megismert sajátossága, a többes kötődések dinamizmusa, a „távolságok” és „közelségek” mozgása a kötőjel írásával érzékletesebben, pontosabban kifejezhető.

A magyar helyesírás szabályai szerint a kötőjel kifejezheti két nép nevének a kapcsolatát (pl. Osztrák-Magyar Monarchia). Ezenkívül ugyanígy alkalmazható egyszerű („és” jelentésű) kapcsolatos viszony leírására is (www.nyest.hu, www.helyesiras.mta.hu). A magyar-zsidó szavak összekapcsolásakor általam alkalmazott kötőjel „magyarság” és „zsidóság” többes kötődésekben megnyilvánuló viszonyát is jobban hangsúlyozhatja. A magyar-zsidó többes kötődések egyik komponense sem lehet meg a másik nélkül. A legironikusabb vagy legabszurdabb viccekben szereplő „másik” is része a saját identitásnak, hiszen résztvevője a közösen megélt élethelyzeteknek.

A humor különösen alkalmas az ismerős „másik” megjelenítésére, a vickekben kinagyított sztereotípiák által (Eriksen, 2005: 38). A „másik” nélkül tehát nem létezhet „mi” identitás sem. A magyar-zsidóság „mi” identitása is összekapcsolódik azokkal a szituációkkal és identitásokkal, amelyeket a többségi csoportok is alakítanak. A magyar-zsidó identitást a magyarság és a transznacionális zsidó kultúra találkozásai formálták és formálják. Az ezáltal konstruálódott történelmi helyzetek, többségi-kisebbségi kapcsolatok, együttélési formák és az ezekben megnyilvánuló zsidó adaptációs folyamatok a humorban megnyilvánuló önironia kulturális-közösségi „szűrőjén” keresztül is értelmezhetővé és értékelhetővé válnak.

A zsidó humor ezért a magyar-zsidó identitás jelzőjének is tekinthető. Ezzel együtt, beszélgetőtársaim több esetben kifejezetten a humorral azonosították a magyar-zsidó identitást:

„A magyar-zsidóság úgy megy az úton, hogy amikor megbotlik, mindig röhög egyet magán.”

„Azt tudod ugye, hogy a magyar-zsidó meg a humor egy. Ha nem lenne humor, nem bírnánk ki egy percig se.”

„Figyelj ide, a humor az egy olyan tipikus magyar dolog. Aki nem zsidó, az nem is nagyon érti. Azért a jobbak mégis átmennek. Van ez a pesti vicc, na annak a nagy része is tőlünk jön. Azért ez se véletlen. Mert

olyan jól elmondja, hogy milyen is az élet itt, Kelet-Európában. De az se véletlen, hogy a vicceket ezért más zsidók, például Izraelben meg se értik...

Érdeemes itt újra felidézni egyik beszélgetőtársamnak azt a meglátását, amelyet a *„Miért kelt át Mózes a zsidókkal a Vörös-tengeren”* vicchez kapcsolódóan említett meg:

„Ez egy nagyon jó leírás rólunk, de igazán csak akkor értheted meg teljesen, ha egy igazi magyar-zsidó vagy.”

A fenti interjúrészlet is a magyar-zsidó humor identitásjelzőként való belső-közösségi interpretációját mutatja. Eszerint akkor érthető meg *„igazán”* egy magyar-zsidó vicc, ha valaki *„igazi”* magyar-zsidó, azaz ehhez a kultúrához tartozik és ezáltal a vicc hallgatásának röpké ideje alatt *„reflexszerűen”* tudja értelmezni és értékelni a viccek jelentéseit. Mindez visszafelé is igaz, ahogy erre a többi interjúrészlet, humoros szituáció és vicc példái is rámutattak: akinek van érzéke ehhez a fajta humorhoz, az *„igazi magyar zsidó”*; nem izraeli, nem amerikai vagy nyugat-európai zsidó és nem magyar nem-zsidó. Ebben az olvasatban a közös humor is elhelyezi a közösséget a többszörös kötődések bonyolult hálózatában, a judaizmus, a transznacionális zsidó kultúra, Izrael és a nem-zsidó magyar *„többségek”* között. A magyar-zsidó humor *„reflexszerű”* megértéséhez valóban ismernünk kell a humort és az identitást egyaránt alakító történelmi-kulturális folyamatokat és jelentéseket, az adaptációk végeláthatatlan sorát s az azt kérlelhetetlenül kísérő öniróniát. Ahogyan ezt a közösség egyik tagja találóan megfogalmazta:

„A zsidó humort meg a magyar-zsidókat nem olyan könnyű megérteni, de nem is olyan nehéz... csak azt kell tudni ehhez, hogy egy furcsa törzshöz tartozunk. Kohn Winnetouk vagyunk.”

Az interjúrészlet természetesen egy, a közösségben is közkedvelt viccre utalt, amely (szintén nem véletlenül) az adaptációs stratégiák *„ügyességének”* minden helyzetben való alkalmazásáról szól:

„Kohn utazik a vonaton. Egy bomba nő ül vele szemben. Beszélgetnek. A nő nagy beleéléssel kérdezi tőle:

Tudja, hogy a világon a zsidók és az indiánok rendelkeznek a legnagyobb potenciával?

Kohn elgondolkodik, majd így válaszol:

Hadd mutakozzam be hölgyem! Kohn Winnetou vagyok.”

Mindez nem jelenti azonban azt, hogy csak a közösség tagjai, illetve a *„magyar-zsidók”* értenék ezt a humort. Gondoljunk csak azokra a viccekre, amelyeket *„kívülről jött”*, de a zsidó humor jelentéseivel rendelkező, azokat teljes mértékben a magyar-zsidó élethelyzetekre alkalmazhatóakként tart nyilván a közösség. Ide tartoznak továbbá azok a viccek is, amelyek – mint láttuk a kommunizmus

évtizedeinek humoráról írtak kapcsán – „*mindenki által meséltnek*” minősülnek. Ezeket a vicceket a többségi társadalom más csoportjaiban is ugyanúgy mesélték, mesélik, és ugyanazt jelenthetik, mint a zsinagógában. Ehhez kapcsolódnak azok a tapasztalatok is, amikor a közösség tagjai nem zsidó barátaikkal, ismerőseikkel, munkatársaikkal viccelődnek, vagy amikor izraeli, illetve más külföldi zsidó közösségekben, baráti, rokoni társaságban osztanak meg egymással vicceket. Annak megtapasztalása, hogy ezekben a szituációkban is – ahogy nevezik – „*működnek*” ezek a viccek, azaz értik ezt a humort, azt erősíti meg bennük, hogy az „ismerős másik” nem csak a viccek szereplőiként, hanem a közösen birtokolt kultúra „közeli” társaként van jelen az életükben. A fent idézett interjúrészletek, amelyek a zsidó humor és a magyar-zsidóság elválaszthatatlanságát húzták alá, ezáltal azt fejezték ki erőteljesebb megfogalmazásban és azt nyomatékosították, hogy aki magyar-zsidó, biztosan érti ezeket a vicceket. Identitás és humor úgy kapcsolódik össze tehát ebben az esetben, hogy nem zár ki másokat ebből a közös jelentésrendszerre épülő kultúrából, azonban határozottan körülrajzolja az egymáshoz tartozás és az ehhez kapcsolódó kulturális tudás, common sense határait. Akárcsak a humorban: az egymáshoz tartozás jelentéseinek megjelenítésekor nem „kifelé”, nem a másokat megítélő, kizáró aspektusok irányában válik hangsúlyossá a saját identitás megfogalmazása, az identifikáció folyamata a „belső” jelentésekre koncentrál, amit azonban éles önelemzés, az önreflexió folyamatos alkalmazása kísér. Így, az önreflexiók és adaptációk közös kulturális jelentéseivel és identitáselemeivel utazik a vonaton Kohn Winnetou.

Bibliográfia

- Daxemüller, Christoph (1986): Jewish Popular Culture in the Research Perspective of European Ethnology, *Etnologia Europea* 16:97–116
- Eriksen, Thomas H. (2005): A skandináv kulturális térség, *Lettre* 3:37–39
- Ferencz Győző (2005): *Radnóti Miklós élete és költészete*, Osiris Kiadó, Budapest
- Komoróczy Géza (1995): *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*, Osiris, Budapest
- Komoróczy Géza (2006): *Zsidó nép, zsidó nemzet, zsidó nemzetiség*, <http://www.es.hu/index.php?view=doc;13678>
- Papp Richárd (2010): *Miért kell Kohn bácsinak négy hűtőszekrény?* – Élő humor egy budapesti zsidó közösségben, Nyitott Könyvműhely, Budapest
- Papp Richárd (2015): *Bezzeg a mi rabbink*, Libri Kiadó, Budapest
- Pinto, Diana (1997): Új zsidó azonosságtudat az 1989 utáni Európában, *Szombat* 9:9–14
- Pinto, Diana (2000): *The Third Pillar? Toward a European Jewish Identity*, in: Kovács András ed. Jewish Studies at the Central European University, Public Lectures 1996–1999, CEU, Budapest
- Webber, Jonathan (1994): *Jewish Identities in the New Europe*, Littman Library of Jewish Civilization, London–Washington

Webber, Jonathan (1994): Modern Jewish Identites, in i. m. 74–85.

Webber, Jonathan (2003): Mennyire transznacionális a modern zsidó diaszpóra? *Szombat* 8. www.szombat.org/archivum/jonathan-webber

Szlukovényi Katalin
„A ZSIDÓ” MINT METAFORA
AMERIKAI VALLOMÁSOS KÖLTŐK MŰVEIBEN

DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.10

Az amerikai vallomásos költők közül többen metaforikus értelemben használták „a Zsidó” alakját saját identitásuk alapjait firtató műveikben. E metafora népszerűsége történeti és poétikai okokra vezethető vissza, használata azonban a legitimitás és a visszaélés számos súlyos kérdését is fölveti. Az alábbiakban ezt a problémakört vázolom fel néhány konkrét példa elemzésével.⁸⁹

A vallomásos költészet szűkebb értelemben az 1950-es és '60-as évek egyik poétikai irányzata az USA-ban. A mozgalom nevét M. L. Rosenthal adta Robert Lowell *Life Studies* (*Élettanulmányok*, 1959) című kötetéről írt, *Poetry as Confession* (*A költészet mint vallomás*, 1959) című kritikájában, amelyben megállapítja, hogy Lowell és több kortársa számára a költészet „a lélek terápiája”.⁹⁰ Lowell és számos követője valóban a freudi pszichoterápia logikáját követő módszerrel ír: saját érzelmi és intellektuális meghasonlásaik, valamint egyes – személyes történetükkel összefüggésbe hozható – társadalmi válságjelenségek eredetét és természetét az önéletrajzi, családtörténeti és történelmi gyökerekig leásva, önmarcangoló, sokszor provokatív őszinteséggel igyekeznek feltárni, azt remélve, hogy a kíméletlen kitárulkozás az egyén és a közösség szintjén is megtisztuláshoz és valamiféle feloldáshoz vezet. Módszerüket a mozgalom egymással közvetlen szakmai kapcsolatban álló tagjai – pl. John Berryman, Sylvia Plath és Anne Sexton – mellett mások is követték, ezért tágabb értelemben szokás vallomásos költészetnek nevezni a fenti irányzatba közvetlenül nem tartozó, de hasonló szemléletű verseket,⁹¹ így pl. Adrienne Rich egyes műveit.

A vallomásos költői irányzat megjelenése időben nagyjából egybeesett a holokausztról szóló társadalmi diskurzus megindulásával. Kevés kivételtől eltekintve – ilyen pl. Szép Ernőtől az *Emberszag* (1945) – az európai zsidóság elleni genocídiumról beszámoló, irodalmi igényvel megírt művek a második világháború végét követően jókora, egy-két évtizedes késéssel kezdtek mind nagyobb számban megjelenni, illetve bekerülni a közbeszédbe. E késleltettség a történelmi trauma természetéből fakadt, hiszen LaCapra definíciója szerint a „trauma bomlasztó tapasztalat, amely felszámolja az artikulált ént, és lyukat szakít a létezésbe”,⁹² ezért fogalmi megragadásához az artikuláció problematikusságának tudatosítására és újfajta nyelv kialakítására, ehhez pedig érthető módon időre van szükség. Így a holokauszt a hatvanas évek elejére került a figyelem előterébe, többek közt Primo Levi *Ember ez?* (1958), Jorge Semprún *A nagy utazás* (1963) és Elie Wiesel *Éjszaka* (jiddis változat

⁸⁹ Macha Louis Rosenthal (1991): *Poetry as Confession = Our Life in Poetry*, Persea, New York, 109–112.

⁹⁰ Chris Baldik (1990): *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*, Oxford University Press, 48.

⁹¹ Dominic LaCapra (2001): *Writing History, Writing Trauma*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 41.

⁹² Paul Celan: *Die Niemandsrose*, Fisher Verlag, Berlin, 1963.

1956, francia változat 1958, angol változat 1960) című regényeinek köszönhetően. A kibontakozó holokausztkutatás a történeti tényeknek, valamint a tömeges szenvedés okainak és mechanizmusainak objektív feltérképezésén túl az elkövetők és az áldozatok lélektanának megértésére is törekedett, s az ennek alapjául szolgáló szövegtörzset magját az egyéni tanúságtételek adták. Azaz a kialakuló diszciplína számos mozzanata erős párhuzamot mutatott a vallomások költők megközelítésével: mindkettőt a szenvedés motiválta kényszerítő erővel, és mindkettőt a megbékéléshez vezető utat a kínzó őszinteségű egyéni beszámolókból levonható általános következtetések révén kereste. Nem meglepő tehát, hogy a vallomások költők képzelete erős inspirációs forrást talált a holokauszt képi anyagában.

„A Zsidó” átpoetizálódó metaforája gyorsan elterjedt nemzetközileg. Legismertebb példája az orosz szimbolista költő, Marina Cvetajeva közismert sora: „minden költő zsidó”. Az eredeti vers a második világháború előtt született, híressé pedig a holokauszt egyik legismertebb krónikása, Paul Celan tette, amikor *Und mit dem Buch aus Tarussa*⁹³ című versének mottójául választotta. A zsidó amerikai költő, John Holländer *A zsidó amerikai költészet kérdése* című esszéjében mindkettőjüket ekképp idézi és értelmezi: „Nem egyszerűen arról van itt szó, hogy a költők és a zsidók is kívülállók, természetük szerint vándorok, bárhogy próbálnak is gyökeret verni. Inkább arról, hogy mindketten [...] saját identitásuk és történelmük abszolút megmagyarázhatatlanságának érzését hordozzák teherként”.⁹⁴ Ez az értelmezés sejlik fel a már említett vallomások költő, John Berryman esszéisztikus novellájában is. *A képzelt zsidó* narrátora épp Manhattanben sétál haza, amikor rátámad egy csapat ír katolikus, mert zsidónak nézik. Hiába magyarázza, hogy maga is keresztény, és a függelékben levont következtetés szerint: „Üldözöimnek igaza volt: zsidó voltam. A képzelt zsidó, aki én voltam, éppoly valódi volt, mint az a képzelt zsidó a valódi zsidóban, akit más alkalmakkor, éjjel és nappal levadásznak”.⁹⁵ James E. Young *A holokauszt megírása és újraírása: A narratíva és az értelmezés következményei* című könyvének értelmezése szerint: „»a képzelt zsidó« metaforikusan egyetlen fajtájú »zsidó tudást« jelent Berryman számára: az áldozattá válását”.⁹⁶

A vallomások költészetben „a Zsidó” Anne Sextonnál először egy kevésbé ismert, 1959-ben publikált versben jelenik meg az áldozat metaforájaként.

⁹³ John Holländer: *The Question of American Jewish Poetry*, Tikkun 1988/3:40.

⁹⁴ John Berryman: *The Imaginary Jew*, The Kenyon Review 1945/7:539.

⁹⁵ James E. Young: *Writing and Rewriting the Holocaust – Narrative and the Consequences of Interpretation*, Indiana University Press, Bloomington, 1990:116.

⁹⁶ *Versum Online*, 2019. november 1. <http://versumonline.hu/vers/baratom-baratom/>

Barátom, barátom⁹⁷

M. W. K-nak, aki mindig összerezzen,
ha keresztet viselő lányt lát

Tetteimért ki bocsát meg nekem?
Nincs mítosz, isten, kire kenhetem.
Bőröm fehér, Jenki minden rokonom.
Zsidónak lenni jobb tán, azt hiszem.

Megbocsátom, mit nem tettél sosem.
Végképp bűnös vagyok – épp mint te nem.
Még származásomra se foghatom,
nincs mítosz, isten, kire kenhetem.

Nyakukban kereszt, illedelmesen.
Miért zaklat föl téged, kedvesem?
Jelképeim – mind őszintébb fazon.
(Zsidónak lenni jobb tán, azt hiszem.)

Anyám haldoklott, s tudtam már, igen,
szabadulok. És mégis azt hiszem,
mumusra vágyom. Bűnöm összenyom.
Nincs mítoszbán, sem istenben hitem.

Tetteimért ki bocsát meg nekem?
Jogos fájdalmad közös sérelem –
könnyű, mint borba fojtott fájdalom.
Zsidónak lenni jobb tán, azt hiszem.

Hazudnék? Ez jelzi szeretetem
irántad, tettem nyomaszt végtelen,
fájdalmad bőrömmön érzékelem.
Nincs mítoszbán, sem istenben hitem.
Zsidónak lenni jobb tán, azt hiszem.

⁹⁷ Heather Cam: „Daddy”: Sylvia Plath’s Debt to Anne Sexton. *American Literature*, Vol. 59., No. 3. (Oct. 1987), 431.

A költő párhuzamot von a lírai én szubjektív fájdalmai és a mottóban megszólított, zsidó barátnő – vélhetőleg Maxine Winokur Kumin⁹⁸ – származásából fakadó szenvedései között. Egyfelől együttérzésének ad hangot, másfelől a refrénként visszatérő konklúzió szerint kétségbeesésében saját homályos bűntudattal terhelt lelkiállapotánál még a közösségben megélt üldöztetést is elviselhetőbbnek véli. A konklúzió bizonytalanságát nemcsak a feltételes módú megfogalmazás jelzi, hanem az is, hogy a szerző a verset nem válogatta be épp készülő első kötete anyagába.

Sexton másik, a témához kapcsolódó verse 1975-ben jelent meg. Itt a különféle egyéni szenvedések összevetését felváltja a halálnak kiszolgáltatott, sebezhető ember univerzális víziója. Az egyéni megrendültség és az önpusztításig elkeseredett, szorongó hang közös az előző verssel, a trauma azonban itt már inkább az óhatatlan közösség felismerésének kifejezéséhez vezet, mintsem szétválaszt.

Auschwitz után⁹⁹

A harag
fekete horog,
fennakadok rajta.
Minden egyes nap
minden egyes náci
reggel nyolckor elkapott
egy kisbabát és serpenyőben
kisütötte reggelire.

A halál meg oda se néz,
piszkálja a koszt a körme alól.

Az ember gonosz,
kiáltom.
Az ember virág,
égetnivaló,
kiáltom.
Az ember
sárba fúlt madár,

⁹⁸ *Versum Online*, 2019. december 8. <http://versumonline.hu/vers/auschwitz-utan/>

⁹⁹ Sylvia Plath: *Apu*, ford. Gergely Ágnes. In: Ferencz Győző szerk.: *Amerikai költők antológiája*, Budapest, Európa, 1990, 828–830.

kiáltom.

A halál meg oda se néz,
az ánusztát vakarja.

Az ember, akinek talpa rózsaszín
és minden ujja csodálatra méltó,
nem templom,
csak egy fészker,
kiáltom.

Soha többé ne ihasson teát!
Soha többé ne ír hasson könyvet!
Soha többé ne vegyen cipőt!
Soha többé ne pillanthasson fel
egy balzsamos július éjszakán!
Soha! Soha! Soha! Soha! Soha!
Ezt kiabálom így, egymás után.

És könyörgök, hogy az Úr meg ne hallja.

„A Zsidó” mint áldozat metaforára a két leghíresebb példa Sylvia Plath *Apu* és *Lázárasszony* című verse. Mindkettő az 1965-ben, posztumusz publikált *Ariel* című kötetben jelent meg, és az áldozat – halál – túlélés – felelős keresése tematikának különösen jelentőséget adott a szerző alig két évvel korábban elkövetett öngyilkossága. A Gergely Ágnes fordításában magyarul is közismertté vált szövegek bőven kölcsönöznek a holokauszt motívumaiból. Az *Apu* soraiban megszólított apát a beszélő a náci elkövetőkhöz hasonlítja, magát pedig a zsidó áldozatokhoz:

„nekem minden szöghajú
germán te voltál, és a gép, a gép:

az a trágár beszéd,
mint egy zsidót, elzsupolt engem is
dachauig, auschwitzig, belsenig.
már úgy beszéltem, mint egy zsidó.
és hátha az vagyok, zsidó”.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Sylvia Plath: *Lázárasszony*, ford.: Gergely Ágnes. In: Ferencz Győző szerk.: *Amerikai költők antológiája*, Budapest, Európa, 1990, 824–827.

A túlélő öngyilkossági kísérleteket követő életet Lázár feltámadásaként ábrázoló *Lázárasszony* is részben a holokauszt tárgyi világára épít:

„Két lábon járó csoda, bőröm
Mint náci lámpaernyő ég,
Jobb lábam

Levélnéhezék,
Arcom remek, ránctalan
Zsidó vászon”.¹⁰¹

A holokauszt öncélú használata azonban számos kritikusban erős ellenérzéseket váltott ki. Ezek kiváló összefoglalását adja Jacqueline Rose: „»A metafora nem helyénvaló... Nem akarom a holokausztot kiemelni a művészet hatásköréből. Adorno tévedett – a holokauszt után, sőt a holokausztból is lehet költészetet teremteni... Ehhez azonban kemény munkára és a lélek ritka forrásaira van szükség. A pokoli tárgy ismerőségének érzését ki kell érdemelni, ahelyett, hogy eleve adottnak tekintenénk. Az a benyomásom, hogy Sylvia Plath nem érdemelte ki, nem tartotta tiszteletben saját tapasztalatainak összemérhetetlenségét mindazzal, ami történt«. [...] Wieseltier kritikája nem egyedüli vélemény. Joyce Carol Oates hozzá hasonlóan tiltakozik az ellen, ahogy Plath »újsághírek főcíméből kiragadott [...] metaforákat használ saját gyötrelmeinek leírására«; Seamus Heaney szerint a »Lady Lazarushoz hasonló versekben Plath az általánosabb értelmű kulturális utalást saját, indulatosan öngazoló céljaira fogja igába«; Irving Howe szemében a párhuzam »rettenetes, teljesen aránytalan«; Marjorie Perloff pedig Plath nációra tett utalásait »üres és ripacskodó, olcsó fogásnak, topikus csapdának« érzi, olyan »eszköznek, amelynek célja álcázni az őt tartalmazó vers igazi, személyes jelentését“.¹⁰²

Utolsó példám szerzője, Adrienne Rich nem tartozott a vallomásos költők közé, bár pályája Plath-szal egy időben indult, sőt, személyesen ismerték egymást, és az önéletrajzi indíttatású, könyörtelenül őszinte hang, amely a vallomásos költészet fentebb idézett, szélesebb értelmezésének ismérve, számos művében megjelenik. Így például a *Gyökerénél meghasadt: Esszé a zsidó identitásról* című esszéjében, amelyben a szerző kísérletet tesz önazonossága sokféle, ellentmondó összetevőinek tisztázására. Úgy érzi, zsidó apa és déli származású, nem zsidó anya gyermekeként, majd egy zsidó férfi háromgyermekes, leszbikus exfeleségeként muszáj tisztába jönnie azzal, amit így ír le: „zsidóként megélt, saját ambivalenciám: egész életem napi szintű, evilági antiszemitizmusa“.¹⁰³

¹⁰¹ Jacqueline Rose: *Daddy = Bloom's Modern Critical Views*, Sylvia Plath szerk.: Harold Bloom, Infobase Publishing, New York, 2007, 22.

¹⁰² Adrienne Rich: *Split at the Root = Adrienne Rich's Poetry and Prose*, 224.

¹⁰³ Jom Kippur: az Engesztelés Napja.

Jom Kippur, 1984 című verse, akárcsak a Sextontól vagy Plath-tól idézett példák, részben a holokauszt hagyományára épít, majd szenvedélyes retorikával többféle egyéni szenvedést állít párhuzamba. Míg azonban Sexton útja az egyéni gyötrelmekről az együttérzésen át az univerzális szenvedésben való közösség felismeréséig vezet, Plath pedig illusztrációként használja a haláltáborokból kölcsönzött képeket és kifejezéseket saját fájdalmának érzékeltetéséhez, addig Rich saját, egyfelől zsidóságából, másfelől – a poétikai tradícióra tett utalások által hangsúlyozott – költői pozíciójából fakadó magányát, illetve lesbikusként tapasztalt társadalmi kirekesztettségét csupán egy gondolatmenet első lépéseként kezeli, amely a minden szenvedő iránti részvétet célozza.

Jom Kippur,¹⁰⁴ 1984¹⁰⁵

„Magamra húztam a hosszú parton a magányt.”

Robinson Jeffers: *Prelúdium*¹⁰⁶

„Aki nem böjtöl ezen a napon, azt ki kell irtani övéi közül.”

Leviták 23:29

Mi egy zsidó magában?

Mit jelentene nem érezni, hogy egyedül vagy, és félsz
messze a tiéidtól vagy azoktól, akiket a tiéidnek hívtál?

Mi egy nő magában: egy meleg nő vagy férfi?

Az üres utcán, az üres tengerparton, a sivatagban
mit jelenthet e világon, ami olyan, amilyen, a magány?

A sziklákról függő, üveges, beton nyolcszög
elektronikus kapujával, tökéletesített elkülönülésével

nem az, amire gondolok

a fegyveres teherautó, ami Utahban vagy a Golán fennsík egyik leágazásánál parkol

nem az, amire gondolok

a költő tornya, ami a nyugati óceánra néz, kelet felé több holdnyi telepített erdő, egy nő, aki

kunyhójában olvas, házőrző kutyája hirtelen felugrik

nem az, amire gondolok

¹⁰⁴ Adrienne Rich: *Jom Kippur*, ford.: Szlukovényi Katalin, Jelenkor 2010/1, 42.

¹⁰⁵ Robinson Jeffers: *The Women at Point Sur and Other Poems*, 1977.

¹⁰⁶ Utalás Walt Whitman *When Lilacs Last in the Dooryard Bloom'd* című versére.

Háromezer mérföldre onnan, amit valaha otthonnak hívtam
 kinyitok egy könyvet, keresek néhány sort, amire emlékszem
 virágokról, valamit, hogy ehhez a parthoz kössön, mint az orgonák az udvarban valaha¹⁰⁷
 ott, akkor, kötöttek – igen, csillagfürtök a felperzselt hegyoldalon
 valami, ami virágzott és elhervadt és le lett írva
 a költő könyvében örökre:
 Kinyitva a költő könyvét
 megtalálom a költő szívében a gyűlöletet: ... *a gyűlölködő szeműek*
és embertestűek mind körülöttem vannak: te, aki szereted a tömeget, megkaphatod őket

Robinson Jeffers, a tömeg
 az a köd, ami különálló formákból támad e szárazföldi völgyekben
 és a farmokon, amik levisznek a tengerhez; a csillagfürtök
 a tömeg és a fáklyás pipacsok, a szürke Csendes-óceán, ahogy hullámtekerceit felgöngyöli
 és az egyes személyek, külön, varrógépek
 fölfele görnyedve textilporban, az aratás kipergő ege alá hajolva
 akik műszakonként alszanak sohasem üres ágyakban, és különfélét álmodnak
 Kezek, amelyek szednek, szőnek, pakolnak, pucolnak, hámoznak, hímeznek, törnek,
 tömnek és tépnek, és egy agyhoz tartoznak, amely senkiéhez sem hasonlít
 Érvelnem kell-e a ködben a tömeg szeretete mellett, vagy meg kell védenem
 a szögesdrót és a fényszórók magányát, a túlélő végső megoldását
 van-e választásom?

Messze elvándorolni a tiéditől vagy azoktól, akiket a tiédnek hívtál
 hallani, ahogy az idegenség messziről hív téged
 és abba az irányba menni, soká és messze, nem számolva a kockázattal
 hogy menj és találkozz az Idegennel félelem vagy fegyver nélkül, nem is gondolva a
 védekezésre
 (a zsidó a jeges, kitaposott úton karácsony este egy másik zsidóért imádkozik
 a nő az utca ormóttan, imbolygó árnyai közt: *Tedd, hogy ezek*
egy nő léptei legyenek; mintha hinni tudna egy nő istenében)

Találj valaki hozzád hasonlót. Találj másokat.

¹⁰⁷ Midrás: Szentírás-értelmezés, egyben a Tóra szoros olvasatán túlmenő törvényértelmezés és prédikációs irodalom gyűjtőneve.

Egyeztetek meg, hogy sohasem hagyjátok el egymást.
Értsétek meg, hogy minden szakadás köztetek
hatalmat jelent azoknak, akik ki akarnak nyírni titeket.
Közel a centrumhoz: biztonság; a perem felé: veszély.
De van egy rémálmom, elmesélem: azt próbálom mondani
hogy leghőbb vágyam, hogy a saját népemmel legyek
de az idegeneket is szeretem
hogy sóvárgok a különállásra
hallom magam, amint eldadogom e szavakat
legrosszabb barátainknak és legjobb ellenségeimnek
akik figyelik, milyen hibákat vétetek
a nyelvtanban és a szerelemben.
Ez az engesztelés napja; de megbocsát-e nekem a népem?
Ha egy felhő ismerné a magányt és a félelmet, én volnék az a felhő.

Szeretni az Idegent, szeretni a magányt – pusztán a kiváltságról írok
elsodródni a centrumból, a perem felé húzni
kiváltság, ami nekünk nem jár e világon, ami olyan, amilyen
mi, akiket gyűlölnék azért, mert a mi fajtánk: a buzi, akit a jeges folyóba rúgtak, a nő, akit kirángattak
parkoló kocsijából
a ködlepthez hegyen, megerőszakolták és megkéselték
a fiatal tudós, akit nyáresti sétája közben lelőttek az egyetem kapujánál, díjai, tanulmányai, semmi,
semmi sem segített azon, hogy fekete
a zsidó nő, aki azt képzelte, hogy megmenekült a törzs elől, kirekesztése törvényei elől, a férfiak elől,
akik túl szentek hozzá, hogy a kezét megérintsék; a zsidó nő, aki hátat fordított *Midrásnak*¹⁰⁸ és
*micvának*¹⁰⁹ (de *chait*¹¹⁰ visel két melle közt egy szíjon), egyedül kirándult
és a sziklák lábánál találtak rá, a hátába horogkereszt hasítva (melegként vagy zsidóként halt meg?)

Magány, ó, tabu, veszélyeztetett fajok
a hegy ködlepthez nyúlványán, fegyvert akarok, megvédeni téged
a sivatagban, az elhagyott utcán, azt akarom, amim nem lehet:
téged, Igazság nővér, nagy parasztkéze kitérve

¹⁰⁸ Micva: eredetileg isteni parancsolat, később szélesebb értelemben minden erkölcsi kötelességre és jócselekedetre használatos.

¹⁰⁹ Chai: élet (héber), amulettszerű ékszerként viselhető szimbólum.

¹¹⁰ Simone de Beauvoir: *A második nem*, ford.: Görög Livia – Somló Vera, Gondolat, Budapest, 1969, 8., 11., 20.

szeme, félig lehunyva, éles és igaz
 s azt kérdelem magamtól, eldobtam-e a bátorságot?
 elvesztegettem-e valamit, amit nem nevezek meg?
 Milyen szélsőségekig megyek el, hogy találkozzam a szélsőségessel?
 Mit fogok tenni, hogy megvédjem a saját szükségemet, vagy bárki más szükségét, hogy lelki látomását
 megkeresse
 azoknak védelmétől távol, akiket magáénak nevezett?
 Megtalálom-e, ó, magány
 tollaidat, melledet, hajadat
 arcomon, mint gyerekkoromban, hangod, mint a posztáté
 ami azt éneklí: „*Igen, szeretnek, mi másért ez a dal?*”
 a régi helyeken, akárhol?

Mi egy zsidó magában?
 Mi egy nő magában, egy meleg nő vagy férfi?
 Mikor a téli árhullámok kitépik a tornyot a sziklából, elmorzsolják a próféta földnyelvét, és a tanyák
 a tengerbe csúsznak
 amikor a leviatán veszélyeztetett, és Jónás bosszúállóvá lesz
 amikor a centrumot és a peremet egymásba törlik, a szélsőségeket egymásba törlik azon az alapon,
 amelyen a világ teremtve lett
 amikor a lelkünk egymásba törlik, arab és zsidó, a törzseken belül magányunktól üvöltve
 amikor a menekült gyermeke és a száműzött gyermeke újra kinyitja a felrobbantott és tiltott várost
 amikor mi mind, akik megtagadjuk, hogy úgy legyünk férfiak és nők, ahogy azt a férfiaknak és nőknek
 előírták, elmondjuk a tömegben töltött magányunk történeteit
 a világon, ami olyan, amilyen lehet, újszülött és kísértetjárta, mit jelent majd a magány?

Amint a fenti példák is mutatják, „a Zsidó” mint az üldözött kisebbség és a szenvedő egyén metaforája igen termékeny és népszerű költői képnek bizonyult az amerikai irodalomban, különösen – de messze nem kizárólag – a vallomásos költőnők verseiben. Ennek egyik kézenfekvő oka lehet, hogy a társadalmi szembesülés a holokauszttal mint történelmi traumával több szempontból hasonló folyamat, mint a szembesítés személyes kudarcainkkal és családtörténetünkkel, ami a vallomásos költők központi témája. Továbbá a nők marginalizált helyzete – mint arról pl. Simone de Beauvoir ír *A második nem* című értekezésében¹¹¹ – szintén párhuzamot mutat a zsidók kisebbségi helyzetével.

¹¹¹ Esther Benbassa (1950–) francia-török-izraeli történész és politikus, fő kutatási témája a zsidó nép, illetve a kisebbségek története.

A metaforikus értelemben vett „Zsidó” több ismert és nagyszerű vers fontos alakja. Fontos azonban tudatosítani a toposz használatában rejlő veszélyeket is, mivel a kép klisévé egyszerűsítése épp a megidézett történetek komplexitását fedti el.

Tóth Katalin

ZSIDÓNAK LENNI ANNYIT TESZ, MINT...? GONDOLATOK EGY ISMERŐS KÉRDÉSRŐL A ZSIDÓ IDENTITÁS MA CÍMŰ KONFERENCIA TAPASZTALATAI MENTÉN

DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.11

Esther Benbassa¹¹² és Jean-Christophe Attias¹¹³ *Van-e jövőjük a zsidóknak? Párbeszéd a zsidó identitásokról* című kötete nem új darab a könyvespolcokon.¹¹⁴ Mégis, úgy vélem, ha „a zsidó identitás” értelmezési lehetőségeiről elmélkedünk, tanulságos fellapozni ezt a munkát.¹¹⁵ Már csak azért is, mert a könyv formátuma a tudományos írások sorában rendhagyó: a szerzők egy tagolatlan, súlyos lábjegyzetek nélküli szövegben, a szó szoros értelmében dialógust folytatnak egymással „a zsidó” és „a zsidó identitás” fogalmak sokdimenziós voltáról. A történelmi elmélyültségnek megfelelően bibliai, középkori és 19. századi példákat mutatnak meg kortárs tapasztalatok kritikai perspektíváján keresztül, egymás gondolatait tovább görgetve töprengenek a téma felvetés generálta újabb és újabb

¹¹² Jean-Christophe Attias (1958–) francia történész és filozófus, fő kutatási témája a középkori és a kora újkori judaizmus gondolatvilága és története.

¹¹³ Esther Benbassa – Jean-Christophe Attias (2004): *Van-e jövőjük a zsidóknak? Párbeszéd a zsidó identitásokról*, PolgART Kiadó, Budapest

¹¹⁴ Számos más kötetre is hivatkozhatnánk még, amelyeknek van mondanivalójuk a témáról. Sok szerző, mihelyst felveti „a zsidó identitás” problematikáját, egy következő gondolatban siet is hozzátenni azt, hogy milyen értelemben, milyen kontextusban és szempontok szerint beszél róla. Így tesz például Ruth Shamir Popkin is, aki a makroperspektíva történelmi síkján végbement változások mentén tekinti át a kortárs zsidó identitás számos elemét. Szekuláris és a vallásos identitáselemeket taglalva teszi fel a kérdést: a posztmodern világban a zsidó identitások elmondhatják-e magukról, hogy egyetlen, azonos gyökerekből táplálkozó judaizmushoz tartoznak? [Ruth Shamir Popkin (2015): *Jewish Identity – The Challenge of Peoplehood Today*, Gefen Publishing House Ltd., Jeruzsálem]. André Neher rabbi és filozófus „a zsidó identitásról” írt könyvének első kérdése: létezik-e egyáltalán olyan, hogy „a zsidó identitás”? A szerző a kultúra, a történelem és a filozófia vizsgálata mellett kitér az életmód sajátosságaira is és hangsúlyozza: a zsidóság egyszerre mozog egy horizontális és vertikális irányba is mutató pályán [André Neher (2007): *L'identité juive*, Petite Bibliothèque Payot, Paris]. Hernádi Miklós szociológus hasonló logika szerint taglalja a kérdést: „Egyéni és csoportos letérések a már alaptanításaiban is sokértelmű zsidó ethosz útjáról mindennaposak voltak mindig. És az egyéni életutak is [...] bővelkedtek a lehetséges változatok közti sodródásban a kételytől a rajongásig, az öngyűlölettelől a kiszakadásig. [...] a »nagy zsidó narratíva« mindig is szilánkjaiiban létezett, ahogy a többi »nagy narratíva« is” [Hernádi Miklós (2013): *Együtt vagy külön? Magyar-zsidó együttélés a szociológus szemével*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 57–58]. Gerő András történész arra a kérdésre keresi a választ, hogy vajon létezik-e „zsidó szempont” a történelemben: „[...] az identitástörténet, amelyben egyedül válik megfoghatóvá az, amitől a zsidó esszencia és a közös zsidó történet eltűnt. Kétségteljesen nehezen kutatható, hiszen minden egyes személynél külön vizsgálat tárgyát képezi” [Gerő András (2005): *A zsidó szempont*, PolgART Kiadó, Budapest, 156.]. Kovács Éva és Vajda Júlia munkái szemléltetik, hogyan lehet „identitástörténeteken” keresztül megragadni az egyedi életútban a közösségi életélményeket [Kovács Éva – Vajda Júlia: *Mutatkozás – Zsidó identitás történetek*, Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 2002]. György Péter egy portrékötet előszavában vetíti előre: „az identitás, mint ebben a kötetben olvasható, fragmentált, szituatív, s közben, mint azt kutatók mondják, még pervazív, azaz mindent átható is. Mindazok tehát, akik ebben a kötetben megszólaltak, s akik kérdeztek, eltérő módon zsidók, de végül persze, csak azok” [György Péter (2014): Bevezető, in: Bán Dávid – Cernov Mircea – Tordai Bence szerk.: *Beszélgetések – 18 portré a magyar zsidóságról*, Haver Alapítvány, Budapest, 8.]. „A zsidó identitás” kulturális antropológiai terepmunkák alapján történő értelmezésére sokakat felsorolhatnánk még, ehelyett azonban most az A. Gergely András – Papp Richárd – Ausztrics Andrea (2020) szerkesztette *Zsidó kultúra és identitás – antropológiai nézőpontból – Tanulmányok a tematikus kutatómódszertan köréből* című munkára hivatkozom, amely széleskörű képet ad a témával foglalkozó kutatásokról, (<http://mek.niif.hu/20200/20204/20204.pdf>, letöltés: 2020. február 27.)

¹¹⁵ Benbassa – Attias, 2004: 9–29.

kérdéseken. Jól érezhető: Benbassa és Attias a könyv végén nem befejezik, lezárják mondanivalójukat, hanem egyszerűen egy fél mondattal – „És az olvasónak meg kell értenie a könyvet” – szinte felszólítják a befogadókat: folytassák ők a párbeszédet. Jelen írás, bár történelmi alaposagra nem apellál, a szerzőpáros párbeszédéhez szeretne csatlakozni.

Abeszélgetőfelek milyen kontextusban és mely főbb irányvonalak mentén szerkesztik diskurzusukat? Mindenekelőtt az ő eszmecseréjükből szemezgetünk, majd alapkontúrjaikat kölcsönözve, értelmezve és kiegészítve adok számot egy konferencia tapasztalatairól.

J.-C. A.:

– „Zsidó”? A szó meglehetősen új keletű, legalábbis egy több ezer éves történelemmel rendelkező nép esetében. [...] A zsidó identitásnak több definíciója létezik, még a középkorban is. Az a szó, hogy „zsidó”, túlságosan elvont. Ahhoz, hogy a szó jelentést kapjon, tekintetbe kell venni mindezt a kulturális, sőt vallási sokszínűséget, amely csak gyarapodott a századok során. [...]

E. B.:

– Nem létezik olyan zsidó identitás, amelyet ne formálnának erőteljesen életkörülményei, a földhöz, a múltjukhoz való viszony. [...]

J.-C. A.:

– [...] És ami a legzavaróbb [...], hogy ebben a múltban a teljes zsidó autentikusságot keresik, a zsidó identitás abszolútumát, azt, amit sosem fognak megtalálni. Kitalálják hát maguknak. [...]

E. B.:

– A mai identitásrobbanással szembesülve úgy tűnik, hogy nosztalgiát érzünk az egységes identitás iránt. Pedig valójában, figyelemre méltó módon, a zsidó világot már az emancipáció előtt is a helyzetek sokasága, az önérzékelés sokrétűsége és a kulturális sokszínűség jellemezte. [...]

J.-C. A.:

– [...] Tegnap és ma: nem ugyanaz a vallás, nem ugyanaz a kultúra. [...]

E. B.:

– Tehát, nem tudsz választ adni arra a kérdésre, hogy: „Mi a zsidó identitás?”

J.-C. A.:

– Tipikusan modern kérdés! Arra akar minket rávenni, hogy azt mondjuk: zsidónak lenni annyit tesz, mint ilyennek vagy olyannak lenni. Valójában a probléma abban rejlik, hogy a judaizmus nem feltétlenül *lényegiségében* határozta meg önmagát. [...] a zsidókat a judaizmus határozza meg, de ők is éppúgy meghatározzák azt. [...] Lehetetlen formulákba önteni a judaizmust. Ennek köszönheti ma a gyengeségét, de ezzel egy időben ez teszi gazdaggá, még ma is.

E. B.:

– Hogyan jussunk ki az ellentmondásokból?

J.-C. A.:

– De hiszen egyáltalán nem kell kijutni belőlük! Az ellentmondás a zsidó lét központi eleme. [...] ¹¹⁶

A szerzőpáros gondolatainak interpretálására fokozatosan térünk rá. Egyelőre egyetlen részletet emelek ki: „Tegnap és ma: nem ugyanaz a vallás, nem ugyanaz a kultúra.” E gondolat mentén máris kontextusba emelődik a 2019. október 5-én az EszterHáz Egyesület által a Bálint Házban rendezett *A zsidó identitás ma* című konferencia. Ez a cím egyszerre fejezi ki a vizsgált jelenség időbeli dinamikáját (fontos beszélnünk arról, hogy mit jelent napjainkban „a zsidó identitás”, hiszen „nem ugyanaz mint tegnap”), ugyanakkor el is gondolkodtat: beszélhetünk-e a teoretikus síkon túl „a zsidó identitásról” napjainkban (beszélhettünk-e valaha), vagy esetleg zsidó *identitásokról* fogunk közösen elmélkedni. A konferencia délelőtti plenáris előadások eltérő témák segítségével közelítették meg a górcső alá vett kérdést. Hrotkó Larissza (*zsidó vallástudós, kultúratörténész, Magyar Teológusnők Ökumenikus Egyesülete*) a nők judaizmusban betöltött szerepének értelmezése kapcsán a pluralista felfogás legitimizálása mellett érvelt, Kelemen Ágnes (*történész, CEU*) pedig a zsidó nők és a tikkun olám ¹¹⁷ kapcsolatát boncolgatva mutatta meg: a kinyilatkoztatások helyett a nyitva hagyott kérdések lendíthetik tovább az együtt gondolkodást.

Jelen írásomban A.Gergely András (*kulturális antropológus, ELTE-TÁTK*) gondolataira szeretnék hosszabban visszautalni, annál is inkább, mert azok a kulturális antropológiai interpretációs módszert követve folytatják és árnyalják Benbassa és Attias fentiekben vázolt felvetéseit. A.Gergely András a kulturális antropológia reflexív, interpretáló szűrőjét használva a társadalmi jelenségek – ez esetben főként „a zsidó identitás”, családi és közösségi szerep- és normaváltozások – vizsgálata kapcsán a megismerés (és a megismerhetőség) részlegességére és a lehetséges egymás mellett élő értelmezések sokszínűségére irányította a figyelmet. Előadásának egyik – általam kulcsmomentumnak tartott – állomásán kifejtette: „mennyire beláthatatlan és változékony is ezt a kérdéskört, a zsidó identitás mibenlétét »evidens« tudás, a lehetséges egyetlen releváns szempont alapján föltárni. [...] nem a definíciók, hanem az eltérések adják lényegét, a sokféleség az egységét, a szigorú szabályrendhez képesti alternatív válaszok és megoldások a bizonyosságát”. ¹¹⁸

Őt hallgatva idéződtek fel bennem azok a kérdések és dilemmák, amelyekkel még a kulturális antropológia mesterszakon végzett terepmunkám során találkoztam először: hogyan lehet „a zsidó identitásról” beszélni akkor, ha „terepkutatóként” a társadalmi valóságba lépve, „életközeli ismeretanyagra” szert téve azt látjuk, hogy „zsidónak lenni annyit tesz, mint” ezerféleképp gondolkodni önmagunkról, a kultúráról, a hagyományról és egyáltalán helyünkről a világban?

¹¹⁶ Koncepció a judaizmusban, amelynek lényege, hogy a különböző cselekedetek által a világ jobbá tehető.

¹¹⁷ A.Gergely András előadása, *A zsidó család – önértelmező szereptudatok*, hozzáférhető: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=2607574535976765&id=205471156187127&_tn_ =K-R, Letöltés: 2020. február 27.

¹¹⁸ Második terepmunkám során az egyéni identitásokat a közösség története és a *jelenben megtapasztalható* csoportdinamika szempontjából fontos pontok mentén vizsgálom.

2015-ben tíz hónapot töltöttem „bejárásos zsinagógai terepmunkán”. A kezdő kutató naivitásának megfelelően arra gondoltam, kutatásomat annak szentelem – hiszen az egyetemen megtanultuk: célunk, az adott kultúra holisztikus (azaz teljességre törekvő) megismerése –, hogy megértem, *mit jelent a vizsgált terepen zsidónak lenni*. Tíz hónap, számos zsinagógai látogatás, beszélgetés és interjú, majd az intenzív terepműveléstől való eltávolodás rámutatott, hogy mennyire nem érthetem meg, amit kezdetben meg szerettem volna érteni. Amire rádöbbsentem: a megértésre csupán kísérletet tehetek, de ezt is csak bizonyos szempontból.

A terepmunkám során a megélt és/vagy kommunikált identitások sokaságával találkoztam. A tíz hónap alatt megtapasztaltam, hogy egyének miként beszélnek identitásukról, időről időre hogyan cselekszenek az elmondottakkal szinte teljesen ellentétes módon. Tíz hónap egy kis közösségben kirajzolta „a helyzetek sokaságát” és „az önérzékelés sokrétűségét”; azt, hogy milyen kisebb és nagyobb változásokon (A.Gergely András szavaival élve: „átélés, átváltoztatás, adaptív erények, kreatív megoldások”) mennek keresztül személyiségek, az egyéni életutakban bekövetkező változások hogyan befolyásolják az individuum viszonyát saját zsidóságához.

A zsinagóga világa egy olyan mikrokozmosz, amelyben „a sokféleség teremt egységet”, amit egyetlen kutatás sem tud úgy közvetíteni, hogy ne veszítene el belőle valamit. (Itt most csak zárójelben utalok egy fontos módszertani problémára, nevezetesen: a kutató személye, kutatási érdeklődése, kutatói kvalitásai mennyire képesek meghatározni azt, hogy mit lát meg a társadalmi valóságból, és mi marad rejtve előtte.) Amikor megírtam a terepmunkán alapuló szakdolgozatomat, a *Zsidónak lenni annyi, mint...* kezdetű mondatot redukáltam három „alapérték” vizsgálatára (az egyén hagyományhoz, szombathoz és közösséghez való viszonyára – jelentsenek ezek a tényezők bármit is). Tudtam, hogy önkényes döntésem akarva-akaratlanul csak egy töredékét mutatja meg az általam észlelt-észleletlen, de mindenképp létező mikrotársadalmi realitásnak.¹¹⁹

Visszatérve a konferencia eseményeihez, a plenáris szekció végeztével a résztvevők kérdései „a zsidó identitás” mibenlétéről folytatott véleménycserében kaptak szerepet. A fentiekben körvonalazódhatott az olvasó számára, hogy milyen pozícióból közelítem a témát: legyen szó „a zsidó identitásról” vagy „az identitásról” mint társadalomtudományi fogalomról „általában”, a definíciók, a kinyilatkoztatás, az egyértelmű univerzális igazság, a mozdulatlanság helyett magam is a mintázatok, az (ön)reflexív értelmezések, a részválaszok, a dinamikus változások mellett szállok síkra. Ezen túlmenően, az elmondottakkal összefüggésben, a konklúziók levonása helyett az analitikus, a kutatást új perspektívába helyező kérdések mellett foglalkozom állást.

A kutatást új perspektívába helyező kérdések... A fentebb ismertetett terepmunka-élményeimet és tanulságait röviden a konferenciahelyszínen is megosztottam a résztvevőkkel, s beszámolómat egy

¹¹⁹ Erős Ferenc (2001): *Az identitás labirintusai*, Osiris Kiadó, Budapest, 11.

tömör mondattal zártam: *olyan, hogy „a zsidó identitás” nincs*. Ezt most is így gondolom, de jelezni kell, hogy a konferencián zajló beszélgetésben mulasztottam: nem hangsúlyoztam, nem fejtettem ki újra és kellő mértékben, hogy a *kutatói értelmezés* szerint gondolkodom, hogy ez az az aspektus, amelyből nem beszélhetünk egy olyan megfogható, koherens zsidó identitásról, amely számon kérhető volna bárkitől is, aki *attól* eltér. Mulasztásomból – amelyet ehelyütt kompenzálni igyekszem – is adódhatott, hogy hallottam apró suttogásokat a körülöttem lévőktől: „én meg tudom mondani, hogy nekem mit jelent zsidónak lenni” és hasonlókat.

A beszélgetést követően az a benyomásom támadt, hogy a diskurzusban egymáshoz nehezen kapaszkodó vélemények rajzolódtak ki „a zsidó identitás” megismerhetőségének kérdéséről. Lévéen egy konferencia arra hivatott, hogy felszínre hívjon különböző gondolatokat, ez nem feltétlenül probléma, sőt. Ám most szükségét érzem annak, hogy röviden reflektáljak arra, miben láttam annak kiindulópontját, hogy vélemények „nehezen kapaszkodtak” egymásba. Azt gondolom, az értő párbeszéd egyik ismérve, hogy a felek tisztázzák, milyen fogalmi keretek és kontextusok között beszélnek adott kérdéskörrel, hiszen „az identitás nehezen definiálható, gazdag jelentésárnyalatokat tartalmazó fogalom, bonyolult, sokféle mechanizmust felölelő, sokféle szempontból megközelíthető jelenség, ugyanakkor értéktartalmú, normatív kategória”.¹²⁰ Ez a „tisztázás” talán nem történt meg kellő módon – s ezt a fenti hozzászólásom mulasztása okán saját felelősségemnek is érzem.

Az „én meg tudom mondani, hogy nekem mit jelent zsidónak lenni” kezdetű mondatok egy *másik típusú* megközelítésből születtek meg, mint amit én a felvetett kérdéskör *kutatói értelmezése* alatt értettem. Az ilyen típusú mondatok kiindulópontja az „én”, azaz az egyéni identitás univerzuma, amit Stuart Hall gondolata alapján „mindig folyamatban” lévő és „mindig alakuló”, Manuel Castells szerint pedig „társadalmi meghatározottságoknak és kulturális beidegződéseknek megfelelően” időről időre átrendezett, konstruált¹²¹ entitásként kezelhetünk. Az egyén identitásában, ha vannak is stabil elemek, ezek rendre változnak – és változik az, ahogy az egyén róluk gondolkodik és kommunikál. Miként azt a fentiekben talán túlságosan is bőszégesen kifejtettem: ez az univerzum olyan szubjektív igazságokat foglal magában, amelyek minden egyén esetében másféle kompozíciót alkotnak. Egyetlen egy személyes identitásban sem lehet – Benbassa és Attias nyomán – olyan abszolútumot keresni, amely számon kérhető lenne másvalaki identitásán. A személyes identítások elemei és az azokat keretező élet- és élményanyag a bennünket körülvevő társadalmi realitás alapvető építőkövei, ámde, ha „az identitásról”, „a zsidó identitásról” folytatunk eszmecserét, az egyén saját élményvilága a társadalmi komplexitás parányi része csupán: „arra a kérdésre: ki vagyok én? – lehet triviális magamutogatással válaszolni: Én én vagyok! De lehet indirekten is: Én az vagyok, aki nem másik, aki nem azonos a

¹²⁰ Manuel Castells (2006): *Az identitás hatalma*, Gondolat-Infonia, Budapest, 29.

¹²¹ A.Gergely András: A kisebbségi önkép és „a Másik”. Az identitáskonstrukciók mindennapi gyakorlatából, in: Gantner B. Eszter – Schweitzer Gábor – Varga Péter szerk. (2010): *Kép-keret* – Az identitás konstrukciói, Nyitott Könyvműhely – ELTE Közép-európai Németnyelvű Zsidó Kultúra Kutatócsoport, Budapest, 84.

többiekkel, akinek megvan a maga mássága, különbözése a többiek azonosságai között. Ebben a játékban tehát kívülről szemléljük magunkat, »étikusan« [...]».¹²² A plenáris szekciót követő párbeszéd legfőbb tanulsága ebből adódóan számomra az volt, hogy a kulturális antropológiai interpretáló-analizáló attitűdöt a következő hasonló szituációban érzékletesebben szemléltessem.

A továbbiakban részletesebben a párhuzamos szekciókban zajlott *A zsidó család – mítosz vagy realitás? Kortárs zsidó család – nevelési konvenciók, szertartások és értékrendek, normák és tabuk* című kerekasztal-beszélgetésre szeretnék reflektálni. Ebben fiatal kutatók vettek részt, akik között volt terepmunkás, történeti forrásokkal dolgozó kutató és újságíró-fotóriporter is, akik mind a maguk témáját exponálva igyekeztek mondani valamit a szekciócímbe felvetett kérdésről.

Mítosz-e vagy realitás a zsidó család? – mit válaszolhat egy kulturális antropológus erre a kérdésre? Töprengeni kezd. Nem ad választ, hanem tovább kérdez. Mit jelenthet „a zsidó” kifejezés és milyen jelentéstartalmakkal ruházható fel „a család” szó? A különböző jelentéstartalmak függvényében mit érthetünk „mítosz” és „realitás” alatt? Nem arról van itt szó, hogy az antropológus gáncsokodni szeretne, vagy ne lenne elképzelése mindezen fogalmak jelentéséről. Ha egy antropológust kérdeznek ebben a témában, akkor válaszában az általa megtapasztalt szituatív kulturális valóságot fogja interpretálni, amelyben a feltett kérdés fogalmait nem a kutató, hanem maga a kutató közeg tölti meg tartalommal. Nem a saját benyomásait, hanem értelmezéseit mondja el, amelyeknek tudományos alapját a hónapokig tartó terepmunka során szabályok szerint vezetett terepnaplója, illetve a terepmunka mellett rögzített különböző típusú interjúk legépelte gyűjteménye, tehát saját empirikus adatbázisa szolgáltatja. Ez az adathalmaz – amely mintegy hitelesíti, szakmailag legitimé teszi munkáját – meghatároz egy pozíciót, amelyből válaszolhat olyan kérdésekre (helyesebben individuális válaszlehetőségeket interpretálva közvetíthet), hogy a zsidó család mítosz-e vagy realitás.

A kerekasztal-beszélgetésben az antropológus szűrőjéről néhány gondolatot osztottam meg. Mindezek után – immár a feltett kérdéshez kapcsolódva – néhány mintázatot¹²³ mutattam be két budapesti, kis létszámú – egy modern ortodox és egy neológ – zsinagógában végzett terepmunka tapasztalatai alapján. Mintázataim szervezőerejének az életkort választottam. A két kutatás során közel hatvan emberrel készítettem strukturált interjút. Bár a két kutatás interjúkérdései¹²⁴ csak részben egyeztek meg, a nyitott kérdéseknek köszönhetően számos tematikus hasonlóságot

¹²² „[...] az egyéni identitások mindig egy közös kulturális kontextusban alakulnak ki; egy meghatározott kollektívum énelbeszéléseinek készletében osztoznak [...] az adott kultúrára jellemző szociális reprezentációk változatait képviselve. [...] ezeket a kulturális mintázatokat neveztük identitás-modelleknek vagy -mintáknak; ezek a mindenkor kultúra tartalmas összetevőit alkotják”. Pataki Ferenc (2004): *Érzelem és identitás*, Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 42–43).

¹²³ Második kutatásom keretei lehetővé tették, hogy olyanokhoz is eljussak, akiknek a kutatás pillanatában már nem volt aktív felekezeti kötődése.

¹²⁴ Maurice Godelier: *Penser la société autrement*, Université de Genève, https://www.youtube.com/watch?v=ECSTXUL_m3M, Letöltés: 2020. február 27.

mutattak a rögzített anyagok, ezért tűntek relevánsnak a fenti probléma megvilágításában. Fontos, hogy az itt megállapított mintázatokba nem minden narratíva volt „belekényszeríthető” – az alábbi önkényes csoportosítás csupán arra szolgált, hogy bemutassa: egyetlen tényező (azonos korcsoport) köré rendezett egyéni narratívák is mennyire eltérhetnek.

A '40-es évek végén született interjúalanyaim annak a korosztálynak a képviselői, akiknek a szülei túléltek a holokausztot, ők maguk másodgenerációs túlélőnek számítanak. Több interjúalanyom ebből a generációból arról számolt be, gyermekkorától tisztában volt azzal, hogy a holokauszt hogyan csonkította meg családját, rokonságát. Tudták, hogy a vészidőszak előtt nagy, akár vidékre is kiterjedő családjuk volt, amelynek tagjai ünnepekkor összejöttek, újévre egymásnak képeslapot küldtek. Több narratívában felfedezhető: noha csupán néhány év telt el az interjúalany születése és a vészidőszak előtti élet között, arra megmaradt családtagjaik és általuk később ők maguk is egy nagyon távoli univerzumként emlékeztek. Gondolatívuk adott pontján – hivatkozva erre a „távoli univerzumra”, amikor a családjuk még teljes volt – mítoszként tűnik fel „a zsidó család” képe. További életútjukban ez a mítosz akkor válik realitássá, ha saját életükben képesek voltak saját elképzeléseik szerint családot teremteni és a zsidó hagyomány(oka)t (amit ők annak tekintettek) megtartani. Ezen a ponton az interjúkészítés pillanatában a maroknyi ember életanyaga még tovább fragmentálódik:

- Van(nak), aki(k)nek családja a vészidőszakot követően képes volt *a saját zsidó hagyományok* (pl. nagyobb ünnepek otthoni megtartása, gyertyagyújtás péntek este, legalább alkalmankénti zsinagógalátogatás) szerint újrakezdeni az életet. Ebben a mintázatban azt látjuk, hogyan él az egyénben egy mítosz arról, milyen lehetett a család az üldöztetések előtt, ám a zsidó család élményéről saját tapasztalatokat is szerez, hiszen a holokauszt-túlélő szülők – mivel nem akartak elszakadni a zsidóságtól – megteremtettek egy olyan miliőt, amely erre alkalmas volt. Az egyén számára tehát élete első éveitől egyfajta realitást is jelent „a zsidó család” intézménye, amelyet aztán saját tartalommal kiegészítve és/vagy módosítva ad tovább a következő generációnak.
- Van(nak), akiknek a soát követően szülei eltávolodtak a zsidóságtól, s ők maguk csak később kezdtek visszatérni a gyökereikhez. Halvány emlékeik vannak néhány „jelről” (például étkezési szokások, vagy olyan praktikus mozzanatok, mint a körömvágás mellőzése péntek este), amelyek kifejezték zsidóságukat, de ezek identitásteremtő faktorként nem jelentek meg az életükben. Mivel a zsidóságukhoz a családalapítás után „tértek vissza”, az ő narratívájukban „a zsidó család” mítoszként tűnik fel.
- Van(nak) olyan interjúalanyok is, akiknek szülei megmaradtak a zsidóságuk mellett és gyermekeiket is ebben a szellemben nevelték, azonban a szülők elhalálózását követően a gyermekek kötődése a gyökerekhez folyamatosan csökkent – még akkor is, ha nem vegyesházasságot kötöttek –, az unokák esetében pedig nem alakult ki. Ebben

a mintázatban azt látjuk, hogy „a zsidó család” egykoron megélt realitásként tűnik fel, amelyre az egyén nosztalgiával, élete egy meghatározó szakaszaként tekint vissza.

- Azoknak az interjúalanyoknak, akik vegyesházasságot kötöttek, családról alkotott képük külön mintázatot jelöl. Ez a csoport saját családi örökségére szintén nosztalgikus érzékenyültséggel tekint. Noha gyermekei nem, vagy csak részben kötődnek a gyökerekhez, fontosnak tartja, hogy ők is és unokái is ismerjék a családtörténetet. Ebben a csoportban úgy tűnik, hogy „a zsidó család” a mítosz és a realitás között lebeg, egyfajta jövőbe mutató vágyódó aspirációként: talán az unokák megtalál(hat)ják a családtörténetben, ezen keresztül pedig a zsidó hagyományokban azt a szervező erőt, amely által „visszatalálhatnak” gyökereikhez és megteremthetik saját zsidó családjukat.

Miután a mintázataimat ismertettem, egyet szerettem volna elérni: a résztvevőket bevonni, és az ő segítségükkel reprodukálni a kulturális antropológiai értelmező logikát. A doktori tanulmányaim alatt volt szerencsém szemináriumokat tartani, s nemrégiben az egyik foglalkozás mottójának a különböző identitások kutathatósága kapcsán Maurice Godelier gondolatait választottam: „Egyetemes kérdések mindig is voltak és lesznek is, de egyetemes válaszok nem léteznek. A válaszok mindig egyedi konstrukciók, amelyek dinamikusan változnak és alakulnak a történelem során”.¹²⁵ Hogyan lehet ezt az állítást hitelessé tenni néhány perc alatt a hallgatóknak? Arra kértem őket, hogy vegyenek elő egy papírt, és írják fel, szerintük mit jelent az a szó, hogy „történelem”. Egy perc alatt körülbelül tizenöt tizenöt különböző választ adtak, amelyek ha tartalmukban mutattak is hasonlóságokat („mintázatokat”), megformálásukban teljesen egyediek voltak.

Arra gondoltam a kerekasztal-beszélgetésen is, hogy tegyük fel a konferencia fő kérdését magunknak, résztvevőknek: *mit jelent szerintünk zsidónak lenni?!* Arra kértem a jelenlévőket, hogy töltsék meg ők tartalommal „a zsidó identitás” fogalmát.

[...]

Körülbelül a következő válaszokat kaptuk:

- Hagyományok!
- Ünnepek!
- Család!
- Holokauszt!
- Zsinagóga!

Feltehetjük tehát azt a kérdést, hogy mit jelen zsidónak lenni, hogy a zsidó család mítosz-e vagy realitás, de számolnunk kell azzal, hogy „a válaszok mindig egyedi konstrukciók lesznek, amelyek dinamikusan változnak és alakulnak a történelem során”. Ezek az egyedi konstrukciók viszont arra

¹²⁵ Benbassa – Attias, 2004: 284.

tanítanak bennünket, hogy kérdésselvetéseinket a dinamikus változáshoz és sokszínűséghez igazítva gondolkodjunk el a körülöttünk lévő világról.

Milyen konkrét tanulságot vonhat(t)unk le mindezekből? „A zsidó család” egymás mellett élő mítoszokból és realitásokból áll. A zsinagógák fluktuálódó világa megannyi családtörténetből komponálódik. Az egyénben egyszerre jelennek meg azok a dilemmák, kérdések és kétségek, amelyek egyfelől családi örökségéből, másfelől saját életvezetéséből, élet- és élményanyagából származnak. Az így létrejövő személyes univerzumok bár hierarchiába nem sorolható, egyedi világokat tárnak elénk, törekedhetünk rá, hogy közöttük hasonlóságokat és párhuzamokat találjunk.

Talán alapvető emberi sajátosságnak mondható, hogy szeretjük magunkat biztos pontokkal körülvenni az életben, főleg igaz ez akkor, ha saját magunkról elmélkedünk. De amit mi biztos pontként aposztrofálunk, az más számára akár a bizonytalanság forrása is lehet: „Vajon tényleg olyan nehéz elismerni, hogy sokféle, egymástól eltérő, szétszórt, egyáltalán nem egységes zsidó identitás létezik, amely állandóan változásban van, hol kételkedve önmagában, hol bátran a jövőbe tekintve?”¹²⁶ Mind a kutatói, mind a társas érintkezések kontextusában központi helyet foglal el ez a dilemma: a kutatónak saját meghatározottságai és elfogultságai béklyójából,¹²⁷ az egyénnek saját univerzumából kell ki-kilépnie az identitásról való analitikus párbeszédben.

Ha rendre tagadjuk az univerzális igazságok meglétét, a részválaszok szüntelen hangsúlyozása mellett milyen következtetéseket, eredményeket várhatunk a kulturális antropológiai terepmunkától?

A kulturális antropológia nem kizárólag a társadalomtudomány egy diszciplínája, hanem egy olyan szaktudomány is egyben, amelynek nézőpontja és eredményei a vizsgált társadalmi valóságba „visszaforgathatók” és annak gyakorlatában hasznosíthatók. A komplex (saját) társadalomban kutató kulturális antropológus jellemzően már nem ambicionálja a terep holisztikus megértését, helyette specifikált kérdések és problémák fókuszba emelésével vizsgálódik. S hogy melyek ezek a kérdések, erről ideális esetben nem a kutató, hanem a közösség maga dönt. A közösség működésében felmerülő esetleges vitás kérdések megközelítése „alulnézetből”, egyéni *olvasatok, igazságok, értelmezések* felől új perspektívából képes láttatni magát a dilemmát. Ahogy a fenti kérdés – *a zsidó család mítosz-e vagy realitás* – köré rendezhettünk mintázatokat, megtehetjük ezt bármely, a közösség szempontjából releváns tematika esetében.

Azt gondolom, a kulturális antropológia komplexitása abban rejlik, hogy egyszerre elméleti és gyakorlati tudomány; miközben hozzájárul a társadalom analitikusabb megismeréséhez, tudományos eredményeit visszajuttatva a kutatott közegbe képes a részigazságok felől, egy belső, de mégis elemzői szűrőn keresztül láttatni a hétköznapi valóságot.

¹²⁶ A posztmodern fordulatot követően a kulturális antropológiai módszertan többek között ezért is emelte a tudományos írás keretei közé a kutatói önreflexiót.

¹²⁷ Nemzeti Közszolgálati Egyetem, Budapest

Felhasznált irodalom

- A.Gergely András – Papp Richárd – Ausztrics Andrea 2020 *Zsidó kultúra és identitás – antropológiai nézőpontból. Tanulmányok a tematikus kutatómódszertan köréből*, <http://mek.niif.hu/20200/20204/20204.pdf>, letöltés: 2020. február 27.
- A.Gergely András: A kisebbségi önkép és „a Másik”. Az identitáskonstrukciók mindennapi gyakorlatából. In Gantner B. Eszter – Schweitzer Gábor – Varga Péter szerk. 2010 *Kép-keret. Az identitás konstrukciói*. Nyitott Könyvműhely – ELTE Közép-európai Németnyelvű Zsidó Kultúra Kutatócsoport, Budapest. 80–100.
- A.Gergely András: A zsidó család – önértelmező szereptudatok, konferenciaelőadás, https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=2607574535976765&id=205471156187127&__tn__=K-R, utolsó megtekintés: 2020. február 27.
- Benbassa, Esther – Attias, Jean-Christophe 2004 *Van-e jövőjük a zsidóknak? Párbeszéd a zsidó identitásokról*. PolgART Kiadó, Budapest.
- Castells, Manuel 2006 *Az identitás hatalma*. Gondolat-Infonia, Budapest.
- Erős Ferenc 2001 *Az identitás labirintusai*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Gerő András 2005 *A zsidó szempont*. PolgART Kiadó, Budapest.
- Godelier, Maurice: Penser la société autrement, Université de Genève, https://www.youtube.com/watch?v=ECSTXUL_m3M, utolsó megtekintés: 2020. február 27.
- György Péter 2014 Bevezető In Bán Dávid – Cernov Mircea – Tordai Bence szerk. *Beszélgetések. 18 portré a magyar zsidóságról*. Haver Alapítvány, Budapest.
- Hall, Stuart 1997: A kulturális identitásról. In Feischmidt Margit szerk. *Multikulturalizmus*. Osiris Kiadó – Láthatatlan Kiadó, Budapest. 60–85.
- Hernádi Miklós 2013 *Együtt vagy külön? Magyar-zsidó együttélés a szociológus szemével*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Kovács Éva – Vajda Júlia 2002 *Mutatkozás. Zsidó identitás történetek*. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest.
- Neher, André 2007 *L'identité juive*. Petite Bibliothèque Payot, Paris.
- Pataki Ferenc 2004 *Érzelem és identitás*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest.
- Popkin, Ruth Shamir 2015 *Jewish Identity. The Challenge of Peoplehood Today*. Gefen Publishing House Ltd., Jeruzsálem.

TÉZIS-TÉR

VIKTOR NÉMETH

**THE DESCRIPTION AND EXPLANATION OF MEDIATION
AS A PROBLEM-SOLVING INSTRUMENT IN LIGHT OF THE
PARTICIPATION THEORY**

DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.12

Abstract

In my thesis, I examine mediation as the legitimate alternative instrument of conflict resolution that is closest to the own world of the individual (Horányi, 2007) and reaches it the most as compared to other institutionalized forms of conflict resolution. I examine its possible advantages and disadvantages compared primarily to law as a system of problem solving, having regard to the efficiency and effective term of the solution. My goal is twofold: on one hand, I intend to interpret the different types of mediation and review the development thereof from the aspect of communication sciences, and on the other, to examine and explain the possible accessibilities of the individual's own world in the methodology of mediation.

Keywords: alternative dispute resolutions (ADR), typology of mediation, problem solving theories, neurologic approach of decision making, participation theory, history of mediation.

Background

Mediation is a form of alternative debate resolution, in the course of which a neutral third party – the mediator – facilitates agreement between the debating parties – participating in the procedure voluntarily – in the shortest time possible. The mediator does not decide, judge or give advice. The written agreement created as a result of mediation may be legally binding for the parties. I will primarily be examining the transformative type of mediation, and I will note it where I diverge from this. I apply transformative mediation also in my own praxis. In Hungary, this is the most widespread form of mediation. This is the most advanced level of mediation, which also considers and supports with its system of instruments the real-time (in the course of the mediation procedure) realization of changes in the individual (transformation). The definition and interpretation of the accessibility of the own world and the communication tools used for the modification of accessibility is what makes the presentation of mediation as a process of conflict resolution complete. One of these is empowerment, the communication technique of giving power to the parties, facilitating the progression of the mediation process.

As a mediator, I have applied all branches of this both in Hungary and abroad: I have mediated family-, school-, community restoration-, workplace- and employment related cases. The successful cases accumulated during the years have given me motivation to review the reasons behind the positive and negative attitude towards mediation in a comprehensive form, both from the side of the legal- and administrative bodies and the clients participating in the procedure. To summarize these dimensions, I looked for a descriptive and analytic system with which I can add the foregoing together and draw inferences and reach conclusions with regard to the situation of mediation in Hungary in the most efficient manner.

Mediation – as the institutionalized alternative protocol of debate resolution – has been taken over from the United States and adopted by more and more European countries in the last decade of the previous century. As it started to expand as a problem-solving protocol, mediation became more and more widely used in a growing number of areas. It was not only used to resolve debates related to employment or finances anymore. Beside family mediation, community mediation, school peer mediation, health care mediation and inter-cultural mediation, mediation also appeared in the criminal procedure under the name “restorative justice”.

Different branches of mediation became increasingly significant in different countries, such as employment-related mediation in the United Kingdom, family mediation in Germany, school and peer mediation in the Scandinavian countries (especially Sweden) and inter-cultural mediation in the southern countries (France, Italy, Spain). These specializations became the centres of attention in these countries due to their actuality.

Mediation in the Hungarian and international legal system

It appeared as an approach in the former socialist countries after the regime changes, and it was codified at the turn of the century. In Hungary, the legal aspects of mediation in civil court procedures were regulated in Act LV of 2002 on Mediation Activity. Part IV of Act XXII of 1992 regulates the resolution of employment-related debates, Act CXVI of 2000 of health care-related debates, and Act XIX of 1998 and Act CXXIII of 2006 provides the rules of debate resolution in criminal proceedings. The most significant of these are the statutory regulations of 2002 and 2006, as these are the ones that provide the most specific directions and instructions both for those participating in the mediation procedure and the lawyers.

The necessity to implement mediation stemmed not only from the EU directives but also the over-encumbered condition of the courts. It took years to finish some of the legal cases taken up in civil

court, often leading to the situation that by its end, the reason on the grounds of which the procedure had been started had ceased years ago, rendering both the procedure and the judgement redundant for those concerned.

Interpretations of mediation throughout history

The term “mediation” originates from the Latin word “mediare”, meaning “to be in the middle”. The activity covered by the term has been interpreted in various ways in different cultures. In the western culture, it had a supplementary role alongside clerical and royal jurisdiction, the legitimate providers of justice. The Church considers Jesus Christ to be the mediator between God and men. Pius XII put it in his papal encyclical titled *Mediator Dei* as such: “Christ is the only eternal High Priest, the mediator between God and men” (Treacy 1948). Kings and emperors were considered to be the mediators of justice. Roman Emperors also held the title of Pontifex Maximus, the literal translation of which is “greatest bridge builder”. Initially they had been chosen from among the patricians, and later the reigning emperor held this title, beginning with Augustus. Saint Gregory the Great was the first catholic pope to hold this title, which gradually became the Latin term for “Pope of Rome”. In 1533, a law made by the parliament declared that the head of the English Church was – after Christ – the king of England, who was accordingly deemed to be both ruler and mediator between men and the Heavens.

Over time, mediation morphed into judgement-making, reducing the available options to the dimensions of good and bad. As such, mediation did not happen directly between people. Their debates were resolved by some higher – secular or Church – power. From the aspect of communication, this was the turning point after which the outcome of the debate was assessed based on criteria that had not been relevant for the parties at the time when the debate emerged. Because of this, the parties participating in the debate were unable to represent their interests in their full, holistic human selves as both the Church and the secular courts focused on making a judgement instead of reaching an agreement. Whether we look at secular jurisdiction or the canonized legal system of the Church, it can be clearly determined that both used the variables “yes” and “no” when applying their protocols. Most of the time, the decision is unsatisfactory to both parties, and as such, the problem is not solved, no equilibrium that would be acceptable to everyone is reached. On the contrary: the decision often leads to new tensions and problems.

By the 20th century, this arrangement was not adequate anymore to satisfy the needs of individuals and the social groups with respect to the resolution of debates. The solution was the redefinition of mediation, which happened at the middle of the 20th century.

Mediation, as an interpersonal problem solving and conflict handling protocol provides an option for the debating parties to resolve the debate jointly, according to their own criteria. While in the language of logic, the first solution was the logic gate “or – or”, mediation opens up the possibility of the logic gate “both – and” before the parties. For this however, the parties also have to engage in the process of making a responsible decision themselves. This is necessary due to the circumstance that the part that could be part of the solution for one party (“and”) can only be validated by the other party, and vice versa.

If we examine the history of the development of conflict resolution in Europe, we can easily determine that it was not at all consistent throughout the centuries. Though the philosophical and theological aspects have changed from time to time, the practice did not: the resolution of conflicts was the privilege of the current higher power, exercised through the different institutions of jurisdiction.

A significant change came at the middle of the 20th century, having its beginnings rooted in the development of the jurisdiction of the USA. The cold war stalemate of the post-WW2 era was threatening with global annihilation. Conflict resolution protocols formed on the basis of various logic systems were gaining a more and more significant role in the world powers’ relationships with each other (Zagare, 1984).

Interdisciplinary approaches to mediation

Conflict resolution research have been cooperating with several disciplines ever since, such as law, logic, neurobiology and linguistics. The achievements of these disciplines will be presented and explained in detail in this thesis as background materials required for the effectiveness of mediation. Experiences show that this method of debate resolution has an effectiveness rate of more than 90% (Törzs, 2010), which applies also to the proportion of mediation procedures ending in agreement (92.4%) and compliance with the agreements (91%). As a practitioner mediator, besides effectiveness, the presentation and analysis of the various uses of mediation have also inspired me to examine the topic from the aspect of communication.

Mediation is becoming more and more widespread as an approach – due mainly to schools providing alternative trainings (e.g. Rogers, Waldorf). For those in possession of such skills, not just the legal procedure but even the involvement of a mediator can be avoided, as they have the knowledge and skills necessary to find a solution to the problem.

The methods used

This thesis examines mediation as an environment of interpersonal communication and problem resolution from several aspects. As a territory of conflict resolution, I analysed mediation from the aspects of history, logic, law, society, the history of communication and Participation. The first part of the essay contains descriptions and analyses from the aspects of scientific disciplines. In the second part, I analyse the different types of mediation from the aspect of Participation.

The studies used for creating this thesis extend also to the mapping of the materials of each background discipline and the collection, analysis and comparison of data and information. Each chapter approaches the topic from the aspect of a particular discipline. After these, the essential parts of each chapter are summarized. I have used the taxonomy of Horányi's Participation (Horányi, 2007) communication theory descriptive system. This terminology is exceptionally appropriate for the accurate presentation of the topic and for presenting the essential aspects thereof in a precise manner. Even Participation theory itself places the aspects of conflict- and problem resolution in the dimension of the agent, the environment and the institution. Mediation – as a means of the resolution of interpersonal problems – is examined within the Participation system in a dimension that has been created especially for the examination of the environments and participants of problem resolution and the system of rules assigned to them. The greatest advantage of the system is that it does not limit the number of disciplines and approaches that can be involved in the examination to one, but instead allows for the interpretation of several logic systems that differ from each other. Participation theory has its own taxonomy, thus any part of any discipline involved in the research can be marked and defined within the system.

After the presentations and analyses from the aspects of the disciplines, the various types of mediation are presented through my own mediation cases. The case studies are more than just the description and interpretation of the cases, and have been analysed using the concepts of Participation. As such, all types of mediation have been placed in the same system of concepts.

In addition to the application of descriptive and analytic methods, statistical data has also been researched and is presented. The Hungarian and international statistical analysis helps place the framework of Hungarian mediation and its effectiveness among the European legal systems. Currently, sixty mediators and forty-two probation officers are licensed to act as mediators in criminal cases in the country. Eighty percent of the cases are initiated by the public prosecutor, which means that the cases are referred to the mediation environment by the appropriate authority. Experiences show that this method of debate resolution has an effectiveness rate of more than 90% (Törzs, 2010), which

applies also to the proportion of mediation procedures ending in agreement (92.4%) and compliance with the agreements (91%). These rates are in proportion similarly high throughout Europe.

Of the procedures referred to mediation in Hungary, 56% are acquisitory, 28% are traffic and 16% are crimes against the person. The number of cases referred to mediation procedure is very low. The capital is proportionally overrepresented with respect to the total number of cases, and does not even reach the national average as compared to the rate of prosecutions. This latter value is 1.5%, that is, mediation procedure is initiated in the case of only 1.5% of prosecutions.

The territorial distribution of the initiation of mediation procedures in the country also shows large differences: in Baranya, there is up to a 600% higher chance that a case will be referred to mediation procedure than in Győr-Moson-Sopron (Törzs, 2010).

Achievements

- A) This thesis is the first study to examine mediation as a communicative phenomenon with scientific means, comparing it to other means of problem resolution.
- B) The comparison of law – being a canonized system of problem resolution – and mediation makes the border between the areas of application of the two systems – many times handled uncertainly even by the practitioners of the profession – of problem resolution clear.
- C) The accurate practical description of the areas in which mediation is effective provides guidance in the various areas of the mediation procedure (both in civil cases and in restorative areas).
- D) The presentation and analysis of the types of mediation used in the international practice through practical examples helps in the daily professional work of mediators.
- E) One of the most important achievements of this thesis is that it calls attention to the consistently high effectiveness rate of this method worldwide, and also the exceptionally low rates of application related to this; that is, that the competent internal authorities refer cases to mediation in a proportion that is unjustifiably low. Obviously, this statement refers to the cases that fully fulfil the criteria of being referred to mediation procedure.
- F) This is the first study to place mediation in the system of PTC and describe it using its taxonomy. On one hand, this means the expansion of the practical application of the Participation theory, by which we gain relevant feedback on the applicability and practical usability of the theory itself. On the other hand, the placement of mediation is much more significant in a system where practical applicability can not only be described but its operation can also be explained and analysed. In the course of this analysis, the mediator

can define the mediation process and his/her own role as a mediator much more easily. The analysis helps the mediator in gaining a view on the mediation concerned through a constant system of concepts, also developing his/her own work.

- G) Placement within the system of PTC helps to understand the reasons behind the low rate of application of the communication- and legal mediation protocol, which appears to be in strict correlation with the social image of individual self-advocacy and the related social fixations, and also the lack of learning new communication patterns.

Summary of conclusions

Humanity has preserved written records of an early form or predecessor of mediation. Throughout the ages, various dynamics have been created for the process. In periods when wars were frequent, it was the higher powers – initially gods, then rulers – or their representatives who decided interpersonal debates. (Transferred the environment of decisions from the interpersonal to the intra-personal world). In more peaceful, economically prosperous times, both individuals and institutions spent more time and effort to reach mutual agreements via self-advocacy. In these periods, mutual decisions were made once again in the interpersonal environment. The decisions or series of decisions made in the interpersonal environment are reached with the consideration of several inputs both with regard to the interests of the individual or the group and the evaluation of the outcomes of the decisions. This all becomes comprehensible if we refer back to the contents of the chapter titled “*Neurobiological reactions*”. When engaging in interpersonal relationships, the development of a new condition of calm is necessary, which in turn requires an activity of the frontal lobe that is only possible when the reptilian brain and the limbic system are calm. In times of war and poverty, this calm could only be achieved for short, secluded periods, which was not enough for it to become institutionalised and adopted as a habit at the level of society. With economic development, the chance of problem resolution via the neocortex becoming a mass phenomenon increased.

We are practically speaking about the concept of access as defined by PTC, the access that is required for successful participation in mediation. This can typically be described by the neocortex activity of the brain. That is, the more time the human brain spends in active state in the environment of the resolution, the more successful it will be in finding a mutual solution with another agent within the same environment. The capability to represent the own world in this environment also increases proportionally with the time spent. The reverse is also true: the more time the agent spends in this environment, the more accurately he/she will be able to interpret and decode the expressions of the other agent in the same scene. It is also important that for the neocortex to be active, the reptilian brain and the limbic system must be inactive. This is also reached through a high number of repetitions:

the more times the agent successfully reaches the world beyond instincts and emotions, the more accurately and in detail he/she will be able to perceive and interpret the other party's and his/her own emotional actions and reactions, further facilitating the manifestation of the own world in the territory of thinking.

Throughout history, many procedures similar to mediation – as a problem-solving protocol – emerged. These include concepts such as jurisdiction exercised by rulers or community rulers or the Hungarian “king’s chair”, where the ruler decided the debates of both nobles and commoners while travelling around the realm. The term “metiatoribus” (pleader) was already used in writing in the age of St. Stephen. This pleader was of course very far from the modern concept of the mediator. The first international event where the mediator’s name was recorded in the course of the mediation was the Peace of Westfalia in 1686. Until the mid-20th century, intermediating third parties appeared in various international crises and peace treaties. These intermediations resembled modern mediation in the circumstance that the environment for mediation was provided by a third party, both in a physical sense and in the sense of being prepared as required to facilitate the progress of the intermediation. Since ancient times, the official framework for problem resolution has been provided by law in all civilizations. The Anglo-Saxon legal system was the first one to implement mediation into its framework in the mid-20th century in the United States, pursuant to the suggestion of the professors of the Harvard University. This was necessary due to the fact that even the simpler court cases could last for years. The initial form of mediation closely resembled the legal procedure: the mediator leads and controls, and the most important goal is to sign an agreement as soon as possible. At that time, the needs originating from the own worlds of the participating agents – being the reaction to the problem related to the subject of the mediation – were not taken into consideration. It was not long – a few decades – before mediation had developed to a level where it was recognised that the most important issue is the reaction of the participating agents to the change that was the subject of the mediation. This reaction can be integrated and differentiated with the newest type of mediation: transformative mediation. It provides a mutual environment for the participating agents where the mediators are qualified to understand and interpret the own worlds or to create one or more new, joint own worlds.

Importance of Participatory Theory in the Reinterpretation of Mediation

Using the taxonomy of PTC, the mediation process between the participating agents can be conducted clearly and logically. Without the application of PTC, it would have been impossible or only partially possible to describe it to the communication science community. In transformative mediation, the most important part of this is when two agents are unable to redefine and rebuild

the dissolved/ceased own world state by themselves, then by providing a suitable environment and the necessary skills, a neutral third party can provide stimulation resulting in transformation, which are the conditions necessary to reach the own world state, such as the physical and mental environment. An adequately prepared mediator can maintain the state necessary for the progression of the procedure among the coordinated framework of the procedure. This is necessary for example when the emotional expression of one of the participating agents would disturb and interrupt the procedure without assistance from the mediator. The above can be exemplified more accurately in the system of PTC through a comparison with the legal system. (There is no relevant difference between the continental and the Anglo-Saxon jurisdiction from the aspect of this comparison). In the case of the legal system, at the start of the resolution of the problem, the agent is located in a physical environment where there is no place for emotional expressions. (1) There, the *agent's preparedness* (or more accurately the lack thereof) shows clearly: the agent is not in possession of the skills that would make him or her adequately prepared for communication that is free of emotions. In mediation, the participating agents are allowed and even encouraged to make emotional expressions. These emotional expressions help the limbic system reach a state of calm and open up a way for neocortex activity. This is essential, as if this does not happen, then the changes of the agent's own world and the alternatives arising in connection with the change will not be expressed in the mediation environment. In the legal system, it is the agent's legal representative who expresses the *agent's own world*, or more accurately, the legal representative's interpretation of a part of the agent's own world. This had to be phrased this way to make it clearly visible that the represented agent is getting further from his or her own world, even though this happens with small differences. The next distancing factor is the category system of law, which does not contain conceptual units that allow for the description of the agent's entire characteristic own world. Consequently, the own world of the participating agent can not be described without a significant loss of data, and even if this is achieved with respect to some parts, it will only be understood by the legal representatives who have studied the professional language for years. As such, the own worlds can not be fully represented in the legal environment. The judge – another outsider with whom the agents never formed a common own world – makes a decision based on the partial own worlds so expressed by the legal representatives. Therefore, law, as a protocol for the resolution of problems, does not possess an appropriate set of tools to represent the own worlds of the participating agents – though it is also true that its goal is not to resolve the problem but to decide about it based on the provisions of the law. (3) The difficulties of *accessing* the environments of mediation where solutions can be reached are – as presented in the chapter titled *Social Drivers* – rooted in social conventions. Whether we are talking about the individual, community or society level – as shown by the above presented comparison –, in most systems of customs, the decision of one agent was accepted. (Examples for this are the ordeal, the decision of the king, the

tribal leader or – later, in continental law – the judge, or the concordant decision of the judge and the jury in Anglo-Saxon law.) The creation of common own worlds has been accepted and made a part of everyday life only in small communities, such as alternative school systems (e.g. Rogers, Waldorf, etc.). (4) Similarly, to other forms of decision making, the creation of common own worlds is also elevated to the level habitual use and becomes a problem-solving protocol accessible to everyone through regular practice. If the solution is brought about by a third-party agent (e.g. judge, mediator) – be it in the form of judgement, suggestions, etc. –, then no common own world is created between the participating parties and the solution will not stem from that. Therefore, the solution will not be the agents' own solution. If the agreement that settles the debate does not originate from the parties themselves, then they will also deem it less important to comply with it. (5) The role of the mediator (who does not decide, judge or give advice) in the mediation procedure is twofold: for one, to conduct the procedure and ensure compliance with its phases in accordance with the protocol, and secondly to observe and support the processes taking place in the participating agents. A successful mediator instructs these two processes parallel with each other, in a synchronized manner. The preparedness of the mediator lies not only in knowing the phases of the protocol but also the ability to assess the momentary mental state of the agent. The mediator provides the additional preparedness for the mediation procedure that lies in the knowledge of the dynamics of mediation. The most important characteristic of this preparedness is to make all elements of the own world of the participating agents related to and pertaining to the mediation concerned capable of being displayed in the common environment in a way so that it can be understood by the agents participating in the mediation. This is true not only for the first phases of the process – where the participating agents present the state of their own world – but also the later phases when a solution is being sought. It is important that the preparedness of the mediator extends also to being capable of ensuring that the decisions (whether individual or mutual) and agreements originating from the own world states do in fact originate from the own worlds of the agents, and not from some other, hidden reason. Such reason can be the emotional effect a third person has on one of the parties or pressure from the work environment, which would not necessarily be found out otherwise. The mediated agreement is internalised by the parties. Such a high rate of compliance is facilitated by the following circumstances: (I) The own worlds become common in the course of a deep process, and as such, the parties consider it their own. (II) The fears related to the former problem not being resolved are eliminated. (III) A win-win situation is reached by the end of the process not just in the opinion of the outsiders but also that of the participating agents. (IV) After an agreement is reached, if any new change arises compared to the terms of the agreement, the parties will seek a solution once again through mediation as they are conscious of the fact that there is a channel through which they can cooperate successfully.

In addition to being the most advanced type of mediation in the field of interpersonal problem resolution, transformative mediation also brings the own world of the participating agents close enough so that they are able to reach real, long-term mutual agreements. It achieves this by returning problem resolution to the environment where the problem arose – its agents –, making the ones generating the problem also its solvers. The number of problem-solving methods will undoubtedly increase in the future from the aspect of protocol, possibly even through the involvement of and joint development with other interpersonal sciences and techniques. The closer the agents get to fully expressing their own world, the more accurate common own world they will be able to create with less losses – for closeness is infinite.

Bibliography

- Alessandra, Tony – O'Connor, Michael J. (1990): *People Smart: powerful techniques for turning every encounter into a mutual win*, La Jolla, California, Keynote Publishing Company
- Arisztotelész (1999): *Rétorika*, Budapest, Telosz Bt.
- Axelrod, Robert (2006): *The Evolution of cooperation*, Basic Books/ The Perseus Book Group, New York
- Bardwick, J. (1991): *Danger in the Comfort Zone – From Boardroom to Mailroom – How to Break the Entitlement Habit that's Killing American Business*, American Management Association
- Bush, Robert A. Baruch – Folger, Joseph P. (2005): *The Promise of Mediation – The Transformative Approach to Conflict*, Jossey-Bass, San Francisco
- Bateson, Gregory (1972): *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, University of Chicago Press
- Berne, Eric (2008): *Emberi játszmák*, Budapest, Háttér Kiadó
- Berne, Eric (1997): *Sorskönyv*, Budapest, Háttér Kiadó
- Braithwaite, J. (1989): *Crime, Shame and Reintegration*, Cambridge, Cambridge University Press
- Bono, Edward de (1994): *Parallel thinking*, Viking
- Bono, Edward de (1995): *Teach yourself to think*, Penguin Books Inc.
- Bogacz, Francois – Jeremy, Lack (2010): *The Social brain during the mediation: the tentative model*, Mediation World Conference, Ljubljana
- Cozolino, Louis (2010): *The Neuroscience of Psychotherapy: Healing the Social Brain*, New York, W. W. Norton & Company
- Dávid János (2003): *Mediáció a szociológus szemével*, Budapest, Minerva
- Dr. Eörsi Mátyás – dr. Ábrahám Zita szerk. (2003): *Mediáció: A szelíd konfliktuskezelés*, Budapest, Minerva

- Dr. Gárdos Péter szerk. – Vékás Lajos szerk. (2014): *A Polgári Törvénykönyv magyarázatokkal*, Budapest, Complex Kiadó KFT.
- Feldmár András (2006): *A tudatállapotok szivárványa*, Budapest, Könyvfakasztó
- Fellegi Borbála (2009): *Út a megbékéléshez – A helyreállító igazságszolgáltatás intézményesülése Magyarországon*, Budapest, Napvilág Kiadó
- Fireman, Gary D. – McVay, Ted E. – Flanagan, Owen J. (2003): *Narrative and Consciousness: Literature, Psychology and the Brain*, New York, Oxford University Press
- Fisher, Roger – Ury, William (1991): *Getting to yes – Negotiating Agreement Without Giving In*, New York, Penguin Books
- Fisher, Roger – Shapiro, Daniel (2007): *Building Agreement – Using emotions as you negotiate*, Random House Business Book
- Folger, Joseph P. – Bush Baruch Robert A. (1996): Transformative Mediation and Third-Party Intervention: Ten Hallmarks of a Transformative Approach to Practice, *Mediation Quarterly*, Volume 13, Number 4.
- Forgács József (2007): *A társas érintkezés pszichológiája*, Budapest, Kairosz Kiadó
- Gilbert, Daniel (2006): *Stumbling upon happiness*, Knopf Publishing Group
- Goldin, P. R. – McRae, K. – Ramel, W. – Gross, J. J. (2007): The Neural Bases of Emotion Regulation: Reappraisal and Suppression of Negative Emotion, *Biological Psychiatry*, 63:577–586.
- Gordon, Evian (2000): *Integrative Neuroscience: Bringing together biological, psychological and clinical models of the human brain*, Singapore, Harwood Academic Publishers
- Gordon, Evian et al. (2008): An “Integrative Neuroscience” platform: application to profiles of negativity and positivity bias, *Journal of Integrative Neuroscience*, 7(3):345–66.
- Gordon, Thomas (2010): *P.E.T. – A gyereknevelés aranykönyve*, Budapest, Gordon Kiadó
- Griffin, E. et al. (2001) : *Bevezetés a kommunikációelméletbe*, Budapest, Harmat Kiadó
- Gyengéné dr. Nagy Márta (2009): *Mediáció az Igazságszolgáltatásban – Családjogi specialitások*, PhD-értekezés, Szeged
- Hall, Edward T. (1987): *Rejtett dimenziók*, Budapest, Gondolat
- Hawkins, J. – Blakeslee, S. (2004): *On Intelligence*, Times Books
- Hedden, T., – Gabrieli, J. D. E. (2006): *The ebb and flow of attention in the human brain*, *Nature Neuroscience*, 9, 863–865.
- Herczog Mária szerk. (2002): *Együtt vagy külön – maradjunk együtt vagy váljunk el?*, Budapest, KJK-Kerszöv.
- Herczog, Mária szerk. (2004): *Megbékélés és jóvátétel*, Budapest, Család, Gyermekek, Ifjúság KKE.
- Horányi Özséb szerk. (2002): *Kommunikáció I. – A kommunikatív jelenség*, Budapest, General Press Kiadó

- Horányi Özséb szerk. (2007): *A kommunikáció mint participáció*, Budapest, Typotex
- Izuma, K. – Saito, D. N. – Sadato, N. (2008): Processing of Social and Monetary Rewards in the Human Striatum, *Neuron*, 58(2), 284–294.
- Jackins, Harvey cop. (1995): *Az emberi lények emberi oldala: az újraértékelő támogatás elmélete*, Seattle, Wash, Rational Island Publ.
- Kézai Simon – Priszkosz (1999): *Kézai Simon magyar krónikája/Priszkosz rétor töredékeiből*, Budapest, Magyar Ház
- Kinnunen, Aarne (2010): A helyreállító igazságszolgáltatás európai jó gyakorlatai a büntetőeljárásban, in: *Közvetítői eljárás – mediáció – Magyarországon, felnőtt korú elkövetők esetén*, Budapest, IRM
- Kohlrieser, George (2007): *Túszok a tárgyalóasztalnál*, Budapest, Háttér Kiadó
- Lieberman, Matthew D. – Spunt, Robert P. (2011): *The Busy Social Brain: Evidence for Automaticity and Control in the Neural Systems Supporting Social Cognition and Action Understanding*, Psychological Science, Los Angeles
- Lewin, Kurt (1972): *A mezőelmélet a társadalomtudományban*, Budapest, Gondolat
- Lipton, Bruce H. (2005): *The Biology of Belief – Unleashing the Power of Consciousness, Matter & Miracles*, Hay House, New York
- Lawson, Ken (2006): *Successful Negotiating*, New York, Axis Publishing Limited
- Lovas Zsuzsanna – Herczog Mária (1999): *Mediáció, avagy a fájdalommentes konfliktuskezelés*, Budapest, Múzsák Kiadó
- McHenry, Robert (2008): *Fight, flight or face it? Celebrating the effective management of conflict at work*, <http://www.opp.eu.com/conflict.aspx>
- MacLean, Paul D. (1990): *The Triune Brain in Evolution: Role in Paleocerebral Functions*, London, Springer
- McLuhan, Marshall (2001): *A Gutenberg-galaxis – A tipológiai ember létrejötte*, Budapest, Trezor Kiadó
- Margulies, Robert E. (2002): “How to Win in Mediation” (PDF), New Jersey Lawyer, December, pp. 53–54.
- Marklund, Linda Jur.Lic. (2010): A helyreállító igazságszolgáltatás európai jó gyakorlatai a büntetőeljárásban, in: *Közvetítői eljárás – mediáció – Magyarországon, felnőtt korú elkövetők esetén*, Budapest, IRM
- McCold, Paul (1997): *Restorative Justice*, New York, Monsey
- Menkel-Meadow, J. Carrie – Porter Love, Lela – Schneider Kupfer, Andrea – Sternlight R. Jean (2006): *Dispute Resolution – Mediation and Other Methods To Foster Democratic Dialogue*, New York, Aspen Publishers.

- Miers, David – Willemswns, Jolien (2004): Mapping Restorative Justice, Leuven, European Forum for Victim-Offender Mediation and RJ.
- Pert, Candace, B. (1999): *Molecules of Emotion – Why You Feel the Way You Feel*, New York, Pocket Book
- Pink, Daniel H. (2010): *Motiváció 3.0 – Ösztönzés másképp*, Budapest, HVG Kiadó Zrt.
- Robert, Benjamin (2012): *The Natural History of Negotiation and Mediation: The Evolution of Negotiative Behaviors, Rituals, and Approaches*, www.mediate.com
- Rock, David (2008): SCARF: A brain-based model for collaborating with and influencing others, *Neuro Leadership Journal*
- Roderick, Phillips (2004): *Amit Isten összekötött... a válás rövid története*, Budapest, Osiris Kiadó
- Russell, Bertrand (1994): *A nyugati filozófia története – a politikai és társadalmi körülményekkel összefüggésben, a legkorábbi időktől napjainkig*, Budapest, Göncöl Kiadó
- Ruzsa Imre (2000): *Bevezetés a modern logikába*, Budapest, Osiris Kiadó
- Seneca: *De beneficiis* III. 7. 5.
- Schefflen, Albert E. (1964): The significance of posture in communication systems, *Journal for the Study of Interpersonal Processes*, 27(4):316–331.
- Sheldrake, Rupert (2009): *Morphic Resonance: The Nature of Formative Causation*, Rochester, Park Street Press
- Singer, Magdolna (2010): *Júlia vagyok és válok*, Budapest, Grabó Kiadó
- Síklaki István (2010): *Előítélet és tolerancia*, Budapest, Akadémiai Kiadó
- Somlai Péter (1986): *Konfliktus és megértés*, Budapest, Gondolat
- Strasser, Freddie – Randolph, Paul (2005): *Mediáció – a konfliktusmegoldás lélektani aspektusai*, Budapest, Nyitott Könyvműhely Kiadó
- Szent István Társulat (1976): *Biblia – Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*, Budapest, Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója
- Ury, William (1991): *Gettin past no – Negotiating with difficult people*, Business Books Limited, London
- Újlaki László (2001): Fogalmi és terminológiai tisztázás igénye a békítés, kiegyeztetés és a közvetítés témakörében, *Jogtudományi Közlöny*, (56) 1:11–18.
- Tóth Pál Péter szerk. (1999): *Döntőbíráskodás*, Budapest, Püski
- Tuckman, Bruce W. (1965): Developmental Sequence in Small Groups, *Psychological Bulletin*, Volume 63, Number 6:384–99.
- Törzs Edit (2010): A helyreállító igazságszolgáltatás európai jó gyakorlatai a büntetőeljárásban, in: *Közvetítői eljárás – mediáció – Magyarországon, felnőtt korú elkövetők esetén*, Budapest, IRM, 130–135.
- Treacy, Gerald C. (1948): *Mediator Dei – Encyclical Letter of Pope Pius XII on the Sacred Liturgy*, Mahwah, Paulist Press

- Twentier, Jerry D. (1994): *Az elismerés varázsa*, Budapest, Network TwentyOne Kft.
- Vitrai József szerk. (2010): *Büntetés helyett – A büntetőeljárás alternatívájaként működő elterelés értékelése*, Budapest, L'Harmattan
- Viorst Judith (2002): *Szükséges veszteségeink*, Budapest, Háttér Kiadó
- Warters, Bill (2000): Thinking About "Variations in Campus Mediator Style" – *Conflict Management in Higher Education Report*, Volume 1, Number 4, Nov/Dec 2000
- Warters, William C. (1999): *Mediation in the Campus Community: Designing and Managing Effective Programs*, Jossey-Bass, San Francisco, California
- White, Alasdair A. K. (2009): *From Comfort Zone to Performance Management*, La Houlette, White & MacLean Publishing
- Wilber, Ken (2003): *A működő szellem rövid története*, Budapest, Európa Könyvkiadó
- Wilson, Timothy D. (2010): *Ismeretlen Önmagunk – A tudattalan új megközelítése*, Budapest, Háttér Kiadó
- Winslade, John – Monk, D. Gerald (2000): *Narrative Mediation: A New Approach to Conflict Resolution*, San Francisco, Jossey-Bass Publishing
- Whitmore, John (2009): *Coaching for Performance – GROWing human potential and purpose the principles and practice of coaching and leadership*, London, Nicholas Brealey Publishing
- Yerkes, Robert Mearns – Dodson, John D. (1907): The Dancing Mouse – A Study in Animal Behavior, *Journal of Comparative Neurology & Psychology*, Number 18:459–482.
- Zagare, Frank C. (1984): *Game Theory, Concepts and Applications*, London, Sage Publications
- Zehr, Howard (2002): *The Little Book of Restorative Justice*, New York, Good Books.

Thomázy Gabriella¹²⁸**LATIN-AMERIKAI MIGRÁCIÓ CHILÉBEN**

DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.13

Absztrakt

A nemzetközi hírek gyakran szólnak az Európába vagy az Amerikai Egyesült Államokba irányuló migrációról, ám nagyon ritkán hallani a Latin-Amerikán belüli népességvándorlásról. Chilét azok választják, akik a régióon belül szeretnének új hazát találni, ám az ország nem készült fel a bevándorlók számának az utóbbi években tapasztalt robbanásszerű növekedésére. A tanulmány fő célja a jelenlegi chilei tendenciák, a migrációval kapcsolatos kihívások és a jövőbeli scenáriók elemzése.

Kulcsszavak: migráció, Latin-Amerika, Chile, statisztikák, jogszabályok.

Abstract

International news often covers migration to Europe or to the US. On the other hand, very rarely do we hear about migration within Latin America. Chile is one of the destination countries chosen by people who want to find a better future within the region, yet the country is not prepared for the huge increase in migration which has taken place in recent years. The main objective of this study is to analyse the current trends and the challenges related to migration as well as future scenarios.

Keywords: migration, Latin America, Chile, statistics, legislation.

1. Bevezetés

Chile nem igazán ismert Európában, meglehetősen keveset hallottunk erről a távoli országról. A nemzetközi hírekbe általában valamilyen természeti katasztrófa kapcsán kerül be, mint például a 2010-es, a Richter-skála szerinti 8,8-as földrengés, vagy amikor 33 bányász¹²⁹ rekedt a föld alatt éppen egy magyar kivándorolt, a Kemény család bányájában. Chile egy igen modern ország, még európai mércével mérve is, nagyon sok modern épületet látni, hiszen a sorozatos földrengések miatt hiányoznak a „tipikusnak” mondható koloniális stílusú épületek.¹³⁰ Latin-Amerikán belül nagyon népszerű ország, sok bevándorlót és befektetőt vonz, hiszen nagyon jó gazdasági adatokkal rendelkezik. Az éves GDP: 298.172M USD, az egy főre jutó GDP 16.245 USD, a GDP éves növekedése: 4%, (IMF 2018), az infláció: 2.6%, a munkanélküliségi ráta: 6,8% (INE 2018¹³¹) – a régió legjobb gazdasági mutatói közé tartoznak ezek. Chile lakossága meglehetősen kicsi a többi dél-amerikai

¹²⁸ 2010. augusztus 5-én 33 bányász rekedt a föld alatt 720 méter mélységben, a 69 nappal későbbi mentést világszerte közvetítették. (Peregil 2018)

¹²⁹ Chilében nagyon gyakoriak a földrengések, de az 1940-es évektől földrengésbiztos épületeket építenek.

¹³⁰ INE – Chilei Statisztikai Hivatal, állami intézmény.

¹³¹ Data.un.org-2019 lakosság szám: Argentína 44,78 millió, Brazília 211 millió, Kolumbia 50,34 millió.

országához¹³² képest, 18.355.000 (INE 2018), a második legkevésbé korrump ország Latin-Amerikában, 2018-ban a „Transparency International” elemzésében a 27. helyen állt, közvetlenül Uruguay után, ugyanezen a listán Franciaország a 21., Spanyolország a 41. helyen, míg Magyarország a 64. helyen szerepel. (Corruption perceptions index 2018). Továbbá, a régióban az egyik legbiztonságosabb országnak számít (Insight Crime 2018).

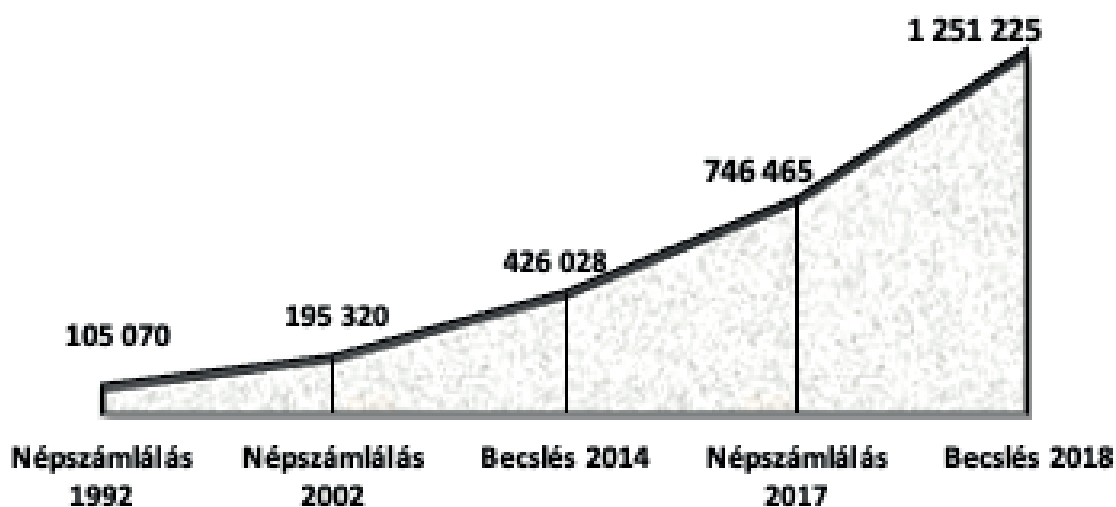
Sok bevándorló keres új hazát Chilében, kezdetben háztartási alkalmazottak érkeztek Bolíviából és Peruból, hiszen már a chilei középosztálynál is nagyon elterjedt főleg a bejárónők vagy a bentlakásos alkalmazottak foglalkoztatása. Az utóbbi 10 évben már nemcsak azok a társadalmi csoportok érkeznek az országba, amelyek a legszegényebb rétegekhez tartoznak, hanem a képzett közép- és felső középosztályhoz tartozók is. A tanulmány célja annak bemutatása, milyen kihívásokkal szembesülnek a bevándorlók Chilében, elsősorban két kiemelten fontos foglalkozásra, az orvosokra és a fogorvosokra vonatkozó adatok alapján. A rendelkezésre álló adatok elemzése lehetővé teszi a jelenlegi chilei tendenciák, a migrációval kapcsolatos kihívások és a jövőbeli scenáriók elemzését. A tanulmány elsősorban a Bevándorlási Hivatal és a Chilei Egyetem (Universidad de Chile) adataira támaszkodik, melyek többsége nem statisztikai adat, hanem különféle táblázatok alapinformációkkal. Egyrészt a Bevándorlási Hivatal tartózkodási engedélyt kérő külföldiekről évente publikált hivatalos adatai képezték az elemzés tárgyát, másrészt a Chilei Egyetem 2005 és 2018 között külföldön szerzett szakképzettségek elismeréséről szóló nyilvántartásai. A rendelkezésre álló információk összegyűjtése után statisztikákat és táblázatokat készítettem, melyek összehasonlítása és a következtetések levonása szolgálja jelen tanulmány alapját. Kvalitatív interjúk, munkajog, valamint a bevándorlási törvény ismerete, továbbá a bevándorlási politika megváltoztatására vonatkozó törvénytervezet segítették a jelenlegi helyzetelemzést. A tanulmány a következő két kérdésre keresi a választ:

Valóban egyszerűbb új hazát találni a régióon belül? Chile megkönnyíti a bevándorlók foglalkoztatottságát és integrációját?

2. Statisztikai adatok a Chilében élő külföldiekről

A Chilei Statisztikai Hivatal (INE) és a Bevándorlási Hivatal (DEM) közösen elkészített becslése, valamint népszámlálási adatok alapján elmondható, hogy míg 1992-ben a népszámlálás alapján 105.070 külföldi tartózkodott Chilében, ez a szám 2002-ben 195.320, 2017-ben 746.465-re nőtt. 2018-ra már közel 835.000 bevándorlót tartottak nyilván. Az év végére ez a szám folyamatosan növekedett, majd a kiadott hivatalos statisztika szerint a Chilében élő külföldiek becsült száma 2018. december 31-én elérte a 1.251.225 főt, az illegális bevándorló ebből megközelítőleg 300.000 lehet.

¹³² Christian Dustmann a University College London tanára, a migráció kutatásával és elemzésével foglalkozó központ, a CReAM igazgatója (Dustmann, 2016).

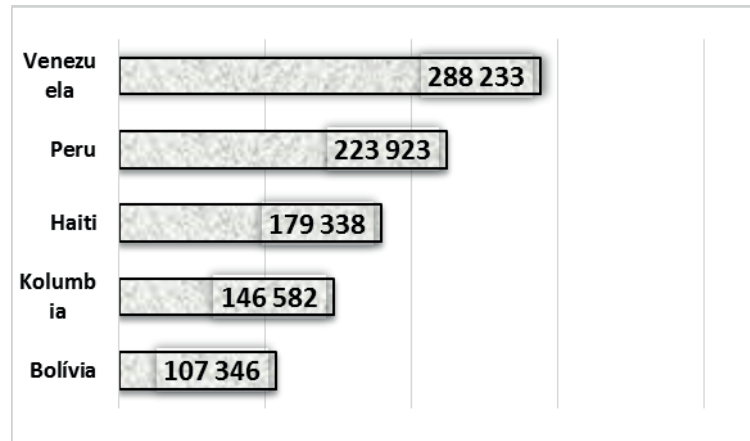


1. ábra: Chilében élő külföldiek becsült száma

(Forrás: Chilei Statisztikai Hivatal, Bevándorlási Hivatal)

A bevándorlók nemek szerinti megoszlása: 646.128 férfi és 605.097 nő (INE, 2018). A Chilében élő külföldiek aránya a decemberi adatok alapján elérte a 6,6%-ot, ez a legnagyobb a régióban. Érdeemes összevetni a többi ország adataival: Argentína 4,9%, Brazília 0,4%, Ecuador 2,4%, míg Kolumbiában 0,4% (2017 adatai alapján), (El Mercurio 2019. 02. 15). Nyilván a statisztikák 2019-ben jelentősen változnak a venezuelaiak tömeges kivándorlása miatt, de az erre vonatkozó adatok csak 2020-ban lesznek nyilvánosak. Bár már most is lehet tudni, hogy megközelítőleg 1,4 millió venezuelai érkezett Kolumbiába 2018-ban és 2019-ben, ez azonban a majdnem 50 milliós ország összlakosságához viszonyítva nem éri el a 3%-ot. (World Politics Review 2019. 09. 17.) Az is kérdés, hogy mennyien maradnak valóban Kolumbiában, amit csak a 2020-as adatokból lehet majd megtudni. Azt sem szabad elfelejteni, hogy Chile „csak” 18 milliós, így bár lehet, hogy nem érkezett olyan sok bevándorló az országba, mégis az összlakosságához viszonyítva magasabb az arányuk.

Chilében a rendelkezésre álló adatok alapján a bevándorlók közel 60%-a 20 és 39 év közötti. A legnagyobb számban öt országból érkeztek a következő megoszlásban: venezuelaiak: 228.233 fő; peruiak: 223.923; haitiak: 179.338, kolumbiaiak: 146.582 fő; a bolíviaiak 107.346 fővel az ötödikek a rangsorban. 2018 volt az első év, amikor a peruiak a vezető első helyükről a másodikra csúsztak és a venezuelaiak lettek a legnagyobb bevándorló közösség.



2. ábra: A Chilében élő külföldiek becsült száma születési ország alapján/fő

(Forrás: Chilei Bevándorlási Hivatal – DEM).

A második csoport, amely a tárgyalt időszakban (1992–2018) leginkább megnövekedett, a haitiaké volt, elérték a külföldiek teljes létszámának a 14,3%-át. Ők Chile legújabb bevándorló csoportja, a korábbi statisztikákban csak elvétve fordultak elő. (INE 2018)

A Dustmann¹³³ (2016) tanulmányában leírtakkal ellentétben, Chilébe nem a legalacsonyabb iskolai végzettségű bevándorlók érkeztek, hanem magasabb iskolázottságúak, mint a helyi lakosság. A többségük anyanyelve a spanyol, ami megkönnyíthetné a munkaerőpiaci integrációt, még akkor is, ha a chilei spanyol kissé eltérő a többitől. A chileiek átlagosan 11 évet töltenek az iskolapadban, míg a Chilébe érkező külföldiek átlagosan 12,6 évet, sőt a venezuelaiak 15,6 évet. (Banco Central de Chile 2018; DEM 2018). A venezuelai bevándorlók jóval iskolázottabbak, mint a chilei lakosság, 70%-uk rendelkezik valamilyen felsőfokú végzettséggel, míg a peruiaknak mindössze 19%-a. Ugyanakkor érdekes az a tény, hogy az egyetemet végzett bevándorlóknak csak 57% dolgozik a végzettségének megfelelő pozícióban – a chileiek esetében ez az arány eléri a 87%-ot. (Banco Central de Chile 2018)

A bevándorlás kedvezhet az országnak, ha a bevándorlók a magasabb iskolai végzettségűekhez és társadalmi réteghez tartoznak. Ez az úgynevezett „fölvándorlás”, viszont ebben az esetben akár társadalmi feszültségeket is okozhat a privilegizált helyzetben lévő helyi lakosság és a magasabb társadalmi-szociális réteghez tartozó bevándorlók között (Andorka, 1997: 241).

¹³³ Chile államalapítása (1810) óta sorozatosak a szomszédos országokkal folytatott határviták. Bár a konfliktusok enyhültek, a viták egészen a napjainkig folytatódtak. (Correa–García, 2013) Az 1970-es években, Pinochet diktatúrája alatt (1973–1990) az Argentínával, Bolíviával és Peruvall határos területekre a becslések szerint 180 ezer gyalogsági aknát telepítettek, a határvédelem és a jövőbeli konfliktusok elkerülése érdekében (Bustamente–Cañas, 2015). Chile 1997-ben írta alá az Ottawai Egyezményt, amely megtiltja a gyalogsági aknák gyártását, raktározását és forgalmazását, s az egyezmény értelmében Chile vállalta, hogy 2020 végére befejezi az aknák felszámolását (Ventura, 2016).

3. Valóban egyszerűbb új hazát találni a régióon belül? Chile megkönnyíti a bevándorlók foglalkoztatottságát és integrációját?

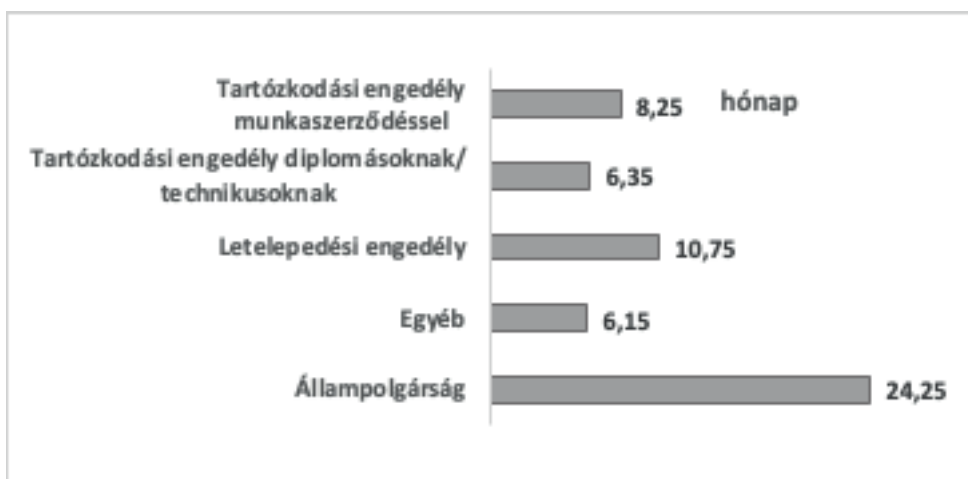
Chile a régióban az egyik legstabilabb ország, szilárd gazdasággal és demokratikus intézményrendszerrel, talán pont ezért lehet vonzó a szomszédos országok lakosainak és a távolabbról érkezőknek is. A chilei fizetések európai viszonylatban is versenyképesek, különösen a felsőfokú végzettséget igénylő pozíciókban. A legjobban fizetett területek a műszaki, a technológia és a bányászat (Guía Salarial, 2019), továbbá az egészségügy, főképp az orvostudomány területe. A bérek és a foglalkoztathatóság is magas az orvostudományhoz kapcsolódó pozíciókban, többek között azért, mert ez az egyik legdrágább szak a chilei egyetemeken, továbbá sok év tanulást és gyakorlatot igényel (Mifuturo.cl).

3.1 Tartózkodási és letelepedési engedélyek eljárásának időtartama

Chile bevándorlási törvénye az 1975. évi 1.094. sz. törvényerejű rendeletre épül, valamint a menekültkérdést a 2010. évi 20.430-as törvény szabályozza a nemzetközi szabványoknak megfelelően. (Rojas-Silva, 2016) Az ország számos tartózkodási és letelepedési engedélyt kínál az oda érkező külföldieknek. A legáltalánosabb az, hogy először turista vízummal érkeznek a letelepedni szándékozók, és ennek lejártá előtt kérvényezhetnek először tartózkodási engedélyt, amely 1 vagy 2 évig érvényes, engedélytől függően. A tartózkodási engedély után igényelhető a letelepedési engedély. Sok bevándorló nem kérvényezi idejében a tartózkodási engedélyét és akár pár év illegális tartózkodás után rendez csak a helyzetet a Bevándorlási Hivatalban. Ez annyira elterjedt, hogy az úgynevezett „illegálisoknak” külön sor van a hivatalban. Sebastián Piñera kormánya (második kormányzása: 2018–2022) számos szigorítást vezetne be: „Eljött az a pillanat, amikor rendet teszünk az otthonunkban, amit másokkal megosztunk” (Navarrete–Vedoya, 2019), nyilatkozta 2018. április 6-án. Ez volt az a nap, amikor a kormány új álláspontot fogalmazott meg a migrációval kapcsolatban: biztonságos, és szabályozott bevándorlást szeretne elérni. Jelenleg az erről szóló törvénytervezetet a kongresszus tárgyalja, de számos intézkedés már életbe lépett 2018. április 16-án, ezek egyik legfontosabb pontja a haitiak vízumkötelezettsége (az okmányt csakis Haiti chilei konzulátusán lehet igényelni), a másik módosítás a venezuelaiakra vonatkozik, egy új vízum bevezetése, amely könnyítené a bevándorlásukat. Továbbá néhány új vízumot csak a származási országban lehetne igényelni (Reforma migratoria 2018). Az új törvénytervezet számos programjának pozitív volt a visszhangja, főképp, hogy a haitiből érkező bevándorlók száma radikálisan csökkent, viszont számos bevándorláshoz köthető szervezet és szakértő bírálta a kormány további szigorítását (Navarrete–Vedoya 2019). 2019. július 21-én a bevándorlók kisebb tüntetést szerveztek a kormány bevándorlópolitikája ellen (Telesur, 2019), valamint ugyanezen év augusztus 11-ére szélsőjobboldali szervezetek országos migráció ellenes

tüntetés szerettek volna rendezni, melyet végül nem engedélyeztek. (24horas 2019). Sebastian Piñera reformja radikális változást jelentett a korábbi elnök, Michelle Bachelet (2014–2018) alapvetően nyitott, a „latin testvérek” befogadását hirdető politikájával szemben. 2018-ig a Bevándorlási Hivatal csak apróbb változtatásokat hajtott végre, bár ennek következtében jelenleg nem látni hosszú sorokat a hivatal előtt Santiago központjában, azonban így is nagyon lassú az ügyintézés. A rendszer már a nagy bevándorlási hullám előtt összeomlott, a hosszú várakozási idő évek óta komoly problémát jelent. Továbbá emelkedett az illegális bevándorlók száma is, akik turistaként lépnek az országba és később nem kérvényeznek semmilyen tartózkodási engedélyt. A Bevándorlási Hivatal adatai szerint jelenleg közel 300 ezer illegális bevándorló tartózkodik az országban, a legnagyobb csoport a haitiaké. Mivel Chile keleti részén az Andok, északon pedig a sivatag mint természetes határ megnehezíti az átkelést, ráadásul a Peruvál és Bolíviával határos részeken még mindig vannak – főként – gyalogsági aknák,¹³⁴ az illegális bevándorlók legtöbbször legálisan érkeznek az országba, általában turista vízummal, majd ennek lejáta után válnak illegálisakká. Fontos hozzátenni, hogy viszonylag egyszerűen legalizálhatják státuszukat a Bevándorlási Hivatalban, minimális pénzbüntetés megfizetésével.

A hivatal nyilvánossá teszi a különböző tartózkodási/letelepedési engedélyekkel kapcsolatos várakozási időt (6,35 hónaptól egészen 24,25 hónapig), viszont a gyakorlatban ennél jóval hosszabb ideig is eltarthat az ügyintézés. Először tartózkodási engedélyt kell igényelni, mely egy-két évig érvényes, majd ezután kérvényezhető a letelepedési engedély, amit 5 év után kell meghosszabbítani. Az állampolgárság kérvényezése nemrégiben változott meg. Most már az első tartózkodási engedélytől számított öt éven belül lehet kérvényezni, míg korábban csak 5 év letelepedési engedély után volt ez lehetséges.



3. ábra: Tartózkodási és letelepedési engedélyek eljárásának időtartama / hónap

(Forrás: Chilei Bevándorlási Hivatal-DEM)

¹³⁴ Nagyon fontos megemlíteni, hogy pl. Ecuadorral, Kolumbiával és még néhány országgal Chilének van kétoldalú kapcsolata, de ez nem elegendő a szakmák korlátok nélküli gyakorlásához, szintén szükséges néhány vizsga letétele.

A diplomások/technikusok kérvényezhetnek úgynevezett szakmai tartózkodási engedélyt, melyhez csak a végzettség igazolása és egy állásajánlat szükséges. Az állásajánlatban a cégeknek mindössze a fizetéssel és a betöltött pozícióval kapcsolatos legfontosabb információkat kell közölniük, de nem kötelezi szerződéskötésre a munkáltatót, mivel ez csak egy állásajánlat. Bevett szokás, hogy barátok, rokonok és ismerősök segítenek a tartózkodási engedély megszerzésében állásajánlat megírásával.

Sajnos egy szakmai tartózkodási engedéllyel nagyon nehéz megfelelő munkát találni, hiszen a cégek többsége kifejezetten letelepedési engedéllyel alkalmazza a külföldieket, ami egy év után kérvényezhető. Ennek számos oka van, egyrészt a munkáltatóknak nincsenek teljeskörű ismereteik a különböző vízumokkal kapcsolatosan, másrészt léteznek bizonyos megkötések is. Elvileg a tartózkodási engedély kérvényezésekor azt is lehet kérni, hogy a munkáltató már az eljárás ideje alatt foglalkoztassa a munkavállalót egy bizonyos plusz összeg megfizetése után. Ám, mivel gyakran ismerősök adják az állásajánlatot, a kérvényezőnek ki kell várnia a 6-8 vagy akár több hónapot is, míg kézhez kapja a tartózkodási engedélyt. Nagyon ritka az a cég, amely a tartózkodási engedély igénylését is elvégzi. Inkább akkor kerül sor erre, ha multinacionális vállalatnál cégen belül, külföldről helyeznek Chilébe egy munkavállalót. Az állásra jelentkezők diszkriminációja nagyon egyszerűen zajlik, hiszen minden jelentkezőtől kéri a chilei személyi számát, amelyből meg lehet állapítani, hogy megközelítőleg mióta tartózkodik Chilében a bevándorló, ha pedig nincs helyi személyi száma, akkor nincs is tartózkodási engedélye.

3.2 Chilei és külföldi munkavállalók aránya

A chilei Munka Törvénykönyve meghatározza a külföldiek arányát, akik egy adott munkahelyen dolgozhatnak. A Munka Törvénykönyvének 19-20§ kimondja, hogy:

„Legalább a dolgozók 85 százalékának chilei állampolgárnak kell lennie.”

Természetesen vannak kivételek, a jogszabály alól mentességet élveznek a következők: a kevesebb mint 25 főt foglalkoztató vállalkozások; olyan szakemberek, akik nem helyettesíthetők chilei állampolgárokkal; olyan külföldi állampolgár, akinek házasa/élettársa/gyermeké chilei; olyan külföldi, aki már legalább öt éve folyamatosan Chilében él. Ahogy korábban említettük, a Chilében élő külföldiek átlagosan magasabb iskolázottságúak, mint a helyi lakosság, különösen a venezuelaiakra igaz ez. Sajnálatos módon nagyon sok cég/vállalkozás gyorsan eléri a törvényben meghatározott 15%-os határt és nem szerződtesse több külföldit, hiába találják meg a megfelelő jelentkezőt. Nagyon gyakori, hogy a képzett venezuelaiaknak alacsonyabb a bérigényük a chileiekhez képest, ráadásul sokszor még angolul is beszélnek, így egy nemzetközi cégnek kifejezetten előny lehet a foglalkoztatásuk, viszont ez a korábban említett korlátokba ütközik. Egy-egy állásinterjún nem ritka, hogy a külföldi jelentkezőtől chilei házastársra/gyermekre vonatkozó információt is kérdezzék, hiszen ebben az esetben korlátozás nélkül szerződtesse.

3.3 Külföldön szerzett szakképzettség elismerése – Chilei Egyetem

Három különböző eljárást lehet megkülönböztetni, amelyek nem teljesen azonosak a magyarországi elismerési eljárásokkal. Az egyik a „honosítás”, mely a leginkább a nyelvvizsga honosításához hasonlít. Abban az esetben alkalmazható, ha megállapodás van érvényben azzal az országgal, ahol a végzettséget kiállították. A másik a végzettség elismerése továbbtanulás céljából, ilyen esetben csak az iskolai végzettséget ismerik el, amely egyetemi felvételi eljárásra jogosít. A kétféle elismerési eljárást országtól függően vagy az Oktatásügyi Minisztérium, vagy a Külügyminisztérium végzi. A harmadik a szakképzettség ún. „elismerési eljárása”. Utóbbi esetben a chilei szakképzettséggel teljesen azonos (ekvivalens) oklevelet/bizonyítványt állít ki a Chilei Egyetem. Ehhez hosszú elismerési eljárásra van szükség, általában számos különböző vizsgával.

Az elismerési eljárás kötelező számos szakképzettség, például az egészségügyi dolgozók, az állami intézmények pedagógusai stb. esetében. Gyakran azok is kérvényezik az elismerési eljárást, akiknek nem kötelező, de így mind az állami, mind a magánszférában szabadon dolgozhatnak. Chilében sokkal bizalmatlanabbak a munkáltatók egy külföldi szakképzettséggel kapcsolatban, és bár magáncégeknél számos külföldi képesítéssel el lehet helyezkedni, az állami cégeknél meglehetősen nehéz vagy szinte lehetetlen.

3.3.1 Külföldön szerzett szakképzettség elismerése

A Chilei Egyetem 2005-től minden évben publikálja azoknak a névsorát, akik az elismerési eljárás során az egyetem által kiállított végzettséget megszerezték. A lista alapvető adatokat tartalmaz, mint név, az egyetem által kiállított oklevél, állampolgárság stb., amelyek nagyon jól használhatók különböző statisztikák elkészítéséhez. Azért publikálják az adatokat névvel, mert így a munkáltatók le tudják ellenőrizni az elismert szakképzettséget.

2005 és 2018 között mindössze 4.114 fő kapott oklevelet az elismerési eljárás keretében. 80,97% külföldi állampolgár és 20,81% chilei. A bevándorlók tömeges érkezésével egyidejűleg egyre többen kérvényezték az eljárást, legnagyobb számban a venezuelaiak. Az eljárás időtartama minimum másfél év, de a gyakorlatban sokkal hosszabb is lehet. Egyáltalán nem olcsó, 300.000–450.000 Ft között van egy átlagos szakképzettség elismertetése, de ennél akár drágább is lehet. A Chilei Egyetem 820.000 Ft-nak megfelelő összegben maximalizálta ennek díját. Természetesen a különböző vizsgák nyelve csak spanyol lehet.

A kutatás során kvalitatív interjú készült az eljárásról egy olyan chileivel, aki a világ 30 legjobb művészeti egyeteme között (University Rankings 2016) szereplő Liszt Ferenc Zeneakadémián tanult. Az eredeti végzettsége „Operaénekes és magánénekes tanár”. Jogszabályi kötelezettségeknek eleget téve jelentkeznie kellett az eljárásra, mivel egy Waldorf iskola kórusvezetőjeként helyezkedett el és a

pedagógiai pályán dolgozóknak ez az eljárás kötelező. Az egyetem elismerte azt a tényt, hogy a tanult tantárgyak 90%-ban megegyeznek a chilei követelménnyel, sőt sokkal szélesebb ismereteket tartalmaz a magyar képzés, továbbá több éves operaénekesi és pedagógusi tapasztalata is van. Mindennek ellenére kötelezték új záróvizsga letételére, ennek minden költségével együtt, ami közel két havi fizetéssel volt egyenlő: zongorakísérő, próbák, koncertterem, konzulens stb. Az egyetem honlapján publikált szabályzat szerint új záróvizsgára akkor kerül sor, ha a tantárgyak kevesebb mint 50%-os egyezést mutatnak. Mivel Chilében nincs a magyar végzettséghez hasonló képzés, így a Chilei Egyetem által kiállított diploma is sokkal egyszerűbb lett: „Zenei előadó: ének specializációval”. Az egész eljárás közel két évig tartott. Egyre gyakoribb Chilében, hogy a közép- vagy felső-középosztályhoz tartozó külföldiek inkább kifizetnek egy mesterképzést, mint az egész elismerési eljárást, így gyorsabban és egyszerűbben tudnak a munkaerőpiacra lépni, hiszen a „helyi diploma” birtokában a munkáltatók jobban bíznak a külföldi munkavállalókban.

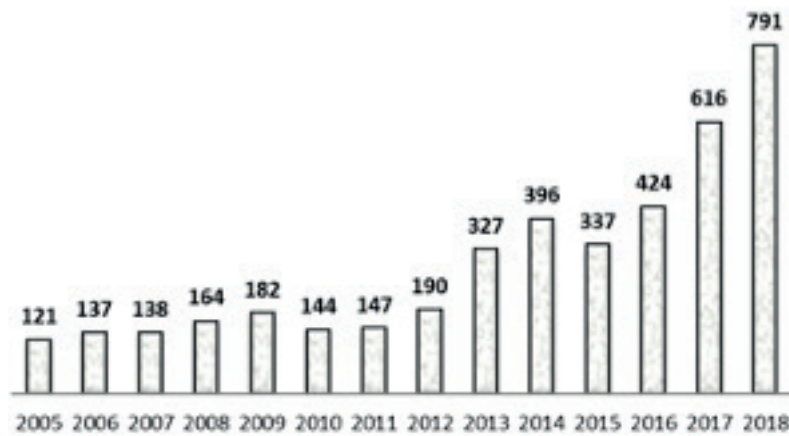
Az egyetemet számos kritika éri, főképp a magas költségek, a hosszadalmas eljárás és az átláthatóság hiánya miatt. Nagyon gyakran találkozni olyan diplomás külföldivel, aki pincérként, taxisofőrként vagy bolti eladóként dolgozik.

3.3.2 Külföldön szerzett szakképzettség elismerése (2005–2018)

A folytatásban két fontos szakképzettség vizsgálata következik: a fogorvosé és az általános orvosé. Az információ összegyűjtése során az elemzés olyan adatokra támaszkodik, amelyeket egyrészt a Chilei Egyetem tesz közzé évente a szakképzettségek elismeréséről – ezeket az előző fejezetekben már ismertettem –, másrészt a Bevándorlási Hivatal (DEM) adatai a tartózkodási engedélyekről. A Bevándorlási Hivatal 2005-től teszi közzé a bevándorlókkal kapcsolatos információkat olyan alapadatokkal, mint foglalkozás, iskolai végzettség, állampolgárság, tartózkodási engedély típusa stb. 2018-ban és 2017-ben éves, a korábbiakban pedig több évet átölelő listákat publikált. Általában egyszerű táblázatokról van szó, melyek az alapinformációkat tartalmazzák, nem statisztikákról.¹³⁵

¹³⁵ Az egyik leghíresebb eset a King's College Londonban végzett fogorvosé, akinek 5 év és 18 különböző vizsga után sikerült elismertetnie fogorvosi diplomáját, ez idő alatt angol nyelvet tanított és „Az angol beteg” (*el paciente inglés*) címmel blogot írt a történetéről (Rivas, 2019).

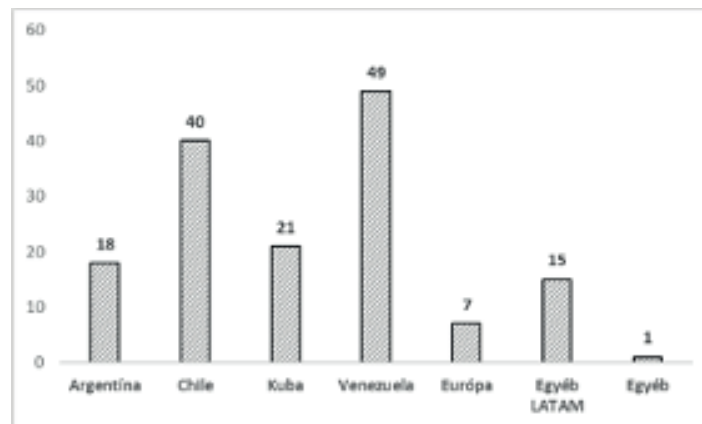
3.3.2.1 Külföldön szerzett szakképzettség elismerése: Fogorvos



4. ábra: Külföldön szerzett szakképzettség elismerése (2005–2018)

(Forrás: Saját statisztika, az egyetem honlapján található adatok alapján)

Ha megnézzük a fogorvosok esetét, igen érdekes képet kapunk. 2005 és 2018 között mindössze 151 fogorvos végzettségét ismerte el a Chilei Egyetem. Közülük 40 chilei állampolgár volt, akik külföldön szereztek fogorvosi diplomát.¹³⁶



5. ábra: Külföldön szerzett szakképzettség elismerése: Fogorvos (2005–2018) Összesen: 151

(Forrás: Saját statisztika, az egyetem honlapján található adatok alapján)

Érdeemes összevetni a Bevándorlási Hivatal fogorvosok tartózkodási engedélyére vonatkozó adatait a Chilei Egyetemével. Összesen 4.776 fogorvos kérvényezett tartózkodási engedélyt 2005 és 2018 között s ebből az elmúlt két évben (2017–2018) 1.341 fő kapott tartózkodási engedélyt, aminek közel felét a venezuelai bevándorlók tették ki.

¹³⁶ Példa erre Carlos Sánchez kolumbiai orvos esete, aki a fővárostól több ezer km-re lévő Chiloé-szigetén dolgozik Ancud városában. Mivel az ilyen távoli helyeken nincs elég orvos, így nem is adtak lehetőséget a vizsgára való felkészülésre. Az első vizsgája nem sikerült, és amennyiben a második sem fog, akkor nem folytathatja a munkáját, annak ellenére, hogy nincs, aki helyettesítse (Aguayo, 2017).

ÉV	Fogorvos	Argentina	Bolivia	Ecuador	Kolumbia	Kuba	Peru	Uruguay	Venezuela	Europa	Egyéb LATAM	Otro
2018	746	15	20	78	91	18	7	1	491	5	19	1
2017	595	18	25	103	100	9	11	2	296	5	21	5
2011-2016	2098	89	179	498	726	42	58	17	287	21	145	36
2005-2010	1337	31	93	329	655	9	47	31	33	8	93	8
Total:	4776	153	317	1008	1572	78	123	51	1107	39	278	50

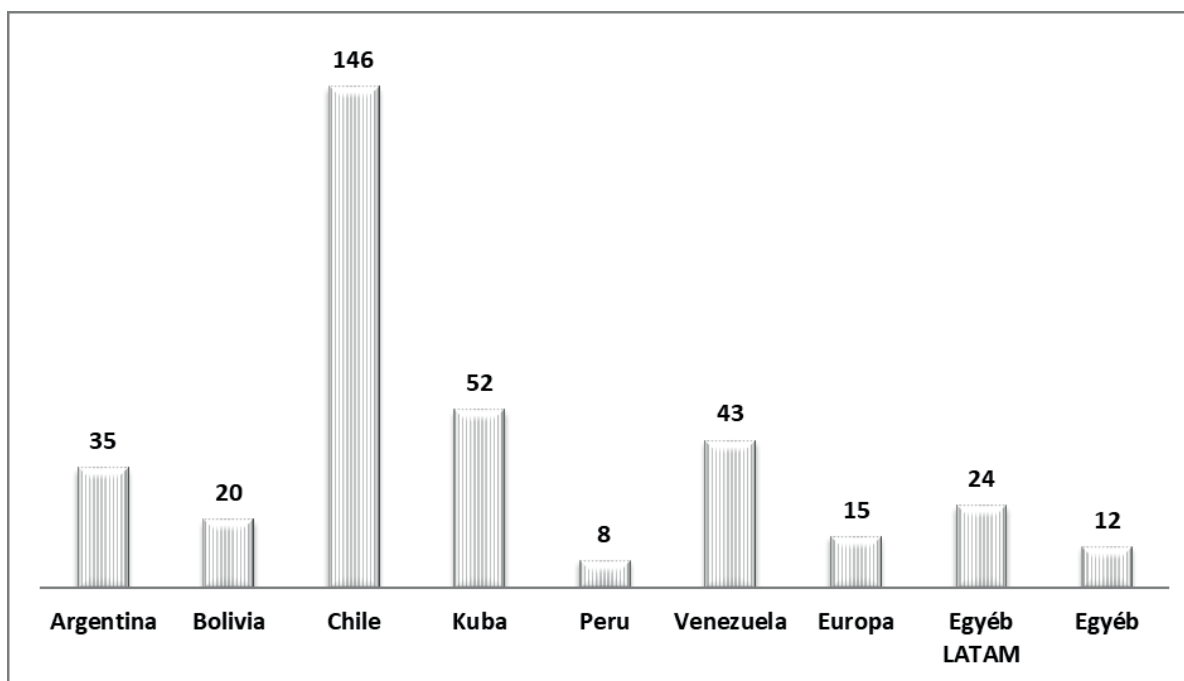
1. Tábla: Tartózkodási engedélyek (2005–2018): Fogorvos

(Forrás: Saját statisztika, a Bevándorlási Hivatal honlapján található adatok alapján)

A 151 elismert diploma igencsak csekély szám a 4.776 tartózkodási engedélyhez képest. Elismerési eljárás nélkül pedig nem dolgozhatnak a fogorvosok szakmájukban. Ráadásul Chile és Venezuela között nincs semmilyen megállapodás a szakképzettségek elfogadásáról, ami a folyamatot segíthetné.

3.3.2.2 Külföldön szerzett szakképzettség elismerése: Orvos (2005–2018)

Az elemzés során még nagyobb különbséget lehetett felfedezni a külföldi orvosok tartózkodási engedélye és az orvosi végzettség elismerése között. Az eljárást, ahogy korábban említettük, a Chilei Egyetem végzi. 2005 és 2018 között 355 külföldi orvosi diplomát ismert el az Egyetem, amelyből 146 volt chilei állampolgáré. Egyre népszerűbb külföldön tanulni, hiszen a chilei oktatási rendszerben magasak a tandíjak.



6. ábra: Külföldön szerzett szakképzettség elismerése: Orvos (2005–2018) Összesen: 355

(Forrás: Saját statisztika, az egyetem honlapján található adatok alapján)

A Bevándorlási Hivatal nem készít külön statisztikát a bevándorlók foglalkozás szerinti megoszlásáról, de az évente kiadott adatokból ezeket össze lehet állítani. A Bevándorlási Hivatal adatai alapján 2005-től összesen 12.565 orvos vagy szakorvos kért tartózkodási engedélyt. A venezuelai orvosok vezetik a listát, mintegy 5.158 tartózkodási engedély igénylésével, nagyrészt 2017 és 2018 között.

ÉV	ORVOS	Argentina	Bolivia	Ecuador	Kolumbia	Kuba	Peru	Uruguay	Venezuela	Európa	Egyéb LATAM	Egyéb
2018	3124	54	73	129	221	172	12	7	2335	20	75	26
2017	2577	83	82	220	246	139	16	8	1669	27	55	32
2011-2016	4794	321	379	807	1227	350	56	44	1127	126	263	94
2005-2010	2070	106	208	680	605	69	65	116	27	44	109	41
Total:	12565	564	742	1836	2299	730	149	175	5158	217	502	193

2. Táblázat: Tartózkodási engedély diplomásoknak és technikusoknak Orvos / Szakorvos (2005–2018)

Összesen: 12.565

(Forrás: Saját statisztika, a bevándorlási hivatal honlapján található adatok alapján)

Ahogy korábban említettük, néhány ország (Ecuador, Kolumbia stb.) kétoldalú egyezményt kötött Chilével. Ez segít abban az esetben, ha a szakképzettség/végzettség megegyezik egy Chilében szerzett azonos végzettséggel, de ezek az egyezmények sem teszik lehetővé a teljesen szabad munkavégzést. Ha valamilyen végzettség Chilében nem létezik, akkor a bevett gyakorlat szerint megkeresik a leginkább hasonlót és számos különbözeti vizsga után egy másféle diplomát kap a külföldön végzett szakember. Természetesen nem minden tartózkodási engedéllyel rendelkező orvos marad Chilében; ha nem tudja a végzettségét elismertetni, vagy másik országba megy, vagy más területen keres munkát.

3.4 EUNACOM – Az orvostudomány ismeretének nemzeti egységes vizsgálja

Az orvosok nehézségei nem érnek véget a Chilei Egyetem elismerési eljárásával. Létezik egy másik vizsgakövetelmény, aminek minden Chilében dolgozó, helyben vagy máshol végzett orvosnak eleget kell tennie. A 2009 áprilisában hatályba lépett 20.261 törvény értelmében: a Chilében és külföldön végzett orvosoknak meg kell felelniük az EUNACOM egységes orvostudományi vizsgán. Állami egészségügyi intézmények esetében ez az eljárás kötelező és egyre több magánintézmény is kéri. (uchile.cl)

A vizsgák meglehetősen költségesek (az elméleti vizsga: 257 USD, a gyakorlati vizsga: 600 USD). A Chilében végzett orvosok csak elméleti, míg a külföldön végzett orvosok esetében gyakorlati vizsga is kötelező. Ez alól a kétoldalú egyezmény sem jelent felmentést. Évente mindössze két alkalommal lehet a vizsgára jelentkezni. (edumed.cl)

Nagyon sokan kritizálják a vizsgát, mint ahogy a következő újságdézet is mutatja. „EUNACOM: Az orvosok 70 százalékának nem sikerül elsőre a vizsgát letenni.” (Aguayo, 2017)¹³⁷ A rendelkezésre álló információk alapján elmondható, hogy a frissen végzettek sokkal jobban helytállnak a vizsgákon. Valószínűleg ez annak tudható be, hogy a teszt általánosabb információkra és ismeretekre kérdez rá. Adott esetben a 15-20 éve egy bizonyos szakterületre specializálódott szakorvos esetében sokszor első próbálkozásra nem sikerül az EUNACOM vizsga, hiszen egészen más ismeretekkel rendelkezik a szakmai gyakorlatából következően. Természetesen léteznek költséges tanfolyamok, amelyek segítik a vizsgázó felkészülését. Ez a vizsga is csak spanyol nyelven tehető le.

3.5 Megéri orvosnak tanulni Chilében? – Chile orvoshiánnnyal küzd

A chilei Oktatásügyi Minisztérium létrehozott egy oldalt „Mi futuro”, vagyis az „Én jövőm” elnevezéssel, mely fontos statisztikai adatokat tartalmaz az egyetemi és technikai végzettségekről. 2017-ben mindössze 1.637 fő végzett az orvostudományi karon. A várható foglalkoztatottság az orvosok esetében eléri a 92,4%-ot, az első évben a várható bruttó jövedelem (megközelítően 20% adó terheli a béreket): 850.000 Ft-nak megfelelő chilei peso, az ötödik évtől a várható bruttó jövedelem: 1.300.000 Ft. (Mifuturo.cl) Az orvoscépzés Chilében osztatlan, 14 féléves, de az átlagos egyetemen töltött idő 14–15,2 félév. Az éves tandíj nagyon eltérő, számos tényezőtől függ, mint pl. az egyetem hírneve, mióta folyik orvoscépzés az egyetemen stb. A legolcsóbb képzés 2.000.000 Ft/év, a legdrágább pedig: 3.500.000 Ft/év (Chavez, 2019). Bár a végzett orvosok nagy eséllyel találnak jól fizető munkahelyet, a magas tandíj óriási terhet ró az orvostanhallgató családjára.

Az Egészségügyi Minisztérium jelentése szerint 2030-ra az állami egészségügyből 7200 orvos fog hiányozni, 4.772 általános orvos és 2.428 szakorvos (Minsal, 2017). Statisztikailag egyértelmű, hogy az orvoshiányt nem tudják pótolni, mert évente nagyon kevesen végeznek orvosként (2017-ben 1.637 fő). Az Egészségügyi Minisztérium jelentésében a 2015-ös adatokat összesítették, ennek alapján az állami egészségügyben 21.438 általános vagy szakorvos dolgozott, így 2030-ra az orvosok közel egyharmada hiányozhat (Minsal, 2017).

A kutatás során egyértelművé vált, hogy Chile nagyon egyszerűen megoldhatná a már jelenleg is problémát okozó orvoshiányt. Ha a korábban említett tartózkodási engedélyeket szemügyre vesszük, 2018-ban több mint háromezer, míg 2017-ben 2.577 orvos, illetve szakorvos érkezett Chilébe.¹³⁸ A 2. táblázatból egyértelműen látható, hogy a hiányzó orvosok kétharmada az elmúlt két évben érkezett Chilébe és még nyelvi nehézségük sincs. Tehát felmerül a kérdés: Chile miért nem könnyíti meg az egészségügyi szakképzettségek elismerését? Az állami egészségügy már most is komoly kihívásokkal

¹³⁷ Ez a tartózkodási engedély munkavállalásra is alkalmas.

¹³⁸ Níolas Rojas: szociológus (PhD), migrációval kapcsolatos kutatások vezetője több intézményben (Alberto Hurtado Egyetem, Chile, Barcelonai Egyetem); Claudia Silva: szociológus (PhD), a chilei Bevándorlási Hivatal migrációval kapcsolatos kutatórészlegének vezetője, valamint a PUC – chilei Egyetem tanára (Rojas–Silva, 2016).

küzd, főként a fővárostól távolabb lévő régiókban. Gyakran egyáltalán nincs, vagy nincs elég orvos/szakorvos.

A helyzet súlyosságát mutatja, hogy 2019. augusztusában Arica és Parinacota régió vezetősége határozatot adott ki: szerződhetők orvosok EUNACOM vizsga nélkül is az állami egészségügyi rendszerben, „*súlyos orvoshiány esetén és az egészségügyi ellátás megfelelő biztosítása érdekében...*”. Az így szerződött orvosoknak egy év áll a rendelkezésükre, hogy az EUNACOM vizsgát letegyék (Chavez, 2019).

A helyi hivatalok nyilvántartása szerint Aricában (Chile legészakibb városa a perui határnál, Arica és Parinacota Régió legnagyobb települése) mindössze 200 orvos jut a több mint 226 ezer lakosú városra, vagyis az egy orvosra jutó lakosok száma 1.130, míg az OECD ajánlása legalább 322 lakosonként egy orvos (Chavez, 2019).

3.6 Egyéb információ

Az egészségügyi végzettségűek mellett más szakembereknek is kötelező engedélyt szerezniük szakmájuk gyakorlásához. Például a külföldön végzett mérnököknek és technikusoknak a 12.851-es törvény 6. paragrafusának értelmében a Mérnöki Kamaránál kell engedélyt kérniük ahhoz, hogy Chilében dolgozhassanak. Az eljárási díj közel 100 ezer Ft (ingenieros.cl).

A másik nehézség, ami a külföldieket érinti, hogy Chile nem írta alá az 1986-os Bécsi Közúti Közlekedési Egyezményt. Chile csak Spanyolországgal, Dél-Koreával és nemrégiben Peruval kötött egyezményt, a többi ország lakosainak elméleti, gyakorlati és egészségügyi vizsgát kell tenniük, ha Chilében szeretnének vezetni. Mivel a legtöbb külföldi Santiagóban él és a helyi tömegközlekedés nem a legjobb, gyakran elengedhetetlen a jogosítvány megszerzése a nagy távolságok miatt. Gyakori, hogy a vállalkozások sem szerződtetik a munkavállalót vezetői engedély nélkül, amihez az előírás alapján általános iskolai végzettséget kell bemutatni (conaset.cl). Az ettől való eltérés az önkormányzatok hatáskörébe tartozik. Azokban a városrészekben, ahol több külföldi él, az általános iskolainál magasabb végzettséget is be lehet mutatni. (lascondes.cl)

Az albérletkeresés senkinek sem egyszerű Chilében, különösen, ha külföldi állampolgárról van szó. A tulajdonosok a legmegbízhatóbb bérlet szeretnék megtalálni. Ennek érdekében nagyon sokféle hivatalos papírt kérnek. Igen gyakori, hogy egy albérlethez szükség van kezesre, munkaszerződésre, be kell mutatni a pénzügyi helyzetet bankszámlakivonatokkal, sőt gyakran még erkölcsi bizonyítványt is előírnak. Nem ritka, hogy akár egy évre előre ki kell fizetni a bérleti díjat, ha valamilyen dokumentum hiányzik, amit a lakástulajdonos szeretne.

A bankszámla-nyitás is körülményes, be kell mutatni a pénzügyi hátteret, korábbi bankszámlakivonatokat és ugyanez vonatkozik a külföldről visszatérő chileiekre is. A korábban említett, Magyarországon végzett operaénekes pl. egy évig nem tudott chilei számlát nyitni, mivel nem volt ún. „adóstörténete”.

A munkahelykeresés legjobb módja, ha ismerős ajánlja a bevándorlót, hiszen a munkáltatók nagyon bizalmatlanok. Gyakori, hogy hiába rendelkezik valaki több éves szakmai tapasztalattal, ha Chilében korábban nem dolgozott, akár a ranglétra legaljáról kezdheti a szakmáját. Sokszor csak azért vesznek fel külföldit, mert alacsonyabb bért kér, mint a helyi munkavállaló. Jellemző, hogy a venezuelaiak aránylag alacsony bérrel megelégednek az első chilei munkahelyen, majd később, már a chilei szakmai tapasztalat birtokában egy jobban fizető munkahelyre pályáznak.

3.7 Az integráció nehézségei

Máslatin-amerikai országokkal ellentétben Chilébeszinte egyáltalán nem érkeztek afrikai rabszolgák, így az afrikai komponens teljesen hiányzik a népesség összetételéből. A spanyol konkvisztádorok és telepések után számos más európai is érkezett, így a chilei családnevek között gyakori az angol, német, francia, olasz és horvát eredetű (Soltész, megjelenés előtt). Chile déli részén található a német és a horvát kolóniák. Továbbá az őslakos indiánok száma sem éri el a 10%-ot (INE 2018). Egy ilyen közegben a bolíviai vagy perui bevándorlók, akik gyakran magukon viselik az őslakosok markánsabb vonásait (pl. aymarák), vagy a Karib-térségből érkező afro-leszármazott kolumbiaiak, haitiak kifejezetten diszkriminációról számolnak be. Nagyon nehéz munkát találniuk, nem áll meg nekik a taxi vagy egyszerűen nem szolgálják ki őket. A kolumbiaiakra vonatkozó sztereotípiák a chilei társadalomban főleg a droggal és a prostitúcióval kapcsolatosak (Gissi–Pinto–Rodríguez, 2019). Főleg a peruiak és a Haitiről érkező bevándorlók keresettek az építőiparban (Ciedess, 2017), míg a venezuelaiakat képzett, tanult bevándorlócsoporthoz tartják, 2018 során ők adták be a szakképzettség elismertetéséhez szükséges legtöbb kérelmet is (González, 2019).

Ha „kinézet” alapján a chileiek nem is tudják „beazonosítani” a latin-amerikai bevándorlót, akcentus alapján egészen biztosan. A chilei spanyol egy kicsit más, mint a többi, még egy anyanyelvű spanyolnak is nehezen érthető: gyors, sőt inkább „hadarós” a beszélt nyelv és nagyon sok helyi kifejezést, vagy olyan szót használnak, amit Chilén kívül nem igazán ismernek, így akár még egy étlap megértése is gondot okozhat kezdetben. Kétségtelen, hogy az integrációhoz el kell sajátítani a sajátos chilei szóhasználatot (Gissi–Pinto–Rodríguez, 2019).

A chilei társadalmat nagyon sokszor a karibi kultúra ellentétéként írják le: hideg, barátságtalan. Ez többek között Chile hosszú évszázados elzártságának is köszönhető, hiszen a sivatag és az Andok határolja az országot (Gissi–Pinto–Rodríguez, 2019). Talán ezért is keresettebbek a szolgáltató szektorban a kolumbiaiak vagy a venezuelaiak. A közvélekedés szerint Chilében azóta javult a szolgáltatások színvonala, amióta kevesebb a chilei felszolgáló. De ugyanez igaz a taxikra is, ahol külföldi jogászok, tanárok, orvosok dolgoznak sofőrként és ismertetik meg a saját kultúrájukat a santiagói dugóban, hosszú barátságos beszélgetésbe elegyedve a helyiekkel.

4. Következtetések

A kedvező munkaerőpiac, az alacsony korrupció és a gazdasági helyzet együttese Chilét vonzó célországá vá teszi. Jelenleg nagyon általános, hogy a külföldiek elsősorban a szolgáltató szektorban dolgoznak, mivel ezen a területen a cégek kisebbek, így a nem chileiek foglalkoztatására vonatkozó létszámkorlátozás kevésbé érinti a munkáltatót, továbbá a külföldiek jelentős része nem tudja a szakképzettségét elfogadtatni, következésképpen eredeti szakmájában sem tud dolgozni. Jogászok, orvosok, fogorvosok dolgoznak az éttermekben pincérként vagy sofőrként az Uber, Cabifyt és a taxizás egyéb alternatíváit választva. Nagyon sokan közülük nem tudják megfizetni a szakképzettségük elismertetésével kapcsolatos költségeket.

Rojas és Silva¹³⁹ tanulmányában arra hívja fel a figyelmet, hogy Chile nem használja ki a képzett külföldi munkaerőt, a bevándorlók a chilei átlagot meghaladó iskolázottságuk ellenére olyan munkát végeznek, amit a chilei állampolgárok nem vállalnak el. A humántőke elpazarlását hangsúlyozzák, egy olyan társadalomban, amely még mindig meglehetősen diszkriminatív (Rojas–Silva, 2016). Ugyanakkor szükség van képzett munkaerőre, kifejezetten hiányoznak az orvosok az állami egészségügyből, de ugyanígy a jól képzett mérnökök is. Az egyezmények hiánya s a drága és hosszadalmas elismerési eljárás megnehezíti a szakemberek elhelyezkedését. Semmilyen állami kedvezményt vagy segítséget nem kapnak azok, akiknek bár értékes diplomájuk van, nem tudják kifizetni az eljárás költségeit. Mindenki ugyanabban a sorban áll, amikor tartózkodási engedélyt kér, és ugyanez történik akkor is, ha valaki a diplomáját/szakképzettségét szeretné elismertetni. Gyakorlatilag sokkal egyszerűbb alacsony iskolai végzettséggel munkát találni például házvezetőnőként, kertészként stb., ilyen esetben azonnal szerződést kap a munkavállaló, gyakran szállást is biztosítanak a háztartási alkalmazottnak. A Chilébe érkező bevándorlók többsége ugyanazt a nyelvet beszéli, így sokkal nagyobb előnyben vannak, mint például azok, akik az Egyesült Államokba érkezve először angolul tanulnak ahhoz, hogy a képzettségüknek megfelelő munkát találjanak.

Kétségtelen, ha egy orvos, vagy fogorvos nem tudja a diplomáját elismertetni, akkor csupán két lehetősége van, vagy más területen keres munkát, vagy elhagyja az országot, bár egy harmadik is megemlíthető, amikor illegálisan dolgozik a szakmájában. Ha valaki olcsó és jó fogorvost keres Chilében – ahol a fogászati ellátás nem képezi az alapellátás részét, így elég költséges –, akár egy illegális fogorvosi rendelőben is találhatja magát.

A kutatás során egyértelművé vált, hogy a Chilében működő jelenlegi elismertetési eljárás ugyanúgy érinti a chilei állampolgárokat, mint a külföldieket, hiszen egyre több chilei tanul külföldön a magas otthoni tandíjak miatt. Azonban a chilei társadalomba való visszaintegrálódás néhány év külföldi tartózkodás/tanulás után nagyon nehéz, sőt még tovább bonyolódhat külföldi házastárssal hazatérve.

¹³⁹ Lector Kiadó, Marosvásárhely, 2014., 92 oldal

Bár a 70-es években íródott bevándorlási törvény meglehetősen liberális és viszonylag egyszerűen lehet tartózkodási engedélyt kérni az országban, a társadalom, az intézmények egyre több akadályt gördítenek az országba érkezők elé. Olyan szokások, szabályozások léteznek a chilei társadalomban, amelyek nem kedveznek a migrációnak, továbbá a bevándorlással kapcsolatos törvényeket sem ismerik a helyiek. Maga a társadalom plusz szűrőként működik a saját szokásaival, megnehezítve az olyanok letelepedését, akik esetleg konkurenciái lehetnek a helyi képzett munkaerőnek. Nagyon sokan azért is választják Chilét, mert ugyanazt a nyelvet beszélik, és nyilván joggal gondolhatják, hogy egyszerűbb egy új életet kezdeni egy spanyol nyelvű országban, ám valójában sokan falakba ütköznek, és az ún. chilei álom (*sueño chileno*), ahogy az egyik erről szóló írásban nevezték, lassan szertefoszlik (Gissi–Pinto–Rodríguez, 2019). Visszatérve a tanulmány elején feltett kérdéshez, nem könnyű munkát találni az országban, és Chile nem teszi gördülékenyebbé a külföldi munkavállalók integrálódását, még akkor sem, ha olyan szakemberek érkeznek az országba, akikre nagy szükségük lenne.

Felhasznált irodalom

- Aguayo, David EUNACOM: 70% de los médicos que rindió el examen lo había reprobado antes. 2017.07.12 Forrás: La Tercera <https://www.latercera.com/noticia/eunacom-medicos-reprobado/> [2019.05.05.]
- Andorka, Rudolf (1997): *Bevezetés a szociológiába*, Budapest, Osiris
- Banco Central – Chile Mercado laboral: hechos estilizados e implicancias macroeconómicas diciembre 2018. Forrás: Banco Central. www.bcentral.cl [2019.05.05.]
- Aranda Bustamante, G. – Salinas Cañas, S. – Salinas Cañas, S. (2015): *Minefields and Humanitarian Demining at the Chile-Bolivia Border: A Step-by-Step Approach*. Forrás: *Frontera Norte*, 27(54), 6–142. DOI: <https://doi.org/10.17428/rfn.v27i54.579> [2019.12.20.]
- Correa, Vera – García Pinzón, V. (2013): *Turbulencias desde el mar: Chile y Bolivia*. Forrás: *Si Somos Americanos*, 13(1), 93–121. [2019.12.20.] DOI: <https://doi.org/10.4067/s071909482013000100005> [2019.12.20.]
- Código del Trabajo – Chile Art. 19 y 20. Forrás: Ley Chile. <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=207436> [2019.08.22.]
- Colegio de Ingenieros de Chile Forrás: [Ingenieros.cl](http://www.ingenieros.cl) <http://www.ingenieros.cl> [2019.05.03.]
- Comisión Nacional de Seguridad de Tránsito: Forrás: Consaset. <https://www.conaset.cl> [2019.05.03.]
- Chavez, Maximiliano. Salud estima que la brecha de médicos especialistas es de 4.900 facultativos 2019.08.23. Forrás: El Mercurio <https://www.emol.com/noticias/Nacional/2019/08/23/958913/Ministerio-de-Salud-estima-que-brecha-de-medicos-especialistas-es-de-4900-facultativos.html> [2019.05.20.]

- DEM – Departamento de Extranjería y Migración, Forrás: Extranjería. <https://www.extranjeria.gob.cl> [2019.05.03]
- Dustmann, Christian – Schönberg, Uta – Stuhler, Jan (2016): The Impact of Immigration Why Do Studies Reach Such Different Results? Forrás: Journal of Economic Perspectives 30, 4:31–56. /2016. november/ DOI: <https://doi.org/10.1257/jep.30.4.31>
- Estimación de Personas Extranjeras Residentes en Chile 2018. Forrás: Extranjería. <https://www.extranjeria.gob.cl/estadisticas-migratorias/> [2019.05.03.]
- Gissi, Nicolas – Pinto, Carolina – Rodríguez, Francisca (2019): Inmigración reciente de colombianos y colombianas en Chile: Sociedades plurales, imaginarios sociales y estereotipos. Forrás: Estudios Atacameños, (62), 127–141. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2019-0011>
- González, Valentina En 2018, venezolanos lideraron peticiones de extranjeros a Universidad de Chile para revalidar títulos. 2019.01.28 Forrás: El Mercurio, <https://www.emol.com/noticias/Nacional/2019/01/28/935815/Venezolanos-lideraron-peticiones-de-extranjeros-a-U-de-Chile-para-revalidar-titulos-en-2018.html> [2019.05.20.]
- INE – Estimación de Personas Extranjeras Residentes en Chile 31 de diciembre 2018. Forrás: INE. <https://www.ine.cl> [2019.06.03.]
- INE – Instituto Nacional de Estadísticas Forrás: INE. www.ine.cl [2019.06.05.]
- International Monetary Fund Forrás: IMF <https://www.imf.org> [2019.05.05.]
- Insight Crime Chile Profile. InSight Crime – Investigation & Analysis of Organized Crime. (2018.04.23) Forrás: InSight Crime <https://www.insightcrime.org/chile-organized-crime-news/> [2019.09.10.]
- Inmigrantes ya alcanzan el 6,6% de la población, el mayor registro de Sudamérica, (2019.02.15) Forrás: El Mercurio, <http://www.elmercurio.com/blogs/2019/02/15/67139/Inmigrantes-ya-alcanzan-el-66-de-la-poblacion-el-mayor-registro-de-Sudamerica.aspx> [2019.02.20.]
- Robert Half – Guía Salarial - Chile 2019 Forrás: Robert Half www.roberthalf.cl [2019.08.23.]
- Las Condes – Licencias de Conducir – Extranjeros. Forrás: Municipalidad de Las Condes <https://www.lascondes.cl/tramites/transito/licencias/extranjeros/extranjeros.html> [2019.12.20]
- Médicos del Mundo en Chile Forrás: Eunamed. <https://eunamed.com/blog/costo-de-inscripcion-al-eunacom/> [2019.06.05.]
- Minsal – Ministerio de Salud. Estudio determinación de brecha de médicos generales y especialistas – Informe Final 2017.12.13. Forrás: Minsal. <https://www.minsal.cl/wp-content/uploads/2018/03/Estudio-determinaci%C3%B3n-de-brechas-m%C3%A9dicos.pdf> [2019.06.06.]
- Ministerio de Educación. Forrás: Mi futuro. <https://www.mifuturo.cl/> [2019.06.05.]

- Navarrete, M. J. – Vedoya, S. “Ordenar la casa”: análisis del primer año de la política migratoria del gobierno. 2019.04.06 Forrás: La Tercera. <https://www.latercera.com/nacional/noticia/ordenar-la-casa-analisis-del-primer-ano-la-politica-migratoria-del-gobierno/604018/> [2019.04.07]
- Peregil, Francisco La estremecedorahistoriadelos33chilenos atrapados en lamina San José (2018.08.22) Forrás: El País https://elpais.com/elpais/2018/08/22/actualidad/1534931557_287914.html [2019.12.23.]
- Population, surface area and density Forrás: data.un.org https://data.un.org/_Docs/SYB/PDFs/SYB62_1_201907_Population,%20Surface%20Area%20and%20Density.pdf [2019.12.20.]
- Protestan en Chile contra políticas migratorias de Piñera Forrás: Telesur 2019.07.22. <https://www.telesurtv.net/news/protestas-politica-migratoria-chile-pinera-20190722-0004.html> [2019.12.20.]
- Organizadores deciden suspender marcha antimigrantes por falta de seguridad 2019.08.10. Forrás: 24horas.cl <https://www.24horas.cl/nacional/organizadores-deciden-suspendermarcha-antimigrantes-por-falta-de-seguridad-3515865> [2019.12.20.]
- Ramos Rodríguez, Romina – Tapia Ladino, Marcela Una mirada heterogénea del espacio fronterizo: el caso de la frontera tarapaqueña (Chile) Forrás: Revista CIDOB d’Afers Internacionals, 122. sz. 2019 szeptember, pp. 187–210. DOI: doi.org/10.24241/rcai.2019.122.2.187 [2019.12.17.]
- Reforma Migratoria y Política Nacional de Migraciones y Extranjería Forrás: Digital Gobierno https://cdn.digital.gob.cl/filer_public/d2/39/d239d0df-c4e9-488e-a36f8b1ac2ca00ef/nueva_ley_de_migracion.pdf [2019.12.20.]
- Revalidación y Reconocimiento de títulos y grados extranjeros en la Universidad de Chile Forrás: Universidad de Chile. www.uchile.cl [2019-06-05.]
- Rivas, Claudia La cruzada contra el monopolio de U. de Chile para convalidar títulos 2018.07.13 Forrás: Diario Financiero [2019.05.20.]
- Rojas, Niolas – Silva, Claudia La migración en Chile, Breve reporte y caracterización 2016. Forrás: Obimid https://www.comillas.edu/images/OBIMID/boletines_e_informes/informe_julio_agosto_2016.pdf [2019-11-05.]
- Soltész Béla: Chile, in: Bács Zoltán – Szenté-Varga Mónika szerk.: *Dél-Amerika a 21. században – társadalmi, gazdasági és politikai konfliktusok*, Budapest, Dialóg Campus, megjelenés előtt
- Transparency International – Corruption perceptions index 2018. Forrás: <https://www.transparency.org/cpi2018> [2019-08-23.]
- Ventura Sancho, Rodrigo El tratado de Ottawa y el desafío de Chile al 2020. Centro de Estudios Estratégicos. Forrás: ANEPE 2016.12.22. <https://www.anepe.cl/wp-content/uploads/EL-TRATADO-DE-OTTAWA-Y-EL-DESAFIO-DE-CHILE-AL-2020.pdf> [2019.12.20.]

The World Bank: Life expectancy at birth, total (years) – Latin America & Caribbean (2017)
Forrás: [worldbank.org https://data.worldbank.org/indicator/SP.DYN.LE00.IN?locations=ZJ](https://data.worldbank.org/indicator/SP.DYN.LE00.IN?locations=ZJ)
[2019.11.15.]

Trabajadores extranjeros llegan a 160 mil en Chile. En construcción lideran peruanos y haitianos
2017.04.28. Forrás: [ciedess.cl https://www.ciedess.cl/601/w3-article-2145.html](https://www.ciedess.cl/601/w3-article-2145.html) [2019.12.13.]

QS World University Rankings by Subject 2016 – Performing Arts. Forrás: Top Universitis <https://www.topuniversities.com/university-rankings/university-subject-rankings/2016/performing-arts>
[2019.09.03]

Will Colombia's Generous Attitude Toward Venezuelan Migrants Last? 2019.09.17.

Forrás: World Politics Review <https://www.worldpoliticsreview.com/trend-lines/28197/venezuelan-immigration-to-colombia-is-spiking-here-s-how-duque-is-handling-it> [2019.11.10]

SZEMLE

A.Gergely András

ROMA KÖZEL-TÁVOLI VILÁGOK TISZTELGŐ SZEMLÉLŐDÉS A ROMA TÁRSADALMAK ELŐTT

/I. RÉSZ/

DOI: 10.25116/kozelitesek 2020.1-2.14

Több hang, több tér, több tisztelet

Olykor ideje van az emlékezetnek, máskor az elemzésnek, a belátásnak, a megismerésnek, s a szempontok egyeztetésének, megint máskor a tiszteletnek kell adózzon inkább, aki respektust gyakorolni képes. Itt most ezek „kevert módszertannal” feltárt spektruma következik. Tájképek és életképek, állapotok és emlékezetek, eltérő hangnemben, de egyetlen főtémára komponálva. Cigányság, romakutatás, megértő narratíva. Ennyi a fókusz, a horizont azonban rögtön távol, amint az első forrásművet kézbe vesszük.

Óvatlan kesergés – óvatos emlékezéssel

Ne tévedj..., igazad („IGAZAD”!? – mi is az?) sosem lehet, különösen nem kételyek vagy tesztelés, ellenőrzött értelmezés nélkül... S akkor meg minek az „ítélet”, az esztétikai klauzula, a műfaji besorolás, a múnemi mitopoétikai kontraszt, az olvasatot is csak olvasattal pótoló tücsökciripelés...?!

Egy sodró, sőt: iszonyatosan hömpölygő érzületválogatás, lemondó és ítélezésre sem méltató indulattömeg lakik egy társadalomérzületben illetékes költészetben. Pusztító kilátás és önutálattal is teljes, sérült emberlét tónusa lakozik Balogh Attila kötetében, az *Óvatos emlékezés* keser-ódájában.¹⁴⁰ Még ha óda lenne, hagyján, de cigány eposz, vagy az sem, hisz sem eposzi kellékeket nem visel, sem cigánynak nem akarja magát tartani. Vagyis inkább olyan igazi cigány líra ez, melyben az etnikai érzület természetes ugyan, de megnevezése szinte sértő is. Vagyis ha líra, akkor legyen az, de ne kapjon etnikai jelzőt. „Magyarul írok, ezért értelemszerűen magyar költőnek tartom magam. A cigány költő összetétel számomra egy nehezen értelmezhető, nem létező kifejezés” – mondja önjellemzőként. S hasonló módon a sebzettség, a műláb, a mankó megléte adottság, de nem az emberhez tartozó lényeg, nem a leíró jellemzés eszköze, s nem is a szánakozó szolidaritás támasza. „Nem tudom, mennyi barátságot bír el egy élet. Aki engem szeret és elfogad barátjának, az felettébb bátor ember. A mankóm

¹⁴⁰ Ayhan Gökhan interjúja, Litera, 2018. július. On-line:

<https://litera.hu/magazin/interju/balogh-attila-magyarul-irok-magyar-koltonek-tartom-magam.html>

páncélt ad, de sajnálatra épül” – fogalmazza meg egy interjúban, ahol tennivalóiról, folyóiratáról, korábbi munkáiról kérdezik.¹⁴¹

Elszántan kegyetlen hangja, mely a kötet tizenhárom esszéversében nyilatkozik meg, ebben a hármás rétegzettségben, kétszeres hátrányban, megejtően bensőséges fenekedésben látja és láttatja a láthatatlan világokat, a számunkra ismeretlen kietlenséget, a megismerhetetlen oktalanságból fakadó indulatosságot. A Szikszón született (1953) költő hangja nemcsak Petri György beszéduralom-tónusához hasonlít, de rokonságba kerül Ady zúzmarás utálatosságával és József Attila mindenben-elveszettségével is, ugyanakkor mindannyiuk elutasító rosszkedvét is hozza, de meg ránk is terheli annak közérzetét, milyen lehet nemcsak választani tudni, de a választhatatlant elfogadni, a választottságot és a csakazértis-túlélés gyermekkori terhét az értelmetlen múltidézés felől az önelfogadtatás állandósult identitás-harcává is tenni. Elfogadni látszol, mert romának látsz és annak is akarsz látni, együttérzőnek tűnsz, mert sajnálsz, megajándékozod önmagad a „megértésem” bájitalával, s nem érted, mitől részegedtem mégis pont én a létezhetetlen állapotok leíró szerzőjévé. De ne törd magad, sem megértésre nem vágyom, sem népem identitásának a hódoltatásig vezető legitimálására nem törekszem. Ember vagyok, s ha ez nem elég, akkor a többi úgyis mindegy már...

S attól, hogy az elfogadásért nem rimánkodik, a megértő rokonszenvért nem könyörög, épp e kíméletlen derűtlenségtől lesz érdes tónusú, kihívóan őszinte, vásottan öntudatos – majd ennek ereje révén mégis szerethető. Mintha képtelen tájakon járna, belső szakadékok partján, dögkutak és kórházi kezelőszobák elviselhetetlenségéből is menekülni képes létében pedig folytonosan az anyák, a durvaság, a kecsstelen létforma, az elviselhetetlenségében is túlélhető állapotrajz mint egyetlen esély volna jelen minden percében és napjaiban. Egyéves korától gyermekbénulás, húsz évnyi kórház, a mozgásjavítás vállalt kényszere dacára lesz minden más, mint ami lehetne...: egy alsóvadász cigánysoron a nyolcgyerekes család legkisebbjeként minden juthatott neki, ami a versbe, a szabad közlésbe, a tanításba, az átadásba, a másoknak rosszabb állapot javításába vonzhatja. A szegénység, az esélynélküliség edzette, a zenész apa lakonikus merevsége, a nagycsaládi tónusú női kollektivitás, a minden más őszinte megismerése és könyörtelen kimondása szinte akkor is költészetté teszik szavait, ha azok elemei talán könnyedebben simulnának egy lírai szociográfiába, egy történeti antropológiába, egy etnicitás-történelembe, vagy a Rádió C és a Cigányfűró folyóirat szellemiségébe. „Iszonyatosan félem, s undorlom az írást” – vallja ki Alternatív József Attila-díja ellenére. De hát akkor most ki itt a költő, ki a befogadó, s minek a közlés, ha nem akarom, hogy bármit is elfogadni hajlandó legyél abból, ami elfogadhatatlan...?!

¹⁴¹ 1944. június 16-án a budafoki Első Magyar Kartonlemezgyárban 22 vagon, 500 ezer könyvet dobtak a zúzómalmába Kolosváry-Borcsa Mihály frissen lett államtitkár eligazítása alapján, aki két év múltán így emlékezett: „Nemcsak az volt a célom, hogy megsemmisítsek könyveket, hanem az is, hogy helyet csináljak az elnyomott magyar íróknak”. 120 hazai szerző könyvei estek áldozatul... És hely aztán bőven lett... Lásd még fotókkal <https://magyarnarancs.hu/tudomany/egyetlen-udvariatlan-szoval-nem-bantottam-a-zsidokat-93339>

Hogy valamiképpen írjak róla, „másképp” kezdtem morzsolgatni szavait, prózaként próbáltam olvasni drámai mondatait, s pár sornyi közlésben már annyi sűrítés rejlett, hogy egy oldalnyi reflexiót fűztem volna hozzájuk, annyi óvatlan kesergés dúlt bennük. Méghogy „Óvatos emlékezés”... Óvatlan jelző, vagy elcsukló indulat, lesajnált helyzet, ironikus frász, kritikus érzület rakásra konstruálódik szövegében. Voltaképp szinte azért csudálkozom: minek írja le, ha ennyire reménytelen minden. De megvezet, becsal oda, ahol kegyetlenül kopogó szavai érdemi módon semmisítik meg nemcsak az óvatos emlékezés minden részletrajzát, de eközben megteszik mindezt az egyetlen lehetséges cselekvés apoteózisává. Idézni kéne tőle, sokat, s állandóan, viszont az is lehetetlen lenne, hisz olyannyira sűrű, antropológiai derűvel átítatott, mégis reménytelen, hogy minden kétsorosa élő cáfolata lenne további sortöredékeinek.

Volt francia szabó, cigány költő, könyvekkel házaló, Cigány Kutatóközpontban néprajzi gyűjtő, önkéntes tanító, könyvtár szakos egyetemi hallgató, hittudományi főiskolás, kulturális közéleti szereplő, tanulmányi ösztöndíjas, népművelő misszionárius, beteg, a Magyar Cigánytelep Köztársaság megalapítója, a kollektív emlékezés megtagadója, „a cigánytelep szélén álldogáló férfi”, az egész cigányirodalmat „a kereszténység vakfoltjainak számbavételére” érdemesítő kritikus, s megannyi más is.

Ezek így is, amúgy is feltételek csupán. Ködös, kínos, pusztító, kietlen feltételek, az óvatlan emlékezés termékei. Balogh Attila más. A máshoz képest is még másabb, de így egyéni. Szeretnünk kell őt, ha nem megy, akkor is. De nem miatta. Csak azért, hogy óvatlan kesergése mégse lehessen a pokol végső igazságossága.

Egy másik tér, több másik társadalommal

Egy efféle alcímre az első reakció könnyen és racionálisan lehet az: mihez képest másik a tér, s micsodák azok a másik társadalmak...?!

Csak nemválaszom van erre, avagy súlyosan kitérő, méltón megalázkodó, lehetetlenül respektív, de egészében is tisztelettel teljes. Immár nem pusztán-csupán azok felé, akik szereplői, részesei, áldozatai, túlélői egy valaha volt rossz válasznak, hanem azok iránt is elismerő bólintás, akik mindezt megőrzik az emlékezetnek, írnak róla, észben tartják, megörökítik. Itt most többféle útra is indulok, s csupán hívogatni tudom az olvasót, utazzon velem egy kicsit, közös kabinban, közös képekben, közös emlékezetben.

A másik tér most nem más, mint az idő, a tudás tere, a Könyvek tere. Melyeket pontosan hetvenöt évvel ezelőtt, épp az akkori könyvhét alkalmával kezdtek zúzómalomba hajítani Budafokon,

tonnaszám, egészen pontosan 500 ezer kötetet.¹⁴² Mert „mások” írták őket, mások olvasták, s megint mások hirdettek bőszen rendteremtő hadjáratot ellenük, mint vírus ellen, mint veszélyes üzenet ellen, az írástudók felelőssége ellen...

A másik társadalom az, ahol az egyik nem fér meg, vagy nem hagyják ott élni, vagy száműzik, elüldözik, előítéllettel veszik körül, s bár nem ismerik, de végleg eltüntetni mégis jobban szeretnék, mint megismerni. Ehhez alább több közelítésmódot is egyberaktam – sajnos nem eleget ahhoz, hogy kiesebebb összképet adjon ki. De legalább a legfelszínesebb közelítést, az időszerű üzenetet, a nyáron esedékes emléknap (augusztus 2.) előtti üzenetet mégis.¹⁴³ Ebből is a legközvetlenebbet – az auschwitzi haláltáborban meggyilkolt háromezer cigány emlékezetét megörökítő kötetet emelem előre, egyiket a több közül: Jutka Rona *Magyar cigányok – Túlélők vallanak* című könyvét.¹⁴⁴

A légköréről, ha nem is a szerzőket idézem most, lehessen itt egy gesztusnyi emlékezet...! Konrád Györgytől való:

„Fogadják tisztelgő fejhajtásomat azért az egyszerű tényért, hogy ott voltak. Már az is erkölcsi érdem, hogy odakerültek. A jó gyanújába fogható az, akit odazártak, valamit talán tettek a zsarnokság ellen, és a szabadság nevében tették ezt, ha sokféleképpen értelmezték is ezt a szót.

A testvériség az emberek között sohasem lehet teljes, a kivégzőfalnál az áldozatoké mindenképpen teljesebb, mint a kivégző-különítményé.

Hogy önök hajlott korukkal dacolva még találkoznak egymással közösen emlékezni, bizonyítja az egykori táborlakók szolidaritását. Egykori őreik valószínűleg nem találkoznak. A fogság, amelyet a sors kegyelméből sikerült túlélniük (hosszátéve az állhatatosságot és a kölcsönös összefogást), csak annyit bizonyít, hogy akkor önök vállalták azokat az igazságokat, amelyek veszélyesek voltak, viselték azt a különös mivoltukat, amely akkor halálra volt ítéelve.

Tisztelet a halálraítélteknek és az életben maradtaknak, zsidóknak és keresztényeknek, vallásosoknak és vallástalanoknak, embereknek, akiket politikai meggyőződésükért a diktatúra szögesdrót mögé tett”.¹⁴⁵

A fogság, a tábor, a más terek és kényszerek, állhatatosságok és emberségek, kivégzőfal és szögesdrót együttese, az összefogás és áldozatvállalás hangja szól Jutka Rona könyvéből is. Mely övé is, meg nem is csak, de mindannyiunké, s ugyanakkor részben azoké, akik túléltek a másabb idők mindünk számára feszélyező kíméletlenségét.

¹⁴² https://jelesnapok.oszk.hu/prod/unnep/a_cigany_holokauszt_emleknapja

¹⁴³ Napvilág Kiadó, Budapest, 2011., (angol és magyar nyelven, szöveg és fotó: Jutka Rona), 165 oldal

¹⁴⁴ Konrád György: *Levél a buchenwaldi koncentrációs tábor egykori foglyaihoz*

¹⁴⁵ *Fogyasztás, hírnév, politika – Az erdélyi gábor román presztízsgazdasága*, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Néprajztudományi Intézet, Budapest, 2014, 728 oldal

Szerzőkről írtam fennebb, s A szerzőről, aki kép és szöveg formálója is. De bizony van más is a kötetben, így például Ferge Zsuzsa írása (12–14. old.), aki a *Magyarországon nehéz cigánynak lenni* című bevezető szöveg alkotója, Szuhay Péter pedig *A Holokauszttól a Pharrajimosig* címen adja keretformáló dolgozatát (121–128. old.), jelezve részint a holokauszt-élművek első időszakát Nagykanizsa és Nyíregyháza emlékezet-politikájában, valamint azt is, ami írásának alcíme: *Egy szemünk előtt kialakuló rítus mint a romák történelmének metaforája* (ÉS, 2015. november 18-i szám). Itt tehát a szociológiai, szociálpolitikai és kisebbségi örökségi keret Ferge írásától Szuhay dolgozatáig elő- és hátlappal látja el Róna Jutka munkáját, mely Szatmárcsekétől a békési tájig, Baranyától Zalán át Vas megyéig és Várpalotáig bejárt faluhálón belül nyolc településről vett portrékkal adja ki a könyv anyagát. Az album alcíme a *Túlélők vallanak*, s ennek fotó- meg interjú-szövegei töltik ki a terjedelem javát (16–120. o.). Mindezek szövegszerűen a kötet végében angolul is megtalálhatók, a képaláírások hosszabbak és magyarázó-leíró célzatúak, ugyancsak magyar és angol szöveggel, de a képekkel harmóniában nemcsak hitelesítenek, hanem gazdagítanak is.

Ha ezek koronájaként és maga a kötet keletkezési okaként is tekintjük (Ferge Zsuzsa bevezető szavaiból), hogy „Jutka a holokausztot Hollandiában, egy holland parasztcsalád védelmében élte át. A szülei Hollandiába kivándorolt magyar zsidók voltak. Tudott a magyar zsidók háború alatti üldöztetéséről, tömeges pusztulásukról. Azt nem tudta – miként sokan mások sem –, hogy 1944 a cigányok számára is végzetes volt, ők is osztoztak a megvetett »fajok« sorsában. Jutka könyve abban akar segíteni, hogy közösen jóvátegyük ezt a nem tudást” (12. old.), akkor még több összefüggésben érthető, mit keres egy holland a magyar cigánysoron, öregotthonban, nemzedékek emlékezetében. Ferge ezután elnagyolt, de hiteles 20. századi cigányság-történetet vázol fel időközök és adatok sorával, szociológiailag a cigányként megmaradók, a „kilépők” és a sikeresebben élni nem tudók egyharmad-egyharmad arányaival, mentális és anyagi állapotuk romlásával, a körülöttük újraszülető szegénységellenes indulat és faji presszió növekedésével. Ekként a szegény=cigány tévképzet, továbbá a (kormányzati tevékenység hatékony segédelmével) növekvő gyűlölet elleni tiltakozás reményével, tehát a holokauszt emlékezete révén a megértés szándékát szorgalmazó soraival teszi teljesebbé üzenetét. Szuhay viszont mint roma-kutató és a cigány emlékezetkultúra több szempontú megörökítője is, ennél sokkalta kiterjedtebb képet ad részint a romakutatások alakulásáról, részint a polgárjogi ellenállásról, de a Porrajimos fogalom, a sérelem/jogfosztás/megsemmisítés tartalom átélésének és reprezentációjának értelmezés-történetéről, az emlékező események, virrasztások, a polgárjogi védelem szándéka és az etnicizált világban a méltóság, a világosság, a múlt jelen idejűvé válásának adataival is megerősíti az egységet, „az üldözöttek összetartásának” szertartásosságát.

A kötet válogatott fotói az esetek többségében nem művészfotók, hanem szituatív dokumentumok, számos intim és korrekt portréval, helyszínt megidéző tónussal (esetek helyszínei, emlékhelyek a helyi közösség ismeretkincsében, társas-közösségi lenyomatok, iskola, tópart, kollégium, a komáromi erőd, a kivégzések néhány tetthelye, emlékállítások példái). A Konrád Györgytől idézett „hajlott korukkal dacolva még találkoznak egymással közösen emlékezni” tartalom ebben válik teljessé, hisz őreik, kínzóik, kirablóik és megsemmisítőik nem tudnak találkozni, a túlélők viszont igen, s e találkozásban az emlékállítás gesztusa, a megőrzés és tisztelet jelei hatványozottan benne vannak.

„Túlélők vallanak”... – az alcím és a fényképek belső harmóniája, a szövegek közvetlensége és a feldolgozás egésze ezt az emlékállítási szándékot teszi teljessé. Nemcsak a kegyelet napján, hanem a tatárszentgyörgyi roma gyilkosságok évfordulója tiszteletére is, a könyvek és a könyvekben lakozó kollektív história emlékezetére ugyancsak. Ma még lehet emlékezni. Holnap már ez sem biztos. Vagy nem úgy, ahogy szabad (lásd az Úz-völgyi temető éppen dúló eseményeit), vagy nem úgy, ahogy illendő lenne (lásd a hivatalos-állami-kormányzati cigánypolitika totális vakvágányát vagy a kíméletlen telepbontások, kilakoltatások, vegzálások intézményesített megoldásait). A túlélők vallanak – de mindenekelőtt azokról, akik sem az elfogadásban, sem a megértésben, sem az együttélésben nem maradtak emberek. Azaz nem csupán vallanak, de szándék nélkül vádolnak is, hiszen az orgiák idejében ritkán maradt indulatmentes bárki, akit arra serkentettek-kértek, legyen elnézőbb a mássággal szemben. Nem sikerült nekik, s ma sem sikerülne, úgy fest...

A „másik tér” a másik idővel tehát így áll párban, a többségi társadalmak intoleranciája pedig azzal a társadalommal szemben öldöklő hatású, amelynek másik ideje már elhozta a reményt a túlélésre, ez azonban mégis egyre bizonytalanabb.

Talán egy másik társadalomra és ugyanerre a térre lenne szükség, ha lehetséges volna mint kihívó megoldás. E kötet kétséget sem hagy afelől, hogy szándéka ezt elősegíteni és a megértés módját könnyíteni.

Transznacionális térhasználat a presztízsgazdaságban

A kortárs társadalomtudományi tudás- és tudomásterületek között létezik több olyan tematikus felosztás, mely alapvetően ragaszkodik a klasszikus rendszerelméletek alapján megfelelőnek vélt klasszifikálási metódushoz, a lehatárolt tudományterületi határokhoz, tematikus horizonthoz. A 20–21. századi új tudásparadigmák és újabb kutatási optikai eszköztárak divatba jövele azonban jócskán változtatott ezen, vagyis valamely multidiszciplináris művet egyetlen aspektusból értékelni egyenesen korlátoltan kényes-kínos eljárás. Az alábbiakban olyan monografikus műről „próbálok”

tartalomvázlatnak is szerény közlést adni, melynek négy-öt tudományág vidékén lakozik katalogizálási mutatója. A néprajzi tárgykutatás, a szociálintropológiai rokonságvizsgálat, a roma folklórvizsgálatok (általam ismert vagy elgondolt) tudományági eszköztárát részben szem előtt tartja ez a mű is, ám részint a lehetséges tudásközi ablakokat nyitogatni szándékozva valamely „köztes” nézőpontot vállal, s belemegy a Polányi Károly lefektette nagy átalakulások (hitel, monetáris interakciók, közvetett hatások, piaci interakciók) együttesébe, még érint is a társadalmi térhasználat, a térbeli mozgások, a cserekapcsolati kultúrák oly klasszikusaitól való tudásminőségeket, mint Marcel Mauss vagy Marót Károly, Pierre Bourdieu vagy Erving Goffman, Arjun Appadurai vagy Igor Kopytoff szellemisége. Ez az (egyszerűsített képletben) interakcionista képletsor, mely a komplex gazdasági cserefolyamatok és hitelkapcsolatok tőke-érzékenységi velejáróira utal, igen színes változatban terjed szét Berta Péter *Fogyasztás, hírnév, politika* című munkájában,¹⁴⁶ akár ha a családszerkezet, a térbeli távolságok, a rokonsági vagy párválasztási normák, a csereértékek interaktív tőkekonverziókba injektálása stb. kérdéseiről (vagy akár csak ezek nyelvi, több romániai nyelvcsoporthoz és roma lokális szubkultúra kölcsönhatásairól) értekeznek. Így mintegy elkerülhetetlenül saját(os) tudományos nyelvet alakít ki (jobbára elődei, Patrick Williams, Michael Stewart, Leonardo Piasere mintájára, de Aparna Rao, Jean-Pierre Liégeois, Pulay Gergő, Kovai Cecília, Bakó Boglárka, Szuhay Péter ellenében, akik persze javarészt egy szót sem írtak a gáborokról, így nem is igazán kérhető számon olvasataik felhasználása). Ebből mint elemzési pozícióból belátva: a lokalitás és marginalitás, a települési és családi gazdaság, az inter-és transzlokális hálózatok, a tőkeformák új értéktartományai, a kapcsolati tőketulajdon csereviszonyai, a kultúraformáló kereskedelem és kultúrateremtő igyekezet, a rétegzett roma identitás, Erdély eltérő tájainak cigány szervezeti lefedettsége és piacosítása, a rejtett ökonómia és szürkegazdaság lennének kulcsfogalmi, amelyek összességükben többszörösen rétegzett és változó szaknyelvi narratívákkal ékes verziókban mutatkoznak, egyben arra is evidens módon utalva, miért nem hagyja magát beskatulyázni a mű, s miért is tekinthető többnek, mint a használtcikk-kultúrák kortárs néprajzi leíró megközelítése (melynek egyik kulcsfontosságú szövegválogatását ugyancsak Berta szerkesztette...!). Tegyük hozzá: nem hetven éves professzorról, hanem pályája délelőttjén járó, máris több szín pompás művel bizonyítani képes alkotóról, kutatóról, tudósról van szó, aki teljességgel új területet, új időstruktúrát, új gazdasági antropológiai elemzésmodot hozott a le-nem-egyszerűsíthető tudáspiactra, beleértve a rokonságkutatásokat, a cigány-magyar együttélés változásait, a gazdasági antropológia kutatásmódszertanát, a tárgykultúra-kutatások e kötettel is gyarapodó információs tárházát.

Engedtessek itt (valami különösebben körmönfont dramaturgiai gesztus nélkül) egy erőltetett „konklúzióba” illeszkedő kulcsmondatot előrehozottan megfogalmazni a pertraktált mű egészéről.

¹⁴⁶ Hasonlóképpen értékeli Szabó Árpád Töhötöm a BUKSZ 2015/3-4. számában megjelent kitűnő és alapos áttekintésében, <http://buksz.c3.hu/150304/index.html>

Néhány évtizednyi tudományos működés, pár tudásterületen való alkalmi tájékozódás és megannyi szakmai kulcsműérítőlegesség ismertetése alapján mérlegelem magátaszóban forgó monográfiát, s annyit előzetesen is vállalhatónak tartok kimondani: ekkora és ilyen komplexitású társadalomtudományi mű korszakosan ritka a néprajz, antropológia, gazdaságtörténet, kultúratudomány, szociológia, romológia egész hazai tudásterületén, mondhatnám páratlan.¹⁴⁷ Ezt persze igazolnom kéne, alaposan alátámasztani – ami azonban nem fog sikeredni (például mert a rokon tudásterületek szakirodalmából hasonló fajsúlyú munkákat kéne terítékre hozzak, összehasonlítsak, mérlegetek, részletezzek, ami itt nyilvánvalóan nem fér el, s nem is igen lenne értelme, mutatja immár a mű szakmai fogadtatása számos területen). E néhány tudásterület szerény néhány tucatnyi lehetséges megközelítést is rejt magában, kezdve a tárgyválasztással, kutatásmódszertan, elemzési horizont, empirikus tapasztalat, esettanulmányi szintű belátás és rendszerelméleti leírás, kontextusok és tudástartományok megannyi kölcsönhatását nem is említve – ezek eltérő aspektusú egyenkénti megközelítése külön-külön is meghaladná az adott terjedelmet, de tudástartományi gyarapodásukhoz az értekezés nyilvánvalóan előzékenyen hozzájárulhat. Itt azonban mindezek kevert módszertannal átölelése, erdélyi milióben nyomon követése, transznacionális és transzlokális szektorokban tettenérése, mikrogazdasági és féllegális kereskedelmi övezetekben, tradíciókövetésben és roma identitás-forgalmazásban feltárt részkérdéseiknek további relevánsan feltárt kapcsolódási pontjai a társas viszonyok, a szimbolikus politika, a rokonsági rendszerek, a mikrotársadalmak, a migráció, a munkaerőpolitika, a párválasztási rendszerek, az identifikációs rítusok, az értékelméletek, a presztízstárgy-piac és mások (mondjuk másfél tucat) ágazati tudástára felé igencsak látványos. Épp így lehetőség például a lokalitás másképp-értelmezett, kis- és nagytérségi szintaxisokban mutatkozó, a nemzeti és etnikai határokat átlépő, sőt az eddig „konvencionális” tudományágak szerinti analitikus közelítéseket is meghaladó tranzakcionális belátások egész további rendszereinek adekvát hatása a település-, tér-, közösség- és roma-kutatások igen széles tartományára. Vagyis nem álszerénység ez itt, nem a szavakat nem találom hozzá, de a 728 oldal áttekinthetően részletes tartalomjegyzéke is hét oldal, a bibliográfiája pedig huszonöt... – tesszen hát megsúgni, mekkora latolgatás kell ahhoz, hogy rövid három-négy oldalas kivonatba merészkedjen belekezdeni a recenzens...! Hátmég, hogy összehasonlító etnológiai, romológiai és gáborcigány-kutatási horizonton érvényes tartalmakat emeljen ki a lehetséges szakkönyvtári polcokról!

A kötetéről szólván a legkevésbé sem tagadom: a fentiek előrebocsátása részint oktalannak tetsző, elfogult, tisztelgő elismerés, kimért szavak helyetti felkiáltójeles respektus kifejezésének célját szolgálta, részben menedékképpen is hangzott, mivel jószerint egyetlen fejezet megannyi összefüggés-kapcsolódásáról is egész fejezetnyi elemző értékelést lehetne adnom, de ez is csupán a tizenkilenc

¹⁴⁷ Berzeviczy Albert: Liszt Ferenc emlékezete az Akadémiában, *Budapesti Szemle* 1935. 239. kötet, 695–697. szám. <http://www.momus.hu/forum.php?forumcat=149&pager=3>

fejezet megfelelően apró törmeléke lenne akkor. A legkorrektebb úgy lennék, ha a tartalomjegyzéket idemásolnám, s abból mindenki egyértelműen látná, miképpen építkezve és miféle tagoltsággal mutatja be „tárgyát” a szerző. Ez azonban egyúttal riasztó is lehetne, mert maga a szövegekörpusz igencsak eltér a Közös Dolgaink „képzelt” olvasóinak szótárától – viszont talán mégis árulkodhatna magáról a komplexitásról, mellyel a kötet bánik. Ezért most köztes megoldást választok: a magam romakultúra-olvasói virtuális képéből indítva arra fókuszálok csupán, honnan indul, mifelé halad, s mit kínál nekünk a monográfia, avagy hát miképpen is lehetne követnünk építményének szintaktikai szféráit...

Kezdve a Bevezetővel, ez mindjárt a transzlokális gyakorlatközösségek és többhelyszínű terepmunka címen elméleti felületet kínál ahhoz a speciális optikához, melyen át a további hétszáz oldalt láthatjuk. A kétségkívül már erre épülő második fejezet a megélhetési stratégiák konvencionális és rendszerváltás utáni gazdasági, kereskedelmi, etnikai és migrációs világába invitál, majd a következő az interakciós technikák (*romani politica*) szimbolikus küzdőtereibe vezet, hogy a negyedikben legott kiterjessze mindezt az etnicizált szimbolikus földrajz és a lokális dominanciaviszonyok felé, s egészen a 16. fejezetig leginkább a presztízsgazdaság, tárgy kultusz, megélhetéstechnikák és a tárgyakhoz társított etnikai eredetpolitika belső bugyraiban kalandozzunk, majd az utolsó három blokk az interetnikus stratégiák, fogyasztáspolitikai, politikai diskurzusok, konfliktuskezelések, konzervatív-tradicionalista és rokon narratívák miliőjébe kalauzol, végül a multietnikus hagyománykezelés, etnikai határátlépések, „versengő muzealizálás” és tulajdonlási verseny szerepével zár, közelebből a repatriotizációs és értékrendi diskurzusok 20. századi körképével és mindezek kutatástechnikai kérdésköreivel. Így sikerülhet talán „absztrakt” alakzatba, kivonatolt tartalomjegyzékbe szorítani, amit a kötet gazdagon kibont.

Részben visszafogott (és nem kevésbé erőltetettnek tűnő) minősítéssel az oktagonális vagy még több szempontú közeledés- és értelmezés-együttessel egykönnyen lehet egyet-nem-érteni, s éppúgy lehet egy hihetetlenül komplex kérdéskör váratlanul sokrétű taglalását is meglátni benne. Lehet persze úgy kontextualizálni mindezt, hogy mi minden hiányzik belőle (példaképpen nem igazán látunk rá eléggé cizelláltan a romániai roma közösségek sokféle tagoltságának és e tagoltság kutatásainak jeleire, a románokkal és magyarokkal való intimitás-viszonyok tartalmaira, a másfél-kétszáz évvel ezelőtti magyar ötvösmesterek készítette ezüskupák akkori és mai szemantikai tartományait a mindenkori/akkori/mai etnicitás-szakirodalom szerint tagoló értékelések különbségeire stb.), de ennek velejárója lenne, hogy a néhány felszínes közhelyet a gábor-cigányokról mégis tudó ember okkal azt higgye: valami túlbonyolított hópuszpókolásról van itt szó, s maga a recenzens biztosabban rálát a munka egészére, tehát „igaza” is van. Holott épp ellenkezőleg: a kötet textuális sűrűsége, aprólékos

eligazító és leíró aspektusa ugyan köztes határon jár a néprajztudomány és tárgyi folklórkutatás, kulturális antropológia és szürkegazdaságot kutató szociológia, érték kutatás és romológia megannyi határvidékén – de ebből fakadóan egyik legfőbb erénye az ezek közötti magabiztos mozgás, másik előnye a sokszempontú megközelítés, a „több terepű etnográfia” összehasonlító és kultúraközi intimitásokat is feltáró lehetőségeinek sikerre vitele, de további érzékeny szövevények vezetnek a csereviszonyok, a rokonsági rendszerek, a származásközösség és cselekvésközösségek pszichikai dimenziói, a tárgykultúrák megmaradási és átalakulási viszonyrendszerének piaci relációi felé, a nyelvi és kultúraközi kommunikáció megannyi tartománya irányába ugyancsak. Az tehát, hogy „hiányterületeket” nevezzek meg, erősen képtelen és árulkodóan öntetszelgő gesztus lenne. Kereső és értelmező szempontom ezért inkább az: miképpen szól „ki” a kötetből a kultúrakutatás, a közösségkutatások, az etnikai világok, a roma társadalmak, a nemzetköziség és főleg a határok-fölöttiség, amely a tágabban vett társadalomföldrajz számára új optikai aspektust kínálhat...

Itt leginkább abból indulok ki: a térbeli társadalmi létezés evidens és adott határai részint a települési, regionális, igazgatási szempontból is „leírhatónak” tekintett lokalitásokkal kíván definitíve foglalkozni. Létezik ugyan a település-, város-, tér-, hálózat- és lakónépesség-kutatásoknak megannyi klasszikus vagy akut irányzata, de a közösség mint mikrouniverzum csak ritkán jelenik meg úgy a kutatások többségében, hogy az elemek összessége több, mint a teljesség – vagyis a mikromiliókben megnevezett részelemek is több dimenzióban kapcsolódnak össze egymással mint „szervezeti” egységek, mint etnikai tartalmak kontextusai, mint szimbolikus többletjelentést hordozó közeg, mint téri dimenziók között is határfenntartás mellett határátjárásra berendezkező entitás stb. Ezt a „gyakorlatközösséget” a belső erőviszonyok, családi kötődések, házasodási modellek, kapcsolatkötési minták, élményfókuszú életvitel, tőkekonverziós eljárások „kisvállalkozási modellje”, presztízspolitikák, migrációs és kapcsolati tőkék, rituálék, szimbolikus értéktartalmak mentén megvilágító kutatói pozíció a maga komplexitás-szintjén, a „sűrű leírás” antropológusok által követett módszere (a történések részletrajza mellett a jelentések horizontjának rögzített együttese), valamint a téri relációkat az idői komponensekkel összefüggésbe hozó tranzakciós történeti értelmezés éppen a maga pragmatikus hidegségével számol le akkor, amikor az „ott élni, itt írni” kettősségét egyszerre kalkulálja bele a munka egészébe, s nem vesz föl értelmezhetetlenül „hideg” objektívációs hangnemet, hanem beépíti a szövegszerű vallomást, a közvetlen verbális aktusok, az eltérő narratívák habituális elemeit is magába a feltáró értelmezésbe, továbbá tudományos nyelvi kontextusába is.

Itt, ha lehet, a szerző tudományosan közvetett közvetlensége olyan momentum, melyet a lehetséges olvasó figyelmébe ajánlhatok, s egyúttal talán magamtól is eltolhatom azt a tévképzetet, hogy bármit is leírtam a kötetéről, ami ne lenne érdemdúsabb dicséretre vagy impozánsabb értékmegnevezésre

méltó. Valójában csakis annyiban reménykedhetek: saját talánykodásommal sikerült olyforma kérdések felé terelgetnem az érdeklődőt, hogy nem fogja tudni és akarni megúszni e kötet alaposabb vizitálását. Ez ugyanis immár kevésbé a szerző, s talán még kevésbé a versengő transzlokális fogyasztói szubkultúrák fenntartásában érdekelt romák csoportjainak fontos – ám annál lényegesebb lenne a roma közösségek ismerőinek, a munkapiacon tájékozódni próbálóknak, a szürkegazdaság belső dimenzióit elemezni hajlamosaknak, a mikrotársadalmak önszervező és integratív energiáit más szempontból belátni próbálóknak, a kelet-európai térség roma szubkultúráinak teljesebb átlátását igénylőknek, az integrációk és identitások rejtett kölcsönkapcsolatára érzékenyeknek, a konvenciók vagy határok világáról kicsit konvencionálisabban gondolkodóknak, a társadalmi kapcsolathálók archaikusnak tetsző modernitását is belátni hajlamosaknak, a „vadkapitalizmus” értékválságait lokális értékekkel ellentételezni szándékozóknak. Eképpen pedig váltig biztos lehetek abban, a regionális- vagy tértudományok, az erdélyi roma-kutatások, a kisebbségtudományi összehasonlító vizsgálatok, az európai cigányságok kutatóinak is élmény-lehetőség fölfedezni e könyv sűrű szimbolikus világából a még sűrűbb társadalmi világunk felé közvetített erényeit, a társas kapcsolatok szabályozó rendjének rejtett ékességeit, a föltáratlan gazdasági térségek kapcsolati kultúrákra épülő dimenzióit, a térhasználat és értéktezaurálás sajátlagos módjait, s mindazt, ami ebben a kultúraköziség térhatárai, az időiség értékelvei szerint fontossá válhat. S nemcsak számunkra, nemcsak az Amerikai Szociológiai Társaság által a kötetért nemrég odatélt „*The 2020 Consumers and Consumption Distinguished Scholarly Publication Award*”-ot figyelembe véve, de magának a térségi közösségnek sem érdektelen önképéhez is hozzájárulva.

Liszt Ferenc és a „czigány zene” társtudományi interpretációja

A kultúraköziség és a feltáratlan világok időbeliségének persze nemcsak a mozgás, a csere, az értéktranszfer lehet kérdése a maga primer valóságában, hanem ugyanez zajlik más terekben és miliókben is, ha épp hangoltsága olykor más is lehet... Éppen 160 éve, 1859-ben Párizsban jelent meg Liszt Ferenc *A czigányokról és a czigány zenéről Magyarországon* című munkája. (Két évvel később, 1861-ben Pesten is – Heckenast Gusztáv nyomdájában, 328 oldalon).

Régi vita, sokszoros emlékkép s még több felértékelő gesztus veszi körül Liszt életművében a magyar zenei örökség, a nemzeti jegyek alkotói önkifejezésbe átvitt elemei, valamint a korszak nemzetiségi látképei közötti arculatváltozásait.

Keletkezése idejétől még sokáig és sokan úgy vélték: jobb lett volna, ha meg sem írja. Kortársai hol mély ellenérzéssel, hol támadó indulattal, megint máskor dacos hevülettel fogadták munkáját, melyet Liszt maga is megszenvedett. A befogadói háttérből talán elég két részlet is: Simonffy Kálmán,

akit Liszt mindig kedvesen szóra méltatott, a következő levelet írja a megjelenés alkalmából egykori példaképének: „Uram! Mit művel Ön? Mit ír azon röpiratában, melyet magam ugyan még nem olvastam, de melyből az összes magyar hírlapirodalom idézi a következő helyet: »a magyar zene nem a magyar nemzeté, hanem a cigányé«. Nagy Isten, mily ámtás! – A közvélemény Ön ellen van, s íme tudósítom, hogy meg kell Önt, mindazon szigorral, melyet érdemel, cáfolnom. Nagyon sajnálom, hogy Ön ellen kell írnom, Ön ellen, ki hozzám oly jó volt. De hazafiúi kötelességemet nem mellőzhetem. Ezen pillanattól kezdve utaink eltérnek egymástól. Isten Önnel örökre! Simonffy Kálmán”.

Liszt akkori fájdalmas válasza (Augusz Antalhoz intézett levelében): „A cigányokról szóló könyvem körül csapott egész hűhó láttán úgy éreztem, hogy sokkal inkább magyar vagyok, mint a magyarmániások...”

A mániásság (vagy magyarság?) később sem sokat változott... Csupán idézetképpen egy szakíró klasszikustól: „1859-ben Párizsban jelent meg már említett könyve a cigánykérdésről. A sajtóban heves támadások indultak meg ellene, könyvét cáfolatok követték, melyekkel szemben ő védekezett, de egyúttal enyhíteni igyekezett azt, ami magyar nemzeti szempontból abban bántó volt. Mondják, hogy a könyvnek a magyarokra nézve legbántóbb pontjai nem is annyira neki, mint inkább akkori munkatársa és élettársának, egy főrangú hölgynek, tulajdonítandók. Ebben a hangulatban új erőre kapott a vád, hogy Liszt nem tud magyarul; feledték, hogy abban a korban, amelybe az ő fiatalkori működése esett, voltak magyar hazafiak, akik életüket és vérüket áldozták fel a hazának, a nélkül, hogy magyarul beszéltek volna. [...]

Örömmel tapasztaljuk, hogy azzal a törekvéssel szemben, mely Liszt Ferenc magyarságát egészen elfeledtetni, vagy legalább elhomályosítani igyekezett, újabban mind általánosabban elismerésre talál az az igazság, hogy Liszt Ferenc nemcsak magyarországi származású, hanem mint művész és zeneszerző is magyar volt. Csodálatos alkotásai sokszorosan magukon viselik a magyar nemzeti jelleget. Viszonya nemzetünkhöz hosszú élete folyamában többször változott; nem az ő részéről, hanem inkább nemzetünk részéről. Sokan rossz néven vették neki, hogy a magyar nyelvet nem bírta és hogy hazájában nem élt; egy műve pedig éppenséggel ellenségeket szerzett neki magyar földön, mert abban a magyar népies zenét mint nem a magyar népből eredettet, hanem tisztán mint a cigányok alkotását látszott feltüntetni” (Berzeviczy Albert, 1935).¹⁴⁸

A zeneiség és nemzetiség, magyar és cigány kulturális örökség témaköre azután a magyar zenetörténet számos elméletíróját, szakemberét foglalkoztatta, ennek áttekintő bemutatása most

¹⁴⁸ Néprajzi Múzeum, Kamarakiállítások 17. kötet, Budapest, 2011, 80 oldal, színes és grafikai anyaggal bőségesen megrakva...

nem szándékom, s vannak is, akik sokkalta jobban értenek ehhez. Amit mutatóba hozok, az inkább a kor mentalitástörténetének egy különleges fejezete és annak is társadalmi befogadottsága, élén a Liszt felvezette kérdések problematikájával, avagy inkább az erről „népi” és nemzeti örökségben megmaradt tárgyi kultúra emléanyagának albumával. 2011-ben ugyanis a Néprajzi Múzeum a Budapesti Tavasz Fesztivál keretében épp e Liszt-mű kapcsán mutatta be az 1861-es kötet (*Des Bohémiens et de leur musique en Hongrie*) közvetlenül a cigányzenére vonatkozó kamarakiállítását, azaz a LXVII. szakasszal kezdődő részhez kapcsolódó zene- és tánc-történeti aspektusára, valamint ezek képzőművészeti ábrázolására, tárgyi „lenyomataira” és vizuális örökségére épülő tudáskincset.

A kiállítás és maga a katalógus is Szuhay Péter és Pálóczy Krisztina munkája,¹⁴⁹ a közvetlen Liszt-tónust idézi fel bevezetőként: *„A személyes rokonszenvenek nem egy neme hozott már bennünket régóta a cigányok közelébe, és ösztönzi elménket, hogy részletesebben foglalkozzék velük és mindazzal, mi felvilágosításul és magyarázó szövegül szolgálhatott művészetökhöz, melynek sok figyelmet, gondot és tanulmányt szenteltünk. A cigányok emléke össze van fűzve gyermekkorunk emlékeivel, s annak néhány legélénkebb benyomásával. Később vándorló művészsé lettünk, s ők is azok hazánkban. Ők felüték sátorukat Európa minden országában, s századok kellettek hozzá, míg azokat bejárták, mi pedig százados sorsukat mintegy dióhéjba foglalva, néhány év alatt bejártuk azon országokat s gyakran idegenek maradtunk azon népekhez, melyeket meglátogatánk, mert mint ők, mi is az ideált a folytonos elmerültségben kerestük a művészetbe, ha nem a természetbe.”*

Az már a régi befogadástörténet része, hogy Bartók Béla akadémiai székfoglalójában is kitér e munka érdemeire és hibáira: *„Ma már mindnyájan tudjuk, hogy ennek a könyvnek teljesen téves az a megállapítása, amely szerint az, amit a cigánymuzikusok Magyarországon játszanak, sőt maga a magyar parasztzene is, cigány eredetű zene. Mindnyájan tudjuk, kétségbevonhatatlanul meggyőző bizonyítékok alapján tudjuk, hogy ez a zene magyar eredetű. További bizonyításra kár volna akár egy szót is vesztegetni”*. A kiállítás ugyanakkor tudatosan-vállaltan azt a reflexiós folyamatot kívánja tükrözni, ahogyan a cigány muzikusok körül, közreműködésükkel és hol ellenükre, hol velük partnerségben megkonstruálódik a magyar nemzeti kultúrába szervesülő „magyar” zene, legyenek előadói cigányok, követők, utánzók, imitátorok vagy gúnyolók akár. A szemléleti és értékrendi kiindulópont a Liszt Ferencre kétségtelenül erősen ható cigánymuzikus hatás. A katalógus és a kiállítás szemléleti összegzése is fölidézi a Szabolcsi Bence és Sárosi Bálint munkásságából jól ismert zenei folyamat előzményeit, így bizonyos cigány csoportok zenészi („hangászi”) specializálódását, zenekari felállítását, a hangszerek összetételét, a bandák létszámát a 18. század második felében. Ez a folyamat nemcsak a hangszerek és a

¹⁴⁹ Kerékgyártó István: *Szentandrassy István*, Roma Kincsestár, L'Harmattan, Budapest, 2007, 80 oldal + 5 grafikai lap

társadalmi kölcsönkapcsolatok „paraszi” szintjén zajlott le, de (mint ma már közismert) a legtöbb társadalmi közösség sehol sem „egyirányú” kommunikáció részese és formálója, hanem horizontális tudásminőségek, kézműves és iparos munkák, ízléskorszakok és divatok föl- és leágazóan is követték-kiegészítették egymást a társadalom „piramisának” rétegei között. A zenei stílusok és irányzatok 18–19. század fordulóján már uralkodó ízlése és stílusa a verbunk(os) volt, mely a (német eredetű) verbuválásból, a katonatoborzás fogalmi szótárából származott, s három legismertebb képviselője Bihari János, Csermák Antal és Lavotta János maradt, akikről könyvében Liszt Ferenc meg is emlékezik. Nem mellőzhető az ismertség okán a másik kulcsfogalom, a csárdás, mely a csárda szóból, az akkori mulatságok egyik legfőbb helyszínéről nyerte stiláris nevét és műnemi kategóriáját táncos, zenei előadásmódon egyaránt nyomot hagyó mivoltában.

S ahogyan a zenei ízlésrétegek vertikális kölcsönhatásai, ízlés- és stílusfogalmi áthatásai sem voltak mereven elválaszthatóak, e stiláris mozgások megtalálhatóak a zenepiaci rétegzettségben is. A katalógus sem mellőzi ennek ismertetését és gazdag tárgyi örökséggel teljes bemutatását: „Mindkét zenei stílus magyar táncként értelmeződik Liszt Ferenc és zeneszerző kortársai, sőt tanítványai körében is. Ennek esszenciáját fogalmazza meg Szabolcsi Bence a Magyar Nóták Veszprém vármegyéből című, nagy jelentőségű kiadványsorozatban, melyek célja például *»nem csak az, hogy a' kéziratokban lévő jelesebb Darabokat az örök feledékenységtől megmentjük és Magyar Compositorainkban a' szerzés és eredetiség lelkét felbuzdítsuk; hanem az is, hogy a' Nemzeti tsinosodást ezen az úton is gyarapítsuk, különösen pedig, hogy nyelvünket nem értő főbb rangú Magyar Dámáinknak [...] szíveikbe a' Nemzeti érzést ezenn a' tsatornán is betsepegtessük*”; épp ezért *„ezen világ elé bocsátott nótákban a Nemzeti Charactert kívánjuk [...] tündököltetni s a Magyarinak Muzsikabéli ügyességét a külfölddel is megismertetni*«. Majd: *„Az 1800 körüli évek korszakos fordulata a magyar zene történetében elsősorban azt jelenti s abból áll, hogy a „nemzet felismeri önmagát zenéjében s azontúl öntudatosan azonosítja magát vele, azonosítva egyúttal a zenét saját lényével, vágyaival s erőfeszítéseivel.*»”

A zeneszerzés lelkületének stiláris stimulálása és a hovátartozás „fölismerése” mint a muzsikabeli „ügyesség” programja ez időben persze nemcsak nemzeti karakterjegyek elzongorázásából vagy nemzeti romantikus harmonizálásából állt, hanem jócskán és sokféle módon jelen volt a társadalom nem „compositori” szintjein is. Hogy a 20. században több fordulatot vett vitára utalva emlékezzünk itt „népnevelési”, „népművelési” vagy népismereti tudásokra is, mindez csak egy szegmenset tesz ki a társadalom válogatott „tündököltetői” köréből. Viszont nem kevésbé voltak jelen épp a már reprezentatívva váló időszakban a névtelenül, de annál hatékonyabban is identitást megfogalmazó, hovátartozást a kézműves eszköztárral vállaló felfogásmódok, stíluskölcsonzések, szimbolikus

kommunikációk. Épp a nemzeti romantika indult abba az irányba, hogy a „felvilágosult abszolutizmus vezérelte közép-európai birodalmakban az uralkodóház és az egyre erősödő értelmiségi érdeklődés a birodalom népei – a rendeken kívüli különböző foglalkozási csoportok, az eltérő vallású és nyelvű közösségek – felé fordult”, vagyis a „nép” mint a fennálló rend szolgálatára rendelt tömeg „mintegy bevonult a nemzeti panteonba. Így volt ez kezdetben a cigányokkal is, mint a paraszttal azonos mód renden kívülinek tekintett csoporttal. Az első népismereti ábrázolásokon (grafikákon, metszeteken, nyomatokon) még nincs lényegi különbség a cigányok és a paraszttal, illetve más ’ősfoglalkozású’ és kézművescsoportok között. Az említettek egyre inkább bevonultak a festészet témái közé is, életképek, zsánerképek szereplői lettek...” – sugallja a katalógus, temérdek aprólékos mutatók kíséretében.

A nemzetállamok öntörvényű, egymástól független, de rendre egymásnak is feszülő szerveződési időszakában és „a nemzeti kultúra építményének 19. századi kidolgozása során azonban a hangsúly az idealizált nyelvi és vallási csoportra helyeződött, s akik ezen kívülre szorultak, ki is maradtak a nemzetépítés hivatkozottjainak sorából. Így maradtak ki a 19. század Magyarországon a nemzetépítésből a birodalmat alkotó népek közül a románok (az »oláhok«), a szlovákok (a »tótok«), és peregetek ki lassan a cigányok is. A 19. század közepétől Liszt kortársainak számtalan parasztábrázolásán, népi élet- vagy zsánerképén azonban megtaláljuk a cigány muzsikásokat is, akik éppen verbunkot vagy csárdást húznak a táncoló vagy mulatozó paraszttal, búsuló betyárokkal. A 19. század végére aztán önállóan is megjelent a cigány zenészek ábrázolása, immár paraszttal szerepeltetése nélkül, mint új ábrázolástípus” (5–6. oldal).

A kiállításban s így az annak közléslogikáját követő katalógusban is megannyi korabeli fekete-fehér grafikai illusztráció mutatja fel a magyar nemzeti kultúra (jóllehet térben is, társadalmi rétegződésben is behatárolt, mégis) jellegadó megjelenésmódjait, párban-kontrasztban a cigányokkal, akár XVIII. századi rézkarcokon, acélmetszeteken, később festményeken, zsánerképeken, újságdíszítéseken, könyvborítókön is. A kor népi és elit-értelmisége, amilyen példaképpen Liszt Ferenc, Barabás Miklós vagy Petőfi Sándor volt, meghatározó hatást (esetenként persze inkább „visszahatást”) gyakorolt a korabeli vizuális közlésmódokra és nyelvi akusztikájukra is, s közben mintegy a legkülönfélébb társadalomképeket formálták meg, vagy segítettek ezek önformálódásában (például Vörösmarty, Petőfi, Vajda János verseiben). Ennek mélyrétegeiben a nemzeti-nemzetiségi hovatartozásban karakteres jegyekkel jellemzett, etnikus mivoltukban szimbolikus eltérésekkel is önmagukat megjelenítő részkultúrák kaptak-kértek helyet. Így a „cigány”, vagyis a másféle zenei kultúráktól elkülönülő „magyar” zene és tánc, továbbá a cigányokról való gondolkodás, ábrázolásuk és jellemzésük, hozzájuk rendelt vagy asszociált jelképtárban, sőt ezekre épülő narratívák is roppant változatosságban jelennek meg.

A kiállítás a múzeum terében is szinte történeti és tematikus rétegzettségben volt látható, a katalógus is mintegy követi a mozgásívet. Az első szövegterek és vizuális értelmezéstörténetek az 1700-as évek grafikai anyagaival kezdődnek, aztán a zene- és tánc történet értelmezése révén műfajok, előadók, híres cigányzenészek, bandák, hangszerek és kották bemutatásával folytatódik a tárlat, majd Liszt Ferencnek és kortársainak idézetei, korabeli ábrázolások, litográfiák és nyomatok, kották és zenei kiadványok előlapjai segítségével vázolja föl a kevésbé ismert stílustörténeti materiát, nemegyszer a Zeneművészeti Egyetem kottatára s a Nemzeti Múzeum anyagával, vagy a vendéglátóipari örökség tárgyi és vizuális (helyenként konkrétan zenei) idézeteivel (a tárlaton ezt élményszerűvé tette három zenehallgató fülke, melyben a verbunkosok, csárdások s az ezek inspirációit őrző Liszt-művek válogatása volt hallgatható). A kiállított hangszerek a 19. század elejének, illetve végének cigányzenészek által használt zeneszerszámait idézik, a verbunkos-szerzők, a cigányzenekarok fotói több változatban is megjelennek az album oldalain. Jellegzetes kortörténeti adalék a katalógusban is a meghatározó időszak bécsi, német és magyar zenei hagyatékából vett kottaképek térben kiterjedt változatossága, a rapszódiai, „magyaros művek”, daloskönyv-részletek, zongora-kották motivikus gyűjteményének jelzése képekkel és képaláírásokkal, a stílusjegyek kölcsönhatásainak („cigányos hangsor”) jelzése, a „cigányos” vagy „népies” hangszerek (klarinét, tárogató, cimbalom) illusztrált története (24–35. o.). Erre következik a korai romantika, a szentimentális polgári ízlésvilágot szolgáló vízfestmények, rézmetszetek, népélet-ábrázolási időszakok szemléje (az orientalizmus hatása, a burjánzó utóklasszicizmus, a zsánerképes, táncos-mulatságos, polgári szalónos, kocsma-idillt megidéző, nemzeti-romantikus stb.), vagyis a 19. század jellegzetes cigányképét bemutató alkotások, a nemzeti romantika parasztábrázolásainak változatai láthatók sorban.

Nem pusztán e kiállítás, de a Szuhay Péter munkásságára alapvetően is jellemző cigánykutatói tematika kínálja a katalógus egy sajátos tónusát, a képtári és fotótári anyag változatos földidézését („honismereti” kultuszképek, olajfestmények, egészen a Munkácsy Mihály *Búsuló betyárjának* mellékalakjaiként feltűnő muzsikuskig, vagy a fényképek sorában a falusi nagyjelenettől a vendéglői bandáig, zenepaviloni koncerttől a leghíresebb prímások festett vagy fotografált készletéig), és mindezek ábrázolástörténeti jelentőségének rajzolatáig nemcsak színpompás és karakteres készletet kapunk (42–66. o.), hanem teret nyer a kiállítási katalógus másik arculati motívuma is: a mulatás, a közös jóllét, a társadalmi közösségként átélt zenei örökség számos emlékanyaga, lenyomata, népi (elsősorban pásztorművészeti) használati tárgyak illusztrált készletén is megjelenő zenei és zenélési mintázatok stilizált életképeivel (a mulatozás tárgykatalógusa a 67–79. oldalon a mángorlótól a sótartóig, vetélő-orsótól a csanakig, a gyufatartótól a tükörfáig és cseréptálakig széleskörű és színes illusztrációt kínál). A látszatra vékonyka, de roppant műgonddal kialakított kötetet szakirodalmi bibliográfia zárja, mely az alkalmi érdeklődőtől a zenei hagyománykutatóig sokaknak kínálhat a

néprajzi tárgy történet, viselettörténet és kulturális kommunikáció területén is izgalmas áttekintést. Nem feledve azonban, hogy e prezentációs témakör stílustörténeten és ábrázolási korszakoláson túl egy társadalmi réteg, egy ismeretközlő leírásokban is sokszor csak felületesen vagy koncepciózusan jelen lévő szubkultúra zenei környezetéről és „előadóművészeti” vagy alkotástörténeti kölcsönhatásairól éppúgy szól, mint Liszt Ferenc magyarságáról vagy nemzeti zeneszerzői nagyságáról, az ezt vitató kulturális örökségről és az ennek ürügyén zenei közhelyeket vagy felületességeket („cigányzene”, „népi muzsika”, „roma folklórdivat” stb.) hangoztatni merész attitűdökről is árulkodik, érdemes belátni, mennyiféle osztályozás, oktatás, értékelés, mintakövetés vagy kulturális kölcsönhatás veszi körül magát a cigány zenevilágot és elbeszélő-leíró tudományos históriáját.

Szürreálison túli átélés világ – határáig és utána is

SZENTANDRÁSSY ISTVÁN EMLÉKÉRE

Színek és lények, társadalmi színterek és emlékezeti helyek, a megosztható vagy kommunikálható tudás köztes szférái a megnevezhető tartalmak ebben az emlékezésben. Többféle tudástér lendülete és rettenete, hol eltérő, máskor összekapcsolódó színterek adják a témák világát, s illusztráló vagy tónusalkotó színek a töltelék, amihez sokszor még keret is csak képzetesen tartozik. Fogalmi színek (persze árulkodóak), meg érzékiek (kihívóak és vádolóak), gondolatiak meg metafizikaiak, szakrálisak meg figurálisak, elbeszélhetők és némák. Mind-mind olyan élettartományok, mikrovilágok, érzésterek, melyekben a forma és kép, a színterek és szereplők valamiféle résztvevőkre szűkíthető, nézőkből társat előhívó tartalmat hordoznak.

Épp ez eltökéltség, a mindenséggel vegyes csoportlét, „Az Univerzum unió Etikája” fogalmazódik meg abban az életműben is, melyről Kerékgyártó István irodalom- és művészetkritikus írt portrémonográfiát.¹⁵⁰ Hőse és főalakja Szentandrassy István, avagy inkább a kortárs reneszánsznak az az alkotó személyisége, aki nemcsak Madonnákat, piétákat, bohócok és torreádorok, testőrök és püspökök pompás báját varázsolja sötéten vöröslő dinamikába, de figurái Villon, a Biblia, Shakespeare és El Greco, Szindbád és Django Reinhardt látványvilágához illő gazdagsággal tündöklenek egy vészesen szuverén varázslat nyomán. Mindez akár végtelen távol is lehetne a figuralitás szürrealizmusától vagy a roma-romantika közhelyeitől, de lehetne ugyanúgy a lehetséges cigány léte más léptéke is... Szentandrassy talán minden magyar cigányfestőnél dúsabb szín pompával és elemi természetességgel oldja cselekményességét a cigányság miliójébe. Az a patriarchális és szenvedélyes életvilág, amely sem irodalmi, sem tudományos felmutatáskor nem tud talán ennyire hiperrealista lenni, itt esetenként már a

¹⁵⁰ Kerékgyártó István: Szentandrassy István, Roma Kincsestár, L'Harmattan, Budapest, 2007, 80 oldal + 5 grafikai lap

szürrealizmuson túli átélésvilágba kalauzol – mégis gyökereinél ott a cigányság tápláló természetessége, drámai marginalizáltsága, befordult boldogsága és feszülő robbanékonysága. Aligha illenék visszafogott érvekre építeni ezt a rövid emlékeztetőt vagy illedelmes fohászt, s elbeszélni jól temperált szavakra épülő összekötő szótárral a képek sistergő másságának hullámzásait, hisz másban volt ő otthonos. A megértő tudományosság legfőlegbb dadogva lenne képes a Hieronymus Bosch-ra, Picassóra, olasz reneszánsz nagymesterekre hangolt tematikát és kompozicionális eleganciát értékelni. A Péli Tamás tanítványaként önállósuló Szentandrassy a figuralitás és a szürrealizmus olyan intenzitását komponálja tematikus egészbe Villon balladái, párizsi női, Lorca Cigány románca, a tradicionalitás és a kulturális újjászületés klasszikus hagyománya kontextusában, hogy az ettől látszólag földrésznyire idegen cigány világok szinte csak kontrasztként férnek bele. Ugyanakkor minden figurája, minden tekintete, testszíne és indulata a Bari Károlytól, Holdosi Józseftől megismert világot, a Szász Endre vagy Gulácsy híres korszakát univerzálisan felülmúló színkezelési technikát és a saját sorsból, kisvárosi környezetből hozott természetélményt, lovakat, zöldeket, szeleket, sötétlő arcokat és tágult szemeket idéz.

A festő ötvenedik születésnapját köszöntő kötet (2007) a L'Harmattan és a Kossuth Klub olyan vállalkozása volt, amely a hazai legszínvonalasabb képzőművészeti albumkiadás igényességét tükrözi, Lugosi Győző sorozatszerkesztő vállalt célja volt továbbá, hogy a Roma Kincsestár a megőrzött cigány kultúra komponált látványvilágának felmutatója lehessen. Hasonló tónusokban, méltó mesterekkel ez csakis nagyívű vállalat, egy művészeti örökség egyik impozáns feldolgozása lehet majd... Most, hogy a minap elhunyt a festő (62 éves volt...), már semmi sem akadályoz bennünket abban, hogy másképp is tekintsünk rá.

Másképp annyiban, hogy létének és szorongásainak, álmainak és képzeletének állami gondozott életkezddéssel indult, versekkel-drámákkal-rajzokkal folytatódó, majd Péli Tamás hatására tárgyiasult cigány motívumokkal, de főképp portrékkal gazdagodó olajképeit immár úgy tekintjük, mint a megkésve fölismert cigány identitás mindmegannyi tüneményét: balladisztikus színeit, kihívó portréit, ősiségre épülő identitáselemek mélyvilágait, égi ragyogásban és elbeszélő költészetben kiteljesedő lorcai-villoni tematikáit, Bosch-ra rímelő narratíváit talán lehet már összegzően átlátni és sokra értékelni. Mindaz, amit sugall, sikít, üvölt vagy fájlal, összharmóniában vannak az Angyali Üdvözet Kápolna tónusaival, az expresszív és drámai, feldúlt és megalázott, zaklatott és áldozatosá váló egész szenvedés-habitussal. Miközben végtelenül „tárgyas” elbeszélő, a tónusok és portréhátterek beszédes indulatossága majdnem a reneszánsz belső békéjével ellentétes összhatású. Madonnái ikonszerű búvkörrel pompáznak, szélfúttá hegygerincen tépázódnak, érzelmi szakadékok között lebbennek át, óriásai védőn ölelik át az esendő emberiséget, paripái pegazusok szárnyán simulnak a végtelenbe, s mindez fénylő pompával szomorú, derengő vagy hars fénnel együtt is megejtő.

Képeiből nemcsak München, Prága, New York vagy Bécs vásárolt, s nem csupán a Roma Parlamentet díszítik, de bélyeg is készült, a Néprajzi Múzeum is gyűjteményébe válogatta, Kossuth-díjas is volt, festett az *Angyalok nyelvén*, a *Cigányrománcok* hangján, a mágikus realizmus és a szürreális pasztoráció hangnemében is. Nem volt érthetetlen, sem a szükségesnél és igazságosnál provokatívabb. Őszinte volt és felháborodott, méltóságos és fájdalmas is.

Nehezebb lesz nélküle a föld, avagy a földi lét, a roma hogylét, az egyetemes értelme mindannak, ami még van.