

2018. 3-4. 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 – Milton Friedman Egyetem

Szegediné Lengyel Piroska – Milton Friedman Egyetem

Schottner Krisztina – Milton Friedman Egyetem

OLVASÓSZERKESZTŐ

Szűcs Katalin Ágnes

FELELŐS KIADÓ: Milton Friedman Egyetem – Satmári Péter – megbízott rektor

ELSŐ KIADÁS: 2011

ÚJ FOLYAM: 2014

ISSN: 2498-7816

WEBCÍM: www.uni-milton.hu/letoltheto-kiadvanyok/, <http://kozelitesek.webnode.hu>

DESIGN: Szitás István - Gerilla Design Bt.

TARTALOM

Surányi Ráchel

BOURDIEU ÉS AZ ÍZRAELBEN ÉLŐ MAGYAROK IDENTITÁS- ÉS INTEGRÁCIÓ-STRATÉGIÁJA 4

DOI: 10.25116/KOZELITESEK 2018.3-4.1

Buk Krisztina

GYERMEKNEVELÉS ÉS TRANSZNACIONALIZMUS 15

DOI: 10.25116/KOZELITESEK 2018.3-4.2

Rajkó Andrea – A. Gergely András

EGY TÉMA TOVÁBBGONDOLÁSA.....32

DOI: 10.25116/KOZELITESEK 2018.3-4.3

Kata Zsófia Vincze

“US” AND “THEM” JEWS AS THE OTHERS..... 62

DOI: 10.25116/KOZELITESEK 2018.3-4.4

Tóth Katalin

EGY ÁTMENETI RÍTUS HAGYOMÁNYFENNTARTÓ FUNKCIÓJA A 21. SZÁZADBAN..... 87

DOI: 10.25116/KOZELITESEK 2018.3-4.5

Szabó Miklós

AZ ANTISZEMITIZMUS ALAKULÁSA A HOLOKAUSZTIG, ÉS UTÓÉLETE GÖRÖGORSZÁGBAN ÉS

MAGYARORSZÁGON 103

DOI: 10.25116/KOZELITESEK 2018.3-4.6

A. Gergely András

KÉP ADJA A KÉPET... AZ ÁSATÁS VÉGTELENNÉ HÚZÓDIK 115

DOI: 10.25116/KOZELITESEK 2018.3-4.7

BOURDIEU ÉS AZ IZRAELBEN ÉLŐ MAGYAROK IDENTITÁS- ÉS INTEGRÁCIÓ-STRATÉGIÁJA

Surányi Ráchel

DOI: 10.25116/kozelitesek 2018.3-4.1

Absztrakt

Bourdieu társadalmi tér-elméletét többen is alkalmazták már a migráció és azon belül is az integráció kutatásánál. Ez a tanulmány is – a korábbiakhoz hasonlóan – azt kísérli meg, hogy ezt az elméletet egy ilyen kontextusban tárgyalja. Az Izraelben élő magyarok identitás- és integráció-stratégiája lévén a fókuszban, a tanulmány célja, hogy megvizsgálja, milyen pozícióban helyezkednek el az interjúalanyok, illetve milyen tőkékkel és habitusokkal rendelkeznek.

Abstract

Bourdieu's social field theory was applied repeatedly in migration studies. This paper – similarly to the previous ones – uses this theory in such context. The research topic is the identification and integration strategies of Hungarians in Israel. Hence, the aim of this paper is to examine in what field the interviewees are situated and what capitals and habitus they possess.

Bevezetés

Ebben a dolgozatban azt vizsgálom, milyen pozícióban helyezkednek el a kutatásban résztvevő interjúalanyaim, és milyen habitusok kapcsolódnak ehhez. Az Izraelben élő magyarok identitásának és integrációjának kutatásához kvalitatív módszertant alkalmaztam: több mint hetven interjút készítettem – két alcsoporttal. Az egyik nagyobb alcsoportot azok képezik (negyvenhatan), akik jelenleg is Izraelben élnek (vagy éltek az interjú készítésekor), míg a másik részük (huszonheten) jelenleg nem Izraelben (többségük Magyarországon, míg egy-egy fő Németországban, Ausztriában vagy Észak-Amerikában) él. Céloom feltáró kutatást végezni az eddig nem (vagy csak szakdolgozatok keretében) vizsgált csoportról. Az Izraelben élő magyarság érdekessége és talán különlegessége abban áll, hogy számuk ugyan az izraeli kontextusban (vagyis az össz-bevándorláshoz képest) és az európai kontextusban (a kiküldő országokhoz képest) egyaránt elhanyagolható, ezen belül a különböző (OECD és KSH adatokra alapozó) becslések szerint nagyon magas a visszatérők aránya. Ahhoz, hogy ezt a jelenséget megértsük, szükség van egy ilyen kutatásra. A végleges tanulmány tehát részben javaslatokból fog állni a sikeresebb izraeli integráció érdekében. A minta nem reprezentatív volta miatt azonban az eredmények nem általánosíthatóak, így kizárólag az interjúalanyaimra igazak, nem az Izraelben élő magyarság egészére.

Az elmélet alkalmazása migrációs kontextusban nem idegen terep: Péter Zoltán a Bécsben élő magyarok felmérésénél is ezt a vonalat követte (2005). De ezen kívül számos más tanulmány született, ahol az elmélet különböző részeit használták fel a bevándorlók integrációjának vizsgálatához (néhány példa: McKay 2001; Friedmann 2002). A dolgozat első felében bizonyítom a bourdieu-i elmélet alkalmazhatóságát az elemzendő csoportra. Ezt követően részletezem az elméletet, majd bemutatom röviden az eredményeimet és az ezekből levonható konklúziót.

Mi a kapcsolat Bourdieu és az izraeli magyarok között?

Bourdieu egyik legfontosabb kutatási területe a társadalmi reprodukció: azt vizsgálta, hogy a társadalmi osztályok hogyan tartják meg szerepüket, s ezt a tőkeelmélettel magyarázta. Ennek újdonsága abban áll, hogy az eredeti értelemben vett tőke csak a gazdasági tőkére vonatkozik. „A társadalmi világ struktúráját és működését akkor ítéltük csak meg helyesen, ha a *tőke* fogalmát nem csupán a közgazdaságtanból ismert formában, hanem *valamennyi megjelenési formájában* vezetjük be” (Bourdieu 1999: 156, eredeti kiemelés). Bourdieu elméletének további erénye, hogy kontextus-specifikus: „*Ügyelnünk kell arra, hogy ne tekintsük egy adott csoport (legyenek nemesek, samurájok vagy akár munkások vagy alkalmazottak) szükségszerű és lényegi tulajdonságainak azokat a jellemzőket, amelyekkel csupán egy adott pillanatban, meghatározott társadalmi térben elfoglalt pozíciójának következtében rendelkezik a lehetséges javak és gyakorlatok kínálatának pillanatnyi állapota szerint. Vagyis minden társadalmat minden pillanatban társadalmi pozíciók összességének kell tekintenünk, amelyek egyenként megfeleltethetők bizonyos tevékenységek (golfozás vagy zongorázás) és javak (nyaraló vagy nagy értékű festmény) együtteseinek (homológia)*” (Bourdieu 2002: 15).

Mező, tőke és habitus

A mező a társadalmi térnek egy szegmensére vonatkozik. Társadalmi tér alatt pedig az emberek közötti társadalmi távolságot leíró, nem fizikálisan értelmezendő teret kell érteni. Társadalmi távolság a jövedelem, iskolai végzettség és egyéb szocio-demográfiai tényezők mentén alakul ki a társadalom tagjai és csoportjai között. Ebben a térben a cselekvők folyamatosan versenyeznek az erőforrásokért. Ezért, mivel ezek a különbségek változnak az ember élete során, ez a tér nem statikus. A mező határa vitatott, de feltétlenül lehatárolt.

„A társadalmi mező pozíciók többdimenziós tereként írható le úgy, hogy minden aktuális pozíciót egy többdimenziós koordinátarendszerben határozunk meg, amelynek értékei a különböző releváns változók értékeinek felelnek meg. Így a cselekvők eloszlását az egyik dimenzióban az általuk birtokolt tőke összmenyisége, míg a másik dimenzióban az általuk birtokolt tőke összetétele határozza meg – vagyis az, hogy a különböző tőkefajták a birtokukban lévő összes tőkemennyiségben belül mekkora részarányt képviselnek” (Bourdieu 2010: 166).

Mivel Bourdieu szerint a szociológus feladata a társadalom leleplezése, a társadalmi egyenlőtlenségekre sok hangsúlyt fektetett.

A fent említett erőforrások, melyekért a harc folyik, az úgynevezett tőkék. A tőke fogalmát Bourdieu kiterjesztette, és három, illetve egy negyedik – absztrakt – tőkefajtát különböztet meg egymástól: gazdasági, kulturális, társadalmi és szimbolikus. „A tőke vagy anyagi formában, vagy elsajátított, ’inkorporált’ formában felhalmozott munka” (Bourdieu 1999: 156). A tőkék mindegyike pénzzé transzformálható, a különbség a gazdasági és a másik két tőkefajta között, hogy míg az előbbi közvetlenül, az utóbbiak csak közvetetten konvertálhatóak pénzzé (Bourdieu 1999). Ezentúl mindegyik tőkefajtának a felhalmozása az idő függvénye. A tőkék eloszlása tükrözi a társadalmi világ struktúráját, illetve leírja a belső harcokat. Bourdieu (2002) nem önmagában vizsgálja ezeket a tőkéket, hanem egymással összefüggésben, amit ő relacionalitásnak nevez. A kulturális tőkének további három altípusát különbözteti meg: inkorporált, intézményesült és objektivált (1999: 159–166). Az inkorporált tőke egy belsővé tett képességet, tehetséget vagy tudást takar, melynek elsajátítása a szocializáció során történik, tehát nem adható át rövid idő alatt. Személyes befektetést igényel ezeknek az elsajátítása. Az intézményesült tőke az inkorporált tőke intézmények által hitelesített verziójának tekinthető, ilyen például egy diploma, egy bizonyítvány stb. Megszerzéséhez az időn kívül gazdasági tőkére van szükség. Az objektivált vagy tárgyiasult tőke olyan tárgyakra vonatkozik, melyek kulturális értékkel bírnak. Ilyen például egy könyv vagy egy festmény. Mivel könnyen átadható és a legmegfoghatóbb formája a kulturális tőkének, ez hasonlít a legjobban a gazdasági tőkére. Ezenfelül ennek elsajátítása nemcsak személyesen történhet. A három altípus nem különíthető el egymástól: ahogy korábban is említettem, az inkorporált tőke nélkül az intézményesült tőke nem szerorzhető meg (tudás nélkül nehéz papírt szerezni az adott tudásról), inkorporált tőkéhez objektivált tőke szükséges (hiszen ehhez a tudáshoz valamilyen eszköz segítségével jutunk), aminek megszerzéséhez inkorporált tőke kell (mert az elsajátítása tudást feltételez). A kulturális tőke koncepciója fontos előrelépés a társadalom- és nyelvtudományok területén egyaránt: a kultúra erőforrásként való megfogalmazása lehetőséget nyújt a fogalom egy új megközelítésére (Lareau–Weininger 2003). Bourdieu fontosnak tartotta, hogy ne csak gazdasági értékekkel ragadjuk meg a társadalmat, hanem a kultúrára is nagy hangsúlyt fektessünk.

Ehhez képest a társadalmi tőke kapcsolatok révén elérhető erőforrás, vagyis egy csoporthoz való tartozáson alapszik (Bourdieu 1999: 167–172). Nagysága a kapcsolati háló nagyságától, illetve a hálóban lévő emberek tőkéjétől és erőforrás-megosztási hajlandóságától függ, vagyis a kapcsolatainak mobilizálhatóságától, amit később a saját hasznára fordít. Végül pedig a szimbolikus tőke egy olyan absztrakt tőkefajta, mely a birtokolt javak társadalmi eszmei értékét fejezi ki, tehát kultúránként változhat. Ezek az erőforrások becsület, presztízs és elismerés útján

válnak elérhetővé. A tőkék átválthatóak egymásba, de ezek a rekonverziós stratégiák már az egyén helyzetétől, motivációjától stb. függenek – mint látni is fogjuk.

A cselekvő és a mező között a habitus közvetít: míg a habitus a mező lenyomata, mely a szocializáció során vésődik a cselekvőbe, egyúttal a cselekvéseinket is ez generálja. Habár a fogalmat már korábban is használták (Szívós 2009), Bourdieu népszerűsítette a szociológia területén. Bourdieu a módszertani individualizmus és kollektivizmus közti dichotómia eltörlésére vagy feloldására törekedett, mely előbbi a szabad cselekvések, míg az utóbbit a társadalmilag determinált struktúrák jellemzik. A habitus ennek az egyik eszköze: a társadalmi elvárások és értékrendszer beépítése a diszpozícióba (Kelly–Lusis 2006). A fogalom kialakulását fontosnak tartom témám szempontjából. Bourdieu Algériában végzett megfigyelései során észrevette, hogy a városba költözött parasztok fenntartják bizonyos szokásaikat, melyek teljesen vagy részben elvesztik céljukat a környezetváltozásnak köszönhetően. Ez indította az elmélet megalkotására, mondván, hogy bizonyos szokásokat megtartunk – hiába válnak okafogyottá (Szívós 2009). Az elmélet kontextusa szorosan kapcsolódik az Izraelben élő magyarok helyzetéhez, akik szintén környezetet váltanak.

Az elmélet alkalmazása

A 73 interjúalanyom, illetve amennyit az Izraelben élő magyarokról általában tudni lehet, milyen tőkékkel rendelkeznek, milyen habitusokat gyakorolnak és milyen mezőben helyezkednek el a bourdieu-i szemlélet alapján.

Az integráció szintjének mérését két tényezőcsoportra lehet osztani: az objektív és a szubjektív mérőkre. Míg ez utóbbi az egyén érzésén, vagyis a hovatartozás élményén és elégedettségén alapszik (Amit 2010), az objektív faktorokhoz az illető munkaerő-piaci státusza, lakhatása, egészségügyi helyzete és az iskolázottsága tartozik (ld. például Ager & Strand 2008). Ezen kívül természetesen fontos tényezők még a nyelvtudás, a társadalmi kapcsolatok (Ager & Strand 2008) és az állampolgárság megszerzéséhez szükséges feltételek s annak nehézségi foka (Castles & Miller 2014, King & Skeldon 2010, Kováts 2011). A bourdieu-i elméletre lefordítva, a társadalmi kapcsolatok értelemszerűen a társadalmi tőkével egyeznek meg, a nyelvtudás és az iskolai végzettség a kulturális tőkének egy nagyobb részéről ad számot (még ha nem is teljesen kielégítően), míg a lakhatás, a munkaerő-piaci státusz és az anyagi helyzet a gazdasági tőkével való ellátottságot fejezik ki. Ezekből lehet következtetni, hogy mely mezőben helyezkednek el az izraeli magyarok. A habitus pedig az interjúban elmondott és részletesebben kifejtett életmódból szűrhető ki, ahol kitértünk mind a migráció előtti, mind a migráció utáni életükre.

Tőkeviszonyok

Tekintve a gazdasági tőkéjüket, az izraeli magyarok – ahogy a migránsok általában – hatalmas változáson mennek keresztül az áttelepülés során. Ahogy a Kovács András-féle kutatás (2004: 15) kimutatta, a magyarországi zsidóság a magyar társadalmi átlagnál jobb pozícióban van, habár biztosan nem állítható, csak valószínűsíthető, hogy az Izraelbe vándorlók között is sok a jó gazdasági helyzetből kiinduló egyén. Ezt a nézetet az egyik interjúalanyom (18) is osztja: „Ritkák a szegény zsidó családok. Hozzá vannak szokva az elkényeztetéshez, mert jó pénzügyi háttérrel jönnek. Idejönnek, és kezdhetik a nulláról”. Az egyik munkahipotézisem, hogy az interjúalanyaim nagy része azok közül, akik visszatértek, azért hagyta el Izraelt, mert gazdaságilag nem volt kedvező a helyzete Izraelben. Köztudott, hogy Magyarországon a lakástulajdonlás elterjedt forma, míg Izraelben egy lakás birtoklásához sok pénzre van szükség (tehát egy magyarországi lakás árából egy izraeli lakás tizedét sem lehet megvásárolni). Tehát még azok is, akik viszonylag (a magyarországi viszonylatban legalábbis) jó helyzetből jönnek, megszenvedik a bevándorlást. A gazdasági helyzet tehát nagyon fontos szempont az indulásnál. Többen fejezték ki magukat Interjúalany49-hez hasonlóan: „Amíg meg nem tanulod jól a nyelvet, amíg ki nem tudod fejezni magadat és megérteni, hogy mi történik körülötted, mindenki hátrányos helyzetben van – hacsak nem nagyon sok pénzzel jön”. Összességében nem könnyű gazdaságilag megélni, ahogy Interjúalany4 ezt megfogalmazta:

„Egy olyan helyet választottam, ahova, ha nincs ideológiai kötődése az embernek, nem éri meg jönni. [...] Ahol mi élünk, tényleg a leggyönyörűbb és legcsodálatosabb ország, de nyilvánvalóan azok jönnek ide, akiknek van ideológiai kötődése, mert gazdaságilag egyáltalán nem éri meg, hogy úgy mondjam. Nagyon sokáig tart, amíg stabilizálódunk annak ellenére, hogy mindketten rendesen dolgozunk, mindketten tanult emberek vagyunk stb.”.

Ugyanakkor fontos megemlíteni, hogy az izraeli bevándorlás-politika kedvezményekre jogosítja fel az odavándorlókat. Ez az ösztönző mechanizmus kevés más országra jellemző, és sokban közrejátszik a magyar (és más csoportok) migrációs döntésében (az előbbire bővebben lásd Váczi 2014, az oroszok esetében lásd például: Leshem & Shiron 2004, Tsuda 2009).

Ahogy ezekből az idézetekből kiderül, a munkavállalás, a korábbi anyagi helyzet és a nyelvtudás tehát szorosan összefügg. Interjúalanyaimra (azok közül, akik ma is Izraelben élnek) általában jellemző egy közepes gazdasági pozíció, mely azonban társadalmi és kulturális tőkéjüktől is függ, illetve attól, hogy milyen volt korábban a helyzetük. Ami a lakáshelyzetüket illeti, összességében az elmondható, hogy 1) akinek izraeli párja van, könnyebben jut lakáshoz, vagy 2) aki párban ment ki és olyan szándékkal, hogy örökre kint szeretne maradni, hajlandóbb befektetni egy lakáskölcsönbe (amihez az izraeli állam támogatást ad – bizonyos feltételek mellett).

Kulturális tőkéjük tekintetében összetettebb a helyzet. Egyfelől a magukkal hozott intézményesült kulturális tőke alatt a legmagasabb iskolai végzettséget és egyéb, papíron is bizonyítható tudást (pl. nyelvvizsga bizonyítvány) lehet elsősorban érteni. Mivel az interjúalanyaim jó része 18 éves korában vágott neki a migrációnak, ők érettségivel rendelkeztek, míg az idősebb korban érkezők közül sokan diplomával rendelkeztek. Ez nem mindig jelent előnyt, ahogy Interjúalany22 meséli: „Minél magasabbról jössz, annál nehezebb, ahogy én látom. [...] Először is, az étellánc alján vagy. Még akkor is, ha kül voltál Magyarországon, mert 2-3 nyelvet beszélsz, itt ez nem egy újdonság. Itt ez nem újdonság. Nincsenek olyan munkák, ahol két-három nyelven folyékonyan beszélő embereket keresnek”. Egy másik fontos ismérve a kulturális tőkének, és amiről Bourdieu is sokat írt, a nyelv. Az izraeli bevándorlásnál természetesen főleg a héber nyelvtudást kell érteni ezalatt.

„Én: És mit gondolsz, mi a titka a sikeres integrációnak, vagy ha visszamész Izraelbe, mit fogsz másképp csinálni?

Interjúalany50: [...] Ööööö... Ezt [utalva az előtte elhangzottakra], és majd megpróbálok héberül beszélni. Mert ez volt a legnagyobb hibám. [...] azok, akik nem hajlandóak semmit mondani, ők – még annak ellenére is, hogy mindenki beszél angolul –, akadályokba fognak ütközni előbb-utóbb. Egy ideig elvagy [az angollal], de hosszútávon nem elég”.

A héber nyelvtudás azonban jelen lehet a Bourdieu által definiált kulturális tőke mindkét: inkorporált és intézményesült formájában. Izraelben – az interjúalanyaim elmondása alapján – nem feltétlen szükséges, hogy papírt tudjanak felmutatni erről, elég, ha héberül zajlik az állásinterjú, azonban a nyelv használata elősegíti az integrációt. Amikor arról kérdeztem az interjúalanyokat (mindkét alcsoportban), hogy szerintük mitől lesz Izraelben egy magyar integrációja sikeres, az egyik leggyakrabban említett indok a nyelvtudás volt – azonban csak az Izraelben élők csoportjában. A harmadik típusú, tárgyiasult kulturális tőkének talán kevesebb jelentősége van egy bevándorló helyzetében. Az, hogy hány könyvvvel és egyéb tárggyal rendelkeznek, kevésbé segíti őket hozzá a sikeres integrációhoz. Az interjúkban ez a téma a magyarországi helyzettel való összehasonlítás kontextusában fordult elő. Arról számolt be például Interjúalany22, hogy milyen elképzelése volt a zsidókról korábban, és ez hogyan alakult át Izraelben: *„Steiner Kristóf beszélt erről az illúzióról, hogy a zsidók kulturált emberek. Mert Magyarországon ez tényleg így van. És ez sokkolta őt, hogy ez nem így van. És ez tényleg igaz. Nekem is volt egy ilyen illúzióm, hogy itt magasabb kulturális háttér van, de viszonylag hamar rájön az ember, hogy ez nem így van.”* Tehát a kulturális tőke e formájának és inkorporált formájának egyaránt talán kevesebb szerepe van, sőt, még hátrányos is lehet az izraeli integrációnál. Egy másik interjúalany (2) az inkorporált tőke felhasználhatatlanságáról számolt be:

„Tudom, hogy a gyökereim itt vannak, a kultúrám itt van. Nem, a gyökereim eltűntek, de a kultúrám itt van. Ha valakivel elkezdek beszélgetni és a beszélgetés olyan, akkor József Attila és mindenféle más idézetek fognak feljönni: ez sose lesz meg Izraelben. Tudom, hogy van ilyen, láttam egy beszélgetést, ahol pingpongoztak különböző bibliai idézetekkel, ahogy mi is csináljuk a helyi idézeteinkkel. Ez nekem sose lesz meg. És ez rendben van. Mindig van valami, amit elveszít az ember.”

Ami a társadalmi tőkét illeti, köztudott, hogy a bevándorlók hátrányt szenvednek a kapcsolataik hiánya miatt. Ezt kompenzálандó, mind családi, mind közösségi szinten igyekeznek pótolni – szerveződések és társadalmi hálózatok kialakítása révén (Portes 1998). Ennek egyik előnye a könnyebb munkához jutás. Ezt Sanders és Nee (1996) kutatása alátámasztja az amerikai kontextusban, az izraeli-ben sokan foglalkoznak ezzel (például Rajzman & Semyonov 1998; Remennick 2003b). Azonban ahogy ez fokozottan igaz az orosz ajkú bevándorlókra, az Izraelben élő magyaroknál kevésbé észlelhető. (Természetesen ez összefüggésben van a magyarok kisebb számával és szétszórtabb földrajzi elhelyezkedésével.) Sőt, egy ezzel ellenkező jelenséggel találtam magam szemben: több interjúalanyom számolt be arról, hogy ők hogyan kerültek (vagy még mindig kerülnek) messziről a kint élő sorstársaik társaságát, többnyire azért, mert „lehúzóznak találják őket”, vagy egyszerűen csak szerették volna gyakorolni a hébert, és ehhez a magyarok társasága nem megfelelő. Az előbbi kategóriához egy példa:

„Én: Mit tudsz a magyarokról, akik Izraelben élnek?

Interjúalany19: Eleget ahhoz, hogy elkerüljem őket.

Én: Miért?

Interjúalany19: Nem tudom, mert nem viselkednek szépen.

Én: Volt valami rossz élményed?

Interjúalany19: Nagyon sok rossz történet van, nem is akarok beszélni róla. Ahogy mondtam, vannak magyar barátaink, de elkerüljük a nagyobb társaságokat. Nem nekünk való. Mi már asszimilálódunk, és nem tetszik nekünk ez a – tudod, pletykálás, egymás háta mögötti kibeszélése, kritizálása stb. Ez egy nagyon magyar dolog, és nem szeretjük. Lehet, hogy mi is ilyenek voltunk, de már nem. Remélhetőleg (nevet).”

És egy példa a másodikra Interjúalany27-től:

„Mondjuk úgy, hogy kerültem a magyarokat. Nem akartam folyton velük tölteni az időmet. Izraeliekkel voltam, hogy beszéljek és tanuljak. Az elején ez szándékos volt, és aztán mivel folyton izraeliekkel voltam előtte, utána is velük voltam. Csak most, mióta gyerekeim vannak, kezdtem el azon gondolkodni, hogy magyarokkal kéne lenni, hogy mástól is hallják a magyart, ne csak tőlem. Mások is vannak így, de nem találkoztunk gyakran, mert mindenki máshol él, de ezen most dolgozni kell. (nevet).”

Ezt az attitűdöt érdemes lenne megnézni más magyar bevándorló csoportoknál, hogy jelen van-e. Ezek alapján valószínűleg nehezebb egymásra számítani, egymás erőforrásait kihasználni a szó pozitív értelmében.

A tőkéknél még érdekes lehet megemlíteni azokat, amik kontextus-specifikusak – Bourdieu nézőpontjához híven. Ezek, melyek a helyi értékeket képviselik, megfeleltethetőek a szimbolikus tőkének. Idetartozik a hadseregben való részvétel, ami mind inkorporált, mind intézményesített tőke szintjén fontos: az elmondások alapján ahhoz, hogy valaki munkát találjon, könnyítő körülménynek számíthat, ha szolgált az izraeli katonaságban. Az integráció sikerességéhez szintén sokat számít: itt egyfelől meg lehet ismerni a társadalmat, barátokat lehet szerezni, és nem utolsósorban a legkönnyebb módja a nyelv elsajátításának – az elmondások alapján. Egy másik fontos kulcsa az integrációnak az állampolgárságra való jogosultság, mely kiegészül a zsidó léttel, hiszen Izraelben az állam és a vallás nincs elválasztva, tehát például, ha valaki zsidó temetőben szeretne temetkezni, ahhoz nem elég állampolgárnak lenni. A betérés sokszor előkerült az interjúkban. Ez szintén mindkét formában fontos lehet, de az intézményesült módja több interjúalanyomnál merült fel, mint maga a tudás, amit a betérési folyamat során elsajátíthatnak (ez kizárólag a vallásosoknál jött szóba: volt két interjúalanyom, akik kétszer csinálták meg a betérést, mert a magyarországit nem fogadták el kint, és az egyikük kifejezetten élvezte ezt a helyzetet). A helyes információkkal való rendelkezés is fontosnak bizonyult, amit kizárólag azért említek meg itt külön, mert az izraeli bevándorlás egy specifikus helyzet a bevándorláspolitikára adta, már korábban is említett kedvezmények miatt. Sőt, a bevándorlásra való ösztönzést közvetlenül és közvetve a Szochnut végzi, ahol – egyesek elmondása szerint – nem teljesen a valóságnak megfelelő információkat kapják a bevándorlás előtt állók. Ezt is említették mint okot a visszatérésre.

Habitus

Habitusukat tekintve a magyarok (pontosabban az interjúalanyaim) stratégiái nagyon eltérőek. Egy részük – és ahogy említettem, nagy részük – visszajön (vagy továbbmegy, vagy visszajön, és azután megy csak tovább), ők azok, akik valószínűleg – és ez egy másik munkahipotézisem – nem, vagy csak kevésbé tudtak változtatni a habitusaikon. Ezt egy fenti interjúalanyom idézetéből láthattuk (l. a 7. oldal alján). Bourdieu elméletében – antimarxista lévén – azt próbálja bizonyítani, hogy az emberek viselkedését nem az határozza meg, hogy milyen társadalmi osztályba születtek, hanem hogy milyen társadalmi potenciállal rendelkeznek. A habitusaink tehát mindig ugyanolyanok lesznek, hiába váltunk környezetet. Úgy tűnik, hogy vannak, akik ezzel könnyebben tudnak együtt élni, ők ott maradnak, és vannak, akik kevésbé – ők a visszatérők, és ők vannak többségben.

Összegzés

Az interjúalanyaim főleg egyéni utakon tartják meg az identitásukat az oroszokkal szemben, akik csoportosan is megtehetik ezt. Ez főleg a kultúrafogyasztásban és a nyelv átadásában merül ki. A kultúrafogyasztás alatt a magyar nyelvhasználatot, magyar ételek fogyasztását és ennek fontosságát stb. értem, a nyelv átadásán pedig a gyerek magyar nyelvre való tanítását.

A többségi társadalomhoz képest – elmondásuk szerint – magasan képzettek, több az általános tudásuk, mint a helyieknek. Tehát itt inkább az inkorporált tőkéről van szó, semmint az intézményesültről. Gazdaságilag tekintve azonban nyilvánvalóan kedvezőtlenebb helyzetben vannak, ám ha a többi bevándorló csoporthoz hasonlítanánk őket, ez nem lenne ilyen egyértelmű. Az izraeli társadalom alapvető közel-keleti (mizrahi) és kelet-európai (askenázi) eredetű zsidók közti megosztottsága és egyenlőtlensége miatt a magyarok a privilegizált csoporthoz tartoznak alapértelmezett helyzetben, vagyis anélkül, hogy bármit tennének érte. Ebből fakadóan tehát például az etiópokhoz és irakiakhoz képest jobb helyzetben vannak. Egy másik fontos szempont a küldő ország gazdasági helyzete: így az amerikaiakhoz és franciákhoz képest már inkább rosszabb helyzetben vannak – legalábbis induláskor.

Felhasznált irodalom:

- Ager, A.–Strand, A. (2008) Understanding Integration: A Conceptual Framework. *Journal of Refugee Studies*, 21(2):166–191. doi: 10.1093/jrs/fen016
- Amit, K. (2012) Social Integration and Identity of Immigrants from Western Countries, the FSU and Ethiopia in Israel. *Ethnic and Racial Studies*, 35(7):1287–1310.
- Amit, K. (2010) Determinants of Life Satisfaction Among Immigrants from Western Countries and from the FSU in Israel. [Az élettel való elégedettség meghatározó FSU és nyugati országokból érkező bevándorlók között Izraelben.] *Soc Indic Res* (2010) 96:515–534. DOI 10.1007/s11205-009-9490-1
- Ben-Rafael, E. (2006) *Building a Diaspora: Russian Jews in Israel, Germany and USA*. Boston: Brill.
- Bourdieu, P. (1999) Gazdasági tőke, kulturális tőke, társadalmi tőke. In Angelusz Róbert (szerk.) *A társadalmi rétegződés komponensei*. Budapest, Új Mandátum, 156–177.
- Bourdieu, P. (2002) *A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről*. Budapest, Napvilág Kiadó.
- Bourdieu, P. (2010). *A társadalmi rétegződés*. Digitális Tankönyvtár. Mentés: 2016. június 11-én: http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/0010_2A_19_Tarsadalmi_retegzodes_olasokonyv_szerk_Gecser_Otto/ch04s02.html
- Castles, S.–Miller, M. J. (2014) *The age of migration: International population movements in the modern world*. [A migráció kora: nemzetközi lakossági mozgások a modern világban.] New York, NY, Guilford Press.

- Elias, N. (2004) *A civilizáció folyamata*. Budapest, Gondolat.
- Friedmann, J. (2002) "Placemaking as project? Habitus and migration in transnational cities". In Jean Hillier–Emma Rooksby (eds). *Habitus: A Sense of Place*. Aldershot, Hants, 299–316.
- Kelly, P.–Lusis, T. (2006) Migration and the transnational habitus: evidence from Canada and the Philippines. [Migráció és transznacionális habitus: bizonyíték Kanadából és a Fülöp-szigetekről.] *Environment and Planning*, 38:831–847.
- King, R.–Skeldon, R. (2010) 'Mind the Gap!' Integrating Approaches to Internal and International Migration. [Vigyázz! Integráló megközelítések az országon belüli és nemzetközi migrációhoz.] *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36(10):1619–1646. doi: 10.1080/1369183x.2010.489380
- Kovács A. (2004) Jews and Jewry in contemporary Hungary: results of a Sociological Survey. [Zsidók és zsidóság a mai Magyarországon: egy szociológiai survey eredményei.] András Kovács (szerk.) *JPR Reports* 1.
- Kovács A. (szerk.) (2011) *Magyarrá válni: bevándorlók honosítási és integrációs stratégiái*. Budapest, MTA.
- Lareau, A.–Weininger, E. B. (2003) Cultural Capital in Educational Research: a Critical Assessment. [Kulturális tőke az oktatás kutatásában: egy kritikus értékelés.] *Theory and Society* 32 (5–6):567–606.
- Leshem, E.–Shiron, M. (2004) The Soviet Immigrant Community in Israel. [A szovjet bevándorló közösség Izraelben.] In Uzi Rebhun – Chaim I. Waxman (szerk) *Jews in Israel: Contemporary Social and Cultural Patterns* [Zsidók Izraelben: Mai társadalmi és kulturális minták.] Hannover, Brandeis University Press.
- McKay, D. (2001) Migration and masquerade: gender and habitus in the Philippines. *Geography Research Forum* 21:44–56.
- Péter Z. (2005). Helyváltozások és habitus. In Kovács Nóra (szerk.) *Tanulmányok a diaszpóráról*. Budapest, Gondolat–MTA Nemzeti Etnikai Kisebbségkutató Intézet, 30–40.
- Portes, A. (1998) Social capital: Its origins and applications in modern sociology. *Annual Review of Sociology*, 24:1–24.
- Raijman, R.–Semyonov, M. (1998) Best of Times, worst of times and occupational mobility: The case of Soviet Immigrants in Israel. [Jó idők, rossz idők és foglalkozási mobilitás: az Izraelben élő szovjet bevándorlók esete.] *International Migration*, 36(3):291–312.
- Remennick, L. (2002) Transnational Community in the Making: Russian Jewish Immigrants of the 1990's in Israel. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 28(3):515–530.
- Remennick, L. (2003a) A Case Study in Transnationalism: Russian Jewish Immigrants in Israel of the 1990s. In Rainer Münz–Rainer Ohliger (eds.) *Diasporas and Ethnic Migrants: Germany, Israel, and the post-Soviet Successor States in Comparative Perspective*. London: Frank Cass, 370–384.

- Remennick, L. (2003b) What does integration mean? Social Insertion of Russian Immigrants in Israel. *Journal of International Migration and Integration* 4(1), 23–49.
- Remennick, L. (2003c) From Russian to Hebrew via HebRush: Intergenerational Patterns of Language Use among Former Soviet Immigrants in Israel. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 24(5):431–453.
- Sanders, J. M.–Nee, V. (1996) Immigrant self-employment: the family as social capital and the value of human capital. [Bevándorlók önalkalmazása: a család mint társadalmi tőke és az emberi tőke értéke.] *American Sociological Review*, 61(2):231–249.
- Szívós P. (2009) Az elsődleges és másodlagos habitus szociológiai és tudományszociológiai fogalma a személyes és a hallgatósági tudás elméletének szemszögéből. *Polanyana*, 1–2:29–52.
- Tsuda, T. (2009) “Why Does the Diaspora Return Home?”. In Takeyuki Tsuda (szerk.) *Diasporic Homecomings: Ethnic Return Migration in Comparative Perspective* [Miért megy haza a Diaszpóra? Diaszporikus hazajövetel: visszatérés etnikai összehasonlításban], Stanford, CA, Stanford University Press, 21–43.
- Váczai G. (2014) *In-betweenness: is Hungarian aliyah a migration phenomenon?* Retrieved from [CEU Sociology Department master theses. \(2014/16\)](#).

GYERMEKNEVELÉS ÉS TRANSZNACIONALIZMUS

Buk Krisztina

Interkulturális kisgyermekes zsidó családok élete Budapesten

DOI: 10.25116/kozelitesek 2018.3-4.2

Absztrakt

A napjainkban zajló migrációs jelenségek, be- és kivándorlás hátterének, folyamatának kutatása során a társadalomtudósok körében mindinkább előtérbe kerül a transznacionalizmus makro- és mikro-szintű vizsgálatának igénye. Antropológiai kutatásom során Budapesten élő, etnikulturálisan vegyes, többnyelvű zsidó családok belső életének és működésének megismerésére és bemutatására fókuszálok. A módszertani bevezetőt követő fejezetek a családok magyarországi életét mint szociokulturális, társadalmi mezőt kívánják röviden feltárni a kapcsolatrendszereken keresztül. A közösség a zsidóságban közös – határokon innen és túl –, de eltérő szerepeket jelenít meg, mit is jelent ez a transznacionális kötődés, viszont jól kifejezi a vallás és hagyományok szerepét, megélését a családi mindennapok gyakorlatában. A kulturálisan sokszínű családok az interakciók és gyermeknevelés során válnak interkulturálissá. Az együttélés kölcsönös megértést és együttműködést jelent egyazon családban együtt élő különböző kultúrák között. Nem arra törekednek a család tagjai, hogy összeolvassák szokásaikat, hanem hogy fenntartsák az általuk képviselt sokszínűséget. Végül a modern migráció jellegzetességeit mutató jövőkép sokdimenziós, összetett kérdését elemezve röviden megtudhatjuk, miért és hol képzelik el ezek a szülők maguk és gyermekeik jövőjét.

Abstract

The need for a macro-and micro-level study of transnationalism is becoming more and more popular among social scientists in researching the current migration phenomena, the background and process of immigration and emigration. During my anthropological research, I focus on getting to know and presenting the inner life and functioning of multi-lingual Jewish families living in Budapest. The chapters following the methodological introduction intend to briefly explore the life of families in Hungary as a socio-cultural and social field through the system of relationships. The community displays common roles in its Judaism - from here and beyond - but different in what this transnational affiliation means, but it clearly expresses the role and experience of religion and tradition in the daily practice of the family. Culturally diverse families become intercultural through interactions and parenting. Cohabitation means mutual understanding and cooperation between different cultures living together in the same family. Family members do not seek to reconcile their habits, but to maintain the diversity they represent. Finally, by analyzing

the multidimensional complexity of the vision of the characteristics of modern migration, we can briefly learn why and where these parents imagine the future of themselves and their children.

„1989 után a politikai és gazdasági rendszerváltással nyílt meg az ország [...] és azóta beszélhetünk az országban új migráns kisebbségekről. Ez a születőfélben lévő multikulturális közeg a társadalomkutatók figyelmét olyan kérdések felé irányította, mint a migránsok társadalmi integrációja, illetve hogy a bevándorlók egyre bővülő száma hogyan alakítja át a társadalom hagyományos és megszokott életét. Fontos kutatási téma lett, hogy egy nyelvileg, kultúrájában, esetleg vallásában a magyaroktól különböző bevándorló hogyan képes beilleszkedni, karriert építeni, gyökeret eresztetni”.¹

A napjainkban zajló migrációs folyamatok be- és kivándorló csoportok integrációs kérdéseit vetik fel a mindennapi együttélés során. A folyamat megértése és válaszok megfogalmazása szempontjából a társadalomtudósok körében mindinkább előtérbe kerül a transznacionalizmus interdiszciplináris vizsgálatának igénye. Az ingázás, többszörös vándorlás, cirkuláris migráció, családok vándorlása, kettős állampolgárság – intenzív társadalmi kapcsolatokat eredményeznek. Míg a globalizáció inkább a multikulturalitást hordozza magában, ahol a lokális határai elmosódnak, addig a transznacionalizmus országhatárokon túl összekapcsolódva, mégis lokálisokba ágyazódva hoz létre valami újat a közösségek és családok szintjén. Jonathan Webber szerint a diaszpórában élő zsidóság „transznacionális identitását” az egész világon szétszórt zsidóság, az „Izraelhez való kötődés és a helyi kultúrákhoz, társadalmakhoz való adaptáció együttes megléte és ezek rugalmas egymásra hatása alakítja folyamatosan”. Ez egyfajta kulturális „hibridet hoz létre”. A „hibriditás”, a kulturális keveredés miatt pedig az egyes diaszpóra-közösségekhez tartozó személyek gondolkodásában sokféle „bizonytalanságot és feszültséget eredményezhet”.²

Évek óta megfigyelem olyan izraeli-magyar vegyes családok életét és gyermeknevelési szokásait, akik hosszabb-rövidebb ideig élnek Magyarországon. Antropológiai kutatásomban e családok belső életének, működésének és értékrendjének, világfelfogásának megismerésére fókuszálok. Tanulmányomban a résztvevő megfigyelés és interjú módszerének alkalmazásával szerzett empirikus tapasztalatokon keresztül ismertetem a családdá és közösséggé alakulás során megteremtődő szociokulturális metszéspontokat. Megjelenik a párválasztás motivációinak kérdése, illetve azok a tényezők – mint a valláshoz, Izraelhez való viszony –, amik meghatározzák a vegyes családok tagjainak identitását. Hogyan hat ez gyermeknevelési elképzeléseikre, milyen viselkedési mintákat, kulturális, vallási szokásokat igyekeznek megőrizni, továbbadni gyermekeiknek – miért és hogyan – a szocializáció, enkulturáció során. Ezeket a témákat ismertetem tehát a következőkben, az antropológiai megfigyelés szemszögéből.

¹ Csepeli–Örkény 2017:119.

² Webber 2003:2.

Mialatt kultúrák közti együttélés, együttműködés valósul meg családokon belül, illetve a zsidó diaszpórán belül és határokon túl, ilyen értelemben ezek a multikulturális családi kötelékek interkulturálissá válnak. Egyidejűleg a többségi társadalmon belüli fizikális és mentális terekben is megvalósul a különböző kultúrák közötti érintkezés. Az együttélés széles horizontján konfliktusokat, konszenzusképességet, együttműködést ugyancsak találunk.

A kutatási terep és közösség bemutatása

A megfigyeléseim középpontjába kerülő multikulturális zsidó közösséggel gyermekeik révén kerültem kapcsolatba évekkel ezelőtt, egy vallásos zsidó alapítvány által működtetett kétnyelvű, családias bölcsődén keresztül. Ezáltal lehetőségem nyílt bensőséges napi kapcsolatot kialakítani fiatal izraeli-, grúz-, esetenként angol-, orosz-és magyar vegyes családokkal. Tíz család életét intenzíven kutattam több évig, a közösség életének eseményeit azóta is nyomon követem. Túlnyomó többségében – tíz családból nyolc esetben – az anya magyar származású, kilenc esetben az apa eltérő állampolgárságú, többnyire izraeli, sok esetben mindkét szülőnek kettős állampolgársága van, amelyből az egyik izraeli. A családok közül háromban az apa eredetileg tanulni jött, aztán családot alapított és itt maradt. A párok a kutatás kezdetének idején 3-14 éve éltek együtt. A szülők, akikkel az interjúkat végeztem, 30-40 év közöttiek, de a közösségben, főleg a vallásos családok esetében gyakori volt a huszonévesek köre is. A családtagok egymás között többnyire héberül vagy angolul kommunikálnak a gyerekeikkel, beszélgetés során a magyar, héber, angol nyelvet, esetenként a nagyszülők nyelvét változó arányban használják. Ezért leginkább kedveltek számukra azon szervezetek programjai, melyek nemcsak magyarul, hanem héberül és/vagy angolul is megszólítják a résztvevő közönséget. Ezek a Tikva Hungary, a Lativ Kolel, az IKI-Izraeli Kulturális Intézet, a Chabad, a Szochnut, a Bálint Ház, az Auróra, a Mózes Ház, a Gyerek Zsidongók, Óvodák, Iskolák rendezvényei. A helyi és a nemzetközi szervezetek célja, hogy nem-formális oktatás által képezzék a közösség ifjúságát, illetve lehetőséget biztosítanak Izrael megismerésére utazás és táborok keretében. A bölcsőde közösségépítő törekvéseinek eredményeként gyakran – társasági életüket tekintve – elszigetelődve élő, nukleáris, vegyes családok ismerték meg egymást, s ily módon lehetőségük nyílik bekerülni a budapesti zsidóság, a „zsidó falu” kulturális életének vérkeringésébe.³ Ezek a kapcsolatok gyakorlati segítséget nyújtanak a tágabb „magyar valóságba” való betagozódásban is.

Módszertani aspektusok

„A migrációs elméletek egyre bővülő köre azt eredményezte, hogy a téma napjainkban az egyik legnépszerűbb empirikus kutatási területe lett a társadalomtudományoknak. A kutatások egyik

³ Papp 2010. 118.

iránya a makroszintű társadalmi összefüggéseket vizsgálja, a másik pedig az egyéni, mikroszintű kérdésekre fókuszál”.⁴ Megfigyeléseim a családi élet szintjét érintik, kutatásom tehát mikroszintű, empirikus, kvalitatív. A téma feltárásához, a megfigyelt jelenségek értelmezéséhez a kulturális antropológia kutatási módszertana nyújtotta és nyújtja számomra a megfelelő struktúrát. A kulturális relativizmus elvei alapján minden kulturális jelenség a saját értékrendje szerint érthető meg, amiben a tolerancia elősegíti az összetett rendszerekben való munkálkodást.⁵

A sikeres terepmunkához, empirikus adatgyűjtéshez elengedhetetlen a közösségbe való beilleszkedés: a héber nyelv és kulturális szokások ismerete, a gyermekoktatásban-nevelésben szerzett tapasztalataim segítségemre voltak ebben. Egyfajta „mentális együttélést”, „résztevő megfigyelést” igyekszem megvalósítani a kutatás ideje alatt, a közösség által megélt térben és időben mozogva. Nem mint külső „megfigyelő”, hanem mint „tevékeny résztvevő” vagyok jelen a közösség életében.⁶ Elsősorban a 2-3 éves gyermekekkel és anyukájukkal találkoztam a bölcsődében és az ünnepek kapcsán rendezett családi délutánokon, vallási, kulturális rendezvényeken, privát összejöveteleken. Ilyenkor lehetőség nyílik a kötetlen beszélgetésekre és egymás mélyebb megismerésére. Ezek a találkozások nagyon jó alkalmat nyújtanak a szülő-gyermek közti interakciók megfigyelésére is. Folyamatos odafigyeléssel feltárható az identitás- és értékátadás a mintanyújtáson keresztül. Wolff-ot idézve: Az „antropológia mint megfigyelő tudomány, lehetővé teszi, hogy külön válasszuk a normát a viselkedéstől”⁷ és konkretizáljuk a kettő viszonyát. Jegyzetek és fotók segítségével dokumentáltam a megfigyelt jelenségeket, interakciókat, beszélgetéseket. „Mivel nem tudunk megfigyelni mindent, amit csak akarunk, ezért interjúkat készítünk, hogy megértsük, milyen is az élet mások szemszögéből”.⁸ A spontán és témaorientált beszélgetéseket idővel színesíteni kezdték a félig strukturált interjúk. Ez az eljárás ugyanis teret enged az interjúalany vélemény- és érzelemnyilvánításának. Elsősorban a megfigyeléseimből származó információk, az empirikus adatok, az interjúk szövegei biztosították számomra az elemzési kontextusokat, összevetve a fellelhető szakirodalom eredményeivel és megállapításaival.

Az etnokulturálisan vegyes családdá válás előzményei

A kutatásrészletesen foglalkozik a vegyes családdá válás azon élettörténeti előzményeivel, melyeket beszélgetőpartnereim lényegesnek tartottak. Ezt a témát, bármily érdekes is, most csak vázlatosan érintem. A fiatal szülők gyermekkori élményei, neveltetésük, a családjaikban tapasztalható viszony a zsidósághoz, elmondásuk szerint nagyon meghatározta személyiségfejlődésük, identitásuk

⁴ Csepeli–Örkény 2017:119.

⁵ Boglár–Papp 2008:150-155.

⁶ Boglár 2001:8.

⁷ Wolff 2001:7.

⁸ Héra–Ligeti 2005:142-143.

irányát. Legtöbbjük háttérét jól érzékelteti ez az idézet: „Tudtuk, hogy azok vagyunk, de nem volt téma”. A beszámolókból nagy szerepet kapott a rendszerváltozással egyidejűleg megjelenő antiszemitizmus és a zsidó szervezetek és iskolák hatása a tradíciókhoz való visszatalálásban.

„A rendszerváltással elkezdődött a zsidó ifjúsági szervezetek reneszánsza”. A cionista projektek szlogenjei: „vissza a gyökerekhez”, „tanulj az őshazában” az identitásukat kereső fiatalok tömegeit ösztönözte arra, hogy látogassanak el Izraelbe, tanuljanak vagy alyázzanak, azaz kivándoroljanak. Arra a kérdésre, hogy: „Mit jelent Izrael Földje mint szimbólum? Minden magát bármi módon is a judaizmuson belül értelmező embernek véleményét kell alkotni”.⁹

„Az Izraelben szerzett tapasztalatok az összetartozás érzése mellett a kulturális és az identitásbeli eltéréseket is magukban foglalják”.¹⁰ Az első izraeli látogatások élményskálája a „kulturális sokktól” a „hazatérés” érzéséig mindent felvonultat, erről árulkodnak a következő idézetek:

„... volt valami fejmosás, hogy irány Izrael”, „... galutból való szabadságolás”, „Imádtam, repülő, Jeruzsálem, meleg van és tenger”; „Rengeteg etióp gyerekkel voltunk együtt, szokni kellett, az is egy ilyen multikulti volt”; „A végére nagyon utáltam az egészet”, „megérkeztünk a világ végére, nem a sivatagi részre, de nekem sivár”, „meg van ez a keleti mentalitás, lökdösődés, hangoskodás”, „Más ott élni, mint mondjuk egy hónapra kimenni”.

Az „Izrael élményt” megélt magyar zsidó fiatal lányok, saját elmondásuk szerint nyitottabb világszemléletűek lettek. E mellett kétségtelen, hogy az izraeli élményeik többségük esetében hatással voltak párválasztásuk motivációira, mi több, kapcsolataikon keresztül magára a konkrét családalapítás folyamatára is. Meg is fogalmazódik, hogy egy magyar keresztény fiú „nem fogja fel”, „nem tudja”, „nem érti” azokat a standardokat, amik életük mozgatórugói, legyen az a „hagyomány tisztelete”, vagy az „anti-antiszemitizmus” fontossága. „Ahogy nőttem, tudtam, hogy zsidó férjem lesz.” „azt tudtam, hogy nem szeretnék nem zsidót, de konkrétan nem határoztam el, hogy zsidó férjem lesz és kész”.

Családokon belüli multikulturalitás

„A férjem más miliőben szocializálódott, máshonnan jött, más nyelvet beszél”.

Mikor két eltérő kulturális és nyelvi közegből érkező ember összeköti az életét, egy új, csak kettőjükre érvényes rendszert kell kialakítaniuk. Új kulturális, nyelvi és vallási magatartások jönnek létre. Nem elhanyagolható a földrajzi elhelyezkedés, a többségi társadalom nyelve és szociokulturális hatásai.¹¹ A beszámolókból kiderül, hogy a családokon belül a felek számára

⁹ Papp 2010:129.

¹⁰ Papp 2010:164.

¹¹ Bartha 1999:140–143.

máshol vannak az evidenciák, referencia-pontok, és ezzel nap mint nap szembesülnek. Az izraeli férjek többsége szocializációja során szüleitől a hagyományok továbbvitelének fontosságát kapta meg enkulturációs csomagjában, ez meghatározója párkapcsolata alapjainak is. A különbségek miatt gyakran megfigyelhetjük, hogy a családdá alakulás alatt nagyobb amplitúdójú kilengések kísérik az egyensúly beállítását és a közös metszéspontok megtalálását: *„a marokkói vagy grúz család, az is egy külön kategória”; „én askenázi vagyok, a férjem izraeli születésű szefárdi”, „zéró kultúra, csámcsogjunk, meg a nagy cionizmus, hogy: Izrael!”*

A szülőkből megfogalmazódik, hogy a házasság mezején, különösen, ha ekkora különbségekkel érkeznek a felek, tolerancia és empátia nélkül elképzelhetetlen az együttélés. Az elfogadás érvényre juttatása a mindennapok gyakorlatában nem egyszerű kérdés, a családoknak újra és újra szembe kell nézniük a különbségeikkel és kezdeniük kell vele valamit. E szemlélet továbbadásának a letéteményese a multikulturális nevelés, melynek lényeges aspektusa a nyelv. A továbbiakban a családok nyelvhasználati szokásairól, a héber és magyar nyelvhez fűződő viszonyairól lesz szó.

Kétnyelvű családok nyelvhasználat

„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”.¹²

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 nyelvhasználatát jelenti egymondaton 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 közöttük. Ezeket a szituációfüggő nyelvváltásokat a szociolingvisztika „kódváltásnak” nevezi.¹³ Ilyenkor a kétnyelvű személyek olyan speciális kommunikációs stílust alakítanak ki, amelyben némely témával kapcsolatos szókincs 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

¹² Bartha 1999:34–40.

¹³ Bartha 1999:41–47.

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 nagyon korai gyermekkortól, 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”.¹⁴

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”.¹⁵

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. A hazaköltözés 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 elfogadják a munkatársak, s hangsúlyozzák, hogy többnyire „*liberális*” munkahelyeken dolgoznak, többnyire 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”.¹⁶

¹⁴ Somlai 1997:55.

¹⁵ Csepeli–Örkény 2017:106.

¹⁶ Csepeli–Örkény 2017:122.

A közösségben a grúziai családokat leszámítva minden beszélgetés alkalmával előkerülnek a kirekesztés erősödésének érzésére irányuló gondolatok. A belső szorongást csak felerősítik a napjainkra jellemző társadalmi és politikai események, amelyek 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.

Megoldásként eltérő stratégiákat láthatunk a családok részéről arra, hogy lehet-e, miként lehet a mai Magyarországon magyarként, illetve nem magyarként zsidónak lenni. Két működőképes megoldással találkoztam a családok szintjén. 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 „kozmozopolita életformára”. A másik esetben a „vallás, a hit, a tradíciók” segítségével befelé koncentrálni, sikerült egy olyan védőpajzsot megalkotni, mely 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.

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”.¹⁷

A magyar származású anyák vallási tradícióktól elrekesztődve nőttek fel, majd a rendszerváltozás után a zsidó reneszánsz alatt megismerkedtek hagyományaikkal és újratanulták azok egy részét. Családjaikban azonban a vallási szokások megtartása nem volt jelen mint követendő minta. Az izraeli vagy grúz férjeik 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 kóserség 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 módzatokban élnek meg a különböző családokban, sőt nagy eltérések, olykor ellentétek mutatkoznak családokon belül. „Egyszer csak nem beszélünk telefonon, lezárjuk a komputert

¹⁷ Csepeli–Örkény 2017:129.

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 szubjektivizálódhat, vagy egyáltalán szubjektivizálódhat-e?*”.¹⁸ Kutatásom gyakorlata 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 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 gyűjtja meg a shabbati gyertyát*”, „*a gyerekek gyűjtják 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 gyertyagyűjtást elkezdtek*” –, míg rátalálnak, arra az útra, ami e tekintetben járható számukra: „*inkább az ünnepekre koncentrálunk*”.

A kóser étkezés az általam kutatott családok többségénél, nem volt hangsúlyos.

A gyerekekre vonatkozó zsidó vallási rituálék átélésének biztosítását fontosnak tartják a szülők. A körülmetéléssel kapcsolatban félelmekről számolnak be az erősödő megkülönböztetések miatt, de szinte kivétel nélkül fontosnak tartják, akár csak a bat/bar micvát.

A vallási vonulatok a családok kétharmada életében nem domborodnak ki túlzottan, így a Shabbat, a kasrut és a 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.

¹⁸ Papp M. 2007:346.

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, amit azzal magyaráznak, 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. Elmondható azonban, hogy 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 tereken valósul meg.

Multikulturális zsidó családok gyermeknevelési gyakorlata

„Két nagyon különböző irányba nem mehetsz a gyerekkel”

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.¹⁹ A vegyes családok esetében azonban 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 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, otthonosan mozog mindkét kultúrában, ilyen értelemben tehát multikulturális identitással létezik.

Óhatatlanul megtörténik, ha a gyereknevelés gyönyörűségeiről és nehézségeiről esik szó az anyák közt, hogy szembe állítják az általuk *„izraelinek”* és *„magyarnak”* nevezett *„nevelési stílust”*, előzőt az apa, utóbbit az anya képviseli, és ez sok vitára ad okot.

¹⁹ Erikson 1991:396–404.

„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 éjfélkor 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 önbizalomhiánnyal”; „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 összecseng és egyértelműen elutasító, elhatárolódó a magyar anyák véleménye az Izraelben tapasztalható gyermeknevelésről, melyet túlzottan megengedőnek, szabadelvűnek, elkényeztetőnek 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 gyengeségeinek 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”.²⁰

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 gyerekekbe 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”.

²⁰ Somlai 1997:84.

„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, ha pedig tovább nézünk jövőképük irányába, akkor érteni fogjuk az indítékokat és motivációkat.

Magyar-izraeli vegyes családok jövőképe

„Mindig előkerül, hogy menni, hogy kint élni, most is tervben van”.

„Annak a zsidóságnak, amely nem tért vissza Izraelbe, minden zsidó hazájába, két otthona van. Az egyik mindig Izrael lesz, ahonnan a bibliai ősei származnak, a másik, ahová a családja generációi vándoroltak és letelepedtek”. Webber szerint „a transznacionalizmus tovább élésének bizonyítéka, hogy a diaszpóra-zsidóság körében igen magas azok aránya, akik – közöttük csaknem teljesen asszimilálódott zsidók is – élni kívánnak az Izraelbe településnek a visszatérési törvény nyújtotta lehetőségével”.²¹

A *Mutatkozás* című könyv külön fejezetet szentel „az örök vándorlóknak”, s a szerzők rámutatnak, hogy „az emigráció parancsát nem csak az első generáció követte, hanem a második, sőt a harmadik generációban azóta is visszhangzik. Minden menekülés a veszély elkerülése, az élet védelme, de megfutamodás is. Egyszerre győzelem és szégyen, az utazás kaland és elveszés”.²²

„...mi kereskedők vagyunk alapvetően... Ha az üzlet úgy hozza, akkor vándorlunk tovább. ...Ezért is fontos a nyelvtanulás”

„A férjem már menne tovább... nem találja a helyét. Az Egyesült Államokba menne igaziból, de nekem közeli a családommal a kapcsolatom, szóba nem jöhet, most Európán gondolkodik, mindig máson, hol Hollandia, most Madrid van a soron, vagy Berlin”.

„Az itteni politika kérdése, az utóbbi időben bekövetkező változások, az itteni nem jó lét, orvosként itt az ember nem keres, ma a nagyszülői segítség nélkül nyomorgunk”, „az ismerőseink közül többen terveznek elmenni. Az elmenésnek ez a fő két oka, politikai, és gazdasági. Mind értelmiségiek és itt nem kapják meg azt az életszínvonalat, amit meg tudnának teremteni bárhol máshol”.

²¹ Webber 2003:5.

²² Modla 2007:285; Kovács–Vajda 2002:270.

A továbbállás szándékának hátterében megjelennek a közgazdasági elmélet és a szociológiai szemlélet által körülírt modern migráció jellemző motívumai. „Ezek a döntések nem egyéniek, hanem családban, illetve gazdasági szempontból háztartási közösségekben történnek. Ezek a mikrogazdasági egységek a családi erőforrások, szükségletek és lehetőségek fényében mérlegelik, hogy menjenek vagy maradjanak, ha mennek, együtt menjenek vagy egyfajta családi munkamegosztás szerint, és a migráció rövid távú, átmeneti vagy végleges legyen-e (Stark 1991). A döntések mögött mindig makrogazdasági és mikrogazdasági toló- és szívó- (push and pull) hatások működnek (Grigg 1977). Ezek a toló- és szívóhatások a kibocsátó ország és a befogadó ország kontextusában egyaránt felmerülnek. Ennek figyelembevételével a döntések alapvetően racionálisak, együttesen mérlegelve az előnyöket és a hátrányokat”.²³

Sokszor előkerült a beszélgetések alkalmával egyrészt, hogy a „tovább menetel” részben „gazdasági” megfontolásból jön szóba, másrészt az erősödő antiszemita közbeszéd erőlteti náluk újra és újra, hogy végig gondolják családjuk jövőjét, és mérlegeljék az egy másik országba költözés lehetőségét is. Érthető hát, hogy a nyelvek ismerete és az elfogadásra, alkalmazkodásra nevelés különösen hangsúlyos ezeknél a családoknál.

„A szociológiai szemléletet és a közgazdasági szemléletet ötvözi a hálózatelemzési megközelítés (Massey et al. 1993). Ennek fókuszában a migrációs döntésekben a migráns kapcsolati hálók és az ebből fakadó társadalmi és kapcsolati tőkék szerepe áll. Hagyományosan itt a személyes családi és ismerősi kapcsolatok kérdése merült fel akár az elindulás, akár a megérkezés és a befogadó országba való integráció tekintetében, de ugyancsak fontos kérdés a költséghaszon számítás és a társadalmi tőke felhalmozása tekintetében a hálózati tényezők mérlegelése, valamint ehhez kapcsolódóan a napjainkban egyre fontosabb infokommunikációs technikák szerepe a migrációban”.²⁴

Összefoglalás

„A multikulturalitás [...] alapgondolata a kultúrák egyenértékűségének elfogadása – esetünkben kölcsönös együttélést és megértést jelent” egyazon családban élő „különböző kultúrák között”.²⁵

A vizsgált esetekben a családon, illetve a zsidó diaszpórán belül, valamint a többségi társadalomba beágyazva folyamat jelleggel valósul meg a különböző kultúrák közötti együttélés. 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. Izraelbe tett látogatásuk befolyással van egész életük alakulására, függetlenül attól, hogy pozitív vagy negatív élményt

²³ Csepeli–Örkény 2017:117.

²⁴ Csepeli–Örkény 2017. 118.

²⁵ Végh–Bura 2011:21.

jelentett számukra a találkozás egy szokatlan, ismeretlen, „*másmilyen*” zsidósággal, nyelvvel, környezettel, tájjal, éghajlattal. Elmondásuk szerint „*kitágult a világ*”, a megismerés élménye fontos részévé vált személyiségfejlődésüknek.

A magyar zsidó nők szinte kivétel nélkül arról számolnak be, hogy tinédzser koruk körül megfogalmazódott bennük a zsidó férj választásának kérdése, ami egyes esetekben együtt járt a külföldi férjválasztás opcionális esélyével, ez befolyásolta későbbi párkapcsolataik alakulását. Ennek hátterében különböző okok találhatók, az antiszemitizmus, a holokauszt tényének hatása ugyanúgy jelen van, akárcsak a zsidó hagyományok ápolásának szándéka.

A párkapcsolatokon belüli együttélést vizsgálva láttuk, hogy a családok életében a hagyományok továbbélését és nyelvhasználatukat is befolyásolja származásuk, megismerkedésük helye, hogy mely országokban mennyi ideig éltek együtt és külön-külön, gyermekeik hol születtek. Az egyes családok életében sajátos értékcseré folyik, a múltból hozott vagy nem hozott, esetenként újratanult tradíciók 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 vegyes zsidó családok baráti körei, a magyarországi és izraeli, tágabb értelemben vett család, a többségi magyar társadalom és abból kikerülő barátaik, kollégáik is. Gyermekeik is ilyen referencia ponttá válnak azáltal, hogy zsidó intézményekben nevelkedve megszerzett ismereteik, megtanult szokásaik visszahatnak a család szokásaira.

A családok életén belül hasonló folyamatok játszódnak le, mint tágabb társadalmi, szociokulturális környezetükben. A „másik világ(á)nak” szüntelen feltérképezése, különböző aspektusokból való megismerése, újraértékelése folyik. Az együttélés során elkerülhetetlen súrlódások, kompromisszumok, interakciók kapcsán több-kevesebb sikerrel alakul adaptálódásuk egymáshoz, az általuk alkotott családhoz és tágabb környezetükhöz. Ez a folyamat, akárcsak a benne résztvevők identitása, dinamikus mozgásban, változásban van, nem megszilárdult, nem állandó struktúrák alkotják. Ezért érthető, hogy a családtagok narratívájára gyakran jellemző a viszonylagosság, értékluralizmus.

A családot alkotó egyének nem arra törekednek, hogy összeolvadjanak szokásaik, hanem hogy fenntartsák az általuk képviselt sokszínűséget, lojálissá, elfogadóvá válva ez által a különböző kulturális meghatározottságok egyéni szinteken megjelenő viselkedés-módozataival szemben. Ennek a stratégiának a célja a családok életét nézve kettős, egyrészt megelőzni a konfliktusokat, másrészt előnyükre fordítani e sokszínűséget.

A kultúrák közötti együttműködés a családtagok interakciói során valósul meg, és ilyen értelemben válnak ezek a multikulturális családi kötelékek interkulturálissá.

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, kultúraszeretetet, összetartozást, egyfajta „társadalmi zsidóságot”. „Az elmúlt években megfigyelt jelenség, hogy a közösség átveszi a spirituális, családi rítusok megtartásának szerepét”.²⁶

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 kutató családok esetében. Egy közös Shabbat vagy ünnep alkalmával az együttléten, hagyományokon, szokásokon, ételeken, szimbólumokon és játékon s a közösségi élményen 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 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”, „többynnyelvű” 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” intézmény preferálása. Alapvető értéként a világban való eligazodáshoz az „elfogadást”, a „toleranciát”, a „nyelvismeretet”, a „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 a kognitív megismerő funkciók” két, egymástól sok tekintetben különböző nyelvi-fogalmi rendszer észlelése, internalizálása és alkalmazása révén alakulnak ki.²⁷

„Csak az elmúlt fél évszázad alatt több mint háromszorosára emelkedett azoknak az aránya, akik jelenlegi lakóhelyükhöz képest más országban születtek.”²⁸

Azzal, hogy a gyerekek különböző nyelveken érintkeznek családtagjaikkal, és a nyelvek között

²⁶ Papp 2010:91.

²⁷ Knipf–Komlósi 2001:690–697.

²⁸ Csepeli–Örkény 2017:111.

automatikussá válik a kódváltás, környezetük tágabb spektrumú észlelése és értelmezése valósulhat meg számukra. Ebben a közegben nyelv- és kultúraspecifikus mintázatokat sajátítanak el a nyelvközösség tagjai, ami hatékonyan működő általános társas-interaktív képességeket biztosít számukra interkulturális kontextusokban való érintkezésekhez.²⁹

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 a vegyes kultúrájú, eltérő nyelvű zsidó közegbe szocializálódnak, és mindkét szülő környezetében otthonosan mozognak, ennek következtében összetettebb rálátásuk lehet az őket körülvevő világra.

„A „távolsági nacionalizmus” és a „távolsági kollektív identitás” annyiban hasonló, hogy mindkettőnek csak metafizikája van, egyiknek sincs megfelelője a fizikailag létező gazdasági-politikai valóságban”.³⁰

Az elmúlt években a kutatott családok gyermekei iskoláskorúak lettek, körülbelül 60%-uk folytatta zsidó iskolában tanulmányait; akik állami iskolákban, vagy angol nyelvű iskolákban tanulnak, ők is tovább járnak a zsidó rendezvényekre, közösségekbe. A megfigyelt családok körülbelül 30%-a elvált, és körülbelül 40 százaléka külföldön él azóta, némelyek többször váltottak lakhelyet, esetleg el- és visszaköltöztek. Társadalomtudományi szempontból leginkább a transznacionális migráció írja körül ezt a jelenséget, mégsem csak gazdasági aspektusai vannak, legalább annyira jelentős a tágabb családdal való kapcsolat, együtt élés, együtt mozgás lehetősége.

„A transznacionális migráns kognitív eszközkészlete (mindennapi interakciós normák, nyelv, ismeretek, öltözködés stb.) egy széles palettán mozog, és a lokalitástól függően rugalmasan igazodik a lokális elvárásokhoz”.³¹

Felhasznált irodalom:

Bartha Csilla 1999. *Házassági szokások. A kétnyelvűség alapkérdései*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest

Baumann Zsófia 2012. *Budapest izraeli szemmel*. Mazsihisz, hírek, kitekintő – URL:

<https://mazsihisz.hu/hirek-a-zsido-vilagbol/hirek-lapszemle/budapest-izraeli-szemmel-1-resz>
(letöltve:2013-03-25)

Boglár Lajos 2001. *A kultúra arcai. Mozaikok a kulturális antropológia köréből*, Napvilág Kiadó, Budapest

²⁹ Végh–Bura 2011:26.

³⁰ Csepeli–Örkény 2017:154.

³¹ Csepeli–Örkény 2017:134.

- Boglár Lajos–Papp Richárd szerk. 2008. *A tükör két oldala*, Nyitott Könyvműhely, Budapest
- Csepeli György–Örkény Antal 2017. *Nemzet és migráció*, ELTE TÁTK Budapest,
<http://docplayer.hu/43290964-Csepeli-gyorgy-orkeny-antal-nemzet-es-migracio.html>
- 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.
- Knipf Erzsébet–Komlósi 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, 269–298.
- 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 átöröklés és társadalmi beilleszkedés folyamata*, Corvina, Budapest
- Végh Balázs Béla–Bura László szerk. 2011. *Multikulturalitás és interkulturalitás. Oktatási segédkönyv az Európai szakmai kompetenciák minden pedagógusának az Eprocom-programban résztvevők számára*, Nyíregyháza <http://www.eprocom.eu/hu/multikulturalitas-es-interkulturalitas/>
- Webber, Jonathan 2003. Mennyire transznacionális a modern zsidó diaszpóra? *Szombat* 2003/09.
 URL: <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 – OR-ZSE, Budapest

EGY TÉMA TOVÁBBGONDOLÁSA

Rajkó Andrea – A. Gergely András

Tradíció, mintázat és életútválasztás a szakrális modernitás viszonyrendjében

DOI: 10.25116/kozelitesek 2018.3-4.3

Absztrakt

Tanulmányunk a zsidó családi nevelés (tradicionális és előírásokkal pontosított) szocializációs rendjében keresi a konvenció meghatározta női és anyai szerep szakrális értelmezési gyökereit, szemben a modernitás női karrier-lehetőségeivel és üvegplafonjával. A női és nevelési kérdések, férfiszerepek terén értékrendi értelemben házon belüli és házon/családon/háztartáson kívüli világokra bomlik minden, kialakul a férfivilág prioritásainak kapun kívüli, hitéleti érvényesülése, ám otthon lényegében „nőuralom” van a szó konvencionális értelmében. A lányok nevelésére vonatkozó törvényi és háláchikus előírásokban minden a mentális-morális tisztaság megőrizhetőségét szolgálja: legyen a család nukleáris biztonsága zavartalan, a rokonsági rendszerrel fenntartott kapcsolatok kiegyensúlyozottak, a társadalmi integráció folyamata pedig akadálymentes. E szabályrendszer ugyanakkor az alternatív-, reform- és posztmodern judaizmus hatókörében kibővül a modernitás korának társadalmi marginalizációs, holokauszt-emlékezeti, életmódváltó, mobilitási aktivitásban erőteljesen divergáló törekvések (korosztályi, kapcsolathálózati, felekezeti élet-beli, értékrendszeri) eltéréseinek legitimé válásával, valamint sokszor egyazon társadalmi térben is végbemegy a szekularizálódás, a merev Tóra-követés ellenében a modernitás új ismérveit is figyelembe vevő nézőpontok legitimálódása.

Abstract

Sacred-Conventional Roots of Female Roles, or the oppositional women's and the glass ceiling

The study attempts to discover the sacred roots of traditional female and maternal roles embedded in the established, accepted, specified regulations and orders of parenting, as opposed to women's career opportunities and the glass ceiling barrier to advancement present in modernity. In terms of value, in the area of men's roles, female and parenting issues get separated into in-house / within family / out-of-home worlds; domination of the male world remains outside and creed related, while at home there is essentially a „female domination in the conventional sense of the word. Everything in the statutory and halachic provisions for girls' education serves to preserve mental-moral purity in order to protect the safety of the nuclear family; the relations within the kinship alliance balanced; the process of social integration unobstructed. At the same time, these rules are expanding within the scope of alternative, reform and postmodern Judaism; the age of

modernity is the legitimacy of social marginalization, post-holocaust, lifestyle change, strongly diverging efforts in mobility activity (age group, network of relationships, denominational life, value system), and secularization often takes place in the same social space, the legitimacy of viewpoints that take into account the new criteria of modernity against rigid Torah-tracking.

Kulcsszavak: szakrális hagyomány vagy modernitás, női siker-esélyesség, üvegplafon, mobilitásfeszültség, élethazugság vagy énkeresés, tabumentes adaptáció, retardált szocializáció, zsidó női szerepkonvenciók.

Mottó:

„De hogy lehet 'élvezeti tárgy' valami, ami maga is élvez? Ilyet csak beteg vagy bárgyú értelem állíthat. Selymekről és bársonyról és aranyról beszéltem, amivel mi elárasztjuk nőinket 'cserébe' szerelmükért – de hogy nevezhetek 'cseré'-nek olyan üzletet, ahol az egyik fél semmi olyat nem ad, amivel megfosztaná magát? Ebben az üzletben csak a nő kap a férfitől – külső örömeket és élvezeteket, csak azért, hogy hajlandó belső örömeket és élvezeteket átélni és elfogadni – ugyan mit ad ő a férfinak egyebet, mint azt a jogot, hogy – adhat? –; azt a különös jogot, amit a férfi örömeinek és élvezetnek hisz, míg kimerülés és halálos fáradtság meg nem győzi róla, hogy kötelességet teljesített, és nem jogot gyakorolt: kényszernek engedelmeskedett, és nem vágyat elégített ki. Nos tehát: aki vesz, anélkül, hogy adna – az nem 'élvezeti tárgy', nem 'birtok' és nem 'csecsebecse' – hanem egyszerűen hódító, erősebb fél, magasabb rendű lény. Ez nem szerződés vagy megállapodás kölcsönös alapon: ez egyszerűen győzelem, egy tökéletesebb fajta győzelme a kevésbé tökéletesen”.
(Karinthy Frigyes: Capillária, 47. oldal)¹

Bevezetőként

A rendszerező társadalomtudományok terén csupán ritkán hivatkozott szerző (talán nem oktanul, de nem is eléggé sokszor hivatkozottan) kissé keserédes példabeszédet komponált válaszul saját elemi és közkeletűvé vált kérdésére: „*Férfi és nő hogy érthetnék meg egymást? Hisz mind a kettő mást akar – a férfi a nőt, a nő a férfit*”, amivel azután mind a kaland-, mind a pszichológiai és társadalmi szereptudományi értelmezéseknek kellő lehangoltságú alapot kínált. E felfogásban rejlő írói (avagy itt „kalandori”, felfedezői) macsóizmus és a Swift tónusába illő félabszurd identitáskeresési értelmezések talán számos változatban életre keltek már Karinthy óta, de még erőteljesebben jelen vannak ott, ahol egyre fokozódó visszhanggal a gender-kérdések, a társadalmi szereptudatok, a nemek közötti erőviszonyok elmúlt száz évében lezajlott változások

¹ Karinthy Frigyes: Capillária. Gulliver hatodik útja, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1976:47. <http://mek.oszk.hu/00700/00715/00715.doc> /

vannak terítéken. Az alábbiakban nem éppen Karinthy szentenciái és dilemmái alapján, de még csak nem is egyértelműen a közbeszéd kortárs tematikái szerint, mégis az akaratszabadság és tradíciókötöttség egy sajátos kérdéskörét alapul véve keresgélünk válaszmodellt. Mivel mindketten külön-külön is fél életművünkben a konvenciók, tradíciók, ellenbeszéd, viselkedési alternatívák és identitásváltozatok sokféleségét kutattuk, alapozó fogalomhasználati útmutató helyett hadd emeljünk tónusmeghatározó példaként csupán egyetlen megfontolást e tanulmány előhangjába...

A társadalmi csoportok mindennapi életének, identitásának és önmegjelenítésének bizonyosan régtől fogva áthagyományozott tartalma a narratív tudás és a világban eligazodás élményének, értékékképzetének számos eleme, így a társadalmi környezettel szembeni attitűdök kifejeződése is. A tradicionális zsidó életmódstratégiák és a hagyománykötött mintakövetési modellek 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 Áruch szabálykönyvének használata, a zsinagógajárás stb.), de mindezek mellett az életvitel tényleges normatíváinak rendszere ugyancsak. Bizonyosan nem lehet túl nagy ferdítés itt azt állítani, hogy a mindennapi élet történéseinek narratív feldolgozása (elbeszélése, átadása mintaként, megfogalmazása értéknormaként, 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” mint a narratív tudás része válik jelentéshordozóvá a mindennapi élettörténetek, életút-interpretációk gyűjtői számára (lásd ennek körvonalait Keszeg 2013). S bár ez másfajta táji-történeti szinterről vett tapasztalatok következtetése, mégis megfontolandó, mennyiben érvényes esetleg a háláchikus életvitel és annak tradíciókra épülő átadása színterén is.

Keszeg egyértelművé teszi, hogy az élettörténeteken belüli „biografikus beszéd” az „őszinteség retorikáján” túl „az állampolgári lojalitás és engedetlenség, az elszenvetett diszkrimináció és jogsértés, a szakmai kompetenciák, a származási tőke és az individuális teljesítmények kifejezésének eszköze”, de egyéb közlési konvenciók mellett „az autobiografikus narratívumok egy része elhatárolódott a családtörténeti előzményektől”, nem utolsósorban azzal, hogy az egyéni élettörténeteket és értékrendet „az élettörténeti események teatralizálásához, retorikai megjelenítéséhez”, különböző érvelésstratégiákhoz igazítja, mindazonáltal a hosszú időtartamú,

generációs elbeszélésekben „a generációk történetének, az egyéni sors és a történelmi, társadalom-, gazdálkodás- és eszmetörténeti folyamatok összefonódását, folytonosságát hangsúlyozza”. Persze, megeshetett, hogy „az individuális preferenciák és a társadalmi elvárások, a hagyományos narratívumokhoz való ragaszkodás és az ezektől való függetlenedés szándéka” mellett „a releváns helyzetek között előretört az intézményesített kontextus és a médiafogyasztás. Az aktualitások és a személyes élmények megjelenítésében változatos, a narrátori érdekeket képviselő nézőpontok érvényesülnek”, így a történetmondás láthatóvá teszi a közös életvilág kereteit; ezen belül pedig kijelöli az individuum helyét” (Keszeg, uo. 5–8. old.).

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 sokrétű átélés- 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 mutakozó 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). Ez azonban szinte egyetlen esetben sincs így az apák családfenntartó lekötöttsége és az anyák elszánt nevelési normarendje *ellenében* – vagyis messzebből nézve követni látszanak a konvenciók legaprólékosabb előírásait is, legalábbis a konvencionális életközösségek, a hagyománykötött normarendek, s nem ritkán a vegyesházasságok terén. Itt is, mint a környező társadalmi szférákban, javarészt az életviteli normák és a külső hatások sajátos ütközéseivel találkozunk, így természetesen a nemi szerepek, viselkedésmodellek, konvenciók és újítások esetében is. Vallási csoportkultúrától látszólag független mivoltában a traditumok elfogadása, követése, képviselése kap hangsúlyt, az ettől eltérő pedig a „kivételes” kategóriába kerül a közfelfogásban. Az persze szinte bizonyos, hogy a korosztályok, korcsoportok, szakrális életforma-közösségek eltérő értékrendje azonban nemcsak a konvencionális viselkedés-mintázatok szigorúbb paraméterei, rituáléi, spirituális rendszerei szerint alakulnak „úgy általában”, hanem 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 kitettek 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.

Ha rövid expozícióként arról szólnunk alább, mit is kívánunk elmondani, talán megfontoltabb onnan kezdeni, hogy a kultúrafüggő társas kapcsolatok rendjében, a korosztályok és nemek pozíciói közötti különbségekben, s ezekből fakadóan a tradíciókövető családi életvezetésben is föltétlenül megjelennek olyan irányadó hatások, modernizációs értékek, tabuk, mintázatok és viszonyrendszerek, melyek immár kevésbé vannak (vagy lehetnek) tekintettel a konvencionális zsidó családi értékrendre és narratív élethelyzetek elbeszélésére, értékelésére. Az elemző értelmezést persze a hazai társadalomkutatások, feminizmus vagy szakrális reprezentáció-kutatások megannyi értelmezési tér felé terelhetnék, részben rögzítve a hagyományok szerinti életmód és értékrend fogalmát, az együttélő közösségek normarendszere és önképe változásdinamikáját, vagy szűkebben az állam–társadalom–közösség viszonyrendjének példatárát is – ám ezekkel itt most nem kívánunk 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, a szüfrassetek vagy szex-rabszolgák, mereven hierarchizált euro-amerikai vagy „harmadik világbeli” nőpolitikák részkérdéseivel sem. Kutatási fókuszunkba elsősorban azt emeltük, hogy a társadalmi tagozódásban (szociológiai, tudáselosztási, jövedelmi, kapcsolathálózati, szerepvállalási és identitás-problematikákon belül) megfogalmazódó, sokszor kimondatlan mobilitási függésrend miképpen jelenik meg egy tradicionális, sőt ősi örökségét sokféle módon tartósító vallási-kulturális csoport, a zsidóság mai magyarországi normarendjében, legfőképp a kortárs társadalmon belüli női szerepmagatartásoknak kitéve. Kérdésünk főképp az: változnak-e a változatlanak elfogadott és annak is tételezett/látszó női viselkedésnormák az életvilágok átalakulásával, a modernitással, a posztmodern személyiségjegyek előtölulásával a külsőleges normarendeknek kitett belső szakrális szférákban, s hogyan viszonyul mindez a tabuk és micvák rendjéhez vagy akár a róluk való narratív elbeszélésmódokhoz. Remélve, hogy „avatatlanságunk” nem ellenünk szól majd, és vállalva, hogy kultúrakutatási és szimbolizációs struktúrákban számos, kívülről nehezebben vagy sehogyan sem belátható dimenzióra – egyebek között kutatásokra, szakrális elemzésekre, judaisztikai vagy etnospecifikus részkérdésekre – kitérni nem lesz módunk valamely okkal elvárható részletességgel, jelezni kívánjuk, hogy témakörünk inkább kérdésfelvető szándékú, nem pedig „elrendező” vagy öntörvényű rendszert kereső és megnevező. Ennek is szűkebbre fogott fókuszában a zsidó családi nevelés és értékrend anyai/női mintákban átörökölt változata foglalkoztat bennünket. A zsidó tradíció talán legerősebb elvárás-rendszere az „add tovább fiaidnak” norma, melynél föltehetően kérdéses, miként kerül erre sor a családi nevelés, szülői minta, korosztályi értékrend, hétköznapi életvilág-beli és tradicionális mintakínálati gyakorlatban, különösen pedig a kortárs női szerepek szempontjából. E tradicionális „továbbadás”,

mintaközvetítés ugyanis elsődlegesen a férfiszerepekre vonatkozó meghagyás, de vajon miképpen van jelen mindez a családi életben (alkalmasint meghatározó, de mindenképp erős befolyással szabályozó) női szerepviselkedésekben, szerepképletekben, viselkedésmintákban...?

A tematikus közelítés és narratív kölcsönhatások viszonya

Kérdésfelvetésünkben talán 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, megtűrt vagy sikeres, alárendelt vagy befolyással bíró stb.) környezetben veszünk „esetmintát” és merészkedünk hűvösen tudományos válaszadásra. Annyi azonban keleten és nyugaton, régen és most, marginalizált vagy elitbe emelkedett zsidó csoportok esetében is kimondható „általánosítva”, hogy női szerep és rang, kiszolgáltatottság vagy többre képesség kérdése ténylegesen nem kiemelt alaptémája a zsidóság mindennapi létének és értékrendjének – s főleg nem az ismert empirikus tudományok elemzéseinek –, de semmiképp nem az egészen a hazai polgárosodásig és demográfiai szerkezetváltozásokig, a tradíciók és a modernizációs normák ütközési szcénáinak megfogalmazódásáig, sőt, a hitéleti szerkezetváltozások 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 leírás visszahat a csoportszintű tematizálásra, tehát a fennálló vagy a korábban tabuként kezelt mivoltából hirtelenjében felszínre jövő „problematika” megneveződése nem marad független a szakrális közösségek felfogásmódjaitól. Csak példaképpen említve: az európai vagy euro-amerikai nőmozgalmak olyasmikre is rávilágítottak, amik korábban sem „politikai”, sem emberjogi, sem állampolgársági, sem közerkölcsi, sem gender-identitási szintéren nem voltak témák, s lettek attól kezdve polgári jogi, nőpolitikai, esélyegyenlőségi stb. kérdéssé. A 20. század ilyes buzgalmai óta azonban – főképp alternatív magatartások aspektusából megfogalmazva, vagy a társas viselkedési modellek példatárát figyelembe véve – jócskán és meghatározóan is azzá váltak, narratívák és viselkedés-modellek épülnek rájuk, nyilvánosságot kaptak, mediációs bűvkörbe kerültek. Engedtetsek itt a fentiek jegyében egy kontrasztos pillanatképet exponálni a közfelfogások és másképp-értelmezések példatárából, hogy azután a kortárs kihívások felé tehessünk egy közelítő lépést.

Ismeretes, hogy tradicionálisan a zsidó férfiak minden reggel azt imádkozzák: „Áldott vagy, örökkévaló Istenünk, a világ királya, hogy nem teremtetél 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 szintén a tarthatatlan illetlenségek kifejeződése lehet akár. Ugyanakkor több vallásfilozófus/vallástörténész/rabbi sugallta vélemény szerint is a veretes szentírási szövegek alapján kimondható: a „bibliai időkben” a nő szimplán csak „*tárgy*” volt, idővel később *vagyontárgy*, s csak jóval azután lett kifejezett *érték* is.² 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 teremtetted férfinak...! Csakhogy az áldás női verziója mégis így hangzik: „Áldott vagy, hogy akaratom szerint teremtetted”!

Kicsit árnyaltabb, szakrálisabb, vagy a zsidó életvilág-közeli érvelések számára ennek is gazdagon megvan az alapja, ha másban nem, a korlátozások számossága terén mindenképpen: hiszen a 613 parancsértékű 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 stb.), de a kötelmek súlyos tömege látszólag egyenlőtlen állapotot eredményez, s teszi ezt konvencionálisan, sőt értékrendi értelemben is. A kontraszt látszólagos, hisz a kóserság, a hitéleti vagy mindennapi tevékenységek végtelenül széles skálája egyaránt kötelez férfit és nőt, amennyiben mindketten a konvenciók követésében érdekeltek, az Örökkévaló 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 a házasságszervezők útmutatásaiban, a konvencionálisabb férfitársadalmak értékrendjében s a törvényi szövegek sokaságán túl a származásközösség megannyi normatív hatáseggyüttesével összefonva a szakrális közösségen túli milióban is jelen szoktak lenni. Már csak azért is, mert a zsidóság sosem csupán önmagában élt, hanem mindig is interakcióban, kölcsönhatásban volt társadalmi-földrajzi-szakrális környezetével is, ahol tehát a kötelmek rendje más volt – ha a női szerepfelfogások skálája nem is okvetlenül árnyaltabb.³

Az életviteli szabályozásokat, az ezekről szóló familiáris narratívákat, a mintakövetések „átadható” vagy „örökíthető” tudástárát akár a narratív életútinterjúk, családregegyek, fotódokumentációk,

² Persze nem kifejezetten a zsidóság az egyetlen példa erre. A „tárgyasítás” és a teremtetéstörténeti változatok köréhez lásd Fényes 2018; Kelemen 2002, 2012; Küllös 1999; Glässer 2015; Fenyves 2012; Hrotkó 2012, 2014a,b,c; Pécsi 2009; Tóth K. 2018; Schweitzer 2016. De lásd amúgy az „asszonyállat” kifejezést a magyar köznyelvi szöveggyűjteményben is...!

³ Hadd ne utaljunk itt a tradicionális foglalkozási, etnikai, tájegységi és életforma-csoportok paraszti társadalomban markánsan jelen lévő mintasokaságának néprajzi szakirodalmára, ennek végtelenségére...

visszaemlékezések és elbeszélte szereptanulás-mintázatok sokasága igazolja. Ezek felé számos tiszteletkört tenni fontos lenne, de ezúttal kihagyjuk. Ami azonban arculatot ad a kontrasztnak, az a hazai zsidóságon belüli hitközségi tagolódás, a (főleg nagyvárosi-fővárosi) életmód-modellek és viselkedési tilalmak körének újrarájzolódása, nem utolsósorban a nemek társadalmi szerepviselkedésének, életút-választási perspektíváinak, önmeghatározási szabadságának akár a konvencióktól nagy mértékben 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 együtthatóival kiegészülve, mindenesetre az utóbbi évtizedben egyre markánsabban ölt arculatot az esélyegyenlőségi profilt hangsúlyozó törekvések széles köre. Ezek egyik látványos prototípusát például Mireille Guiliano *A francia nők karriert csinálnak* című kötete mutatja fel – korántsem kivételességgel (Guiliano 2010). Ebben a sikerképes női modell eleganciáját, az amerikai és francia pályaképek distanciáit, valamint a feltörekvés eltérő modelljeit fogalmazza meg, éppenséggel ellene szólva a „sikernő” korlátozhatóságának. Itt a „nemzeti” karakterisztikát használja életmód, életszervezési rutin és közfelfogások kortárs mintakészlete szerint, persze korántsem a „mindenhol” érvényesség közhelyével. Ám éppenséggel létezik számos vallási csoportozat, ahol a női mobilitást a rituális élet, a szakrális normarend korlátozza evidens módon, tiltásokkal, egzakt tabukkal, értékrendi vagy családi nevelési szabványokkal – talán nem kell a listát túl bőségesre venni, de a jehovistáktól a reformátusokon, a szintoistákkal vagy krisnásokkal színezett életrendeken át a muszlim vagy keleti keresztény vallási viselkedés-normákig ívelően megannyi példatár fölsorakoztatható lenne itt. Ám fennállnak kontrasztként az ellenoldali kísérletek is: például mintegy öt esztendeje létezik és hatásos működésben mutatkozik (a Bálint Házban és FB-n, de blogon és másutt, pszichológiai, irodalmi, kultúratudományi, szociológiai, kommunikációs színtéren is) az a közéleti csoportozat, mely a nők egyenjogúságának „örökzöld” témakörével hergeli vagy nyugtatja a közvélekedést. Viták, tisztázó eszmétársítások, filmek, gender-témakörök foglalkoztatják e kényszerhelyzeteket elfogadókat, avagy egy-egy tipikusan „női” életútra rátérőket, a nemek közötti szereptulajdonítások sémáit eltűrőket és nyilvános mutakozásaikra rábíró problémafelvetőket. A nemek közötti egyenlőségi játszmák évszázados témaköre és a kortárs európai adatsorok vagy kimutatások többsége szerint nemcsak a „tárgyasított női szerepekbe” szorultság válik mindegyre súlyosabb kihívássá – lényegében világszerte –, hanem az „Üvegplafon”, a nőkhöz kapcsolódó nemi sztereotípiák következtében lejátszódó hátrányos megkülönböztetés, a társadalomtudományok eszközeivel megrajzolható férfi és női életmód, értékrend, nevelés, karrierlehetőségek, tanulmányi esélyek, fizetések, családban elnyerhető kapcsolati státuszok aktuális kérdései is egyre inkább témává válnak. Az *Üvegplafon*-esteket meghirdető-szervező filozófus-pszichológus és média-eseményeket szervező zurnaliszta

vagy kommunikációs elméleti szakemberek, érdekképviselők ama kérdéssel foglalatosskódot szorgalmazzák, hogy „milyen tipikus problémákkal kell a nőknek szembenézniük, s hogyan segíthet a társadalom és a politikai döntéshozatal a nemek közti elfogadhatatlan különbségek mérséklésében”. Gát Anna és Réz Anna kihívó „női közéletmód” magazinműsorai részben érintik a zsidóságot is vállalókat, s ennek az online és offline tevékenységnek alapcélja, hogy „túllépjen azon az – elsősorban budapesti – értelmiségi niche-en, amely most elsődleges közege a feminizmusról szóló beszédnek” és a magyar nők európai értelemben véve katasztrofális helyzetét nehezményező interakciót vállalják mindezzel.⁴ Kicsiben és helyiben, de törekvésük emlékeztet a 60-as években Betty Friedan megalakította „Nemzeti Szervezet a Nőkért” mozgalomra, „*A nő mint zsidó, a zsidó mint nő*” kezdeményezésre – nem tisztán valamely konvencionális feminizmusra, hanem etnofeminizmusra és civil ellenállási mozgalomra is a megértés/megértetés érdekében.⁵

Fennáll tehát egy alaphelyzet, melyben konvencionálisan megvan a nő mint zsinagógai szereplő kijelölt helye,⁶ aki nem hívható föl a Tórához a szertartási kommunikáció színterében, nem számít bele a minjén létszámába, elkülönítik a zsinagógai térben is,⁷ egy szukkot vacsorán is külön esznek a férfiak, s külön a nők, továbbá családi szerepe a nőt egy múlt időhöz köti strukturálisan, ugyanakkor épp jelenkori társadalmi szerepvállalásai, mutatkozásai lesznek látványosan kihívóakká, az üvegplafon létét konvenció révén szükségképpen elfogadóvá – de a tabudöntés és plafontörés kontextusában ugyanakkor mindezt jócskán meghaladóvá. Hol hát akkor a mobilitáshatára „fölfele” a női karriernek, a pályaorientációs, feltörekvési aspirációknak, ha a főszereplő éppenséggel zsidó női szereptudattal, neveltetéssel, szabály- és értékrendszerrel él? S mi szab határt annak, hogy fennebb jutva a társadalmi létrán vagy presztízslépcsőn, magára vegye a sikerképesség legfőbb attitűdjét, a reflexivitás mellett a karrierépítési rugalmasságot, ráadásaképpen a gyermekét egyedül nevelő anya szerepkörét, az elhagyottét, a családfenntartóét, a férfitatuszba átkerülőét, az életmenedzselőét...? Minthogy hivatalos felekezeti statisztika nem létezik a népszámlálási, s még kevésbé a munkaerő-mobilitási adatbázisokban, e hipotetikus kérdésfelvetés alighanem megmarad a személyközi, interaktív, csoportelemzési közelítések, kulturális antropológiai kutatások, vagy épp ezeken túli narratív élettörténeti vallomások,

⁴ lásd bővebben Németh Vályi Klári interjúja, Szombat, 2016.

⁵ Betty Friedan a 60-as években alapította a National Organization for Women-t (NOW, Nemzeti Szervezet a Nőkért) és 1970-ben szervezte a nők sztrájkját az egyenlőségért. 1993 augusztusában, 50. évfordulóján annak, hogy a nők kivívták maguknak a szavazati jogot, Friedan 50 ezer nőt (azért több száz férfi is ott volt velük) vitt ki a Fifth Avenue-ra tüntetni. 1984-ben ő volt a vezérszónoka az „A nő mint zsidó, a zsidó mint nő” témájú konferenciának. Zsidó identitását illetően – talán meglepő módon – így nyilatkozott: „Női identitásom meghatározása sokat segített nekem abban, hogy megerősítem zsidó identitásomat. Szembe kell nézni a zsidó hagyományok nőellenes aspektusaival ahhoz, hogy elfogadhassuk mind a feminizmust, mind a judaizmust”. <https://www.szombat.org/archivum/nehez-egyuttes-feminizmus-es-judaizmus>

⁶ „Ebből következően a zsinagóga bejárata a szemben lévő oldalon legyen; a férfiakat és a nőket el kell különíteni, hasonlóan, mint a Szentélyben annak idejében” (Misna: Midot II,5 és Talmud: Szuká 51b. utalja Oláh 2015:2).

⁷ lásd Oláh 2015:2-3; valamint A nő ima ereje: <http://sofar.tudozsido.com/a-noi-ima-ereje/>. Sófár, 2008. december 19., továbbá: <https://www.youtube.com/watch?v=iZf5HpXVl4k>

nyilvános közlések, életviteli közösségeken belüli találkozók, publicisztikai reprezentációk, másodelemzési lehetőségek számára kínálgató alapanyagnak. Alábbi hivatkozásaink is részben magukba fogadják ez utóbbiakat, részben tesztet, kontrasztképet is megtestesítenek a hipotézis igazolása vagy cáfolata terén.

Tematikus közelítésünkben voltaképpen egy kulcskérdés kiemelése fontos csupán itt: van-e a háláchikus létmódnak, konvencionális, tradicionális normarendnek és főképpen családi nevelésnek hatása, összefüggése a nők társadalmi szerepfunkcióival, a kortárs sikerképességgel, a női önérvényesítés rangtöbbletével...? Többlet-e a női szerep „általános”, hagyománykövető vagy ortodox változata, és specifikus-e a zsidó női szerep, akar-e és tud-e ez érvényesülni, vagy konvencionális „elnyomás” alatt áll évezredek óta? Avagy: mit jelent nőnek lenni a zsidóságon belül: kevesebb tradicionális beleszólást a lét kérdéseibe, több rangot a „mamele” funkciójában, megkötöttséget az életvitelben, a társadalmi és nemi szerepek teljesítésében, a családi nevelésben és értékrendben, s e mögött-mellett még terheli-e például válás esetén a magányon túli „családfői” teher átvétele is, és emiatt el lehet-e válni egyáltalán az életvitelszerűen hithű nevelési normák felrúgása nélkül, lehet-e válni a férj cselekvő akarata és a *get* (elbocsátó okmány, válólevél) nélkül, lehet-e belülről áttörni a többszörös üvegfalakat vagy plafonokat, s mindezzel együtt ilyenkor veszít vagy nyer az önérvényesítő nő, nem függetlenül attól, miként alakul a tágabb társadalmi közfelfogáson inneni, zsidó közösségi értékrenden belüli megítélése...? Ehhez persze van bőven háttériródalom, ugyanakkor nincsenek kellő számban interjúk és megfigyelési tapasztalatok..., (bár áttételesen mégis létezik számos ilyen, de nem az „üvegplafon” dimenziójában), így csak indirekten lehet közelebb jutni a részválaszokhoz. Ezekből szemezgetünk az alábbiakban (evidensen vállalva a teljességre törekvés lehetetlenségét), betudva azt is, hogy narratívák narratíváit készítjük, interpretációk interpretációit formáljuk meg ezáltal.

A tematikus közelítés és a narratív kölcsönhatások alapkérdésére az egyik kézenfekvő részválasz (persze szándékos leegyszerűsítésben) a *tradicionális* típusú,⁸ a másik választípus az énkiteljesítő, társadalmi szereptudatos, struktúraáttrajzó, *posztmodern státusz-reprezentáció*.⁹ További tagolási lehetőség rétegzí ezt a felosztást részint korosztályi, részint zsidó szubkultúra-függő válaszlehetőségekre (lásd például Kelemen Katalin vagy Fenyves Katalin markáns álláspontját a kulcskérdésekben), egy másik metszet valamelyest térségi bontásban is mutatózó eltérésekre, valamint történeti kihívásokra figyelemmel hasonlóképpen valamiféle struktúraként

⁸ Itt látványosak Hrotkó Larissza, Fényes Balázs, Papp Richárd, Zimre Fanni, rebecenek nyilatkozatai és nyilvános mutatkozásai, Kelemen Katalin, Oláh János, Tillmann Lili 2009, stb. meglátásai...

⁹ Lásd Tóth Katalin, Vincze Kata Zsófia, Ausztrics Andrea, Surányi Ráchel, Susán Eszter, Gantner B. Eszter, Groó Diana, Pécsi Kata, Vasvári Louise, Angelusz–Tardos stb.

tekint minderre. 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 2012:102–118), de ehhez elementáris módon kapcsolhatónak láttatja a korábban már elért státusok megszűnését, a női imakönyvek megjelenésétől és a főköltő/paróka vitától a zsinagógai karzat-rács-jogosultságok variációiig, a zsidó családok átalakulásától kezdve, a matriarchátustól a patriarchátusig zajló szerepátrendeződés 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, presztízspozíciókba 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 státus-)kérdésekben az ortodox és neológ szemléletmódok megütközzenek, eltérő következtetésre jutva a női szerepek, karrierek és legitimációs szertartások vagy tabuk terén. „Az elmúlt századokban gyökeresen megváltozott a házassági 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 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).

A női szerepfelfogások és a nőképváltozás egyik triviális kommunikációs felülete a bulvár-médiából visszaköszönő emancipációs igény, a szélesebb közvélekedésben is megjelenő szerepstruktúra-változás, (amúgy az „ideális család-vízió” részeként tekintve magát a családi köteléket is), valamint épp az érintett nők én-érvényesítési szereptudatosságának nagymértékű növekedése is. Ám ez utóbbi vállalásában részint a „feminizmus-gyanús” mutatkozások széles köre is megbúvik, de közelebbről nézve rátalálunk a norma-átrendeződések, szereptudatok, önérvényesítési stratégiák továbbá tabukezelések és tabutörések mechanizmusaira is.

A kibeszéletlen tabuterületekbe és elemzési témakörünkbe illően (Rajkó Andrea és hallgatóinak tabukutatása révén, és részben a kortárs kommunikáció-kutatási szakirodalmi áttekintés alapján) megállapíthatjuk: „a társadalmi feltörekvésben, szerepviselkedésekben megmutatkozó fogalmak

és normák közül meglehetősen erőteljesnek látszik a tabukat körülvevő értékrendszerek ama tulajdonsága, hogy miután vannak közös hiedelmeink, szociális konstrukcióink, ezek képesek /inter/akciókat, szertartásközösségeket, élmény- és vélemény-csoportosulásokat kialakítani” [...] „Különbséget kell tenni azonban a narratív struktúrákban képződő, tilalommal megtámogatott, szóban átörökített, megtűrtként ’elfogadott’, szakrális kinyilatkoztatásokkal vagy szokásjoggal ’védett’ és más, például írott, legalizált, mitikus tabuk kezelése között” (bővebben lásd Rajkó 2016b:37–37, 47–48, 74). Ehhez csupán adalék lehetne, amit Aryeh Kaplan fejt ki a zsidó meditációban mindenkor hímneműként megszólított és „a gondviselés maszkulin erején keresztül” hatni remélt I’ten „feminim erejét, mely ezt „befogadni kész” esszenciává teszi, ahogyan szerinte a Tóra az I’ten képmására, „férfivá és nővé teremtette őket”, tehát azt jelzi, hogy „férfi és nő együtt alkotja Isten képmását”, mégpedig elsőül is abban, hogy életet hozzanak létre (Kaplan 2004:179–180), s mivel a Tóra a *Sekhiná* (nőnemű főnévként az istennév utolsó *hé* betűjére utalóan) sem példázataival, sem a talmudi tanításokkal nem utal semmiféle cölibátusra, ezért „a szexualitás nem a test gyengeségeként, vagy szükségszerű rosszként jelenik meg, hanem mint az Istenhez közelebb húzódás egyik legintimebb módja. Amikor férj és feleség az isteni képmás megszemélyesítését látja /egymásban/, a szexuális aktus szentté válik”, s a továbbiakban is „olyan sok szabály és tilalom veszi körül, mert annyira szentnek számít, hogy nem szabad rosszul használni” (uo. 181, 185.). Vagyis a nemiségre, a nemi entitásokra vonatkozó tabuk és értelmezési vagy kommunikatív szertartásosságok éppúgy a szokásjog, továbbá a tanult viselkedésmódok, szakrális jóváhagyások, mintakövető eljárások megjelenítői, mint a társas cselekvésben a szociális törekvések legtöbbje.

Mindez nem jelenti azt, hogy mert a társadalmi vagy közgondolkodási térben jelen van az üvegplafon képze és élménye, ez mintegy természetes módon jelen kell legyen az egyházak hierarchiáiban, a vallások normarendjében, a hitéleti törvényekben vagy magatartás-szabályozó értéknormákban is. Az üvegplafon meglétének ténye és képze a zsidóságon belül tehát vitatható valamennyire, ám amiként ez tudott/ismert, ennek kérdése nem jelenik meg a muszlim vagy a katolikus, a vaisnava vagy sintoista egyházi normarendben, hitéleti szabályozásban és értékkepzetekben valamely fölöttébb látványos formában – jelen van ugyanakkor, kifejeződik, hangsúlyt kap a zsidó életviteli szabályok között. Tehát mintegy kontrasztképpen a történeti, családfelfogási, normakövetési vagy családfenntartói szerepfelfogások¹⁰ okán érdemes a másik közéleti ismeretszférát is aprólékosabban megvizsgálni – s még csak nem is a közgondolkodás vagy a nőmozgalmi értékcélok közvetlen megidézésével. Bár arra Hrotkó Larissza is több írásában fölhívja figyelmünket (2012, 2014a, 2014c), hogy ezek az anyaszerepek, nőfelfogások, mintaszolgáltató státuszok terén is folyamatosan kérdésekként megmaradó tünemények

¹⁰ lásd ennek megannyi mintázata a Toronyi Zsuzsa szerkesztette A zsidó nő c. katalógus-kötetben, 2002.

nemegyszer a nők kitérését, önálló mozgalmi szerepváltását, s ezek mellett is sokszor normatív értékrendváltását tükrözik. Ugyanis, mint írja: „Mai zsidó nő – akár vallásos, akár nem – az aktuális önkép kialakításában a hagyományos, sőt ortodoxnak nevezett mintából indul ki. Vagy úgy, hogy hátat fordít a rabbinikus hagyománynak, vagy újra értelmezi a férfiak által megfogalmazott halachikus előírásokat. [...] A halachikus minták ma is hatnak a zsidó szocializációs normákra, noha ez néha feszültségekhez vezet” [...] „A traktatusok szövegeiben említett férfiak meghatározták a zsidó nők szerepét és magatartását, vagyis a női szocializációt. Ennek következtében a nők közösségi helyzete a kiskorúak státuszával egyenlő, akik helyett apjuk hozza a döntést”. [...] „...a Talmud zsidó bölcséleti értelmezésének tükrében a nő szerepe a családi térben jelentőséggel bír. Ám minden verbális csinosítás ellenére a családi teret a társadalom a közülethez képest mindig és mindenhol másodrendűnek értékelte, az anyagi jutalmazás tekintetében is”. [...] „Hivatalos polgári szemlélet alapján a nő 'ugyanolyan ember', mint a férfi, de mégis *Más*. Tény, hogy a talmudi irodalomban a nő minden esetben a diskurzus tárgya, nem pedig alanya”. [...] „A férfiak által összefoglalt halachikus előírások megszabták a női egzisztencia minden egyes mozzanatát, beleértve a nők öltözködését, a menstruáció, a terhesség és a szülés alatti (utáni) magatartását és az ezzel kapcsolatos higiéniai intézkedéseit. Ezek az előírások mindenekelőtt a férfiak és az utódok rituális tisztaságát biztosították. A vallási vezetők azt magyarázták, hogy a szabályok megtartása az egészséges utódok érdekét szolgálja. A nők, akiknek értéke sokban függött a világra hozott utódok számától és minőségétől, érthetően fontosnak tartották a szabályok teljesítését. [...] A hagyomány ugyanis a női testet teszi felelőssé fogantatásért és a magzat egészségéért. A terhes nő környezetét is misztifikálták, ami újabb feszültségeket és félelmeket idézett elő az eredetileg talán nem is annyira félénk női pszichében. [...] A zsidó vallástörténetben a család sohasem volt magánügy, és a mai valóságban sem kizárólag személyes kérdés. [...] A család és a társadalom közötti különbség, hogy a társadalom alapja nem a szexuális kapcsolat, de a nemiség a társadalomban is meghatározó szerepet játszik. A hagyományos zsinagógában a fiúk felnőtté avatása döntően eltér a lányok avatásától, ami mintegy meghatározza felnőtt nemi szerepüket. A zsidó nők számára a család ma is az egyetlen legalizált életviteli minta. A női függetlenséget, esetleg családon kívüli életformát, vagy a nem-hagyományos, hovatovább egynemű partneri kapcsolatot a zsidó társadalom hallgatólagosan eltűri – vagyis a tabu fentebb említett védelmi funkciója itt is érvényesül. A legitimáció feltétele ugyanis, hogy a nő a törvényhozó férfihatalom szabályait megtartja. Valóban természetes nemi hatalomról van itt szó? Vagy nemiségük révén hatalomra jutott *maszkulin* egyének uralmáról? Hiteles és teljes ember-e az a férfi, akit a társadalomban hatalmi pozíciójával azonosítunk? Feministák és férfikutatók úgy vélik, hogy ez a fajta *maszkulinitás* nem fejezi ki a férfi igazi természetét... A társadalmi szerep lassan kilép az eddigi nemi keretből, mit sem veszítve nemiségéből. Vajon milyen hatással lesz ez a zsidó családi státuszokra” (Hrotkó 2012:5154). A

hasznos, belülről átértékelődő folyamatról további részletekkel szolgál rehabilitációs előadásában is Hrotkó Larissza a bevándorlók, a státuszváltók, a „nélkülözhetetlenek” témakörében (Hrotkó 2014c:261).

E téren tehát nemcsak a társadalmi szerepmodellek kortárs esélyei érdemesek vitára (lásd pl. Angelusz–Tardos 2002, Acsády 2002; Bódy 2008; Vincze 2013, 2010), nemcsak a női szerepről az ókortól napjainkig fölvezetett számtalan verzió színezi a körképet, de karakteres például a női sors és a holokauszt, a pszichológia és feminizmus viszonyrendszere (Kende 2008; Pécsi 2009, 2013; Kelemen 2012; Hrotkó 2014c; Cseh 2015; Dalsace 2006), továbbá Borgos Anna „határátlépő kapcsolatok” és irodalmi alakok konvencionális vagy deviáns változatainak seregszemléjével kiegészített körképe (2013), meg Louise Vasvári szereptudata és „genderizmusa” a másság vállalási formájával.¹¹ Sőt megvan ennek alapkérdése például a magyar zsidóság száz évvel ezelőtti orthodox-neológ csoportvitáiban, s attól kezdődően akár mindmáig is. Az utóbbiak áttekintését részben elvégző Schweitzer Gábortól idézzük: „Miért fontos a férfiak és nők zsinagógai egyenjogúságán alapuló egalitárius szemlélet elfogadása? A nők egyenjogúsítása a neológia fennmaradásának egyik záloga. A hitélet fenntartása, illetve megmentése aligha képzelhető el a nők egyenjogúsága nélkül, különösen ott, ahol nem biztosítható tíz felnőtt férfi jelenléte az istentiszteletek megtartásához. A nők hitéleti egyenjogúsítása a neológia megújulását is maga után vonja, miközben a micvákhoz való hozzáférés lehetőségét is kiszélesíti. A női egyenjogúsítás eszméjének elfogadását megkönnyíti, hogy tórai rendelkezésekre vezethető vissza: 'És teremtetten Isten az embert az ő képmására, Isten képmására teremtetten őt; férfinak és nőnek teremtetten őket' (1 Móz. 1:27). Az egalitárius felfogást mellesleg nemcsak a reform judaizmus (reform judaism) fogadja el, hanem a neológiához közelálló konzervatív zsidóság (conservative judaism) döntő része is egalitárius alapokra helyezte működését”.¹²

Csupán a fennálló kontraszt kedvéért hadd idézzük fel továbbá Tóth Katalin összehasonlító kutatását,¹³ aki immár nemcsak négy-öt zsinagógai közösségben vizsgálódott, hanem más vallási (kistelepülési katolikus) színtérrel is összehasonlította a mikroközösségi jegyeket. Elemzésében, melyben arra fókuszál, hogyan hatja át a vallási kultúra egészét a szimbolikus interakciók sokasága, érzékletesen kifejti, hogy a tekintély, hatalom és vallási konvenció kérdésköréit empirikus összehasonlítással tekintve (bár jelezve, hogy talán nincs is a női szerepmódosulásokra

¹¹ <https://www.szombat.org/archivum/a-noi-kultura-mas-mint-a-ferfikultura-avagy-mit-tud-a-feminista-nyelvtudomany>

¹² <https://www.szombat.org/politika/schweitzer-gabor-halado-zsidóság-halado-zsidóság>

¹³ Tóth Katalin 2018:107–125., továbbá megjelenés alatt egy terepkutatási napló-anyaga is a bár micvó ünnepéről és eseménymenetéről... Ide is tartozik Tóth Katalin megjegyzése az orthodox/neológ történeti vitához kapcsolódva: ma már nem az orthodox-neológ csoportviták kerülnek előtérbe, hanem a neológia megosztottsága, különböző csoportjainak különböző véleményei a nők – főként zsinagógai – helyzetéről és szerepvállalásáról. Segítő megjegyzéseit tanulmányunkhoz köszönettel vettük!

vonatkozó részletes halachikus szabályozás a zsidó hitéleti forrásművekben, de), jellegadónak véli, hogy a legtöbb zsinagógai közösségnek, irányzatnak megvannak a saját elképzelései a nők szerepéről, s a nőknek is az ebben való viselkedésről. Tapasztalatai szerint eltérőek a női szerepek a zsinagóga belső terében (elkülönült erkélyen, függönnyel elválasztva, vagy közös térben, de hátra szorulva), ugyanakkor a mindennapi vagy ünnepi cselekvések sorában is karakteres a női funkció másodrangúsága, a zsinagógán vagy akár családokon belüli adaptációs különbségek is hangsúlyosan jelen vannak. Mindez a hagyománykövetés, a hagyományteremtés és a progresszív változatok felfogásmódjaiban nemcsak a hazai és európai zsidóságot tekintve is eltérő értelmezéseket érdemelt ki, hanem – tegyük hozzá saját tájékozódási tapasztalatból – tükröződik a mindennapi életben, csoportközi kommunikációban, szokásjogokban is, nem mellesleg még a zsidó házasságközvetítők partner-kínálatában és az internetes turizmus-kínálatban, a temetési szertartásszervezésben, a parókakészítésben, a kóser konyha vitelében, de még a maceszbeszerzés intézményi mögöttesében is éppúgy helyet kap, miként Singer korai regényeiben, Osztrovskij kárpátaljai vagy Babel ogyesszai történeteiben, s akár a Magyar Zsidó Nő című századelős hetilapban.¹⁴

A zsinagógai tér és a társadalmi tér, a fönt és lent vagy kint és bent ekképpen „megfeleltetését” persze szinte minden jártasabb beavatott félreértelmezésnek tarthatná – ha ugyan nem a családi szerepek, a szakrális előírások és a praxisjogok terén a legtöbb korábbi gyakorlatot meghaladni és „felülértékelni” próbáló reformjudaizmus híve éppen. E kortárs (bár jelentős történeti előzményekre építkező) felfogásmód talán egyik legmerészebb vállalása ugyanis éppen a női szerepek átértelmezése. Kortárs magyar kutatójukat idézve: „A reform mozgalom elkötelezett a nemek és minden ember teljes egyenjogúsága mellett az élet minden területén. Ebből kifolyólag emancipációt hirdet a zsidó hitéletben is: egyenlő jogokat és kötelességeket biztosít a férfiaknak és a nőknek, a papi és a nem papi származásúaknak egyaránt. A nők is betölthetnek bármely közösségi vagy zsinagógai posztot, lehetnek kántorok, rabbik, közösségvezetők, a Tóra tudós magyarázói. Egalitárius felfogásukból adódik a liturgia megváltoztatása. Szövegszinten a nemi státuszra vonatkozó részeket kihagyják, vagy módosítják.¹⁵ A nők is beleszámítanak a minjánba (a tíz imádkozó ember közösségébe), magukra vehetik az imasálat és az imaszíjakat, nem kell elkülönülve ülniük a férfaitól, felmehetnek a Tórához. A férj és a feleség vallásjogilag is egyenlő...” (Szász 2011). E reformszemléletű és modernizált értékrend nemcsak szervezeti értelemben hozott újítást (lásd ehhez Szász 2002, 2008, 2011, 2013; Kelemen 2002, 2012; Ausztrics 2015), vagyis

¹⁴ „...a nők „Izrael papnői, házi tűzhelyünk őrei” – lásd ehhez Fenyves Katalin 2012; Szél Júlia 1999; valamint Fényes 2012:226–227; Bata Tímea 2011.

¹⁵ A hagyományos imarendben a férfiak azt mondják: „Áldott vagy Te, világ Királya, aki nem teremtettél nőnek”, míg a reform zsidó férfiak és nők: „..., aki kedvére teremtett”. A „minden férfira” mondott áldásokat „minden emberre” mondják. Az „Ábrahám Istene” megnevezés helyett az „Ábrahám és Sára Istene” kifejezést használják.

ekképpen hozzájárult a Bét Orim, Dor Hadash, Marom és más maszorti irányzatok erősödéséhez, hanem a hazai zsidóságon belül is jelentős létszamarányokban képviseli az alternatív szellemiség térhódítását is. Sőt az intézményes feltételek és újrakonstruált tradíciók mellett talán nem lényegtelen szempont, melyet Kelemen Katalin hívőközösségében idézett föl saját betéréstörténeti élményéből egy interjúalany: a holokauszt utáni második nemzedék már koedukált iskolákba járt, a szülői mintákban sem volt deklarált és konvenciók szerinti a férfiuralom evidenciája, így sokkal életszerűbben elfogadhatóvá vált a női-férfi egyenlőség kérdése (hivatkozva Szász 2013:94), ám az is nyilvánvaló, hogy mindezt a reformer felfogást és értékrendet meglehetősen sok ellenző hang utasítja el (uo. 84).

A tórai eredetű és konzervatív felfogások alternatívájaként egzisztáló reformszemléletű hívőközösség, az isteni parancsolatok értelmezésében aktív szerepet vállaló női szerepfelfogás emancipatív és résztvevői megjelenítése bár korántsem csupán a kétezres évek hazai törekvéseire jellemző, a női szerepek egyenrangúságának ekkénti képviselete vallásjogilag is egyenlő jogok és kötelességek rendszerére támaszkodik (ide értve a válás kezdeményezésének jogát, a gondoskodás és házastársi szerepek egyenjogú vállalását, az egyházi szertartásokon belüli szerepvállalások rendjét stb.),¹⁶ mi több, már a reform-rabbik jó egyharmada is nőkből áll. Mindez nem teszi fölöslegessé a kérdést: a modernitás szellemében szerveződő (s ezzel önnön státusz-diszpozícióikat átforgató) női szerepfunkciók nem tisztán tabutörő vállalások-e, s a konzervatív hitközösségi szerepvállalások mellé nem csatlakozik-e immár egyre növekvő arányban a szakrális tabukkal szembeni kommunikatív identitás? A lehetséges válaszok sokféleségéből csupán kiemelni lehet Glässer Norbert elemző áttekintését a hagyományos szerepinterpretációk elmúlt száz-százötven évéből, melyben az orthodox és a modernizációs felfogások egyik különbségét az európai kultúrafogalomra vezeti vissza, jelezve azt is: a hagyomány értelmében nem a „kapni”, hanem az adni a zsidó konvenció, de nem az átadás, hanem az átvétel képviseli a kulturális mintázatot, így a Szináj-hegyi örökség önmagára nem mint kultúraátvételre gondol, hanem kultúraként a kívülről jöttre, az európai szekularizáció eszméihez kötődés elemeire utal (Glässer 2012:78–79). Ebben például az orthodoxia létszámcsökkenése is hangsúlyt kapott, a Trianon után határokon kívülre került képző intézmények, majd erre következően a családi nevelési elvek részbeni változását „a külvilág árvízveszedelme” is okozhatta, de szerepet nyerhetett a vallási szocializációra háruló felelősség, a Sulchan Aruch útmutatásaitól el nem térő anyai szereptudatosság vállalhatósága, az orthodox sajtó nőknek szóló cikkei, a törvényileg bevezetett polgári házasságkötés normarontó hatása, az elvesztett házassági szerződések, a megváltozó közkerköls valláserkölsi hatása, a házassági életévek kitolódása, de a Monarchia-kori zsidó élet iránti nosztalgia erőteljes

¹⁶ Bővebben lásd Szász 2013; Fényes 2012; Katz 2005.

fogyatkozása is (uo. 83–95). A múlthoz és jövőhöz való viszony modern és premodern indikációi között nemcsak a generációk közötti „vallástalanodás” folyamata, az ősök örökségét átértelmező és újragondoló korosztályok választási stratégiái kaptak szerepet, hanem a hagyománykövetés és a kontinuitás-fogalom átalakulási sodrása is: a Tóra- és hagyománykövetés láncolata a fogyatkozó vallásosság, a vegyesházasságok, a polgári és műveltségi hatások, az írott és szóbeli Tan mintázatainak fokozatos elérvénytelenedése mind-mind hozzájárultak az orthodoxia örökségének minőségromlásához, ezen belül az anya-szerepek, a mintaszolgáltató vallási nevelési elvek, a tekintély és az intézmény megmaradási feltételeinek átalakulása, az erősödő individualizáció hitgyakorlati hatásai is (uo. 95–100).

A zsidóságot „életproblémaként” átélő (két világháború közötti) tudományos-művészeti elit is számos példával jelzi a külső kulturális (éppenséggel nemzeti, faji, identitásbeli, világképi, hagyománykötött) áthatásokkal megküzdés problematikus mivoltát, még olyan kiemelkedő személyiségek esetében is, mint Sík Sándor, Radnóti Miklós és Kecskeméti Ármin (életportré-értékű bemutatásukat lásd Miklós 2014:211–221). Schőner Alfréd ugyanakkor arra is föl hívja a figyelmet, hogy a „soá felborította az Isten világrendjét”, a holokauszt utáni demográfiai és korosztályi átrendeződés a politikai változásoktól függetlenül is átalakította „a – klasszikus értelemben vett család – a több, egymás mellett élő generáció – fogalmát” is: „tömegesen éltek túl szülők gyermekeket, [...] az új családok azonban nem a több évszázados társadalmi konvenciónak megfelelő korösszetételűek voltak”, és így a tradicionális értékrend átadásában is sérült a szülő–gyermek kapcsolat, „egyedi attitűdök jelentek meg: az átlagosnál erőteljesebb szülői féltés, a megmagyarázható, de nem mindig logikusan következő túlzó gondoskodás. Az állandó jellegű óvatosság traumát okozott a szülőnek és a gyermeknek egyaránt”, eléggé hamar egyedül maradtak a fiatalok, „az érzelmi háttér, a vallástörténeti háttér, a hagyományos zsidó tradicionális háttér értelmében teljesen ismeretlen volt számukra” (Schőner 2014:72–73). Ezt később a vallásüldözés, a kettős nevelés időszaka követte, a titokban megvallott identitások és a tönkrement tradíciók összehatása, a deportálást követő demográfiai gondok és a kényszerű migráció is nehezítették. A zsinagógák leromlottak, közösségeik szétszéledtek vagy a fővárosba költöztek, az eltérő haszid, ortodox és neológ vallásos gyakorlat „jelentős mértékben eltért attól az élettől, amit a mai fiatalok, a mai magyarországi – ateista nevelést kapott felnőttek – zsidó családjában láttak”, a zsidó közösség tagjai sem voltak képesek kivonni magukat az osztársadalmi jelenségek hatása alól: „(csonkacsaládok, családok szétválása, politikai megosztottság, generációs érdekellentétek, esetlegesen drogproblémák, zűrzavar a közéletben és a fejekben egyaránt) mind-mind befolyásolják a 21. századi magyar zsidó család identifikációjának kérdéseit is” (Schőner 2014:74–75). Mindezt követte a vallási ismeretek megfogyatkozása, az otthonból a zsinagógába szoruló hitélet, az elvilágiasodás, a klasszikus családmódel további átalakulása, a családok internetes távolságra

szakadása, a hagyomány- és értékörző kapcsolatok átértékelődése, a távolsági hitközösség jelenségének kialakulása is (uo. 75–76.).

A túl messzi asszociációktól óvakodva, de nem mellőzve a kínálkozó szakirodalmat, érdemes meglátni a zsinagógai térből az otthonba, a sülből 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 vice-formába áttett megoldások), vagy Vincze Kata Zsófia sokoldalú kutatása (2004, 2010, 2014) egyaránt rávilágít a generációs értelmezésmódok és mikroközösségi értékrendek párhuzamosságára, a háláchá értelmezéseire, az „átadó” korosztályok és az „átvevő” érzékenységek találkozási terepére. Ebben is megerősítő Rajkó Andrea kutatása, melyből a percepció 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 mikrokörnyezetében (család, szülőhely, jelenlegi kortárs csoport) melyik témával és hogyan találkozott. A családi életet övező, már érvénytelennek tartott tabuk készlete nemcsak bőségebb, 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 legbőségebb, ez szerepelt legnagyobb súllyal a vizsgált korosztály életében és normarendjében” (Rajkó 2015:101).

Nem lenne egykönnyen értelmezhető, ha a tabutörés, plafon- és üvegkalicka-törés kérdését pusztán a nemek közötti viszonyra, a szakrális konvenciók szigorúságára, az életvilág és értékrend megszabta mentális vagy morális környezeti kölcsönhatásokra próbálnánk visszavezetni a hagyomány-kitettség problematikáit. Az üvegplafon szimbolikus és egyben korlátozó léte nem pusztán vízió, hanem a résztvevők és érintettek egy adott hányada szerint is megfogalmazható érzület. Akár csak olyan értelmezésmódokban is megjelenik ez, amelyek bár a feminizmustól sem mentes kritikai kommentároknak kapnak hangot, mégis jeleznek ennél mélyebb megosztottságot. Ennek nyilván több oka is lehet, ám érdemes megfontolni a következő tanulságot: „A nők szentírási ábrázolásáról és annak értelmezéséről jelen dolgozat óatosan és csak röviden szól. Ugyanis a bibliai értelmező irodalmat és a kommentárokat főleg a férfiszerzők írták a hagyományosnak mondott családi és közösségi viszonyok igazolása és fenntartása érdekében. Ezért a nők bibliai

társadalmi és családi státuszának kiderítésére ezek a munkák többnyire alkalmatlanok. Jelen diskurzus megvalósításához elsősorban a zsidó kulturális történeti leírásokhoz fordulok, amit feministaként kritikusan értelmezek. A tudományos feminizmus ugyanis megalapozza a nemek társadalmi helyzetének elemzését, és feltárja a nők társadalmi esélyeit. A talmudi szövegekből kikövetkeztethető, hogy a zsidó közösségi és családi magatartási előírások kialakulásának korában a nő társadalmilag az életet szabályozó előírások tárgyává vált. Ugyanis a férfi társadalom a tórai előírások saját értelmezése alapján rögzítette a halahikus szabályokat. A mai zsidó nő – akár vallásos, akár nem – az aktuális önkép kialakításában a fentiekben említett halahikus szabályok hagyományos, gyakorta ortodoxnak nevezett mintájából indul ki. Vagy úgy, hogy hátat fordít a rabbinikus hagyománynak, vagy újra értelmezi a férfiak által megfogalmazott előírásokat” (Hrotkó 2014:51).

A hagyomány, a mintaátvétel és a családi modellek újkori történeti köre persze ennél árnyaltabb, miként azt Nagy Péter Tibor, Borbíró Fanni, Balogh Margit–S. Nagy Katalin, F. Dózsa Katalin, Vincze Kata Zsófia, Pécsi Katalin, Karády Viktor, Zimre Fanni, Tillmann Lili, Buk Krisztina és mások is részletesen áttekintik. De vegyük ismét „tágasabban” az érvelést, a kontrasztokkal kiegészítve! Arra már Zima András hívja föl a figyelmet, hogy a modernizáló zsidó család miliójében nem csupán a női, hanem a férfi szerepek is változásnak indultak: „a 19. század végére a 20. század elejére a közép-európai polgári középosztálybeli zsidók számára a család jelentette az igazi értéket, és szimbolikus jelentéssel bírt. A modern középosztálybeli zsidók attól tartottak, hogy az új idők fokozatosan aláássák a zsidó családot. A család keretei között ment végbe a gyerek hasznos polgárrá nevelése. Marion Kaplan szerint ez különösen a kultúra területére volt igaz. Értelmezésében ebben a kulturális és társadalmi polgáriasításban volt kiemelt szerepe a zsidó nőnek. A nők tanították meg a gyerekeknek, a polgári viselkedés alapjait. Természetesen a kulturált középosztálybeli család akkulturált zsidó családot is jelentett egyben... [...] Paula Hyman szerint a korai cionista vezetők gyakran vádolták elnőiesedéssel a középosztálybeli zsidó intelligenciát, és programként határozták meg az ’új zsidó’ visszaférfiasítását, mind testben, mind lélekben” (Zima 2012).

A férfi „visszaférfiasítása” immár nyilvánvalóan nem századfordulós polgári értékképzet, de éppenséggel ezredfordulós. A nemek közötti kommunikáció, úgy is, mint a zsinagógai szakrális lét formája, s úgy is, mint az értékcsere jelképes tartománya a családi milióban, akár tudás, akár gyakorlati ismeret, kósersági tájékozottság vagy a kapcsolati kötődés kitettségi mutatója, számos hétköznapi formában is megjelenik még: „A zsidó nők aktív részvételét a zsinagógai liturgiában az újkori rabbinikus hagyomány kb. 12. század óta erősen korlátozta. A nők kapcsolata a valláshoz az

évek során változott, és új formákban jelent meg, például a női könyörgésekben (*Techines*) és a női kézimunkában. A női kézimunka az otthoni 'szakrális tér' kialakulását is lehetővé tette, ami a zsidó vallásosságnak egészen bensőséges vonásokat kölcsönöz. Azt is láthatjuk, hogy a nők a kézimunka formái sokaságában szívesen fejezték ki egyéniségüket, miközben a férfi liturgiát inkább az egységes szabályok szigorú megtartása jellemzi" (Hrotkó 2014b:5); „A női zsidó kézimunka mintegy láthatóvá teszi a zsidó hétköznapi és ünnepi imák szavaiban rejtett odaadás és hűség spiritualitását" (Hrotkó 2014b:5-6).

Összegzés

Tanulmányunkat (a megelőző, tematikusan jóval szélesebb értelmezéstudományi és reprezentációs forrásgyűjtések, kutatás, összehasonlító elemzés tapasztalatán konstruálva) nem kevésbé építettük arra a kommunikatív szertartásra, struktúrára és konvencióra, mely a mindennapi élet aktualitásait, a hétköznapi történeteket, aktuális értelmezési gesztusokat kontextuális jelentéssel fölruházó elbeszélésekbe vagy interpretációkba gyökerezteti. Ezek egyike kétségtelenül a társadalmi státusz, a nemi szerepek, a mobilitási esélyek és dinamikák tematikája, mely mindenkor az önmegjelenítés (támogatott, túrt, tiltott, kivívott, betanult, elsajátított, remixelt, újraértelmezett) változataiban, az identitások megalkotásának és az áthagyományozott tartalmaknak valamiféle narratív tudásvilágba ékelését, a világban eligazodás élményének, értéképpézetének számos elemével kiegészített konstruktumát mint a társadalmi viselkedésmódok, vagy akár a környezettel szembeni attitűdök, önkifejeződések egyikét interpretálja. E mutatózsi megoldások és konvenciók sokaságából kiemelt példa itt éppen a tradicionális zsidó életmód-stratégiák és a hagyománykötött mintakövetési modellek valamely látványos elemeként a mindennapi történetmondás, az életviteli szabályok követésében a narratív tudástőke átadásán túli hagyománykövetés, de mindezek mellett az életvitel tényleges normatíváinak rendszere is, melyben ugyancsak megjelenik különböző jelentések tükröződése. E tükrőben a történeti és narratív sémák interpretálása éppúgy lezajlik a kommunikáció legkülönbözőbb színterein, mint a hozzárendelt fogalmakkal és kommunikációs sémákkal dolgozó média-megjelenések széles köreiben is jelen van az eltérő tónusú intézményesítése mindannak, amit példaképpen a zsidó mindennapi élet szimbolizál és narrál (részint tartósít, részint árnyaltabban is jelentésekkel ruház fel). De a mindennapi történetmondások és a történeti- vagy tudás-sémák révén a hozzárendelt jelentésekkel kiegészülő átbeszélések (Keszeg 2013:5–8) egyúttal a kommunikációs és a vallásantropológiai aspektusokhoz is sürgető értelmezési késztetéssel szólnak: vallomásos helyzetek, szituatív leírások, interpretációs sémák vagy élettörténeti mozzanatok bőven kínálnak elemzésre méltó adalékot a női szerepmintázatok, kommunikatív modellek, tabuk és tabutörések változataihoz. Ezek egyúttal a narratív identitás, a lojalitás, a csoportidentitások és nemi szerepidentitások komplex módjaihoz is hozzájárulnak, de kétségtelenül megjelennek

nem csupán a szakralitás-kutatások színterein, hanem a közbeszédben, a sajtóban, a média és a közviselkedés megannyi programosságában is. A női élethelyzetben elszenvedett diszkrimináció, a nemi szerepekhez kapcsolódó tabu-körök, a narratív identitás elemeinek biografikus feltárása (nemegyszer teatralizált, máskor retorikai stratégiákba vagy szerepjátékokba emelt aspektusban) megjelenik nemcsak a média-kommunikáció és a közbeszéd szintjein, hanem jelen van (és retorikai jelentést nyer) számos vallási élményközösség tudástartományán belül is. E „biografikus narratívumok” köre (Keszeg 2013:6) nemcsak a történeti kontextusba helyezett metakódok révén kerülhet bele olyan „emberi univerzáléba, melynek segítségével a kultúrák közölni tudják egymással egy közösen átélt valóság természetéről szerzett élményeiket” (White 1996:98), vagyis „egy narratíva számtalan narratívumban válik explicitté” (Keszeg 2013:7–8).

Az bizonyosan nem lenne egykönnyen értelmezhető, ha a tabutörés, plafon- és üvegkalicka-törés kérdését pusztán a nemek közötti viszonyra, a szakrális konvenciók szigorúságára, az életvilág és értékrend megszabta mentális vagy morális környezeti kölcsönhatásokra próbálnánk visszavezetni, mint a hagyomány-kitettség problematikáit. Az üvegplafon szimbolikus és egyben korlátozó léte nem pusztán vízió, hanem a résztvevők és érintettek egy adott hányada szerint is megfogalmazható érzület. Akár csak olyan értelmezésmódokban is megjelenik ez, amelyek bár a feminizmustól sem mentes kritikai kommentárokból kapnak hangot, mégis jeleznek ennél mélyebb megosztottságot. E szerepek felfogása, követése, értelmezése és megjelenítése pedig – ez már elemzésünk végét jelző, levezető kérdésfelvetés – nem bizonyosan van tekintettel a kortárs mobilitási szerepek, gender-mintázatok, korosztályi értékcélok kialakult rendszerére, ami talán új és még újabb válaszokat sürget a hívőközösségek fiatalabb generációi felől. Az itt felvetett témakörnek ez a problémává avatása mintegy csak lehetséges problematikaként jelzi, hogy a kérdésfelvetés megosztása és vitára ajánlása olyan távlatos céllá lehet, melyben a fennebb utalt Család-konferencia számos előadásában példaképpen megnevezett vagy említett zsidó női szerepfunkciók hagyományos jellegének megléte nem önmagában vett kihívás, mégis tükrözi a női szerep(ek), a családon, házon belüli szerepkörök, a nemi identitások szakrális interpretációjával összefüggő rejtett kommunikatív szféra meglétét. Mindezek tehát még további és mélyebb elemzésre érdemes kérdések – de legalább nem eredendően érvénytelenek a kutatások tükrében... A címkézett alapkérdéseink tehát: hagyomány vagy modernitás, azaz konvencionális szerepek vagy sikeresélyesség, szerepkonvenciók a mobilitásfeszültséggel szemben, élethazugság vagy énkeresés, közösségi vagy társadalmi érvényesség, tabumentes adaptáció vagy retardált szocializáció vár ma „a zsidó női” szerepváltozatokra...?

A kiegyensúlyozott magyarázat, a (talán) toleránsabb következtetés tehát részint a kitettség és alárendeltség konvencióját rendeli a zsidó női szerepekhez, ezen belül pedig a kötelmek súlyos

tömegéből fakadó egyenlőtlen állapot elfogadásához, s teszi ezt konvencionálisan, sőt értékrendi értelemben is, mondván a nő maradjon csak a család bűvkörében, ne tegye ki magát társadalmi-kapcsolati kötődéseknek, kísértéseknek és megaláztatásnak...; másfelől pedig – jobbára a fiatalabb korosztályoknál, melyeket a háláchikus hagyománykövetés már kevésbé jellemez – megjelenik és utat keres a kortárs családmodellek, rugalmasabb és kötetlenebb életvilágok fölfedezésének, megtalálásának kísérlete, melyek persze a társadalmi és a szakrális tabutörésnek egyaránt megfelelnek. A megfogalmazott vagy rejtett kérdések mögött helyenként persze trivialitások, eltérő szokások, változó normák, alkalmilag komolyan vett értékészletek rejlenek. E változatok és eseti elágazásaik sokfélesége miatt nem biztos, hogy valóban „jó alapkérdés” a zsidó női szerepkötöttségek és a virtuális vagy valóságos üvegplafonok ellentmondásossága. De nem biztos az sem, hogy ezek mondva csinált változatok és a kérdés „rossz”. A rossz kérdésfeltevés ugyanis nem azzal/akkor fenyeget, ha egyféle sémát fogalmazunk univerzálisra (akár az üvegplafon-törők új életfelfogási prioritását, akár a hagyományköött viselkedési modellek kizárólagosságát), hanem ha nem tartjuk becsben a különféle válaszadási kísérleteket, vagy mesterkélt prioritásokat teszünk meg nővumnak, „kívülről” átpozicionálva adott és lehetséges hatásaikat, kommunikatív értéktartományaikat... Úgylehet, a részválaszok esélyei nem megfosztják, inkább gazdagítják a válaszrepertoárt..., s erre legalább kísérletet tenni akkor is érdemes, ha az üvegkalicka falai talán mindig is körülöttünk vannak... – miképpen Glässer, Zima, Hrotkó árnyalja ezeket a történetiségeket, Vasvári a mozgalmiság példáival, de ott van még akkor Tóth Katalin, Papp Richárd, Hrotkó Larissza, Pécsi Katalin, Gantner B. Eszter, Vincze Kata Zsófia, Toronyi Zsuzsa, Kelemen Katalin megannyi narrációja is, melyek a legkülönbözőbb válaszkísérletek példáival illusztrálják a mindenkori harmóniakeresés szándékát a kultúraközi mozgások között. Rajkó Andrea ugyanakkor okkal vitatja, hogy itt specifikusan a zsidóság problematikájáról lenne szó, hisz a létező plafonok és a tabutörések kísérletei más szakrális szférák nemi szerepköri, munkamegosztási, biológiai reprodukción túli állapotaiban egyaránt jelen vannak – akkor meg minek elkülöníteni a zsidóság saját megoldásait. Ugyanakkor pedig – véleményét osztva is, de árnyalni próbálva – az iszlámon belüli női mozgalmiság (nemcsak szerte a Mediterránumban vagy Afrikában, hanem ázsiai változataiban is), valamint a genderen belüli kreatív kiterjeszkedési kísérletek más szakrális tartományaiban-formáiban is legfőképp az tükröződik, hogy a női válasz a szerepfunkciók kényszereire, ezek évezredes örökségére reflektál, viszont nem univerzális, hanem egyedi, kisközösségi, családi – így a problematika genderizálódási kimenetei csak egyféle aspektust, a kommunikált szerepfunkció-változást tükrözik (lásd ehhez Horváth Júlia Borbála „újnőkorszakának” elméletét és tapasztalatát is), de egy továbbit segít értelmezni a Marom, Szochnut és az alternatív judaizmus megannyi más kísérlete, valamint a családi-kisközösségi érdekérvényesítések egy újabb réteget formálnak, s minden további változat más-más egyéb kimenetet intézményesít vagy kínál fel.

Úgylehet, a részválaszok esélyei nem megfosztják, inkább gazdagítják a válaszrepertoárt – erre legalább kísérletet tenni akkor is érdemes, ha az üvegkalicka falai talán mindig is körülöttünk vannak...

Felhasznált irodalom:

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

Acsádi Judit 2002. „Kellett 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). Ld. még: <http://ausztrics.com/>

Balogh Margit–S. Nagy Katalin szerk. 2000. *Asszonyorsok a 20. században*. BME Szociológia és Kommunikációs Tanszék – Szociális és Családvédelmi Minisztérium Nőképviseleti 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 2018 *Holnaplányok. Nők a pszichoanalízis budapesti iskolájában*. Noran Libro, Budapest

Borgos Anna 2013. *Nemek között. Nőtörténet, szexualitástörténet*, Noran Libro, Budapest

Buk Krisztina 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-fc3b3kuszbant-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 kutatómódszertan köréből*, Antroport Könyvek, Budapest

- Czeferner Dóra 2014. „Kávéházakban, klubokban, olvasóköri körökben 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*, József 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. Tisztelegő 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/
- 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–Gyöngyössi 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_egyor_es_ma.pdf
- Glässer Norbert–Zima András szerk. 2014. *Hagyományláncolat és modernitás*, SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged
- 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-ta-rsadalome-rt-eload-a-sok-e-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_egyor_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 régészethen, 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.
- Kelemen Katalin 2012. Visszaadni Istennek elvesztett szövetségesét. 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, Nőképviseleti 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 identitás szerveződés kérdései a magyar zsidó polgárcsaládokban. 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, 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. „Mécsese 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 arcai. 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/ch05s05.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.*, Seneca, Budapest

- Rajkó Andrea 2016a. Tabu, tabudöntés, tabuizálás, *Kultúra és Közösség*, 1:91–109. On-line: <http://www.kulturaeskozosseghu/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*, Gyöngyössy 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-kozvelemen-media.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 jótekonysága, *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 – muzeológia. 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 András) 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 családmodell a budapesti cionista sajtóban a 20. század első felében), *Hacofe*, Vol. 4. OR-ZSE, <https://or-zse.hu/hacofe/vol4/zima-azsidosagert-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>

“US” AND “THEM” JEWS AS THE OTHERS

Kata Zsófia Vincze

DOI: 10.25116/kozelitesek 2018.3-4.4

Abstract

This paper examines whether the reemergence of “the Jewish Question” in post-2010 Hungarian public discourse has also re-surfaced the “Us” and “Them” distinction between “Hungarians” and “Jews” that has been latent within the Hungarian population, and whether this symbolic exclusion of Jews from the Hungarian “nation” creates new, additional Jewish and quasi-Jewish groups as “others”, to be lumped together with the “other others”.

The current “Jewish Question” debate in Hungary may have less to do with actual Jews, and more to do with creating the populist fiction of a homogeneous, isolated, ethnic nation, reminiscent of the ethnic nationalist concepts championed during the 1920s and 1930s with tragic consequences.

The paper’s first premise is that the state “protectively” treats Hungarian Jews as a distinct group, as a community that is distinguished by its “otherness”, separated from the “Us” of the national narrative. The second premise is that an “outgrouped other”, which doesn’t identify with the government’s concept of an ethnic nations, is depicted with stereotypes that historically described Jews, regardless of its background, origins or religion.

In this context, the questions we must ask, as populist, ethnic nationalism is being resurrected in Europe, are, how can affiliated Hungarian Jews, and “outed” “non Jewish Jews” take part in a nation that rhetorically excludes “them”, while cynically attempting to promote “their” (Jewish) separateness in a seemingly positive manner? Why is this separation sensitive, and perhaps even dangerous? How can Hungarians (who are cast as Jewish) credibly participate in Hungary’s internal and external politics and democracy?

Introduction

Academics usually find it hard to write about contested present-day issues. Most (used to) believe that we need a certain distance to be able to take a dispassionate, analytical view of a situation. Standing too close, or being involved in the middle of the examined events could make one short sighted and increase the risk of having a biased perspective. Being aware of this challenge of the risk, and even taking responsibility for the anthropological, subjective perspective, as an outsider, still a foreigner in this country, and as an ethnologist observing the Budapest Jewish population during the last decade, I will attempt to analyze the controversial, current day (2010–2016) circumstances of Hungarian Jews and non-Jews in Hungary. Researching the present is challenging because from the moment of writing this paper in April 2016, two years have passed

while it underwent the peer-reviewed publication process. During these two years many more events occurred that support the proposals elaborated below. The sophisticated doublespeak which this paper analyses has become less sophisticated. An openly racist, antisemitic journalist was honoured with a high level state award, which led to a significant protest movement by those who had also received this award. In addition, critical voices have been gradually silenced through either bankrupting opposition media outlets, or having them be bought out by companies owned by individuals within the inner circle of the Orbán-government when then changed the critical tone of these outlets.

The 2018 parliamentary election campaign could be considered the most powerful evidence of an open anti-Other and anti-Semitic rhetoric. The 2018 campaign was almost singularly built on demonising George Soros, a Hungarian-American Jewish philanthropist and businessman. The Government's anti-immigration campaign, carried out over the last three years resulted in billboard series with the slogans “Let's not allow Soros to laugh at the end” and “Stop Soros”. In addition to a “national consultation”, or referendum about “Soros's plan”. The government created and broadcasted on every “state organised” media and advertising outlet (free daily newspapers, local weekly magazines, flyers and TV channels) fear-mongering videos (even before the official campaign) describing how Soros wants to force illegal immigrants from the Middle East with different cultures and different religions on Christian Hungarians. The government claims that Soros's plan is to purposely destroy European nations, Hungarian national identity, national culture and the native language. Through his NGOs and “foreign agents” he would destroy the Hungarian nation. Even though the government denied that the scapegoating has anything to do with Soros's Jewish origins, the billboards were easily “decoded”, not only by analysts, but by average citizens who drew and wrote phrases like “Stinky Jew” on these billboards. George Soros himself sent several public letters noting how this hate campaign resembles those from the 19th century which used caricatures of the “Jewish puppet master” pulling the world's strings.

In the framework of social and cultural ethnology and anthropology, I apply the anthropological methodology of formal and informal interviews participant observation. I also analyze the official communications (written statements, speeches, interviews) of the government and of the representatives of the different formally organized Jewish communities. I will also rely on existing scholarship; but since this topic does not yet have an extensive body of academic analysis, I also draw on mass media reports as primary sources (most of these reports are interviews with academics, or written by academics), as well as reports published by international committees and watchdog organizations.

Eventually, in a diachronic and synchronic socio-political framework, I will attempt to interpret the inconsistent, paradoxical and often unreasonable (from any perspective) relationship between

the Hungarian State and the Jewish communities, adding to the second group unaffiliated and affiliated Jewish Hungarians, and those people who unwillingly find themselves considered Jewish in the battlefield of a revived “Jewish Question” where the battle ranges from sophisticatedly coded rhetoric to open debates and political conflicts.

This paper examines whether the post 2010-rhetoric in Hungary uses the “Jewish Question” as a marker to bring to the surface the “Us” and “Them” separation that has been latent within the Hungarian population, and whether this symbolic exclusion creates a new Jewish group as “others”, together with the “other others”.

The “Jewish Question” debate that emerged after 2010, in both academic and political discourse, might have less to do with actual Jews and more to do with creating the fiction of a homogeneous, isolated, ethnic nation. The debate about the “Jewish Question” has a larger impact, which is translated into public policy, public discourse and the societal atmosphere in a pervasive anti-otherness. At the same time, observing the inconsistencies and struggles by the Hungarian state to promote a concept of a collective national identity – apart from drawing ethnic boundaries – it is impossible not to notice how the government’s “populist” ethnic nationalism serves to conceal the economic decline, the increasing systemic state level corruption and the backsliding democracy.

The “Jewish Question”, used as a political card, is being revived in two ways: first, symbolically separating the Jews from the State (“Us” and “Them”/”You”, and secondly, talking about the Jews as a group with collective characteristics, collective identity, collective interests.

The rhetorical ambiguity of a conflict

One of Hungary’s most prominent writers, György Spiró, author of many award winning novels, works of poetry and theatrical plays, said in an interview in April 2016:

“I have nothing to do with Judaism, even though the Nazi race laws would have categorized me as one hundred percent Jewish through parentage, on both my father’s and my mother’s sides. My father’s distant cousin was the famous Munkács ‘Miracle Rabbi’, and a distant relative of my mother was a Catholic saint, Edith Stein; but I have nothing to do with them. I didn’t know them. My culture is not their culture. I am not assimilated, which is one of those loathsome words that they use; but rather, I am Hungarian. Sometimes people are called Jews and excluded from the field of Hungarian literature, but this isn’t a question of my identity, it’s question of the Nazi’s identity; it’s their problem. They too can be killed, and then what?”

This paper will elaborate on the conflictive complexity rooted in the special relationship between the Jews and the newly established European ethnic nation states. Similar to the situation in countries which, with the rise of a concept of national identity in the 17th and 18th centuries, adopted a concept of civic nation, Jews in Hungary were gradually accepted and integrated into

the Hungarian nation as nationals, while they could keep their religion. Certainly in Hungary where academics talk about an unwritten “social contract”, an “assimilation contract” that emancipates the Jews and grants Judaism equal recognition as a state-supported religion, with the understanding that Jews would become ‘real Hungarians’, including, occasionally, the adoption of Magyar surnames, mother tongue and behavior patterns and shed their “weird” appearance and conduct. Some Jews – later labeled as “urbanists” took the opportunity as a status upgrade, enabling them to take advantage of opportunities and be accepted into fields previously unavailable to them (public schools, universities, a wider range of jobs, political participation as Hungarians, etc). The ‘contract’ was negotiated in public discourse throughout the 19th century, especially after 1848/49, when Jews living in the Hungarian territories fought in the national uprising mostly on the Hungarian side. This period was described as a “symbiotic love affair”, when Jews as Hungarian citizens gained full acceptance among most if not all the elites, political, societal, academic, economic, etc. Once again, during WWI, Jews proved their loyalty and adherence to the Hungarian nation. Nevertheless, during this “*belle époque*” of integration, a measure of societal stigmatisation of Jews was still operating, though this targeted mainly Orthodox and Hasidic Jews because of their distinctive appearance and behavior. Antisemitic jokes against traditional Jewry could be found in several Jewish magazines as well. Nevertheless, until 1919, the state sought to treat all its citizens, Jew and non-Jew, equally; incidents, the political concept underpinning the Hungarian statehood included the acceptance of Jews both as individuals and as a faith-based collective – requalified as ‘Hungarians of the Mosaic faith’, with civil rights (close to) equal to those of every other Hungarians. During this period, Budapest had a Jewish mayor, there were Jewish members of parliament, academics, journalists, etc., all of whom saw themselves as Hungarian citizens acting on behalf of their fellow Hungarians.

This beautiful “symbiotic love affair” resulted in a society where Jews now considered themselves as patriotic members of the Hungarian nation, organically and creatively participating in the national civilization as Hungarians. As the quote above indicates, questioning their Hungarianness appeared to most of Hungary’s Jewish citizens as absurd and incomprehensible. This blind trust in their national standing included confidence in the political leadership, even during the interwar Horthy regime, which was among the first European governments in the 20th century to introduce a form of institutionalized antisemitism.

The sudden legal separation of Jews and non Jews that took place with the “*Numerus Clausus*” in 1920, the first anti-Jewish law to be introduced in Europe following WWI. The introduction of additional anti-Jewish laws in 1938 and after, following the Nazi model, coupled with the role of the Hungarian administration as well as private citizens in the Holocaust came thus as a significant shock in Hungary, as it had in Germany and Austria. This was not only a brutal

violation of the integration contract, but also signified the fatal failure of the whole historic process of assimilation. Henceforth, the rule imposed on Hungarians with any Jewish heritage was that one should maintain silence about one's Jewish identity. Two generations grew up after 1945 in this silence, becoming often completely unaware of their Jewish heritage, ignoring sometimes even the tragic fate shared by their ancestors during the Holocaust. After the transition from a communist authoritarian regime to a capitalist liberal democracy in 1989, Hungarian Jews celebrated euphorically what many called a "Jewish renaissance", and began reconstructing a Jewish life on Western models. However, this newly created Jewish life was still organically part of the complex, conflictual and ideologically fragmented Hungarian social and political scene.

This paper discusses how the current government has gradually moved toward treating "the Jews in Hungary" as a special not-completely Hungarian group, ostensibly with affection and a sense of being their guardian against discrimination, and how this positive treatment along with a redoubled patriotic populist ethnic nationalism and the use of a culturally loaded double speak has resulted in the emergence of a pervasively anti-Semitic public discourse which has penetrated every level of society, reminiscent of the situation in the 1930s.

In 2013, the Hungarian Government, in support of its 2014 candidacy for the chair of the International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA), issued a document with the title "Fact Sheet: The Hungarian Government's Steps To Combat Anti-Semitism" (referred to subsequently in this paper as the "Fact Sheet"). The "Fact Sheet" lists all the measures and steps taken by Hungarian Government to combat antisemitism. The "Fact Sheet" states "Incidents of anti-Semitism" have been promptly followed-up by high-level official condemnations on the part of the Hungarian government or by legislative changes. In combating anti-Semitism, the government focuses on 1) law enforcement and legal measures; 2) Holocaust education and remembrance; 3) support for Jewish cultural renaissance in Hungary". This document identified the results that had already been achieved and the plans for the future – for example, banning hate speech, banning Holocaust denial, agreeing on the compensation of Holocaust survivors living in foreign countries, a 50% increase in the amount paid as restitution to Holocaust survivors, having the Prime Minister's Office co-organize and sponsor the Jewish Summer Festival in 2013 with a grant of 58 million HUF, renovating and rededicating an early 19th century synagogue in the historic Óbuda neighborhood of Budapest and participating in many other heritage projects. As the document describes it, the Neologue Hungarian Federation of Jewish Communities (MAZSIHISZ) "welcomed Parliament's nearly unanimous decision to allow for an expedited naturalization process for people of Hungarian descent, including Jewish Hungarians who had lost their Hungarian citizenship for any number of reasons". According to the "Fact Sheet", the Federation called the new Act a "historic restitution" for Holocaust survivors and their descendants. The

Government initiated a monitoring system to provide a comprehensive, professional analysis of antisemitic phenomena in Hungary. The monitoring of antisemitic acts is performed by the Brussels Institute, which was founded by the Action and Protection Foundation (TEV). TEV, the document states, is an “independent non-governmental organization”, founded in 2012, which carries out its research according to methods developed and recommended by the Organization for Security and Co-operation in Europe (OSCE). The “Fact Sheet” underlines that Prime Minister Orbán has repeatedly affirmed the principle of “zero tolerance” against all forms of anti-Roma or antisemitic manifestations and atrocities. This “Fact Sheet” quotes him as follows: “every minority in Hungary is protected, including the national minorities, but also the Roma and the Jewish minorities” (January 18, 2012).

In 2013, the Hungarian Government officially announced that the next year would be proclaimed as a Holocaust Memorial Year and dedicated to the 70th anniversary of the Hungarian Holocaust. The government provided significant financial funding (approximately 5.5 million USD at April 2016 exchange rates) for a Holocaust Memorial Year Fund/Civil Fund that would provide grants for various commemoration events, educational projects, conferences and research, as well as the construction of memorials and renovation of synagogues and cemeteries. In addition to this, the Government planned to build a new Holocaust museum at an estimated cost of 5 billion HUF (18,100,000 USD at April 2016 exchange rates).

The “Fact Sheet” also lists among Hungary’s achievements that the same FIDESZ party that was in power when the document was drafted in 2013 also founded the Holocaust Museum and Documentation Center in 1999, shortly before joining the European Union. In 2001, the Hungarian Government declared April 16 to be the national day of the Holocaust in Hungary. Additionally, the “Fact Sheet” lists the government’s high-level public condemnations of antisemitic acts and rhetoric in chronological order.

The “Fact Sheet” also mentions that Hungary is a member of the Task Force for International Cooperation on Holocaust Education, Remembrance and Research and considers as binding the Declaration of the Stockholm International Forum on the Holocaust, which, among other things, commits signatories to promote education about the Holocaust in schools, universities and communities, and encourages education on the topic in other institutions. Based on a 1997 agreement with Yad Vashem, more than 500 Hungarian teachers have benefited from the opportunity to take summer courses at the Holocaust Memorial Center. In addition, as noted earlier, the observance of Holocaust Remembrance Day in public schools was introduced by the first Orbán government (1998–2002) in the 2000–2001 school year. Holocaust education is compulsory and is an integral part of the national curriculum: 1) for 5th–8th graders, the Holocaust in Europe and Hungary, 2) for 9th–12th graders, the path to the persecution and genocide of Jews.

Several civil society organizations (eg. The USC Shoah Foundation, the Yad Vashem Institute, the Zachor Foundation for Social Remembrance, the Jewish Community Roundtable) are engaged in Holocaust education, which enables a multi-faceted and comprehensive representation of the topic. The government notes with pride that Israel's former Deputy Prime Minister, Nathan Sharansky, opened the world's first Israeli Cultural Institute in Budapest on 2010. Hungarians and Israelis, together with the Jewish Agency for Israel, initiated the establishment of the Institute, which, according to the "Fact Sheet", is supported by the Hungarian Government. The "Fact Sheet" also claims that the Government has renewed its dialogue with the Jewish communities (the Jewish Communities Roundtable) and now conducts regular consultations with all major Jewish organizations and religious communities in Hungary.

During a 2013 conference on "Jewish Life and Anti-Semitism in Contemporary Europe", organized by the Tom Lantos Institute and hosted in the Hungarian Parliament building, then Deputy Prime Minister Tibor Navracsics delivered the opening speech (filling in at short notice for Prime Minister Orbán, who, it was reported, had injured his foot playing football the day before) in which he said: "We know that the institutions of the Hungarian state were responsible for the Holocaust... The perpetrators were Hungarians; it was Hungarians who fired the shots and it was Hungarians who died, and this is a huge responsibility that we here in Hungary and in Central Europe must face". In 2014, there were many other speeches delivered by high-ranking government officials in which they acknowledged the responsibility of the Hungarian State and expressed the deep sympathy of the Hungarian nation for the tragedies, apologizing for the crimes committed during the Holocaust.

The question arises, however, considering all these generous gestures noted above, how the situation could deteriorate to the point where, a few months after the "Fact Sheet" was published, Randolph Braham, considered the most authoritative expert in the world on the Hungarian Holocaust, wrote an open letter to the Hungarian Holocaust Documentation Center requesting that his name be removed from the library, which had been named after him. Braham also returned the Order of Merit, which he had received from the Hungarian state in 2011, because of his disappointment with the Hungarian government's stand on Holocaust. The Nobel Prize laureate and Hungarian Holocaust survivor, Elie Wiesel had also returned his award earlier for similar reasons. In addition to the hundreds of articles written during 2014, accusing the government of "falsifying history" in its characterization of the role of Hungary during the Holocaust, severe criticism was directed at the Government's hastily erected monument to the "Victims of the German Occupation". Thirty members of the United States Congress wrote an open letter to the Prime Minister "urging" him to "reconsider" building the monument, given that the leadership of the Hungarian Jewish community, which suffered so greatly during the Holocaust in Hungary,

believes that the proposed monument “whitewashes the fact that there were Hungarians complicit with the systematic murder of their relatives”.

Perhaps one of the high points of the conflict, which exploded into public view in 2014, was when the Federation, which had received grants from the government’s Holocaust Memorial Year Fund, returned all the funds (about one million USD) and announced that it would not participate in Holocaust Memorial Year events organized by the Government. The press called this action by the Federation “the Jewish boycott” even though the term was never approved by Federation leaders. Instead, the Jewish community leaders emphasized the need for dialogue about the key disputed issues. The conflict was covered extensively by international media, and the main Hungarian newspapers kept it on the front pages for months. In 2014, there were hundreds of statements, petitions, protests, objections and press releases that came from the Washington Holocaust Memorial Museum, from cultural centers, several embassies, universities and academic communities, a letter addressed to the government from thirty members of the US Congress, and from prominent individual public figures condemning the Government’s approach regarding how the history of 1920–1945 is being presented, and how hidden Anti-Semitism is kept alive by the government.

2010 regime change and the revolution of new nationalism

One year after the publication of the “Fact Sheet” described above, it became evident that many of its achievements and plans had backfired on several levels. Instead of processing historical traumas and integrating different historical narratives into a dialogic narrative, many of the achievements and plans of the Government ended in severe conflict. The debate not only bitterly divided the Hungarian Jewish communities and the government, but also created rifts within the academic community, by characterizing the “Jewish Question” as the “problem of the Jews” and placing it in the center of political and academic discourse.

Analyzing only a few examples below, it is clear that the result of these conflicting narratives was facts were blurred and ignored. Certain aspects of the Hungarian Holocaust were emphasized while others were trivialized. And the use of double speak as a type of “dog whistle” which, while seemingly inaudible, was heard loudly and clearly by segments of the population attuned to its possible connotation, became a staple of public discourse. The question is whether there is a coherent strategy behind this official public messaging, and if there is, what is it? And if there isn’t, where does this incoherency lead?

The above-mentioned apologies in the name of the Hungarian government seemed deeply sincere; and they were received internally and externally very positively, even cathartically. However, in analyzing these deeply emotional, apologetic, self-reflective speeches more closely, it is unclear what the specific actions are for which these senior officials feel it necessary to apologize. Which

officials should be held accountable? In their apologetic speeches, the dates of the events and the names of the responsible people are glossed over or not mentioned at all, or (when they don't blame the Germans) they focus only on the Hungarian Arrow Cross party members.

The ambiguity might have to do with an important sentence in the Preamble of the new Fundamental Law, enacted in 2012, which replaced the pre-existing Constitution. "We do not recognize the suspension of our historical constitution due to foreign occupations. We deny any statute of limitations for the inhuman crimes committed against the Hungarian nation and its citizens under the national socialist and the communist dictatorship. (...) We date the restoration of our country's self-determination, lost on the nineteenth day of March 1944, from the second day of May 1990, when the first freely elected organ of popular representation was formed. We shall consider this date to be the beginning of our country's new democracy and constitutional order".

The 2012 Fundamental Law, which serves as Hungary's constitution, essentially declares that Hungary lost its sovereignty before the massacres, crimes and tragedies of the Holocaust happened. Also, if we read how the Holocaust is presented on the home page of the Government's Holocaust Memorial Year website, there is a slight difference between the Hungarian and the English versions. It is worth noting that the English version of the Fundamental Law has a paragraph between the two above-quoted paragraphs, which cannot be found in Hungarian version. The first sentence of this additional paragraph in English, as well as other government communications which present different messaging to Hungary's domestic audience than to the international community, is an example of the official use of double speak. The incorporation of these rhetorical statements and their translations into monuments, textbooks and museums, together with the apologies that don't implicate specific individuals or highlight the Horthy regime's direct involvement raises numerous questions.

A so-called "National Cooperation Plan", enacted in 2010, declared that 2010 was a "revolution" and the Hungarian people began a new era, redefining the nation, defending all Hungarians within and outside the borders of the former territories, laying out the principles of ethnic national cooperation. A governmental order was enacted that made it mandatory to display this declaration in every public institute. In 2010 many public institutions were still ridiculing at document; one after the other announced that it was happily ignoring this rule, including the Constitutional court, the President of Hungary and the Lord Mayor of Budapest. However, by the time the Fundamental Laws were enacted, most of these institutions had different leaders and definitely less power.

Both the Fundamental Law and the National Cooperation Plan laid out a harmonious concept of ethnic nationhood, cultural reform and the reinterpretation of history. From 2010 to 2016, the

government centralized the governance of educational institutions (or attempted to centralize them several times in different ways) and established several new cultural umbrella organizations for art, culture and history.

One particularly noteworthy example of these new government affiliated research centers is the “Veritas Institute”. The word “Veritas” means “truth” in Latin. The main mission of these new institutes is to “take back” the historical narrative that had been hijacked and dominated by the “left liberal academia” since 1949 and finally tell the Veritas, i.e. the truth. Peter Boross, Hungary’s Prime Minister from December 1993 to July 1994, was behind the idea to establish the Veritas Institute. This institute has come to play a major role in the Hungarian government’s attempts to “deal” with the problematic issues of Hungary’s 20th century history. While the Veritas Institute claims that its mission is to clean the “leftist falsification” and dogmatic narratives created by the communists, who it claims are still predominant in Hungary’s academic institutions, others have called the institute’s methodology “revisionist history”, “whitewashing” and the “falsification” of history. Mária M. Kovács provides a detailed description of how Boross’s concept was inspired by the ideology of the extreme ethnic nationalist party, Jobbik, to rehabilitate the Horthy regime and resurrect Hungary’s dormant ethnic national identity. M. M. Kovács cites how Boross attacks those who might question whether Horthy was innocent of crimes against Jews. According to her, his attacks use well known arguments, and paraphrases Boross’s words from an interview: “that it is time for them (Boross, the Veritas institute, the Government, the Hungarians) “to step up against a small minorities’ conceptual dictatorship”. “Horthy was not responsible”. Mária M. Kovács lays out an extremely well-reasoned argument explaining this conflict, demonstrating that the approach taken by the Veritas Institute, and those with a similar ideological bias, is that those who don’t agree with the rehabilitation of the Horthy era do not belong to the nation of “Hungarians” as imagined by the Government.

The Veritas Institute’s re-interpretation of history started with a conference entitled “From Occupation to Occupation”, and continued with subsequent conferences and lecture series books focussing on the 1918–1945 period. One of the criticisms that the new institute has had to face was the accusation that it was building a cult around Admiral Miklós Horthy, the Regent of Hungary between 1920–1944, and downplaying the responsibility of the Hungarian people and leaders for the Holocaust. Former Prime Minister Boross, at a conference about Miklós Horthy organized by the Veritas Institute said “there was no antisemitism where I lived”.

A personality cult around Regent Admiral Miklós Horthy initially was promoted by the Jobbik party, while the government only celebrated the general era of 1930s; however, several parliament members were involved in the unveiling of a bust of Horthy in the entrance to a Calvinist church near Szabadság Tér (Liberty square) in Budapest.

The assumption that the official, repeated apologies of the Hungarian government regarding the Hungarian leaders' responsibility refer only to the "occupied" Hungarian government (led by Sztójay and Lakatos government and then Szálasi) could mean that the acceptance of Hungarian responsibility is limited to the few months when Nazi troops were deployed in Hungary, basically after the "loss of sovereignty". Mária M. Kovács and Krisztián Ungváry view the situation differently and argue that sovereignty was not exactly lost. Mária M. Kovács calls the Fundamental Law's statement a "false deduction" and argues that after Germany deployed troops in Hungary, the pre-existing government and public administration continued to govern. As a matter of fact, the deportations could never have been carried out as "effectively" as they were in Hungary – deporting all Jewish Hungarians residing in the countryside within a few weeks – without the entire Hungarian administration's active facilitation, starting with Horthy's strategies, then with the brutality of the Hungarian gendarmerie and the Arrow Cross, and finally, the MAV railway company's diligence. What many historians called the "falsification of history", Mária M. Kovács describes as the "chronic and constant double speak" of the government, a technique already used in the Horthy era, that kept the society quiet, and led the Jews to believe that the government would protect them, even while it remained committed to its alliance with the Germans as well.

Both Mária M. Kovács and Krisztián Ungváry pointed out that Hungary still retained a significant level of decision-making authority despite the presences of German troops within its borders, mentioning that both governors after the occupation were appointed by Miklós Horthy – who was still in power for several months after the "loss of sovereignty". Historians who are experts in the Horthy era underline that the anti-Jewish laws that legalized multiple forms of discrimination against Jews, as well as the first deportation that resulted in the slaughter of 18,000 Jews, were implemented prior to the German occupation, under full Hungarian authority. Ungváry summed it up as follows: "Hungary was indeed an island of peace for many people until 1944, but not for its Jews. Apart from the more than 100 laws and regulations passed against Jews, there were pogroms in several places (in Kisvarda in 1938, and in Munkács and Máramarossziget in 1942), mass murders (a total of 700 Jews died in Southern Hungary in 1942), the mass deportation of some 17,000 people to Kamenyec-Podolski, continuous deportations of those who escaped until autumn 1942, not to mention inhumanely forced labor, which itself caused the death of more than 10,000 people by 1944. This isn't as much as the millions of deaths elsewhere, but I wouldn't call it a small number either".

However, Sándor Szakály, the Veritas Institute director, sought to deny that Hungary was already deporting Jews in 1941. Instead of using the term „deportation”, Szakály said in an interview that indeed, „some historians consider this event to be the first deportation of Jews from Hungary” but in his opinion it can more properly be considered “a measure taken by police against aliens”.

After being subject to significant criticism by reputable historians, he explained that he used this expression because these Jews did not have proper documents that could prove their Hungarian citizenship. The statements used caused outrage on all sides of the political and academic spectrum, and many demanded his resignation. Randolph Braham interpreted his statement and the views of the Veritas Institute „as part of the rehabilitation of the Horthy era”. Nevertheless, two years later, in 2016, the Hungarian government honored Szakály with the Commander Cross Order of Merit (Magyar Érdemrend középkeresztje). In 2015, he was awarded the World Prize for Hungarians (Világ Magyarságáért Díja) and he also has received the highest National Guard Award several times, most recently in 2015 (Honvédelemért kitüntető cím, I fokozat).

Ironically, while the director of the Veritas Institute received the Commander Cross Order of Merit for „the rehabilitation of the Horthy era” as Braham called it, a few years earlier the Nobel prize laureate Elie Wiesel, had returned the Grand Cross Order of Merit (one grade higher than the Commander Cross), objecting to „the rehabilitation of the Horthy era”. Wiesel condemned the president of the parliament and other senior Hungarian government officials for attending a ceremony honoring writer József Nyirő, who was a member of the Arrow Cross Party dominated parliament. Wiesel declared “I found it outrageous that the Speaker of the Hungarian National Assembly could participate in a ceremony honoring a Hungarian fascist ideologue”. When the current government tried honoring, with statues, plaques and street names, historical figures who were collaborators, contributors or open antisemites, the disagreement grew even more heated. As mentioned earlier, both academics and non-academics participated vociferously and extensively in these highly charged debates. The main issue which separated the position of the Government, Veritas academics (Gábor Újváry, Tibor Zinner, Sándor Szakály) and certain journalist from the right and center right from most other academics, many of whom had dedicated their lives to researching this period (Mária M. Kovács, László Karsai, Krisztián Ungváry) is the nature of Hungarian responsibility and extent of collaboration throughout the war. An issue which engaged academics for throughout 2015, concerned the “rehabilitation” of the name and academic status of Bálint Hóman (a historian, politician and contributor to the anti-Jewish laws that preceded the deportations) and clearly showed the academic dichotomy, which was similar to a boxing match between two scholarly sides: the academics from “older institutes” versus academics from the “new regime” Veritas, the government’s historical research arm. After international academic and political outrage (again), the Prime Minister of Hungary eventually gave up on the plan to erect a statue in honor of Bálint Hóman. Illustrating the significance of this issue, even the President of the United States, Barack Obama, mentioned it in a public speech: “It’s why, when a statue of an anti-Semitic leader from World War II was planned in Hungary, we led the charge to convince their government to reverse course. This was not a side note to our relations with Hungary, this

was central to maintaining a good relationship with the United States, and we let them know”.

In view of this duplicitous doublespeak by the government, the sincerity of the state’s earlier apologies is called into question, given that the government’s view is that those sins for which its high-ranking representatives apologized were committed during a period which the Fundamental Law clearly claims are not part Hungarian history by stating that Hungary had lost its sovereignty.

The controversy over the Fundamental law’s concept of nation, and the doublespeak concerning culture politics was manifested in many governmental plans and proposals. However, there were two significant issues that led to the Federation rejecting participation in the Holocaust Commemoration Year, giving back the money received and attempting to form its own commemoration, called “Memento70”.

The first issue was the name, “House of Fates”, chosen by the government for the planned new Holocaust center for “innocent children” who died in the Holocaust. In addition to the name, the content of the museum was being planned without consulting with the Jewish community. The name was considered a cynical antithesis to the title of the book set during the Holocaust, by Nobel prize winning author Imre Kertész, translated into English as “Fateless” or “Fatelessness”. The name “Fateless” suggest the opposite of the meaning implied in the name “House of Fates”. “Fateless” implies a lack of fate, or a stolen fate, not an inevitable fate as implied in the name “House of Fates”. In analyzing the speech’s grammar, we see that the passive voice is used often, even though the passive style and the lack of an active voice for the subject is not characteristic of the Hungarian language. Sentences that don’t name the actors, or use “fatalist” concepts and expressions, like “people were dragged into antisemitism” reject responsibility without taking responsibility for the rejection of it.

The second issue was one which drew international attention and continues to cause significant outrage: the construction of a monument as a Memorial to the Victims of the German Occupation on March 19th, 1944. The plans and a detailed description were submitted in an official government act nr. 2056/2013. (XII. 31.) and approved by the Prime Minister’s Office just before New Year’s Eve in 2013. The plan clearly described the meaning of the symbols used, and even the significance of the artistic style, not leaving much room for interpretation or misunderstanding the message carried by this piece of art.

The monument sought to portray Hungary as the angel Gabriel, and Germany as an attacking eagle. According to the official description, the intent of the monument is to depict Hungary as a victim to the German occupation, and that its sovereignty was lost on March 19th 1944. The angel’s facial expression depicts a beautiful face with closed eyes, conveying helplessness and abandonment, but also acceptance of defeat. The document states that while the angel Gabriel is a man of godlike form (and it should be noted that the angel Gabriel is also used to depict

Hungary in a triumphal statue on Heroes square, surrounded by statues of the ‘patriarchs’ of Hungary) who would be made from bronze with a beautifully perfect, nuanced and soft body the eagle should express brutality, and will be made of black iron, wild and cruel. Furthermore, the positioning of the angel’s body will exemplify the crucifixion of Christ. The angel Gabriel’s posture would convey three ideas: acceptance of defeat, crucifixion and also offering a blessing, which could be interpreted to mean – as the documents states – “a new beginning”. Indeed, the monument, which was eventually unveiled in July 2014, corresponds closely to the original plans. It was placed on the square (never officially inaugurated) in the middle of the night. There was no public discussion about the memorial before the plan was approved. The monument, which is still guarded by police, stands on Budapest’s Szabadság Tér (Liberty square) not far from the bronze Miklós Horthy bust mentioned earlier. Even though, this monument was one of the two significant issues that led to the Federation withdrawing from the state’s official Commemoration Year events, when the Prime Minister later communicated with the Federation, he said that they could discuss the House of Fate, but not the Occupation memorial.

Published information about the project went viral, leading to demonstrations against it because it was a “Falsification of history”. The protests grew into a large civil protest movement. In January 2014, academics from various institutes issued a statement objecting to the “falsification of history” that this monument conveys. The list of academic publications and articles written by journalists on the monument is almost endless, as the civil protest is still ongoing. After its objections failed to stop the construction of the monument, the Federation asked for discussion, consensus and dialogue, in accordance with the Round Table promised in the “Fact Sheet” (elaborated above).

As mentioned before, Randolph Braham wrote an open letter addressed informally to the Holocaust Documentation Centre asking that it remove his name from the library named in his honor. He also asked it to inform whomever it may concern that he is returning the Order of Merit award he had received from the Hungarian State in 2011 because: “The straw that broke the camel’s back in my decision was the government’s resolve to erect a national statue relating to the German occupation – a cowardly attempt to detract attention from the Horthy regime’s involvement in the destruction of the Jews and to homogenize the Holocaust with the “suffering” of the Hungarians – a German occupation, as the record clearly shows, that was not only unopposed but generally applauded”. In an interview, Braham said he was “stunned” by the “history-cleansing campaign of the past few years calculated to whitewash the historical record of the Horthy era”.

In May, 2014, thirty members of the U.S. Congress signed a letter addressed to the Prime Minister, asking him to reconsider the construction of the Nazi occupation monument: “while there were individuals in Hungary who actively helped those persecuted by the Nazis, it cannot be ignored that there was also a portion of the population at that time that willingly participated in

Nazi activities, including the deportation of Hungarian Jews” (...) “According to the US Holocaust Memorial Museum, one of the preeminent institutions on the history of the Holocaust, in mid-May 1944, Hungarian authorities in coordination with the Nazis began to systematically deport Hungary’s Jews”. The main point of the Prime Minister’s response was that this is not a Holocaust monument, it is a monument focusing on the loss of freedom, the loss of sovereignty: “The composition erected now is a freedom fighting people’s memorial of the pain of having its liberty crushed”. After several months, when the Prime Minister eventually responded to the Federation, he spoke (according to Mária Kovács and other academics) in the name of “all Hungarians” to the “Jewry”. On one end of the “dialogue” are the Hungarians, the ones that feel the nation’s pain as those who identify with the monument; on the other side, opposing the government and the Hungarian nation, are the “Jewry”. M. Kovács’s observation lends supports to my argument that the rhetoric used in these actions and speeches “creates” a new Jewish community that is formed by people who previously did not want to be considered Jewish at all.

TEV, the previously-mentioned organization established with government funding to combat antisemitism, in its 2015 January report on antisemitic speech and incidents, dedicates nine pages to the communication process and conflict regarding this monument under the title “Community Responses and Answers”.

Parallel with the Federation’s failed attempts to organize a discussion with the Government about the concept conveyed in the planned monument, civil protests – organized by mainly non-Jewish groups – resulted in a “Living Memorial” and the “Freedom park stage”, projects that organize discussions, performances and debates. These attempts at dialogue, performances and a tangible “Living memorial” present a counter-narrative to that which the government sought to convey with the monument. “The Living memorial” is framed by photos, candles, symbols, personal documents, lists of murdered families, rocks with dates of on which people were murdered, shoes, luggage and many other symbolic objects that people bring with the intent to show that Hungarian Jews were part of the fabric of Hungarian society; and yet they died in forced labor camps under Hungarian authority, in crimes committed by the Hungarian gendarmerie. It portrays people who were shot randomly without consequences. One of the photo series collected from the Yad Vashem’s archives contains two pictures showing Jews being put on trucks to be deported in 1941 to today’s Ukrainian territories, a third photo shows them on a field where they were left without any food or water, and the fourth photo shows the open mass grave with their dead bodies. These photos document the event mentioned above as the “first deportation”, contrasting with the Veritas Institute’s narrative of a “police measure against aliens”. The “Living memorial” was “built” and it is still being built. Every day since 2014 people have continued to bring different artefacts to it. Some photos and copies of documents disappear occasionally; but the site is there. Many public figures, academics, activists

involved themselves in the “Living Memorial” activities. There brochures in 10 languages displayed as part of the monument, explaining the reasons for the civil protest. This civil community has staged protests every day from January 2014 through the time of this writing (April 2016) against the falsification of history presented by the government’s monument. Ironically, by Spring 2016, the area around the monument had become the venue for various other anti-governmental protests as well. Nurses and teachers demonstrating for better work conditions use the square as a symbolic space for anti-government voices seeking justice.

The debate around the memorial was just one example of a conflict between two sides in the academia, which cannot necessarily be characterized as “left” and “right”, but rather as “governmental” and “non-governmental”. Sándor Horváth writes: “If indeed there is any debate on this issue, it is between professional and civic organizations on the one hand and the Hungarian government on the other”. Horváth supports his assumption by quoting a prominent Hungarian historian active in the United States as an emeritus professor at Columbia University, István Deák, who among so many others made a strong statement: “what is going on in Hungary today, where the official leadership both apologizes for the sins committed by the Hungarian state against the Jews and points an accusatory finger at everyone but its own country, creates an impossible and dangerous public mood. It is infantile to perpetually accuse the West of conspiracy, to attack the United States with arguments once used by the nationalist Horthy and the Communist Rakosi regimes, and to harbor perpetual grievances. The West is not rushing towards intellectual, moral, and financial bankruptcy; its main concern is surely not how to put the Hungarian people in chains”: Horváth says that this statement later was “adopted across the board by historians in Hungary”.

Since 2010, it has become almost routine among “the old regime’s” academics to organize conferences and debates about the Hungarian Government’s “history whitewashing”. The Hungarian Academy of Sciences played a big role in these debates. At a conference in May 2014 in the Department of Philosophical and Historical Sciences of the Hungarian Academy of Sciences, Hungarian academics from “the old regime” claimed that the monument is disgraceful. As Krisztián Ungváry puts it: “it is exceptionally sneaky to argue that the monument “is dedicated to the memory of every victim, as government party politician Antal Rogán has claimed. The German occupiers were responsible only for a relative handful of victims. Easily 99 percent of the deaths were caused by the Hungarian authorities who enthusiastically deported the Jews, and it was also the Hungarians that profited”.

The culture politics of the last six years forced academics to take a stand on the “Jewish Question”

Unlike Warsaw’s new Jewish museum opened in 2014, “Polin”, where the expressed intent is to convey the history of Jews as the history of Poles and Poland, and where even the lack of Jews in

today's Poland is shown as a hole in Polish society, the Hungarian Government separates itself from the Jewish spaces, and calls this chapter of Hungarian history, the Jewish "fate". This controversial communication strategy serves to exclude Jews from being acknowledged as part of the Hungarian nation by constantly keeping the "Jewish Question" on the agenda through "rubber bones" or "baiting". At the same time, it seems that some of those who might have once been considered Hungarian Jews have accepted their "separate group"-ness. As Péter György, a highly-regarded expert on the politics of memory, wrote: "the Holocaust Memorial Year has created a Jewry as it has not existed before 1945".

To support this assumption I will give three examples of this forced divorce between "Hungarians" and "Jews": as mentioned earlier, the Jewish community (Jewish archives, museums, and many Jewish and non Jewish organizations) created a separate commemoration Memento70, The second argument for the interiorized separation is that eventually, together with Chabad, the Federation proposed the establishment of an interactive memorialization, education and cultural center named „The House of Co-Existence”. The word “co-existence” emphasizes that „Jews and Hungarians” lived side by side, as opposed to being part of the same existence, which is how they strove to exist. Since the 1849 Jewish emancipation within Hungary, the majority of the Jewish community in Hungary has sought to share in a common Hungarian identity.

Politics of cultural exclusion

During 2015–2016 refugee “crisis”, several Hungarian security and other governmental officials consolidated the “otherness” of the Hungarian Jewish community and the xenophobia that continues to exist within Hungarian society by explaining Hungary’s refusal to accept those seeking asylum – determinedly categorizing them only as “migrants” – and claiming that these “migrants” were a threat “because it is not by coincidence that the terror attack happened in France”, Hungary is in danger “because its well known that next to France, Hungary has one of the largest Jewish communities in Europe”. This opinion kills two birds with one stone: while linking Muslims seeking asylum to terrorism, it managed also to blame, between the lines, the claimed terror threat on the Jewish community. The twist in this type of rhetoric coming from the government is, that it has added another argument that, on the one hand, attempts to demonstrate its support for Hungary’s Jews, while at the same time insinuating that the Jew’s are the reason Hungary must show greater vigilance towards a heightened terrorist threat. Government leaders and national security officials often follow these characterizations of a heightened terrorist threat to Hungary by stating that “The government needs to defend the Jews living in Hungary”. The current highly respected president of the Jewish Federation, András Heisler condemned that “politicians explained several times the security risks of migration waves with the fact that there is a significant Jewish community in Hungary” and this would make Hungary a target [of terrorism]”. According to Heisler, and many other public Hungarian figures, Hungary needs to defend

all its citizens. In the last sentence the president of the Federation emphasizes the identity concept that he represents: “Jews are Hungarians. Every Hungarian citizen is a Hungarian. The key to the relationship between the state and the Jewish community might lay in this emphasis on Jews being part of the Hungarian nation, like all other Hungarian citizens”.

The identity concept, that Jews are not only Hungarian citizens but also full members of the Hungarian nation, has never been fully internalized into the public consciousness. Questioning that Jews were fully Hungarian led to the murder of 550,000–600,000 “Hungarian citizens killed as Jews” in the Shoa, despite of the 19th century assimilation “Hungarianisation/magyarisation”. As noted earlier, the shock with regard to the expulsion from the nation of Hungarian Jews was particularly hard to bear. As János Kőbányai, a writer, phrases it, Jews lived in a “symbiotic love affair” with the Hungarians in the multiethnic Habsburg Monarchy, contributing, through their naturalization and acceptance of Hungarian as their mother tongue, to the independence fight with the Habsburgs, a fight which lifted Hungarians from what they considered oppression and resulted in dual leadership of Austro-Hungary after the treaty of 1867.

Given this confusing experience of being considered a separate people, excluded from the nation, during the Holocaust, the reorganized Jewish community after communism, after 1989, wanted to be considered Hungarian, and refused to be defined as a separate autonomous national or ethnic minority along with Slovenians, Germans, Slovaks, Romanians, Roma and other groups that were granted autonomous collective rights, with their own schools and cultural system, and even voting for their own separate “nationality representative” in local elections.

Focusing only on the clashes in the official public sphere, during the communist period of anti-Zionist rhetoric, anti-Capitalism was a convenient, legally acceptable code to continue to distinguish Jews when ethnicity/religion was a taboo. After the 1990s, the political elite’s language used the simple populist dichotomy that separated the “liberals” as Jews, as the eternal foreigners, the aliens, the parasites, the exploiter enemies of the hard working poor and pure “true traditional nationals”, the real Hungarians with rural values and deep historical roots on this land, as opposed to the rootless urban, cosmopolitan, communists, or the capitalist. bankers clan. As we could see above, the conspiracy theories are keeping alive the stereotype of the Jew as the eternal conspirator who can be found behind every catastrophe; and although this conspiratorial group may move its headquarters from Moscow to New York or Israel, its strategies, goals and powers are the same. A mediocre, sensationalist journalist toolset which, by 2010, not only has increasingly legitimized the language of the far right, but also of the government’s political discourse, became more and more part of the elite’s political doublespeak and even the academic rhetoric. The underlying identity concept is deeply internalized like a “metaphor we live by” burned into cognitive perceptions and semantics.

Legal redefinitions of belonging?

As mentioned, when it replaced the former constitution in 2012, Hungary enacted a new Fundamental Law in which the first section defines Hungary as part of Christian Europe, and “recognize(s) the role of Christianity in preserving nationhood”.

“We are proud that our king Saint Stephen built the Hungarian State on solid ground and made our country a part of Christian Europe one thousand years ago.

We recognize the role of Christianity in preserving nationhood.

We value the various religious traditions of our country.

We proclaim that the nationalities living with us form part of the Hungarian political community and are constituent parts of the State”.

The opening lines of the Fundamental law resonate with wording previously used as a slogan only by extreme, ethnic nationalist parties. It is a sentiment that has been expressed with increasing frequency, especially after the refugee crisis and the “freedom fight” with EU leaders: “Hungary belongs to the Hungarians”. The policy and rhetoric with regard to a Hungarian ethnic national identity based on ethnicity, kinship, and Christianity as the 2012 Fundamental Law suggests, combined with other rhetoric that separates “Jewish culture” from the remainder of “Hungarian national culture”, could indicate the symbolic but legal separation of Hungarian Jews living in the Hungarian state as equal citizens, but excluded from the Christian nation founded by Saint Stephen. In this framework, Hungarian Jews, in accordance with the Fundamental Law, constitute the “various others” (though not recognized as another national minority. Incorporating ethnic Hungarians from the territory of “Greater Hungary” creates a popular sense of ethnic nationalism. It culturally and societally draws ethnic borders and implies that it is possible to exclude even citizens from the *Corpus Nationum*. In accordance with this ethnic national principle, fifteen national minority groups have separate collective national minority rights and political representatives. The fact that it excludes the non-ethnic Hungarians, and that it repeatedly states that Christianity is the National religion, was just one of the many critical points that were the focus of heated debates by the EU council, international institutes monitoring Freedom of religion, and academic, constitutional analysts.

The idea of ethnic national purity can be found by various statements coming from government representatives: for example during the “refugee crisis”, the Prime Minister’s speech given to the Hungarian ambassadors on September 7th, 2015, clearly distinguished real Hungarians and the Hungarian Roma people: “We have to live together with a few hundred thousands Roma. (...) We are the ones who have to live with this, but we don’t demand from anyone, especially not in from the West, to live together with a large Roma minority”.

On one hand the politics of symbolic exclusion has also contributed to the thesis supported above: the creation of “newly outed” Jews, “Zombie Jews”, non-Jewish Jews that are trapped on the other side of governmental nationalism. Jews and non-Jews are re-imagined by a current political mainstream, public discourse and the newly established academic institutes which discuss Hungary’s past. At a 2014 roundtable, György said “Jews are made Jews, and the purpose is, to eliminate them from getting involved in Hungarian politics and Hungarian history...” and “2010 made me Jewish... the fact that I am somehow Jewish, doesn’t matter how, it’s just a cultural-historical circumstance”. In another interview he said “I stick to my principle to be a non-Jewish Jew”.

On the other hand, the tension has strengthened the increasingly separated, organized Hungarian Jewish communities, by instilling in them a distinct and stronger Jewish identity, while also weakening their possibilities for identifying with the national narrative. This second, revitalized distinctly Jewish community is what researchers have called a “Jewish renaissance” or “Jewish revival” and it is included in the “Fact Sheet” as something that should be supported. While probably the silent *auslander* Zombie Jews form the majority of the estimated total Jewish population, of which only about 8-10% of the estimated total number are overtly affiliated with this distinct and strengthened community.

Perhaps the fact that the government is uncomfortable with the “non-recognizable” Jewish Hungarians is manifested also in that the new Church Act, enacted in 2012, does not recognize the two Reform Jewish congregations, even after their winning their appeals to the Supreme Court, Constitutional Court and, eventually, the International Court in Strasburg. Not only did they win all these cases, but in an interview with me, the lawyer for the Reform Jewish congregations, Tamás Bellák, said that the Reform congregations received promises from every single government official up to the highest echelons of power that they will regain their recognized church status. However after a four-year struggle, which appeared to be on the verge of a successful conclusion, at the last moment the Prime Minister’s Office notified them that their claim was not approved. Having in mind that the Church Act did recognize three other Jewish communities EMIH (Chabad), the Federation (Neologue/‘Conservative’) and the Orthodox communities, it’s not easy to understand why the Reform congregations – especially after the legal justification – would not get the same right. The rabbi of the Bet Orim Reform congregation, Ferenc Raj told me “This government wants the visible Jews. The ones in a black kaftan, beard and kaftan. Or doesn’t want them at all. In this regime the Jews are marked, visible and distinguished clearly”.

Summary

According to the Freedom House 2016 report, Hungary's national democratic score dropped to half of what it had been 10 years earlier. From 2.00 to 4.00 The government's intent, following its 2010 election victory, is to build a new nation through the "real régime change" a revolution in 2010 (instead of the supposedly failed 1989 one that was eventually still dominated by "leftists"). This new regime scores low when measured against international criteria of democratic governance, and since 2010, it is increasingly considered by international organizations, NGOs and even in reports issued by the U.S. government to have gradually built an authoritarian, centralized regime. It has removed the pre-existing system of checks and balances, calling "checks and balances" an American concept that is foreign to Europe, and promoting an "illiberal" "Christian" version of governance. The government often calls commentary that can in any way be interpreted as criticism (external and internal) of its policies an attack on Hungarian state sovereignty, and attempts by foreign powers to undermine and intervene in the freedom of Hungary. The government claims that foreign media are misled by the "left-liberals" whose main purpose to destroy the national identity and the nation-state's cohesion. The government's answers to criticism usually contain arguments that are historically well known in defensive anti-otherness narratives. For example, on the official website of the governing Fidesz party we can read the following statements, which are repeated every time Hungary is criticized: "...Hungary has become the most scrutinized Member State of the EU, so it is no surprise that the resolution today, yet again, resorts to labeling, bending the truth and factually false statements. (...) The leftist and liberal political groups discredit themselves once more: while they are ready to abuse their majority in the EP to hold plenary debates and pass resolutions on Hungary – even when there is in fact no Hungarian legislation to scrutinize – they remain silent on recent events in Romania. The double standards applied not only discredit the political groups but unfortunately also the European Parliament itself. This must stop!" The Prime Minister makes sure to stress that it is only the strong "independent Hungarian foreign policy" of the Fidesz party which truly safeguards "Hungarian interests". Any rival party or individual serves "the interests of others". These others are simply called in official speeches and statement – as mentioned above – "the left liberal" whose plan is to support the "international attacks against us".

The reason behind the doublespeak of the government could be simply a political strategy reinforcing the power and ensuring popularity. On one hand, it apologized repeatedly in speeches for the Holocaust while, at the same time, it constructed monuments and statues, or renamed streets and squares to honor a member of the fascist Arrow Cross parliament. On the one hand this doublespeak reinforced its conservative, ethnic nationalist voter-base, and even seduced some from the groups professing progressive, universalist European values, by sounding "friendly"

apologetic and protective to the Jews. It's also possible to assume that government competed with the Jobbik party in claiming certain ideas as its own. In particular, before the 2014 elections, the Fidesz party appeared to have hijacked Jobbik's extremist views, and wrapped them in a “decent nationalist” conservative language which even Jobbik voters had to agree to (for example regarding the German occupation memorial, and the refugee crisis).

As opposed to Mária Kovács, who sees an agenda and a strategy behind these concepts, Péter György, in his writings and articles, calls this the “politics of amnesia” – a sloppy, messy culture-politics that jumps back and forth between ideologies, and lacks any concept or credibility. While the communist ideology wanted to delete the past, this approach remembers and rewrites a different past, deleting communism from the collective memory which goes hand in hand with deleting the twenty years prior to 2010 as well. It establishes a new regime, a new regime change, as the description of the German Occupation memorial says as well. The angel Gabriel's “crucifixion” conveys defeat, but a chance for new beginning.

As we can see, the discussions and debates resulted in thousands of academic articles, blog posts, editorial opinions, petitions, objections, open letters, comments, statements, tweets both online and offline. The conflict became public and open, escalating to the highest political and international level. The U.S. State Department's Deputy Assistant Secretary from Democracy, Human Rights and Labor, together with the U.S. Special Envoy to Monitor and Combat Anti-Semitism and the Special Envoy for Holocaust Issues, as well as the head of the World Jewish Congress, visited and held multiple meetings with government officials. The conflict's main modality is political, academic, symbolic, cultural and verbal, but it has a very strong societal impact that “outed” a different Jewish community than the willingly organized one. The separation could even stretch to encompass the so-called “Jews” by political association: all the “left liberal enemies of the nation”, or “those” that are not with “Us” (meaning the government's nationalist “us” group – regardless whether they have anything to do a Jewish heritage).

In statements like that which the Prime Minister delivered at the World Jewish Union congress held in Budapest in 2014, he sought to prove wrong those accusations of antisemitism that he had received previously when he talked about “Jews and Hungarians” as separate people. While obviously struggling – like many other politicians – to repeat that Jews are considered Hungarians, Hungarian citizens, he still continued to use the “We” and “You” distinction which is so deeply burned into popular and political thinking. “We”, the Hungarian leaders in power will “defend and protect”. “Them/You” the Jewish fellow citizens. Precisely how the government respectfully talks about “You, the Jewish people” sometimes using the expression “We respect Your culture”. In Hungary, many Hungarians (Jews and non-Jews alike) are trapped into a “Jewish narrative” through the doublespeak of the “Jewish Question”.

Within the Jewish community, there is a perception that antisemitism is increasing, further exacerbating feelings of insecurity. According to a November 2014 report by the European Agency for Fundamental Rights, Jews in Hungary are overwhelmingly concerned about what they perceive as increasing antisemitism. In Hungary, three quarters of the respondents (75%) said that they frequently hear that Jews have too much power in the country, and more than half of the respondents in Hungary (59%) have heard Jews being blamed for the current economic crisis, or that Jews have exploited Holocaust victimhood for their own purposes (57%). Worldwide media headlines about the purported “increase” in antisemitism in Hungary motivated donors to support additional Jewish organizations and educational projects as well as several initiatives that attempt to combat antisemitism (see the TEV – Action and Protection Association).

Those looking for signs of a Jewish communal renaissance might point to post 2010, when there was a significant increase in the number of Jewish organizations established, leading to there being more Jewish organizations in existence now than at any time in recent memory. The Israeli Cultural Center, Moishe house, Dor Hadash, Lativ Kollel and Tikva Hungary, Minyanim and dozens of other communities offer a variety of Jewish programs every single day. The capital of Hungary, Budapest, feels like a place with a thriving diverse Jewish life, with hundreds of religious, secular, academic, cultural and civil organizations, dozens of daily Jewish programs, events, celebrations, publishing houses, magazines, and recently a new Jewish TV channel. The three officially recognized Jewish communities receive government support, including maintaining the synagogues, Jewish cemeteries and educational institutes. On the other hand, the negative reports on the general governmental xenophobia, emphasized “otherness” of different ethnicities and religions, the sophisticated antisemitic gestures of the government like the glorification of Arrow Cross figures from the Hungary’s ignoble past, and the pervasive antisemitism in Hungarian society. The two sides don’t seem to add up; however they might complement each other in drawing ethnic boundaries and creating separate patterns of ethnic cohesion. The creation of ethnic boundaries almost always leads to ethnic tensions. The more unstable and threatening the environment is perceived in Hungary for the Jewish community, the more existing Jewish communities (from religious, Zionist, hip and cool to secular) tend to dissimilate and separate themselves from the “national majority” and seek to become part of communities with a Jewish character.

Rather than as a defensive response to the symbolic, political separation through antisemitism, instability and insecurity, the increasingly wide Jewish infrastructure is often characterized as a positive indicator of a strong Jewish community within a supportive governmental environment that compensates for the bad image created by the antisemitic Jobbik party. An Haaretz article from February 2015 reported on a “friendly government” and “Jewish renaissance”.

I believe that the deepest root of most conflicts between the “Hungarians” and those labeled collectively “Jewish” can be found in the failure to accomplish/achieve certain steps that the post-dictatorial states need to achieve in order to rebuild not only their legal system, public administration and economic rules, but also their own collective state or national self-definition. To create a socially and morally, genuinely responsible, national self-image, a state needs to face, negotiate, accept and process its history, taking into consideration its diverse societies and experiences, as well as the cross-historical perspectives/interests regarding the interactions with the neighboring countries. However, a populist leader might also intentionally avoid bringing people together into a cohesive whole, in order to intentionally create the “us” and “them” needed for the populist to establish both a victimized power base (the ‘us’) and the victimizing ‘other’ which is understood to be the enemy. The rejection of full responsibility, by declaring in the Fundamental Law that Hungary lost its sovereignty in March 1944, and the very careful omissions and the ambiguity of long-awaited and celebrated speeches recognizing Hungary’s responsibility in the Holocaust still seem to “whitewash” the Horthy era, blaming only the Germans and Arrow Cross leaders. Both legally and in a durable, tangible memorial, it expresses the narrative that the Jewish sufferings happened during those years after March 19, 1944, when Hungary had lost its sovereignty. Furthermore, the intensity of Holocaust Memorial Year and the debates around it irritated the population. The newly recreated tension clearly creates a barrier for the discussion of a shared history that keeps the society divided. When, in 2002, Imre Kertész won the first Nobel prize in Hungarian literature after publication of “Fatelessness”, or when 2016 the movie “Son of Saul” (directed by László Nemes Jeles) won the second Oscar in the history of Hungary, two thirds of Hungarians said they a) are not interested, b) will not watch the movie, c) it does not concern them, d) “it is not my story”, e) it is again about the Jews and the Holocaust; they think they have had enough of the penitence, enough of apologies. The other one third said they will or have already seen the movie. The movie did not get negative criticism at all in Hungary.

The Government, whether it wanted to or not, managed to disentangle the Holocaust from Hungary’s memorialization of the victims of WWII. The conflicts and doublespeak around the Holocaust year got the society even more irritated about the holocaust memorialization. The lack of a clear acknowledgment of the role of Hungarian officials and private Hungarian citizens in the anti-Jewish policies from the 1920’s onwards is closely connected to the fact that in the mainstream narrative (channeled, for example, in a centralized, unified education) it is still failing to view the history of Jewish Hungarians, or Hungarians persecuted as Jews, as a shared Hungarian history.

As a state that “respectfully” treats the Hungarian Jews as a distinct group, which it wants to “protect” (from the demonised “refugees” and extremists), it goes so far as to sacrifice national funds to commemorate “their” tragedies. It seeks to distinguish this community by its ethno-

cultural, religious and peoplehood characteristics. Hungarian Jews, non-Jews unwillingly cast as Jews by the “different” perspectives, have become marginalized. Their contribution is questioned when it comes to crucial questions of the nation. Viewing Jews as a collective community of interest and attributing to them a collective identity, whether they want it or not, the government has stripped the Hungarian “others” (Jews, non Jews alike) of their authority or credibility to represent or communicate the nation’s interest or take part in the construction of the post 2010 “new regime”.

EGY ÁTMENETI RÍTUS HAGYOMÁNYFENNTARTÓ FUNKCIÓJA A 21. SZÁZADBAN

Tóth Katalin

A *bár micvó* rítus családban betöltött szerepének egy lehetséges antropológiai
megközelítése

DOI: 10.25116/kozelitesek 2018.3-4.5

Absztrakt

A tanulmány egy zsinagógában végzett kulturális antropológiai terepmunka egyetlen mozzanatát kiragadva készít esettanulmányt a *bár micvó* rítus családban betöltött szerepéről, funkciójáról. Miután a dolgozat a kvalitatív esettanulmány módszertani hasznossága mellett érvel, a vizsgált jelenség társadalomtudományos kontextualizálását kísérli meg. Az írás az élményszerű – terepjegyzeteken és interjúrészleteken alapuló – sűrű leírással igyekszik a társadalmi valóság émikus, alulnézeti perspektíváját érzékeltetni, majd arra vállalkozik, hogy kidolgozzon egy olyan elemzési struktúrát, amelyben a *bár micvó* rítus átmeneti rítusként értelmezhető, azaz, amelyben megragadhatóvá válnak jól elkülöníthető szakaszai. A tanulmány célja, hogy az eseteírást és az egyéni narratívát szintetizálva bemutassa: az egyéni döntéseken és motivációkon alapuló, kontextus-függő mechanizmusok értelmezése a társadalmi komplexitás megértésének, valamint a felülnézeti valóság árnyalásának záloga.

Kulcsszavak: esettanulmány, kulturális antropológiai terepmunka, *bár micvó* rítus mint átmeneti rítus, egyéni narratívák, alulnézeti perspektíva.

Abstract

The Function of Maintaining Tradition in the 21st century

Examining the role of *bar mitzvah* as a rite of passage within the family, using anthropological approach

Through a particular segment of an anthropological fieldwork conducted in a synagogue, the paper makes a case study by examining the function and role of *bar mitzvah* rite within the family. It argues for the methodological utility of qualitative case study, and attempts to contextualize the analyzed phenomenon in a social scientific framework. Aim of the study is to make the comprehension-centered perspective perceptible by using the field-notes and interview details based on experiential thick description, it then undertakes the interpretation of the *bar mitzvah* rite as a rite of passage, and develops an analytical structure in which its well-separated sections can be understood. Synthesizing the case description and the personal narratives, the paper means to demonstrate: presentation of a cultural phenomenon as a case study can be useful in shaping our understanding of a particular social group, and can be helpful in the presentation of plurality of identity and culture.

Keywords: case study, cultural anthropological fieldwork, bar mitzvah rite as rite of passage, personal narratives, comprehension-centred perspective.

1. Bevezetés

„Nagyon örülök, hogy ez a hagyomány folytatódik a családban, ami nekünk is volt, szüleinknek, nagyszüleinknek, és, hogy ezt tovább tudtuk adni, annak is nagyon örülök, hogy ilyen sokan voltak, hogy Amerikából el tudtak jönni a rokonaink, és hát fájdalom az, hogy a szüleim nem tudtak itt lenni, mert már nem élnek”¹ – összegzi Áriel,² fiának bár micvó ünnepsége után az eseménnyel kapcsolatos érzéseit, gondolatait.

Jelen dolgozat központi momentuma Áriel fiának, Dánielnek bár micvó rítusa, amelynek kapcsán annak értelmezésére törekszem, hogy a bár micvó rítus hogyan, miként jelenik meg az egyéni narratívában, milyen szerepet játszik az identitáskonstruálásban, illetve hogyan adaptálódik hagyományként egy sajátos családi kontextusban, figyelembe véve, hogy „a bár/bát micvá rítusának funkciója aszerint változik, hogyan éli meg ma a család a saját zsidó identitását”.³ A bár micvó rítus társadalmi jelentőségére tekintve azt láthatjuk, hogy távolról közelítve meghatározzák a lokalitás történelmi sajátosságai, a modernizációs, asszimilációs, szekularizációs folyamatok,⁴ annak a közösségnek a mikroszférája, amelynek az egyén is része, mindezek pedig a család keretein belül futnak össze.

Napjainkban a kultúra, a hagyomány vagy az identitás olyan absztrakt fogalmakként rajzolódnak ki, amelyek igazán csak a lokalitásban, az egyediségben ragadhatók meg. Ebből adódóan tanulmányomban a hagyomány alternatív értelmezésben egy dinamikus, relatív kategóriaként, tulajdonképpen egyéni narratívaként jelenik meg, amelynek gyakorlatában a társadalmi aktorok átemelnek bizonyos elemeket a múltból, ugyanakkor saját elképzeléseiket és értelmezéseiket hangsúlyozva vesznek részt a kultúra-konstruálásban.⁵

A vizsgált jelenség megértéséhez tanulmányom egy kvalitatív esettanulmány keretein belül dolgoz ki elemzési struktúrát: írásom elsőként rítuselemzést végez, amelyben vázolja a bár micvó rítus egy lehetséges társadalomtudományos megközelítését, sűrű leírással prezentálja magát az esetet, majd átmeneti rítusként értelmezi azt. Dolgozatom célja annak interpretálása, hogy az adott rítus konkrét szereplői hogyan definiálják saját életükre vonatkoztatva a bár micvó rítust és annak elemeit – így szolgáltatva egy kisebb téglát a társadalmi komplexitás alulról építkező várához.

¹ Interjúpartneremmel két alkalommal készítettem interjút: 2015. október 13-án és 2015. december 4-én.

² Dolgozatom szereplőit álnéven említem.

³ Vincze 2007: 205.

⁴ Schoenfeld 1985: 119–124.

⁵ Vö. Yadgar 2013; Zheng 2012.

2. Módszertani keretek

2.1. A terepmunka

2015-ben végeztem kulturális antropológiai terepmunkát a budapesti Visegrádi utcai zsinagóga közösségében.⁶ Terepmunkám célja a közösség működésének és a közösségben realizálódó identitások komplexitásának énikus rögzítése, majd étikus értelmezése volt a résztvevő(ként) megfigyelés és az interjúkészítés módszerével.⁷ Bár az identitáskonstruálás folyamata minden interjúpartneremnél különbözőképp ment végbe, nem meglepő módon a családi ünnepek és családi hagyományok, valamint azok továbbörökítése nagy hangsúlyt kapott több beszélgetőtársam narratívájában.

A családi „hagyományünnepek” közül a *bár micvó* rítusa sokaknál többes kötődésű emlékeket hívott elő: interjúalanyaim számos esetben saját *bár micvó*jukra, illetve gyermekeik *bár micvó*jára is úgy utaltak, mint identitásuk zsidósághoz köthető szegmensének mérföldköve. Kutatásom alatt lehetőségem nyílt egy Visegrádi utcai oszlopos *minjen*-tag⁸ fiának *bár micvó* ünnepségén részt venni: mivel e rítus mind a közösség, a család és az egyén szintjén fontos jelentéssel bírt, s mert „a kultúra »egészének« működésmódjai és hatáselvei egy egészen kis társadalmi metszetben is megtalálhatók”,⁹ úgy gondolom esettanulmányyszerű, részletekbe menő bemutatása, leírása a későbbiekben hozzájárulhat a budapesti zsidóság egészét érintő jelenségek árnyaltabb, kevésbé általánosító értelmezéséhez.

2.2. Kulturális antropológiai esettanulmány

A kulturális antropológus jellemzően egyszemélyes kutatócsoportként, nehezen vagy egyáltalán nem tud reprezentatív kutatásokat végezni, ezért tollából származó munkáiban nem tehet olyan alapsokaságra vonatkozó következtetéseket, amelyből a terepmunka alatt vizsgált közösség nem bizonyul reprezentatív mintának.¹⁰ A kulturális antropológus által végzett terepmunka ezért arra alkalmas, hogy megmutassa azt a mélyen és hosszú időn keresztül vizsgált mikroközeget, amely egy alapsokaság szerves

⁶ A Visegrádi utcai ortodox zsinagógát Budapest XIII. kerületének szívében, a Szent István körútról fél perc sétával megközelíthető társasház földszintjén találjuk. A hármas szám alatt rejtőző kis *stíbl*, azaz *imaterem*, tulajdonképpen egy lakásból kialakított imaház, amelyben immáron fél évszázada imádkozik tíz-tizenöt főből álló csoport sábeszről sábeszre; a létszám a nagyünnepek idején körülbelül az ötven-hatvan főt éri el.

⁷ Lásd Tóth Katalin 2016 „Zsidónak lenni annyi, mint...” – a zsidó identitás néhány meghatározó eleme a Visegrádi utcai zsinagóga közösségében. Kézirat. ELTE TÁTK Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest.

⁸ Az imához szükséges tíz felnőtt zsidó férfi közössége.

⁹ Kaschuba [1999] 2004: 99.

¹⁰ Ezt azért tartom fontosnak tisztán megfogalmazni, mert napjainkban már nem egyértelmű mikor végez a kutató terepmunkát és milyen értelemben használja a terepmunka fogalmát. Jelen tanulmány terepmunka-fogalma Malinowski alapkoncepcióit követi, amely szerint a terepmunka hosszú ideig tartó ottlétet, résztvevő megfigyelést és mély beépülést feltételez egy konkrét határokkal rendelkező társadalmi csoportban. Vö. Malinowski [1922] 2004: 417–440.

része, de nem egyenlő azzal. A kulturális antropológus nem sémákban és számokban gondolkozik a társadalmi jelenségekről, hanem mintázatokban és nüanszokban, amelyek kidomborítására és érzékeltetésére az egyik legmegfelelőbb módszer a sűrű leírással¹¹ megírt kulturális antropológiai esettanulmány.¹²

Dolgozatom tárgya tehát egyetlen terepmunka egyetlen esete. Ez azt jelenti, hogy abban a nézőpontban, amelyből a *bár micvó* jelenségét esetként vizsgáljuk, a zsidóságról őrzött tudás és általános ismeretek háttér-konstituáló tényezőként szerepelnek; az értelmezés viszont a zsidó kultúrának azon apró szeletében megy végbe, amelyet az eset történetének szereplői kirajzolnak. A megértés szempontjából sokkal célravezetőbb, ha a kutató belehelyezi magát abba a kontextusba, amelyben a vizsgált jelenség realizálódik, mert így megértheti azt a viselkedést és nézőpontot, amely jellemzi az adott társadalmi szereplő(ke)t. Az esettanulmány erre törekedve hozzásegít a valóság árnyalt nézőpontjának kialakításához, hiszen álláspontja szerint az emberi viselkedés nem interpretálható egyszerű szabályokon alapuló tevékenységekként, elméletek szintjén.¹³

„Nincs konszenzus abban, mi tekinthető »esetnek«, és a kifejezést sokféle értelemben használják” – mondja Earl Babbie a társadalomkutatóknak írt kézikönyvében.¹⁴ Ebből adódóan, ha esettanulmánnyal dolgozunk, fontos jól körvonalazni, hogy milyen értelemben használjuk a fogalmat.¹⁵ Dolgozatom esetében az esettanulmány egy olyan kutatási stratégiaként kezelendő, amelynek célja rávilágítani egy döntéshozatali mechanizmusra – hogyan született meg egy adott döntés, azt hogyan ültették át a gyakorlatba és milyen eredménnyel járt,¹⁶ tehát: hogyan és miért született meg a *bár micvó* fiú családjában a döntés, hogy megtörténjen az esemény, hogyan fogadta ezt a zsinagógai közösség, mi történt a rítust követően (például, a fiú ténylegesen a *minjen* tagjává vált-e). Ha a társas életre, a társadalmi valóságra és az emberi interakciókra gondolunk, azt látjuk, hogy a jelenségek kimeneténél mindig fontos szerepe van a körülményeknek (pl. kik, mikor, hogyan csinálnak valamit). Az *eset* így olyan társadalmi realitásba ágyazott emberi

¹¹ Clifford Geertz *Mély játék: jegyzetek a bali kakasviadalról* című tanulmányában mutatja be a kakasviadalt mint a bali társadalom életében meghatározó szerepet betöltő rítust. Geertz leírása mintaként szolgálhat más rítusok leírásához is, hiszen figyelme számos apró részletre kiterjed a bemutatás során: betekintést nyújt a rítus történetébe, vázolja mi a rítus célja, hol történik, mennyi időt vesz igénybe, hogyan épül fel, kik a szereplői és azok hogyan viselkednek, milyen előkészületekkel jár az esemény és milyen szabályok szerint működik. (Geertz 1994: 126–169).

¹² Vö. Mills – Eurepos – Wiebe 2010: 86–92.

¹³ Flyvbjerg 2006: 223.

¹⁴ Babbie 2008: 329.

¹⁵ A különböző fogalomtisztázásra lásd még: Gillham 2000; Golnhofer 2001; Hancock – Algozzine 2006; Scholz 2002; Woodside 2010.

¹⁶ Wilbur Schramm definícióját használja Robert K. Yin (Yin 2003: 12).

tevékenységként értelmezhető, amely kontextusában érthető meg, amely *itt és most* létezik,¹⁷ így az esettanulmány a kontextus-függő tudás megszerzéséhez segíti hozzá a kutatót. Mivel minden kontextus más, aláhúzendő, hogy a kulturális antropológiai esettanulmány a társadalmi megismerés során nem ismeri az evidenciát és a törvényszerűséget, helyette amellet érvel, hogy egy megértés-centrikus perspektíva nagyobb eséllyel képes tisztázni az adott problémák mögött meghúzódó mélyebb okokat.¹⁸ Így tehát amint az a későbbiekben is körvonalazódik, a vizsgált jelenség értelmezésében, magyarázatában a dolgozatban nem a vallástudomány vagy a judaisztika igazságai, megállapításai kerülnek középpontba, hanem az eset által meghatározott empirikus sajátosságok.

Yin szerint a kvalitatív esettanulmány kutatómódszerét számos kritika támadja, sokan a lehetséges kutatómódszerek hierarchiájának aljára helyezik.¹⁹ A már hivatkozott Bent Flyvbjerg, az Oxford professzorának *Five Misunderstandings About Case-Study Research* (2006) című tanulmánya összegzi azokat a pontokat, amelyek a kritikus hangok szerint támadhatóak az esettanulmány módszerében.²⁰ Itt a negyedik pontra hívnám fel a figyelmet, mely szerint a kutató saját személye befolyásolja a kutatás kimenetelét, az esettanulmány elkészítését. Az észrevétel, amely kimondja, „hogy az a látószög, amelyből a társadalmi viselkedést vizsgáljuk, máris meghatározza a látás és megértés lehetőségeit”,²¹ nem kizárólag a kvalitatív esettanulmány, hanem a kulturális antropológiai terepmunka egészére is vonatkoztatható specifikum. Ha ezt a sajátosságot megfelelő körültekintéssel, kutatói önreflexióval és pontos fogalomhasználattal árnyaljuk, a tudományosság elve nem sérülhet.

Ugyanakkor fontos látni, hogy a kvalitatív – így a kulturális antropológiai – esettanulmányok számos narratív elemet tartalmaznak, amelyek bemutatják a társadalmi realitás rétegzettségét és ellentmondásait is. E narratívákat nem szükséges összegezni vagy teoretizálni: az esettanulmány maga a kutatási eredmény, egy olyan tényeleget valóság, ami magáért beszél.²² Tanulmányom a továbbiakban egy ilyen magáért beszélő, tényleges valóság elemzését kísérli meg.

¹⁷ Vö. Gillham 2000.

¹⁸ Flyvbjerg 2006: 221–227.

¹⁹ Yin 2003: 3.

²⁰ A szerző kifejti, hogy az esettanulmány módszerének kritikusai szerint (1) az általánosító, elméleti (kontextus-független) tudás sokkal értékesebb mint a konkrét, az empiriából merítő (kontextus-függő) információ; (2) mivel egy esetből nem lehetséges az általánosítás, az esettanulmány nem járul hozzá az adott kutatási terület tudományos fejlődéséhez; (3) az esettanulmány sokkal hasznosabb hipotézisek előállítására, sem mint arra, hogy tesztelje azokat; (4) az esettanulmány egyet jelent a kutató személyes elfogultságával és torzításával, amely megerősíti a kutató előzetes koncepcióit; (5) az esettanulmány eredményeit nehéz úgy összegezni, hogy azokból általános javaslatok és elméleteket fogalmazhassunk meg. Vö. Flyvbjerg 2006.

²¹ Kaschuba [1999] 2004: 99.

²² Flyvbjerg 2006: 228.

3. A *bár micvó* rítus családban betöltött szerepének egy lehetséges antropológiai megközelítése

3.1. A *bár micvó* rítus társadalomtudományos értelmezéséről

Úgy tartják, hogy a zsidó társadalom teljes értékű tagjává a *bár micvó* rítus²³ révén válik az egyén, ami fiúknál tizenhárom éves korban történik meg. Az egyén vallási értelemben ettől az eseménytől fogva lesz felelős tetteiért, innentől kezdve köteles betartani a vallási előírásokat és parancsolatokat, a *bár micvó* fiú ettől az időponttól számítva hivatalosan a *minjen* tagjává válik.²⁴

Társadalomtudományos szempontból azt látjuk, hogy a *bár micvó* rítus egy olyan, vallásos jelentőséggel felruházott avató/beavató rítus, amelyben a beavatandó egyént társadalmi csillogás, veszi körül: például rokonai, barátai azért utaznak sokat, hogy hallják tőle a *háftórá*²⁵ recitálását és a zsidóság hagyományaihoz lojális, előre begyakorolt beszédet.²⁶ Bár a rítus szerepét, fontosságát másképp értelmezik a különböző lokális közösségek, empirikus kutatások arra mutatnak rá, hogy a *bár micvó*nak nagy szerepe van a kortárs zsidó identitás erősítésében.²⁷

A ceremóniális elismeréssel koronázott rítust kutatások Arnold van Gennep átmeneti rítusok²⁸ modelljének segítségével értelmezik, hiszen fellelhetőek benne azok a szakaszok, amelyeket a francia etnológus a társadalmi beavatottsághoz vezető út összetevőiként mutatott be.²⁹ Tanulmányom hasonlóképp interpretálja a *bár micvó* rítusát, s arra törekszik, hogy élményszerű (interjúrészletekkel és saját naplóbejegyzésekkel dúsított) keretbe helyezve megállapítsa a rítus lehetséges fázisait.

3.2. Az eset sűrű leírása: a *bár micvó* rítus mint a felnőtté válás formális elismerése

Terepmunkám meghatározó eseménye volt, amikor 2015. november 14-én **Áriel** fia, Dániel *bár micvó* ünnepségét tartották a Hegedűs Gyula utcai zsinagógában.³⁰ Minden közösségnek öröm, ha egy

²³ A rítus menetének bemutatását lásd: Donin 2004: 259–260; Lau 2000: 429–435; Oláh 2009: 120–121.

²⁴ Donin 2004: 260.

²⁵ Prófétai szakasz, amelyet a hetiszakaszt követően olvasnak fel a zsinagógában.

²⁶ Levitats 1949: 153–154.

²⁷ Danny Ben-Moshe résztvevő megfigyeléseken és *bár micvó*knak szánt kézikönyvek analízisének alapuló esettanulmányában például azt mutatja be, hogy melbourne-i zsidó szervezeteknél milyen programokat, tanulási lehetőségeket biztosítanak *bár micvó* korú fiatalok számára, és azok hogyan járulnak hozzá az identitás erősítésében (Ben-Moshe 2012–2013).

²⁸ Van Gennep 1909-ben dolgozta ki az átmeneti rítusok elméletét (les rites de passage). Van Gennep az átmeneti rítusokat olyan jelenségekként írja le, amelyek egy adott helyzetből egy másik helyzetbe való átmenetet kísérik. Ahogyan Vargyas Gábor megfogalmazza: „olyan rítuskategória, amelyben az ember biológiai sorsa kulturális gyakorlatával párosul”. Az átmeneti rítuson belül van Gennep három különböző szakaszt különít el: elválasztó rítusok (amelyek során a beavatandó kiemelkedik addigi környezetéből), határhelyzeti rítus (amelyek folytán a beavatandó már nem tartozik megszokott környezetébe, de még az új közösségnek sem a tagja), valamint a befogadó rítusok (amelyek következtében a beavatandó beavatottá válik) (van Gennep 2007: 23., 48).

²⁹ Vö. Seidman 1973: 88–89.

³⁰ Az eseményre nem a Visegrádi utcai zsinagógában került sor, mert a közösségnek nincsen állandó rabbija. Erről az apuka így nyilatkozott: „Most készülünk a kisebbik fiam *bár micvó*jára, a Hegedűs templomban lesz, S. főrabbi készíti fel, mivel nálunk a Visegrádiban nincsen igazából rabbi. Illetve hát a Dovot rabbinak tekintem, csak hát ő nincsen itt folyamatosan, így nem biztos, hogy fel tudta volna készíteni. Nem is tudom, hogy vállalta-e volna, de ha ő folyamatosan itt lenne, akkor biztos, hogy őt kértem

újabb taggal bővül, ezért a *bár micvó* avatás egy igen fontos, nem mindennapi eseményként írható le.

Munkám során a résztvevőként való megfigyelés instrukciói fokozottan léptek érvénybe: törekedtem arra, hogy analizáljam, ki, hol helyezkedik el, mit és hogyan csinál a szertartás során, hogy figyeljem a résztvevő személyek és tárgyak funkcióit, értelmezsem a látottakat és azt, hogy a vizsgált rítus miként befolyásolja a liminális³¹ személy identitását. Az interakciók vizsgálata azért is volt kardinális kérdés, mert a megjelentek igen heterogén képet rajzoltak ki: jelen volt egyfelől, a Hegedűs Gyula utcai zsinagóga neológ közössége kiegészülve néhány grúz családdal, másfelől a Visegrádi sül közössége körülbelül nyolc-tíz fő képviselővel, valamint családtagok, rokonok, barátok – és más közösségek tagjai, akik értesültek az ünnepségről és osztozni szerettek volna a család örömeiben.

Az avatás előestéjén, november 13-án szinte „történelmi” eseményként szombatfogadást tartott a Visegrádi utcai zsinagóga közössége, hogy a meghívott vendégek tudjanak hol imádkozni péntek este, amelyre Áriel, az apuka így emlékezett vissza: *„kivételesen a Visegrádiban volt egy imádkozás, mert jöttek vendégek, akik kifejezetten a bár micvó miatt érkeztek, illett akkor már nekem is odamennem, hogy biztosan legyen minjen. A szombatfogadást mások szervezték, akiknek fontos volt, hogy legyen a Visegrádiban egy külön kis minjen. Ez azért fontos, mert néhányan azok közül, akik ott voltak a Visegrádiban messze laknak, de szombattartóak, és ők beköltöztek ide az Újlipótvárosba, konkrétan az egyikük a mi lakásunkba, hogy részt tudjanak venni az ünnepségen. Tehát ez azért volt fontos, hogy egyáltalán itt tudjanak lenni a bár micvón, mert különben ők nem szállnak kocsiba, nem utaznak, mert ugye szombattartóak. És akkor ők megszervezték maguknak egy minjent péntek estére”*.³²

A szombatfogadásra (amelyen később több idegen arc is feltűnt, akik nem a közösség oszlopos tagjai, hanem csak a jeles alkalom miatt érkeztek) Dániel nagypapája érkezett elsőként, s rögtön a másnappal kapcsolatos érzéseiről kezdtem faggatni:

Hogy van? Nem izgul a holnapi nap miatt?

*Miért izguljak? Nekem nem kell csinálni semmit, majd megoldja! Tegnap tartották a főpróbát, ügyes volt nagyon, de majd holnap kiderül. Attól függ minden, hogy zárlatot kap-e. Az anyjáék mindent elrendeztek, megcsinálták a termet, én meg segítetttem ott, ahol tudtam.*³³

volna meg. Mondjuk S. főrabbi úrhoz olyan kötődésünk is van, hogy annak idején engem is ő készített föl.”

³¹ Arnold van Gennep elméletét továbbgondolva Victor Turner az átmeneti rítusok kapcsán kifejti a *határhelyzeti* (liminális) fázisban lévő személyekre jellemző tulajdonságokat. Ennek alapján „a liminális személyek sem itt nincsenek, sem ott, a jog, a szokás, a konvenció és a szertartás által kijelölt és elrendezett pozíciók köztes területén helyezkednek el” (Turner [1969] 2002: 108).

³² Ez az interjúrészlet is alátámasztja azt az állítást, hogy a *bár micvóra* meghívott vendégek összetétele igen heterogén volt: a szombattartó, ortodox életmód szerint élőknek megfelelőbb volt a Visegrádi utcai zsinagóga közegében megtartani a szombatfogadást, szemben a Hegedűs Gyula utcai körzettel. Egy ideig az is kérdéses volt, hogy a *bár micvó* ünnepség napján tartanak-e külön imát a Visegrádiban, és csak a Tóra lejtolására menjenek át a másik templomba, mondván „ennek a közösségnek is meg kell őriznie identitását”. Végül azonban az a döntés született, hogy a *bár micvó* napján ne legyen ima a Visegrádiban.

³³ Részlet a terepnaplóból. (2015. november 13.)

Miközben a meghívott vendégek megérkeztek Visegrádiba, az apuka elmondása alapján a két utcával lentebbi hotel termeiben lázas munka folyt: *„az előző este dolgoosan-szorgosan telt, eleve ugye korán jött be a szombat, igyekeztünk mindent szombatig lerendezni, a szállodába megszerveztük, hogy oda elvigyék az ételeket, de az italokat én vittem oda kocsival, meg az összes dekorációt – mindent. Péntek délután jöttek meg az asztalok, a dekordolgok, a lufik, és még akkor kezdtük el feldíszíteni a termet. Nagyon sok mindent megcsináltunk, eljött az öcsém is segíteni, a sógorom, a feleségem, meg a dekoratőr”.*

Másnap fél tízes kezdésre hívták az embereket a Hegedűs Gyula utcai zsinagógába. Beérvén észleltem, hogy a kis imateremben gyülekezik a színes közö(n)(s)ség.³⁴ Észrevettem Dánielt, aki egy idősebb fiúval és néhány rokonával beszélgetett. Mindannyian az eseményre készítettet, bordó kipát viselték.³⁵ Mindenki, aki odament biztatta, bátorította a fiút, amit Dániel szende mosolygással nyugtázott. Bementem az imaterembe, és leültem az utolsó sorba, hogy figyelhessem a történéseket. A dédnagymama az első sorban foglalt helyet – egy vidéki, idős, kendős hölgy volt. S. főrabbi úr rögtön oda is ment hozzá, amin a hölgy meghatódott, sírva fakadt. Fia (a bár micvó nagypapája) szólt rá, hogy »ne sírj már«, majd a főrabbi úr megfogta az idős hölgy kezét, s azt mondta, »jajj, én egyre öregszen, míg maga egyre fiatalabb!«.³⁶

A vendégek csak jöttek és jöttek, látható volt, hogy nem lesz elég hely a kisteremben. Közben feltűnt Áriel is, aki minden vendéget szívélyesen üdvözölt. Egy hölgy hozzászegezte kérdést: »Jól aludtál?« »Mint a bunda!« – felelte. Kis idő múlva ismerős arcokat véltem felfedezni: megérkezett Dávid Eszterrel, illetve Kati és Sándor.³⁷ Nem sokkal később egyszerre csak átvonultak az emberek a nagy zsinagógába.³⁸

A nagy zsinagóga hatalmasnak látszott. A bima³⁹ közepén, előtte és mögötte három sorban padsorok, kétoldalt pedig még egy-egy padsor található. A nők részlege a bal oldali padsor, függönnyel elválasztva. Zsúfolásig nem telt meg a zsinagóga, de a résztvevők így is szép számmal töltötték meg a teret, körülbelül százan, százhuszan lehettek.⁴⁰

A bár micvó és a család férfi tagjai a jobb oldali padsorban álltak, ültek, míg az anyuka – aki gyönyörű szép, sötétkék estélyi ruhát viselt – nem foglalt helyet, ellenben ott állt a női részleg mellett egy cukorkákkal teli kosárral a kezében. Cukorkákat osztogatott a gyerekeknek, akik körülbelül tizenöten, huszan lehettek, s közben felügyelte, hogy minden rendben menjen. A bima mögötti tér volt a rítus

³⁴ A Hegedűs Gyula utcai zsinagógában található egy kisebb imaterem, amelyet a hétköznapi imákhoz, illetve sábeszekhez (szombatokhoz) használnak, nagyobb események, ünnepek esetén azonban kinyitják a nagy zsinagógát.

³⁵ Szokás, hogy a nagy eseményre kipát készítettnek a résztvevőknek emlékül. E tradíció ápolására különböző szolgáltatásokat lehet igénybe venni, például: <http://www.kippahyourway.com/> (utolsó megtekintés: 2018. február 8.)

³⁶ Részlet a terepnaplómból. (2015. november 14.)

³⁷ Mindannyian a Visegrádi utcai zsinagóga köréhez tartoznak.

³⁸ Részlet a terepnaplómból. (2015. november 14.)

³⁹ A zsinagóga közepén vagy a frigyszekrény előtt található emelvény. A ~-ra helyezik a tóratekeresztet, amelyből felolvassák az adott hetiszakaszt.

⁴⁰ Részlet a terepnaplómból. (2015. november 14.)

során az apa és az anya találkozáshelye: többször odaléptek egymáshoz, súgtak valamit a másik fülébe, megölelték, bátorították egymást. A Visegrádi utcai zsinagóga delegációja a bima mögötti középső padsorban foglalt helyet, egymás mellett és mögött. A nagyzsínagógában megjelentek a bár micvó ünnepség alatt egy nagy közösséget alkottak, azonban e nagy csoporton belül több kisebbet is fel lehetett fedezni. Például a Visegrádi képviselői is közösséget alkottak a közösségben – látszott, amennyire a lehetőségek engedték, próbáltak az imára koncentrálni (ha épp hallották, hogy épp hol tart az ima, ha tolerálták a kántor olykor fület tépő dallamait, ha Dávidnak épp nem Esztert kellett keresnie, aki végre megtalálta társaságát a másik tizenöt kisgyerekkel).⁴¹

A rítus már a kis imateremben elkezdődött, a nagyzsínagógában pedig folytatódott. A kántor előimádkozása miatt senki sem zavartatta magát, folyamatos volt a duruzsolás. A hangulatot a rég nem látott ismerősök egymásra találása, a beszélgetés, a gyerekek rohangálása határozta meg. Sokszor elhangzott a »Cstttt!« felkiáltás, de eredmény nélkül. A mellettem ülő Sára⁴² meg is jegyezte: »Ez a neológ közeg azért nekem egy kicsit sok, itt nem lehet imádkozni. Így egyszer-kétszer jó, de hogy minden héten? Azt nem bírnám«. ⁴³

A szertartás első kulcsfontosságú eleme az volt, amikor a Tóra kivételénél a bár micvó, az édesapja és nagypapája is felsorakozott a frigyszekrény előtt. A Tórát a bár micvó kezébe adták, ami majdnem nagyobb volt, mint maga a fiú. Dániel lehozta a frigyszekrénytől s a megjelentek özönlöttek oda megcsókolni a tóratekeresztet.⁴⁴

Kezdődött a tóraolvasás, ahová szinte csak ismeretleneket hívtak fel, valószínűleg a család tagjait. A bár micvó néhány méterre a bimától állt a sziddurral,⁴⁵ az imakönyvvvel a kezében. Végig követte a lejnolást⁴⁶ – a hetiszakasz dallamokkal történő felolvasását –, hol hátrált, hol előrébb lépett, hol pedig leült. Az izgalom, valamilyen szintű bizonytalanság látszott rajta. A nagypapája és a bácsikája nyugtatta (az édesapja a bimánál volt, mint a tóraolvasás résztvevője). A tóraolvasás végén következett el az a pillanat, amikor felhívták az ifjút is a Tóra elé. Miközben Dániel az áldásokat mondta, az édesapja és a rabbi úr is vele együtt követték a szöveget. Ezután a főrabbi úr mondott drósét,⁴⁷ a hetiszakaszról kevésbé nyilatkozott, inkább a bár micvóval és családjával kapcsolatos érzéseinek adott hangot:

„Nehezen keresem és találok a szavakat. Ritkán van szerencsém ilyen ifjúhoz, aki ennyire szorgalmasan és lelkesen tanul, aki ilyen helyes, s akinek ráadásul még ilyen családja is van. Hosszú órákat töltöttünk együtt hétfő és szerda esténként, meg vasárnap reggelenként. Ugyanakkor, ha valaki azt mondja nekem

⁴¹ Részlet a terepnaplómból. (2015. november 14.)

⁴² Szintén a Visegrádi utcai zsinagóga közösségének tagja.

⁴³ Részlet a terepnaplómból. (2015. november 14.)

⁴⁴ Részlet a terepnaplómból. (2015. november 14.)

⁴⁵ Hétköznapi imakönyv.

⁴⁶ Tórát olvasni.

⁴⁷ Tanító jellegű beszéd, tóramagyarázat; a Hegedűs Gyula utcai zsinagóga neológ szellemiségét mutatja, hogy a rabbi az imába ékelte bele köszöntőjét (tanítását), ortodox zsinagógában csak az imát követően kerülhetett volna sor rá.

néhány évvel ezelőtt, hogy Skype-on vagy Viber-en fogok tanulni valakivel, valószínűleg magam sem hittem volna el. Mi ezt is megtettük. Közös tanulásainkra azonban soha nem egyedül érkezted. Mindig veled volt édesapád, vagy nagyapád. Édesapád egy nagyszerű ember, akit annak idején szintén én készítettem fel bár micvójára. A szüleitől kapott hagyományok tisztelete, továbbadása mindig elsődleges szempont volt számára. Sajnos, szülei már nem lehetnek velünk, de szellemük és örökségük most is körülvesz bennünket. Ha édesanyádra nézek, szemében az igazi anyai szeretetet látom tükröződni. Mindig óv, félt és támogat téged. És hát itt van nagyapád, aki közösségünk és a minjen oszlopos tagja, akinek az otthonról hozott hagyományok szinte mindennél fontosabbak. És az ő drága hitvese, a te nagymamád, támogatása szintén segített téged, hogy haladhass a zsidóság útján. És ami sokunknak nem adatik meg, hogy ebben a korban élhessenek szüleink, de a te nagyapád édesanyja is itt van velünk, aki messziről jött el hozzád, hogy lássa felnőtté avatásodat. És hát itt vannak barátaid, távoli rokonaid, közösségünk tagjai, akik mind veled akartak lenni férfité avatásod napján. Látod, milyen sokan szeretnek téged? – a rabbi úr ezekkel a szavakkal köszöntötte Dánielt és családját. A dróse után jött a nagy pillanat, amelyre Dániel olyan sokat készült – a háftóra felolvasása. A rabbi úr külön kérte a megjelenteket, hogy csendben hallgassák. Nem is kellett kérni a „közőnséget”, mindenki feszülten figyelt. Látszott, hogy Dániel sokat készült, ugyanis folyékonyan, hiba nélkül lejnolt. Persze, a sikerhez az is hozzájárulhatott, hogy érezte édesapja támogatását, aki végig fogta és simogatta a hátát, hogy nyugodtan olvasson, és ne kapkodjon. Miután befejezte óriási megkönnyebbülés lett úrrá nemcsak rajta, hanem a szülein, a rabbin és talán az egész egybegyűlt vendégseregen. Egy csapásra felhangzott a Simen tov, mazel tov című dal, majd cukoreső zúdult az ünnepeltre. A bima körül lévők imasájlukkal és táliszukkal⁴⁸ védekeztek az apró kemény cukorkákkal szemben. Mindenki felállt, tapsolt és énekelt. Bár a szombati liturgia ezután még jócskán folytatódott, sokan már a hotelbe mentek át.⁴⁹

A ceremóniát követően a közeli hotelben megrendezett fogadáson körülbelül százötven ember részére tálaltak ebédet. Az asztalokon kartonra nyomtatott izraeli zászlókkal és tfilinekkel⁵⁰ díszített falatkák várták a vendégeket. A kidduson⁵¹ S. főrabbi úr ismét összefoglalta ünnepi gondolatait, majd az édesapa, és maga a bár micvó is köszöntő beszédet mondott. A szálloda három nagy termét családi fotókkal, kék, arany és bordó színű lufikkal díszítették. Az ünnepség közösségi része a hotelban ért véget – az emberek fokozatosan ebédeltek meg és hagyták el a helyszínt.⁵²

⁴⁸ Imaköpeny.

⁴⁹ Részlet a terepnaplóból. (2015. november 14.)

⁵⁰ Imaszíj, amelyet a hétköznapi imák során a karra, illetve a fejre kell helyezni.

⁵¹ A szombat és az ünnep megszentelése egy pohár bor fölött elmondott áldás által.

⁵² Részlet a terepnaplóból. (2015. november 14.)

3.3. Az eset értelmezése: a bár micvó rítus mint átmeneti rítus

A bár micvóvá avatás rítusa **átmeneti rítusként értelmezhető**, mert a biológiai életkor betöltése együtt jár a mikrotársadalomban betöltött pozíció változásával is. Ez a szertartás a zsidó ifjú férfivá, a közösség egyenrangú tagjává válását jelenti, tehát beavatási rítusként is értelmezhető. Átmeneti rítusként felosztható (minimum) három fázisra: elválasztó (preliminális), határhelyzeti (liminális) és befogadó (posztliminális) szakaszokra.

Elsőként a rítus elválasztó szakaszát szükséges megállapítani: ki döntötte el és milyen motiváció hatására, hogy Dániel átélje ezt az eseményt? Milyen előkészületeket, feladatokat kellett ellátni a felkészülés során? Milyen érzések és gondolatok domináltak az ifjában és családtagjaiban, s ezek az érzelmek hogyan hatottak egymásra?

Olvasatomban a tárgyalt rítus elválasztó periódusa, preliminális szakasza azzal a momentummal vette kezdetét, amikor Dániel és családja közösen eldöntötte, hogy a családi hagyományokat őrizve tartsanak bár micvó ünnepséget: *„mindenki szerette volna, hogy Dániel bár micvó legyen Dánielen kívül – csak viccelek, ő is szerette volna. Csak ugye az izgalom, ami ezzel a felkészüléssel jár, ez az, amire a gyerek azt mondja az elején, hogy »jajj, nem is akarom«, de utána a végén azt mondja, hogy »apa olyan jól sikerült, csináljunk még egyet!«. Nagyon élvezte ő is, örült, tetszett neki. De mindenki akarta a családban, a feleségem is, az ő családjukban is természetes dolog, meg a mi családjunkban is. A feleségemnek az apukája, a feleségem testvére, tehát a sógorom is volt bár micvó, nekem is volt, az én családomban az apukámnak, a nagypapámnak, a testvéremnek is, tehát ez nem is volt kérdés”. Ezzel az elhatározással elindult egy hosszú, hónapokon keresztül tartó fázis, amely legfőképp abból állt, hogy a beavatás előtt álló személy mentálisan, intellektuálisan készült az eseményre: „a felkészülést februárban kezdte. Vasárnaponként mentünk reggel, Dániel gyakorolta a tfilin-rakást, és akkor az imádkozás után februártól először a kántor foglalkozott vele, majd nyáron elkezdte S. főrabbi a felkészítést. A háftóra meg a hetiszakasz lejnolása volt az a rész, amire ő tanította. Ezzel pedig szerda délután vagy este foglalkoztak. Annak idején engem is S. főrabbi készített fel, az én időmben analóg magnókazettára mondta fel a szöveget, Dánielnek ugye a mobiltelefonjára, mondta fel a háftórát, meg a tórai részt, amit lejnolt. Illetve, a kántor szintén felénekelte a bróhékat,⁵³ azokat az áldásokat, amiket a lejnolás előtt meg után, a háftóra előtt meg a háftóra után mondanak, és otthon ez alapján majdnem, hogy kívülről megtanulta. Úgy kezdték a tanulást, hogy átvették a héber ábécét, és akkor erre építették rá a szöveget, a hagyományos dallammal”.*

Látható, hogy az eseményre való felkészülés nagy energia-befektetést igényelt Dániel részéről, ennek is tudható be, hogy a tanulási szakaszban lelkiállapota, a ceremóniához való viszonyulása folyamatosan változott. A liminális személy tulajdonságai kezdtek realizálódni benne – tudta, hogy megmérettetés előtt áll, amelynek tétje, hogy befogadást nyerjen a vallási értelemben vett felnőtt

⁵³ Áldás.

férfiak társadalmába: „azért előtte izgult, mert ugye tanulnia kellett, nem tudott addig sem számítógép előtt lenni, hanem ezt kellett tanulnia, és ez nagy törés volt számára. És persze, ha már nem volt kedve tanulni, úgy, hogy mi is halljuk, hangosan mondta, hogy neki ebből már elege van, de aztán mindig megcsinálta. Azért alapvetően ő egy kötelességtudó gyerek és mivel látta azt, hogy a családban mindenkinek volt, és mindenki átesett ezen a dolgon, ezért ő is természetesnek vette, és nem volt ebből probléma. Persze, meséltünk neki a mi bár micvóinkról is, ezzel is bátorítva őt”. Érzékelhető, hogy a család férfi tagjai által állított példa mintaként szolgált az ifjú számára. Ezt a tényt többszörösen alátámasztotta, hogy a család férfi tagjai nem hagyták magára a felkészülés során – megosztották vele élményeiket. Sőt, édesapja, vagy, ha ő nem ért rá, nagypapája rendszeresen elkísérték a tanulásokra is: „ha ráértünk, akkor mindig úgy voltunk vele, hogy kísérjük el, mert Dániel is örült neki, mert ugye az a közeg, a Hegedűs Gyula utcai közeg nem a saját közege. Oda gyerekek nem járnak, még az én korosztályom se, hanem inkább az én szüleim korosztálya jár oda rendszeresen. Az egy olyan közeg, ami neki egy kicsit idegen. Neki jó volt az, hogyha én elkísértem, vagy bárki a családból, mert akkor azért mégsem érezte egyedül magát a sok idegen között”. A lelkiismeretes apai gondviselést a Hegedűs Gyula utcai zsinagóga egyik oszlopos tagja, Eli⁵⁴ is észrevételezte: „Én láttam, amikor jött tanulni, és mindig az apja kísérte. Hagyhatta volna a nagyapjára is, de nem, ő eljött vele, amikor csak tudott. Ez egy nagyon rendes, és szép dolog”.

A preliminális szakasz nehézségeivel nemcsak a bár micvónak kellett szembenézni, hiszen az ünnepség formai megszervezésének felelőssége a család többi tagjára maradt. A kóser fogadás megszervezése, a szállodával és a dekoratőrrel történő egyeztetés, a kellékek megvásárlása: „a mi feladatunk a szervezéssel kapcsolatosan a vendéglista összeállítása, a meghívók kiküldése, a kiddusnak, a fogadásnak az előkészítése, a helyszín meghatározása volt” – sorolta az édesapa.

Értelmezésem szerint a preliminális szakasz kicsúcsosodása a bár micvó ünnepség utolsó hetében kezdődött el, amikor az esemény főpróbáját tartották. Mivel az avatás a sábeszi ima keretein belül történt, fényképészt nem lehetett hívni, ezért a főpróbára a család teljes ünnepi díszben érkezett, hogy megörökíthessék a ceremóniát: „a feleségem nagy bánata, hogy nem tudtuk megörökíteni, hogy nem fogja tudni senkinek se megmutatni fotókon és videókon, és éppen ezért csináltunk a bár micvó előtti csütörtökön egy családi fotózást, ahol a szűk család volt csak meg a rabbi és a kántor, akik felkészítették Dánielt. És akkor kifejezetten öltönyben mentünk, abban a ruhában, amiben szombaton is megjelentünk. Én direkt nem akartam senkit se megkérni, én tiszteletben akarom tartani azt, hogy a templomban nem szabad se fotózni, se videózni szombaton, nem is akartam ebből vitát, mondtam a feleségemnek is, hogy ő se kérjen meg senkit”. Meglátásom szerint a preliminális szakasz utolsó mozzanatát az jelentette, amikor a távoli rokonok is megérkeztek, és együtt részt vettek a korábban említett szombatfogadáson.

⁵⁴ Eli a Visegrádi utcai zsinagóga külső köréhez tartozik, ha szombatonként minjen-problémával szembesül a közösség, ő rendre átjön a Hegedűs Gyula utcai zsinagógából imádkozni. (Interjúpartneremmel az interjút 2015. november 23-án készítettem.)

A beavatandó a liminális szakaszba az esemény reggelén lépett, amikor szembesült azzal, hogy a zsinagógában megjelent rengeteg ember az ő felnőtté avatására érkezett, hogy mindannyian rá kíváncsiak. Ekkor már a liminális fázisra jellemző tulajdonságok észrevehetőek voltak rajta: bizonytalanság, meghatározatlanság, engedelmesség, alázatos viselkedés. Fontos megjegyezni, hogy számos társadalomban, kultúrában a beavatás előtt álló személy osztozik más beavatandókkal ezekben az érzésekben, míg a *bár micvó* esetében nem beszélhetünk klasszikus értelemben vett communitasról,⁵⁵ hiszen egyedülként állt beavatás előtt. Olyanok vették körül, akik már a beavatottak csoportjába tartoztak, illetve, akik attól még távol álltak.

A felfokozott izgalom a tóraolvasás során hágott a tetőfokra, amikor már csak néhány perc választotta el Dánielt a beavatástól. A *háftóra* felolvasása volt az a szakasz, ahol Dániel bemutathatta az egész közösségnek, hogy alkalmas a befogadásra, alkalmas, hogy a *minjen* tagjává váljon. Amint az az eset ismertetéséből kiderült, a próbát jól kiállta, így a beavatás megtörtént: „*Nagyon boldog voltam! Az első gondolatom, amikor Dániel mondta az áldásokat, az volt, hogy sajnós a szüleim nem lehettek ott. Akkor hiányérzet volt bennem, hogy mennyire örülnének, hogyha ott lehettek volna. De persze utána nagyon örültem, amikor Dániel elmondta, és hibátlanul! Büszke voltam! Megtanultam annak idején én is szinte kívülről, ahogy ő is, meg ki is hallgattam őt, nem minden héten, de úgy két-három hetente meghallgattam, mondtam, hogy »gyere, üljél le, meghallgatom, hogy megy«, és nagyon szépen mondta. Én tudtam, hogy jó lesz. És tényleg hibátlanul mondta*” – emlékezett vissza büszkén az apuka.

Véleményem szerint a posztliminális fázis a *háftóra* felolvasása után a *Simen tov, mazel tov* dallal kezdődött meg, ugyanakkor e szakaszon belül két további különálló részt választhatunk szét: az első periódus rögtön a *lejnolás* után következik, amikor tudatosul az újonnan beavatottban, hogy sikerült felvétele a közösségbe. E szakasz jellemző érzelmei közé tartozik a megkönnyebbülés, a boldogság, a siker, a vidámság, az öröm és a büszkeség, időtartama néhány nap (amíg az élmények frissek). Rögtön azt követően, hogy ez a mámoros időszak elmúlik, a visszarendeződés során felmerül a *hogyan tovább* kérdése. Milyen felelősséget vállalt magára azzal, hogy a parancsolat fia lett? Milyen kötelességeket kell ellátnia? Hogyan fog megfelelni az új státusának és milyen pozícióra fog szert tenni a közösségben? Részt fog-e venni a szombati imákon? Immáron a *minjen* tagja, rajta is múlik, hogy a közösség imádkozni tudjon. Édesapja nem bízik abban, hogy Dániel a zsinagóga rendszeres látogatója lenne a jövőben: „*én szerintem, hogyha nem lesz fiatal társaság, akkor nem fog járni. Nem hiszem, hogy ide fog járni, mert nem hiszem, hogy itt lenne az ő korosztálya. Valaki mondta nekem, hogy a Frankel zsinagógában van vasárnaponként program, Dániel ismerősei is járnak oda, és talán rá tudom venni, hogy oda eljárjon. Ez ilyen társasági program lenne, hogy ne a tévé meg a számítógép előtt*

⁵⁵ Turner a liminális fázisban lévők közösségét nevezi communitasnak, amelynek tagjaira jellemzőek az egalitárius érzelmek és a bajtársiasság. Strukturátlan szerkezetű csoportról, egyenlő individuumok együttvalóságáról beszélünk, akik közösen élik át a beavatási szertartást. (Turner [1969] 2002: 108–109).

üljön egész nap, mert ez nem közvetlenül az imádkozásról szól. De az, hogy ő imádkozni lejárjon, ahhoz nagyon nagy húzóerő kellene. Nem gondolom, hogy rendszeresen le fog menni, de, hogyha fognak szólni, hogy szükség van férfiakra, mert mondjuk van valakinek járcájtja, akkor természetesen lemegyünk”.

Fontos tehát figyelembe venni, hogy a beavatási rítus önmagában még nem jelenti azt, hogy a beavatott meg is felel új státusának, ennek okát pedig a körülményekben is kereshetjük. Jelen esetben arról van szó, hogy sem a Hegedűs Gyula utcai sem pedig a Visegrádi utcai zsinagógában nincs meg az a korosztály, amelyikkel jól érezné magát Dániel, és a frusztráltság, magányosság érzése elől menekülve inkább nem vesz részt az imán (valóban, édesapja és nagypapája a Visegrádi utcai sül rendszeres látogatói, ő maga azonban egyszer sem jelent meg *bár micvó*-ját követően kutatásom végéig).

4. Összegzés

Tanulmányom mellett érvelt, hogy egy-egy kulturális jelenség esettanulmányként való bemutatása hasznos lehet adott társadalmi csoportról felülnézeti perspektívából szerzett tudásunk árnyalásában, segíthet az identitás és a kultúra pluralitásának prezentálásában.

A vázolt *bár micvó* rítus példája megmutathatta, bár a zsidóság egy olyan mikrotársadalom, amely különös mértékben épít a közösségre, a közösséget mégis az egyéni döntések, a sajátos kontextusok alakítják. A *bár micvó* rítusra elméleti síkon gondolhatunk úgy, mint egy törvényszerűsége a zsidó ifjú életében, de a praxis ettől eltér. Láhattuk, Áriel nem azzal érvelt narratívájában, hogy azért tartanak *bár micvót*, mert a zsidóság vagy a zsinagógai közösség szempontjából fontos, hanem azt húzta alá, hogy családjukban mekkora jelentősége van a rítusnak. Mindenekelőtt a családtagjai, saját beavatása, személyes élményei jutnak eszébe akkor, amikor családjával együtt meghozza a döntést fia *bár micvó*-járól: családi hagyományként gondol rá elsősorban.

Az eset ismertetése és elemzése alapján úgy tűnik, hogy Dániel és szülei identitását is erősítette a rítus: míg az ifjú esetében a társadalmi elismerés, a köré szerveződő ceremónia, illetve a megszerzett beavatottság jelenti az identitás-erősítő faktort, addig a szülők esetében ez az elem az elégedettség és a büszkeség érzésében ölt testet, hiszen képesek voltak családi hagyományuk továbbadására, amelyet fiuk formális felnőtté avatásával a közösség is legitimmé tett.

Ragin és Becker szerint egy esettanulmány lehet teoretikus és törekedhet univerzális következtetésekre, ugyanakkor lehet empirikus, és fókuszálhat a specifikum megragadására.⁵⁶ Dolgozatomban ez utóbbit választottam, mert úgy gondolom, hogy az a kulturális-társadalmi fragmentáltság, amely 21. századi társadalmunkat jellemzi, az egyediség empirikus megragadásával, konkrétumok bemutatásával közelíthető meg hitelesen.

⁵⁶ Ragin – Becker 1992: 3.

Hivatkozott szakirodalom

- Babbie, Earl 2008 *A társadalomtudományi kutatás gyakorlata*. Balassi Kiadó, Budapest.
- Ben-Moshe, Danny 2012–2013 Bar/Bat Mitzvah Programs and Jewish Identities: An Australian Case Study. *Sociological Papers* 17: 1–17.
- Donin, Hayim Halevy 2004 *Zsidónak lenni*. Göncöl Kiadó, Budapest.
- Flyvbjerg, Bent 2006 Five Misunderstandings About Case-Study Research. *Qualitative Inquiry* 12 (2) 219–245.
- Geertz, Clifford 1994 *Az értelmezés hatalma*. Századvég Kiadó, Budapest.
- Gennep, Arnold van 2007 *Átmeneti rítusok*. L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Gillham, Bill 2000 *Case Study Research Methods*. Bloomsbury Academic, London – New York.
- Golnhofer Erzsébet 2001 *Az esettanulmány*. Műszaki Könyvkiadó, Budapest.
- Hancock, Dawson R. – Algozzine, Bob 2006 *Doing Case Study Research. A Practical Guide for Beginning Researchers*. Teachers College Press, New York.
- Kaschuba, Wolfgang 2004 *Bevezetés az európai etnológiába*. Csokonai Kiadó, Debrecen.
- Lau, Rabbi Israel Méir 2000 *A zsidó élet törvényei*. Tel-Aviv.
- Levitats, Isaac 1949 Communal Regulation of Bar Mitzvah. *Jewish Social Studies* 11 (2) 153–162.
- Malinowski, Bronisław 2004 A nyugat-csendes-óceáni térség argonautái. (Részlet). In: Letenyey László szerk. *Településkutatás. Szöveggyűjtemény*. L'Harmattan Kiadó, Budapest. 417–440.
- Mills, Albert J. – Eurepos, Gabrielle – Wiebe, Elden szerk. 2010 *Encyclopedia of Case Study Research*. Sage Publications, Thousand Oaks.
- Oláh János 2009 *Judaiztika*. Gabbiano Print, Budapest.
- Ragin, Charles C. – Becker, Howard S. 1992 *What is a case? Exploring the Foundations of Social Inquiry*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Schoenfeld, Stuart 1985 Theoretical Approaches to the Study of Bar and Bat Mitzvah. *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* II. 119–126.
- Scholz, Roland W. 2002 *Embedded Case Study Methods. Integrating Quantitative and Qualitative Knowledge*. Sage Publications, Thousand Oaks – London – New Delhi.
- Seidman, Aaron B. 1973 Bar Mitzvah – An Approach to Social Maturity. *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 13 (3) 85–89.
- Turner, Victor 2002 *A rituális folyamat*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Vincze Kata Zsófia 2007 A bár/bát micvá rítusa mai budapesti zsidó közösségekben. In: Pócs Éva szerk. *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. Balassi Kiadó, Budapest, 201–210.
- Woodside, Arch G. 2010 *Case Study Research: Theory, Methods, Practice*. Emerald Group Publishing Limited, Bingley.

Yadgar, Yaacov 2013 Tradition. *Human Studies* 36 (4) 451–470.

Yin, Robert K. 2003 *Case Study Research. Design and Methods*. SAGE Publications, Thousand Oaks – London – New Delhi.

Zheng, Hangsheng 2012 On Modernity's Changes to „Tradition”: A Sociological Perspective. *History and Theory* 51 (4) 105–113.

Tóth Katalin, doktorandusz, ELTE BTK ITDI Magyar és Összehasonlító Folklorisztika Doktori Program

SZEMLE

AZ ANTISZEMITIZMUS ALAKULÁSA A HOLOKAUSZTIG, ÉS UTÓÉLETE GÖRÖGORSZÁGBAN ÉS MAGYARORSZÁGON

Szabó Miklós

DOI: 10.25116/kozelitesek 2018.3-4.6

A sokféleség problémája nem csak a kultúrák egymás közötti kapcsolatában mutatkozik meg, hanem ezek a kérdések minden egyes kultúrán belül is megjelennek az azt alkotó társadalmi csoportok viszonyrendszerében. Mindezek olyan különbözőségeket rendező elve köré szerveződnek, melyeket mindegyikük rendkívül fontosnak tart. Számukra logikusan merül fel a kérdés, hogy ezek a különbözőségek nem növekszenek-e a társadalom gyarapodásával és homogenizálódásával (Lévi-Strauss 1999:15). Éppen az egyformaságban rejlő önmeghatározhatatlanságtól való félelem az, ami természetes védekező mechanizmusként megakadályozza a teljes egybeolvadást. „Pszichológiai szempontból az identitásképzés folyamata egy időben alkalmaz megfigyelést és önmegfigyelést, amelyek a mentális működés minden szintjén zajlanak, és amelyek segítségével az egyén annak fényében ítéli meg magát, ahogyan mások ítélik meg őt saját magukhoz és az általuk használt mércékhez képest, miközben mások róla szóló ítéleteit aszerint osztályozza, hogy hozzájuk képest és a számára fontos mércékkel mérve milyennek látja önmagát” (Erikson 1968, idézi Cole–Cole 1998, 653.). Vagyis ironikus módon bármennyire is félnek az egyes csoportok az idegentől, éppen a másság teszi lehetővé számukra az önmeghatározást. Az emberi társadalmak soha nincsenek elszigetelve egymástól, illetve csak nagyon különleges helyzetekben, és akkor is csak egy meghatározott ideig. Jó példák erre az Új-Guinea őserdeiben élő úgynevezett „first contact” törzsek, melyek bár még nem kerültek közvetlenül kapcsolatba a nyugati civilizációval, de a más törzsekkel folytatott kereskedelmen keresztül a műanyag gyöngyök és befőttes gumik megelőzik az őket felkutatni kívánó antropológusokat. Közhelyes állítás, hogy a különbözőségek jelentős részét pontosan a közelség, és nem a távolság eredményezi, pontosabban a függetlenség és egyéniség iránti vágy. A sokféleség nem is annyira a különféle csoportok elkülönülésén, mint inkább a köztük fennálló kapcsolaton nyugszik (Lévi-Strauss 1999:17). Ennek a belátása azonban nem jelenti azt, hogy az egyes közösségek félelmei és az azokra adott válaszok ostobaságból fakadnának, vagy hogy ki kellene nevelni belőle őket. Éppen a kulturális relativizmus értelmében a sokféleséget nem tekinthetjük annak, ami: természetes jelenségnek, mely a társadalmak közötti közvetlen, akár közvetett kapcsolatok eredménye. Hiába nőtt az ez irányú tudásanyag, a különbözőség továbbra is abnormálisnak minősül. Mikor az idegennel szembesülünk, egyöntetűen

„barbár” vagy „vad” jelző fog eszünkbe jutni. A nézet, mely az emberiség minden egyes tagját faji és civilizációs hovatartozásra való tekintet nélkül egyenértékűként, ennél fogva egyenlőként ismeri el, csupán a közelmúltban alakult ki, és nem állítható, hogy a mai napig maradéktalanul elterjedt volna. Az emberiség története során annak határait a törzs, a nyelv, hiedelemrendszer, esetleg valamilyen földrajzi gondolat mentén húzták meg. A törzsi társadalmak többsége jelenleg is csak a saját csoportjához tartozókat nevezi embernek, de még a modern japán nyelv is „gaijin”, vagyis idegen ember megkülönböztetéssel él minden nem japán esetében. Ennek a megközelítésnek az alapvető hozadéka az a nyilvánvalónak tetsző következtetés, hogy a mások „nem emberek”, ebből fakadóan nem is rendelkezhetnek emberi erényekkel, és leginkább a létezés negatív tartományából válogathatnak maguknak jelzőket. (cls20) Ennek a jelenségnek az egyik fenntartója az, hogy az egyenlőség elve minden pozitív gondolata ellenére se elégíti ki az emberi elme igényét a tagadhatatlan sokféleség kezelésére. Kár lenne tagadni az eltérő emberi rasszok meglétét, hiszen az utca emberének azon módon szemébe ötlük a különbség. A túlzottan optimista áramlatok eltekintenek attól a tényről, hogy az ember nem a humanista gondolatok, hanem a hagyományőrző kultúrán keresztül veszi birtokába a külvilágot. Ebből fakad a modern társadalmak önellentmondása, hogy egyszerre akarják természetesnek elfogadtatni a sokszínűséget, és ezzel egy időben tagadni a mássággal való szembesülésből fakadó természetes reakciókat (Lévi-Strauss 1999:25).

Ebből a sokféleségből adódó problémát kicsit árnyalja Salman Rashdie mondata *A firenzei varázslónőben*: „Az emberiség tragédiája nem az, hogy a népek különböznek egymástól, hanem nagyon is hasonlóak”. Valóban alapvető emberi ösztöneink rontanak meg minket, melyekben minden sallang ellenére is osztozunk, és ez ösztönöz minket, hogy embertáraink vérére ontsuk. Egyetlen kultúra se képes túllépni saját korlátain, ennél fogva értékítéletei szükségszerűen viszonylagosak. Amikor az eltérő kultúrák találkoznak, vonzás és taszítás, elnyomás és asszimiláció folyamatai indulnak be. Ebben a konfliktusban az a kultúra nyer, amely annyiban a másikat megelőzve, meg tudja érteni annak másságát, és ezt le is tudja rombolni, ahogy azt a spanyolok latin-amerikai gyarmatosításának történetén keresztül megfigyelhetjük. Az európai kultúra igen jó technikákat fejlesztett ki, hogy az ilyen helyzetekben győzedelmeskedjen: a logocentrizmust, az egocentrizmust és az etnocentrizmust. Az első lehetővé teszi, hogy a logikus gondolkodás és cselekvés más formáit elsöpörje. A második az egyén önérvényesítésére koncentrál, mely számos kultúra számára ismeretlen ebben a formában, így hozva létre az európai egyénben a felsőbbrendűség képzetét. A harmadik az érzések, gondolatok, cselekvések azon összessége, mely a felsőbbrendűség bizonyosságán keresztül érzékelt valóságból indul ki, és értelemszerűen önmagát igazolja vissza. Természetesen az, hogy jól „használja” ezeket a technikákat, nem jelenti azt, hogy ez kizárólag az európai kultúrára lenne jellemző, ahogy ezt a korábbiakban már megállapítottuk.

Jack Crabb, a *Kis nagy ember* című regény főhőse így elmélkedik erről: „Mindig megdöbbenett Öregbőr arroganciája. Bizonyossága abban, hogy az Emberi lények a teremtés óta lovakat neveltek, bölényre vadásztak. A fehérek pedig csak örült, céltalanul élő lények, miközben egész létezésük alapját, a lovakat is ezek a fehérek hozták be a kontinensre nem sokkal Öregbőr ideje előtt.” Ez jól példázza, hogy egy adott kultúrában létező személy miként kerüli annak a felismerését, hogy mások is tökéletesen logikus keretek között létező személyek. Ez a probléma akkor válik igazán látványossá, ha a kölcsönösen előnyös, formalizált elkülönülés lehetősége nélkül élnek együtt kultúrák egy adott területen, ahogy tesszük ezt Európában. Ezekben a modern esetekben nem lehetséges a törzsi logika szerinti elkülönülés, nem lehetséges a rövid háborúskodásokon keresztül történő konfliktuskezelés, ezzel az egyensúlyfenntartás.

Mióta a zsidóság létezik, mellette jelen van az antiszemitizmus is, amint azt Edward H. Flannery *A zsidók szenvedései – huszonháromszázadnyi antiszemitizmus* című könyvében állítja. Mi lehet ennek az oka? Minden szerzőnek megvan a maga válasza, vagy válaszhalmaza erre a kérdésre. Ezek a vizsgálódás irányától függően változhatnak, elsődlegesként nevezhetnek meg egyes indokokat, más indikátorokkal szemben. Miközben az antiszemita válasza jóval egyszerűbb, hiszen az ő értelmezésében az antiszemitizmus oka a zsidóban található, aki ellenállhatatlanul gyűlöletes és automatikusan bűnös, bármivel is vádolják. Flannery szerint az antiszemita válasz a látszat ellenére jó útra helyez minket, de rossz irányba fordít (Flannery 2004:288). Az antiszemitizmus gyökereként ott van a zsidóság megítélésének pozitív oldala. Az összetartó stabil közösség, az alkalmazkodás és az állhatatosság (Flannery 2004:291). Ennek az okfejtésnek talán van némi létjogosultsága. Az antiszemitizmus fellángolását szinte mindig valamilyen megbomláshoz köthetjük. Ahol a társadalmi, gazdasági, politikai stabilitás meglazult vagy felbomlott, az indulatok a közösségekkel együttélő, de elkülönült kulturális csoportokra csaptak le. Az a közösség, mely az átmeneti időkben is képviselni tudta a csoportmegmaradást biztosító értékeket, értelemszerűen zavarta az erre irányuló képességeiktől megfosztottakat. Mindenesetre a zsidóság és a többségi társadalom kapcsolatában a történelem során leginkább az antiszemita tendenciák megfigyelhetők. Görögország és Magyarország kapcsolata a zsidóságával sok szempontból hasonlóan tűnik, alaposabb vizsgálattal természetesen egyre eltérőbb.

Megközelítőleg ötezer ötszáz zsidó él ma Görögországban. A második világháborút megelőzően körülbelül hetvenötezen lehettek. 1941-ben ötvenötezen éltek Thessalonikiben, ma kevesebb, mint ezren, Athénban körülbelül ezer fő tartozott a zsidósághoz, míg ma hármezer ötszázra tehető a számuk. 1946-ban a görög kormány törvényt alkotott, melynek értelmében az örökös nélküli, korábban zsidók tulajdonában lévő ingatlanok a zsidó közösség tulajdonába kerültek. Azok az ingatlanok, melyekben ezrek éltek, mielőtt lengyelországi haláltáborokba küldték őket honfitársaik. Így Görögország volt az első állam, amely valamilyen formában igazságot próbált szolgáltatni

az elkobzott zsidó vagyonok ügyében. Természetesen sok ház és lakás maradt menekültek és jellemzően háborús időkben önkényes házfoglalók kezén. A görög zsidóság fennmaradó része, körülbelül tízezer ember ezeknek az ingatlanoknak a rendezésére, fenntartására, kezelésére létrehozott egy a görög zsidóság rehabilitációjáért felelős szervezetet, az OPAIE-t, mely a mai napig meghatározó a helyi kisebbségi politikában, (Bowman 2004:419). Jelenleg a KIS, azaz az Athéni Zsidó Közösségek Központi Szervezetén keresztül kommunikál közvetlenül a kormányzattal, valamint Izraellel és a nyugati diaszpórákkal a görög zsidóság. Görögország egy ortodox keresztény ország, mely megköveteli a muszlim és zsidó polgáraitól, hogy vallási nézeteiket ne vállalják túl nyíltan. A második világháború hajnalán három jól elkülöníthető zsidó világ létezett. A déli, a nyugati, és az északi, valamint ott volt még Kréta is. Az Égei-tenger környékén már az időszámításunk előtti hatodik századtól jelentős mennyiségben éltek zsidó közösségek, jelenlétük jól dokumentált a római időkön keresztül egészen a bizánci periódusig, mely időszakból csak töredezett információk maradtak fenn, de feltételezhető az itt élés folytonossága. A török időkben számuk egyre nőtt, és minden jelentős központban megtalálhatóak voltak. A déli görög zsidóság története az 1820-as évekig követhető, végét a görög szabadságharc jelentette. A zsidóságot a törökök szövetségeseinek kiáltották ki, és a görög lázadók jelentős részüket lemészárolták a török lakossággal együtt. Ellentmondásos módon a görög felkelést szinte teljes Európa támogatta, és benne a zsidó közösségek is, köztük a Rothschildok is. A görög függetlenség elérése pedig a zsidó nacionalista mozgalom, a cionizmus kialakulásának és elterjedésének katalizátorává is vált (Bowman 2004:422). Az új görög állam vonzó letelepedési céllá vált a zsidóság számára, és 1889-ben hivatalosan is elismerte zsidó közösségét, mely egészen a 1930-as évek végéig folyamatosan nőtt. Az első balkáni háború idejére, 1920-ra athéni zsidók egy szűk és vagyonos rétege, mely elsősorban közép-európai bevándorlókból állt, jól integrálódott a görög elitbe, hazafias érzületüket a politikai vezetők is elismerték, és az athéni zsidóság fontos kapcsolattartó lobbista szerepben maradt a világháború alatt is, az egész görög zsidóságot képviselve. Görög környezetben felnőve és iskolázva szekularizált világképpel rendelkeztek, és az ortodox keresztények felől időszakosan érkező ellenségeskedő hangok ellenére se érezték magukat kívülállónak. Ezzel szemben a nyugati és déli területek zsidósága, a közös görög ajkú közeg ellenére is feszült viszonyban állt az ortodox többséggel, ami a 19. század során többször is véres konfliktusokhoz vezetett, vérvádak formájában. A vérvád-hisztéria, mely 1840-ben indult Damaszkuszból, és lassan nyugatnak haladt az ottomán birodalom területén, 1891-re érte el Korfut, 21 évvel azt követően, hogy az athéni monarchia annektálta. Ebben a szituációban a Görög állam, hasonlóan a korábban uralkodó Török vezetéshez, védelmet biztosított a zsidóság számára. Északon egészen más volt a helyzet. Az antik időkben és a kora középkorban virágzó zsidóság a 15. században eltűnt. Második Mehmet megparancsolta a görög anyanyelvű zsidóság deportálását (Bowman 2004:424). Összességében elmondható, hogy

a zsidó közösség meghatározó eseménye 1492-höz kötődik, amikor Spanyolországból menekülni kényszerült a szefárd, de már nagyrészt spanyol vagy portugál ajkú zsidóság. Keletre mozogtak, mivel egyedül az Ottomán Birodalom támogatta letelepedési szándékukat. Ennek következtében Görögország északi övezetében telepedtek le nagy számban, melynek középpontja Szaloniki volt. A 14. századtól kezdődően a Közép-Európából és a 19. században a dél-orosz területekről mozgásba lendülő askenázi csoportok ezen a területen találkoztak velük és a görög ajkú romaniot zsidósággal, s innovatív, virágzó zsidó reneszánszot hoztak létre, melynek sorsa ugyanakkor összeforrott az őket befogadó Ottomán Birodaloméval. A birodalom határvidékein is megjelentek a zsidó közösségek, melyek közül a legnagyobb a rodoszi szefárd közösség volt. A 16. századra Szaloniki volt a birodalom egyik intellektuális központja, ahol a spanyol ajkú zsidó lakosság többségben volt a görög keresztényekkel és a muszlimokkal szemben, és a „zsidó metropolisz” néven emlegették. A történelemben utoljára a 19. század elejétől köszöntött felvirágzás a területre, amikor az észak-görög területek elkezdtek nyugatiasodni, és a judeo-spanyol kultúrájú szekuláris, tanult zsidó közösség virágzott. A század végén úgy tűnt, hogy a „zsidó” Szaloniki lesz a felemelkedő Balkán fővárosa (Bowman 2004:425). A szigetek, Korfu, Kréta, Rodosz jelentették a görög világ határát. A bizánci majd az ottomán időkben gyakran cseréltek gazdát, de meghatározóan Velence befolyása alá tartoztak. Az itt élő zsidóság inkább beszélt olaszul, mint görögül.

Az első világháború alatt Venizelos ideiglenes kormányának központjává tette Szalonikit, és a szövetségesekkel szimpatizált, miközben a király Athénban a tengelyhatalmakhoz húzott. Athénban a zsidó negyed 1917-es leégését követően a kormány régészeti területté nyilvánította a kiürült városrészt, és nem engedélyezte a visszatelepedést. Az iskolák, zsinagógák, könyvtárak és üzleti létesítmények elvesztése halálos sebet okozott a közösségnek; 1943-as deportálásuk idején a zsidóság majd fele még mindig ideiglenes szállásokon élt. A gazdag szefárd kereskedők Franciaország felé költöztek, míg a szegények maradni kényszerültek, kiszolgáltatva a görög államnak. 1922-ben a török-görög háború utolsó felvonása, egy rosszul kivitelezett expanziós kísérlet véget vetett a Megáli Idéa-nak. Ez volt a zsidóságot érő második csapás, mivel az ázsiai régiókból tömegesen érkező görög menekülteket Thessalonikibe irányították, ami elképesztő terheket rótt a város infrastruktúrájára (Bowman 2004:427). A zsidó közösségnek földeket kellett a kormány részére felszabadítania és átadnia, valamint oktatási rendszerét is görögösíteni kényszerült. Az egyetem a város eredetieg visszanyúló zsidó temető területére, részben az ősi sírkövekből épült. Ez a két esemény jelezte a 450 éves szefárd zsidó diaszpóra virágzásának végét, és a 2500 évre visszanyúló zsidó jelenlét kis híján bekövetkezett megszűnését. 1941-ben az angol csapatok visszavonultak a görög területekről. Bulgária a fennhatósága alá tartozó Trákiából 30000 keresztényt telepít ki, amit vérengzések kísérnek, valamint 4000 zsidót is deportáltak Adolph Eichmann közvetlen utasítására. 1942-ben Rommel elveszítette a csatát El Alameinnél, 1942–43-

ban pedig Sztálingrádnál lényegében megsemmisültek a német csapatok. Hitler felismerte, hogy elvesztette a Balkánt, eljött az idő a helyi zsidóság végső megsemmisítésére. Jugoszlávia zsidóságát már lényegében megsemmisítették, Horvátországból szinte mindenkit haláltáborba küldtek, eltekintve néhány szerencséstől, akik olasz védnökség alá estek. Theodor Danneker volt Eichmann képviselője, személyesen felügyelte a bulgáriai zsidók kiirtását. A bolgárok felajánlották 20000 zsidó összegyűjtését németországi rabszolgamunkára. Ezt az embertömeget Trákiából, Jugoszláv Macedóniából és a háború előtti királyság területéről gyűjtötték volna össze. A görög területek egy részéről nem sikerült a begyűjtés, de a macedón és trákiai területekről összeszedett 12000 zsidót 1943-ban Treblinkába szállították (Bowman 2004:429). Egyikük se maradt életben, de a magukkal csempészett élelmiszer hozzájárult az 1943. október 19-i lázadáshoz, mely a halálgyár racionalizálásához és bezárásához vezetett, igaz, abból a célból, hogy ne vonjon el kapacitást Auschwitztól és Birkenautól. 1942-ben Szaloniki főrabbiját, Dr. Zvi Koretzt visszaszállították bécsi börtönéből, ahol a görög kormány melletti nyilvános kiállásáért ült. Eichmann rendeleteit Dr. Max Merten, a görög közösség német civil összekötője adta át a rabbinak kihirdetésre és betartásra. Ilyen módon 1943 februárjában Szalonikiben életbe léptek a nürnbergi törvények. A deportálások márciusra megindultak, a vöröskereszt nemzetközi bizottsága és a görög hatóságok tiltakozása ellenére. Három hónap alatt a görög állampolgárságú zsidókat haláltáborokba szállították, körülbelül 50000 embert, őket követte májusban Alexandroupolis, Didymotihon és Nea Soufli zsidósága. Nyolcvan százalékukat az érkezéskor elgázosították. A Judenrat és a spanyol állampolgársággal rendelkező zsidóságot Bergen-Belsenbe szállították, hogy cserealapot képezhessenek Palesztina területén feltételezett templomos kolóniákban megmaradt német leszármazottakért cserébe. A következő hullám Olaszország kapitulációjával kezdődött '43 szeptemberében. Az olasz csapatok fennhatósága alá eső területeken akadályozták a gestapó működését, és Eichmann-nak a zsidóság deportálására irányuló követeléseit sorra megtagadták. Ennek köszönhetően 1944-ben indult csak meg a korábbi olasz zóna zsidóságának elhurcolása és elpusztítása a haláltáborokban. Ez év júniusában Kréta zsidósága rejtélyes körülmények között eltűnt, ezért klasszikusan a németeket teszik felelőssé, de új kutatások lehetségesnek tekintik, hogy a menekülési kísérletet jelentő hajót az angolok süllyesztették el. Korfu és Rodosz zsidósága júliusban és augusztusban került sorra. Összességében 60-65000 embert deportáltak. Az utat túlélők többségét azonnal gázkamrába terelték, 12000-et választottak ki rabszolgamunkára és orvosi kísérletekre, közülük 2000-en maradtak életben, és tértek vissza hazájukba.

Az áldozatok története mellett érdemes megvizsgálni a szerencsésebbek sorsát is. A görög zsidóság nagyon büszke a második világháborúban vállalt szerepére. 1940–41-es albániai hadműveletekben tanúsított bátorságukat az egész nemzet elismerte. Az állam a továbbiakban is mindent megtett, hogy legalább a katonai szolgálatban megsérülteket megóvjá a genfi

egyezményre hivatkozva, természetesen hiába. Protéziseik ma megtekinthetők Auschwitzban. Az 1941-es leszerelést követően a legtöbb zsidó visszatért családjához és régi foglalkozásához. Mások nem bíztak a békében, és a hegyekbe indultak a szerb és krétai bajtársaikkal, akik nem tudtak hazatérni. 600 és 1000 közé tehető az ellenállásban harcolók száma, de még többen vettek részt a harcban mint kémek, tolmácsok, orvosok, nővérek. Az egyetemet végzettek a falvak mezőgazdaságát segítették megszervezni. Hozzájuk számolhatjuk még a Közép-Európából menekülteket, valamint a fogságból megszökött angol expedíciós haderő zsidó katonáit. Szerepük Jugoszlávia és Görögország ellenállásában is rendkívül fontos, és kevésbé ismert. A háborút túlélő kevesek az emigráció és az újjáépítés között kellett, hogy válasszanak. Kevesen kerültek el a deportálást. A gazdag, magasan képzett zsidóság egy része, akik rendelkeztek külföldi útlevéllel, az olasz zónában találtak menedékre, ahonnan Törökországon, majd Szírián keresztül a gázai fennsíkon létesített menekülttáborokba kerültek. Görög politikusok, köztük Georgios Papandreou is a hálózaton keresztül menekült meg (Bowman 2004:432).

A német kivonulást követően az elnyomás leple alatt is fortyogó ellentétek kitörtek, és elkezdődött az öt évig tartó polgárháború. Az ELAS, a görög ellenállás militáns szerve 1944-ben leszerelte zsidó katonáit, akiket hazatérve csak elfoglalt otthonok és eltűnt családok fogadtak. A jobboldali szervezetek többüket börtönbe zárták vagy kivégezték, háborús múltjukat felhasználva ellenük. Az ELAS belátva, hogy túléléséhez szüksége lehet a zsidókra, a továbbiakban nem engedélyezte a háborús cselekményeken alapuló vádemelést. Számos zsidó fiataalt soroztak be, hogy a kommunizmus ellen harcoljon. A táborokból hazatérőket se fogadták tárt karokkal. Az első túlélőket egyenesen örülnék nevezték, sőt gyanakodtak, hogy a túlzó történetek csak a Görögországban maradtak szenvedéseinek kisebbsítésére szolgálnak. Később egyenesen támadták a túlélőket, amiért gyáva módon Németországba mentek, elhagyva családjaikat. Végül a háborút követő közvetlen időszakot is átvészelt körülbelül tízezer túlélő többsége a migráció mellett döntött. Ennek egyik indikátora a maga is sokat szenvedett görög lakosság több mint barátságtalan attitűdje, illetve a Görögországon keresztül haladó, palesztin területekre irányított zsidó transzportok hatása volt.

Magyarország területén már a római korban, és talán a honfoglalás idején is éltek zsidó csoportok. A 15. századtól erősödik meg a városi zsidóság. A török hódoltság idején a budai zsidó közösség az egyik legprosperálóbb a régióban. Erdély területén is számos szabadságjoggal rendelkeztek. A 18. században askenázi csoportok érkeztek a német nyelvterületekről. Végül a 19. század második felében érkezett újabb, ezúttal menekült hullám kelet felől. Ezekkel az askenázi csoportokkal együtt a század végére az összlakosság majd 6%-át adták. Ez az összarányában nem jelentős zsidó lakosság az ország modernizációs központjaiban magasan felülképviseletette magát. Ebből is következik, hogy a magyar zsidóság döntő szerepet játszott az ország polgárosításában. Az 1848-

ban megindult és 1867 után felgyorsul gazdasági fejlődés vezetőivé válhattak. 56%-uk városlakó volt, szemben a rurális rendszerbe betagozódott és földtulajdona miatt továbbra is „röghöz kötött” többségi társadalommal. Ők képviselték a mobil munkaerőt és a vállalkozói réteget. Miközben a magyar középosztály lassan indult el az értelmiségi pályák betöltésében, a zsidóság előnyhöz jutott ezen a területen. A dzsentri, az „úri középosztály”, mely a társadalom 5%-át tette ki, lehetett volna fő riválisa, de az üzleti kapcsolatoktól való tartózkodásuk okán csak a katonatiszti, jogi pályákat zárták el a zsidóság elől. (Ungváry 2012:15). Ez az arány csak 1920-tól, a numerus clausus rendelkezéseit, valamint az értelmiségi pályák „keresztény restaurációját” követően változott, amikor egyrészt radikálisan korlátozták a felsőoktatásba kerülő zsidó származásúak számát, másrészt állami ösztöndíjakkal segítették a szegény „hazafias” fiatalok előrejutását. Ugyanakkor az iparos zsidóságra is jellemző volt, hogy többségük önálló vállalkozásokat vezetett, még ha ez nem jelentett is magasabb életszínvonalat, elkülönítette őket az alkalmazásban álló magyar kisiparosoktól. Elmondható, hogy a zsidó vagyon jelentős szerepet játszott az ország polgárosításában. A zsidóság vagyoni helyzete összességében nem volt kimagaslóbb, de a tőke koncentráltan volt jelen, ezért felhasználhatóbb és hatékonyabb tudott lenni tőkeszegény időszakokban. Ez a klasszikus konkurenciaharc lehet az oka, hogy a többségi társadalom nem fogadta jól a zsidóság asszimilációs törekvéseit. Ellentmondásos, de a galíciai bevándorlókat, az „idegenszerű” zsidókat sokszor szimpatikusabbnak tekintették, mint a magyarosított, esetleg kikeresztelkedett családokat. Ezt Ungváry arra vezeti vissza, hogy a két középosztály már az első világháborút megelőzően is egymás konkurenseként létezett, amit elmélyített, és feloldhatatlanná tett, hogy nem került sor a tényleges keveredésre. A zsidó középosztálybeli családok hiába keresztelkedtek ki, nem jöttek létre vegyes házasságok. Az azonos státuszú magyaroknak presztízsveszteséget jelentett volna egy asszimilálódott zsidó beházasodása, míg az alacsonyabb státuszú magyar családokkal kötendő kapcsolat a középosztálybeli zsidóság részéről volt nehezen elfogadható. A magyarrá válás nem jöhetett létre, mivel ezt a magyar társadalom nem, vagy gyanakvó fenntartásokkal fogadta el. A magyarországi modern antiszemitizmus megértése lehetetlen Szabó Dezső megemlézése nélkül. Már 1907-ben megfogalmazta a zsidó faj uralmáról és a magyarok elnyomásáról alkotott nézeteit, de csak a háború vége felé, és Trianon sokkjának árnyékában kapott nagyobb figyelmet. Munkái foglalták össze azt a folyamatot, melynek során 1867 és 1918 között megváltozott a magyar nacionalizmus ellenségképe. A „külső” nemzeti kisebbségek jelentősége csökkent, és a belső ellenségre, a „sváb” és zsidó csoportokra tevődött át. Ennek a kommunikációnak sajátja, hogy még akkor is a Galíciából beözönlő tömegekről beszélt, amikor a magyar zsidóság száma már az első világháborút megelőző időktől folyamatosan csökkent. Szabó Dezső megalapozta a jobboldali közbeszédet a mai napig szinte tudatalatti módon meghatározó antikapitalista és idegengyűlölő gondolatvilágát. A túlzottan nagylelkű és nemes magyarság természetéből fakadóan alkalmatlan

az új kapitalista világrend elvtelen küzdelmére, amiből értelemszerűen következik, hogy a mégis sikeres csoportok nem magyarok. Ugyanakkor előre vetíti egy eljövendő lelki forradalmat is, melynek vezetője, éppen a mostani versenyben őt visszavetítő tulajdonságai folytán, a magyarság lesz. (Gyurgyák 2012:55).

A zsidók elleni gyűlölet elmergesedése innen már mondhatni simán haladt. 1920-tól folyamatosan egyre élénkül az antiszemitizmus. A magas politika szintjén is elfogadottá vált a nézet, mely szerint miközben a magyarság fiataljai egyre növekvő számban kénytelenek elvándorolni, a zsidóság nem csak természetes szaporulatával, hanem folyamatos bevándorlással „dagad”, ami „katasztrófával” fenyegeti a nemzetet. 1930-tól már a pártok politikai programjában is megjelenik az „erkölcsileg és gazdaságilag kártékony” bevándorlók kitelepítése, és 1940-től ezek a kitelepítések el is kezdődtek az ország észak-keleti részén. Először csak a menekült, „hontalan” letelepedőket, aztán a tartózkodási engedéllyel rendelkező zsidókat is átadták a határon várakozó SS alakulatoknak. Az 1938–1941 között meghozott három zsidótörvény egyre szélesebb teret engedve határozta meg, hogy ki minősül zsidónak, illetve egyre szélesítette jogfosztottságukat, és teljesen kívül helyezte őket a nemzeten. (Ungváry 2012:478). 1944 őszére már csak Budapesten éltek zsidók, ha leszámítjuk a munkaszolgálatban sínylődőket. Az ekkor még meglévő zsidóság számát háromszázezerre tehetjük. 41-ben még több mint hétszázezer körül volt az izraelita vallásúak száma, ehhez hozzájárul, hogy a zsidótörvények értelmében ennél bővebb volt a „zsidónak” tekintendők száma. 1943-ban már minisztériumi szinten is ismert volt a tény, hogy keleti területeken szervezett népirtás folyik, így a kitelepítés hazugsága nyilván már csak a szélesebb közvéleménynek szólt. A deportálásokat, begyűjtéseket a magyar fegyveres erők végezték és felügyelték. A túlbuzgó közigazgatás közvetlen felelőssége könnyedén kimutatható, mivel a német oldalról eredetileg elvárt napi 3000 embert messze túlteljesítették, így a 170 ezres célszám helyett 437 ezer embert juttattak egyenesen haláltáborba 1944. július 9-ig. Ez 267 ezer embert jelent, aki megmenekülhetett volna a magyar hatóságok csupán csak kevésbé lelkes együttműködése esetén. (Ungváry 2012:538). A magyar hatóságok brutalitásán még a német alakulatok is csodálkoztak, és bizonyítva látták benne, hogy a magyarok valóban a hunok leszármazottai. A háború végeztével 165 ezer és 250 ezer közé tehetjük a zsidó túlélők számát. Ma körülbelül 48600-an élnek, elsősorban Budapesten.

Magyarország és Görögország viszonylatában összehasonlítva a két zsidóság sorsát, rögtön feltűnik a lényegi hasonlóság és eltérés. Mindkét esetben a zsidóság magját a nyugati műveltséget magával hozó askenázik adták, akik egyben biztosították a városiasodás bázisát, majd a polgárosodásban is az élen jártak. Ugyanakkor köztes státuszukból következően többnyire jobb pozíciókat tudtak elérni, mikor „idegen” uralom alá került lakóhelyük. Ez a kettős trauma mindkét esetben elraktározódott, és az antiszemitizmus alapját jelentette. A legkézenfekvőbb különbségnek az tűnik, hogy szemben Görögországgal, Magyarországon intézményesült és a közéletet teljes

mélységében átítató antiszemitizmusról beszélünk, valamint nem elhanyagolható a tény, hogy míg itt az államapparátus és erőszakszervei aktívan részt vettek a második világháborús népiirtásban, sőt segítették, és gyorsították, addig Görögországban ez a feladat teljes mértékben a német csapatokra hárult. Valamint az elkobzott zsidó vagyonoknak már a '46-os rendezési kísérlete olyan szembenézési törekvés, amivel a magyar állam még adósa elveszett polgárainak.

2010 után Görögországban új, addig szokatlannak tűnő módon ütötte fel fejét az antiszemitizmus. Kréta szigetén egymás után kétszer is megpróbálták felgyújtani a második világháborúban lerombolt, és csak 1999-ben újra átadott zsinagógát, aminek sikertelenségét zsidó temetők megrongálása követte. Érdekes módon a zsinagóga megmentésében a bevándorlók játszották a kulcsszerepet. Az első, aki a tüzet észrevette, egy albán bevándorló volt, az oltásban pedig elsősorban a marokkói közösség segédkezett. A közvélemény döbbenetesnek nevezte a „helyiek” teljes távolmaradását. A görög antiszemitizmus találó metaforája a lángoló zsinagóga melegében békésen szunyókáló polgárok. A Görögországban tapasztalható antiszemitizmus rákfenéje valóban nem a végtelen gyűlölet virágzása, vagy a radikális szervezetek gyarapodása. Egy olyan országban, ahol mindössze ötezer zsidó él, kevés ember foglalkozik igazán a kérdéssel, és személyes tapasztalatok nélkül nem is igazán tudnak valódi képet alkotni róla. Izraellel szemben megfogalmazott kritikák, vagy a gazdasági válsághoz kapcsolt zsidó pénzemberek gyűlölete súlytalanná válik tényleges zsidók hiányában, ami megnehezíti a görögök számára, hogy távol tartsák magukat a veszélyes eszméktől. Ezt tovább nehezíti, hogy bár az elkobzott zsidó vagyonnal kapcsolatban tettek lépéseket a rendezésre, nem néztek szembe azzal a ténnyel, hogy bár nem segítették, de nem is akadályozták a deportálásokat. A holokauszt tekintetében a görögség mossa kezeit, ezért a politikusai se foglalkoznak vele. Ezzel azonban nem tekintik politikai kérdésnek az antiszemita tendenciákat, így eszköztelenek az egyértelműen antiszemita politikai szerveződésekkel, például az Arany Hajnal párttal szemben, mely be is jutott a görög parlamentbe. Az Európa és zsidóellenes LAOS párt vezetője, Georgios Karatzaferis a parlamentben beszél arról, hogy a zsidóknak nincsen semmi joguk másokat provokálni, miután ők töltötték meg a világot bűnökkel. De az Arany Hajnal vezetője, Nikolaos Michaloliakos ezt is túllicítálta a holokauszt és a gázkamrák létezésének tagadásával. Jelenleg 18 parlamenti széket birtokolnak, és logójuk erősen emlékeztet egy horogkeresztre. A görög ortodox püspök, Metropolitan Seraphim 2010-ben kijelentette, hogy a zsidók irányítják a bankokat, valamint Hitler a zsidó cionizmus eszköze volt, akinek egyetlen feladata a zsidóság mobilizálása és Izrael birodalommal emelésének elindítása volt. Az Új Demokrácia Párt, amely a fiskális stabilitást és a kiegyensúlyozott közéletet képviselte, az utóbbi időben a LAOS volt tagjait is soraiba fogadta. Ezzel közvetlen kapcsolatba került Görögország vezető antiszemita politikusával, Konstantinos (Kostas) Plevrisszel, miután tagjai közé vette annak fiát.

Ha a görög antiszemitizmust a nemtörődömség és az opportunisták politikai tőkefelhalmozás jellemzi, akkor a magyar zsidóellenességet a felelősség teljes tagadása, és a második világháború utáni attitűdök túlélése és virágzása. Az antiszemita közbeszéd Magyarországon vaskos kis kötetek már jó ideje, évről évre tudósítanak az attitűdök változatlanáról. Szomorú igazság, hogy Ungváry Krisztián szerint a Horthy-korszak antiszemitizmusának majd minden aspektusa megtalálható társadalmunkban, s újabb csökkenés helyett csak gyarapodásról és a téma szélesedéséről beszélhetünk. Miközben az antiszemita közbeszéd egyre terebélyesedik, a nyíltan antiszemita Jobbik a parlamentben ül, a vezető jobboldali publicisták, kulturális vezetők pedig alig kódoltan uszítanak, a liberális közélet eszköztelenül és teljes impotenciával fordul a kérdés felé.

Mindkét ország elérkezett a társadalmi és gazdasági káosz peremére, vagy bizonyos értelemben már benne is van. Ez felélesztett olyan vagy már meglévő vagy behozott tendenciákat, melyek a társadalmi feszültségek levezetését, a csoporthoz tartozás megerősítését szolgálják. Mégse tűnik úgy, hogy ténylegesen megérhető ez a folyamat. Ha egy aspektusát már felfogni véli az ember, újabb és újabb rétegek kerülnek a fókuszába. Azt hiszem a legegyszerűbben azzal intézhető el, bár nyilván nem érdemes, hogy Európa történelme során mindig visszanyúlt a nemzetet nem alkotó csoportjai elpusztításához, ha nagy traumát okozó átalakulásokhoz ért, és mint a görög példa is mutatja, valóban igaz a náci régi mondása, miszerint antiszemitizmushoz nincs is szükség szemitákra. A téma minden esetre alaposabb és részletesebb tartalomelemzést igényelne, amihez viszont elengedhetetlen lenne a görög nyelv ismerete, így vizsgálódásom az eddigi pontig felületes, és legjobb esetben is bemutatónak jellegű.

Felhasznált irodalom

- Bowman, Steven 2004. *The Jews in Greece*, In: L. Ehrlich (szerk.) *Textures and Meanings: Thirty Years of Judaic Studies at the University of Massachusetts Amherst*
- Cole, M.–Cole, S. R. 1998. *Fejlődéslélektan*, Budapest, Osiris Kiadó
- Csepeli György 2005. *Szociálpszichológia*, Budapest, Osiris Kiadó
- Cserján Károly 2005. Magyar identitás Ausztriában, In: Kovács Nóra (szerk.) *Tanulmányok a Diaszpóráról*, Budapest, Gondolat kiadó
- Eriksen, Thomas Hylland 2008. *Etnicitás és Nacionalizmus*, Budapest, Gondolat Kiadó
- Gyurgyák János 2012. *Magyar Fajvédők*, Budapest, Osiris kiadó
- Kovács Nóra 2005. Baráti Kapcsolatok hálózatában, In: Kovács Nóra (szerk.): *Tanulmányok a Diaszpóráról*, Budapest, Gondolat kiadó
- Lévi-Strauss, Claude 1999. *Faj és történelem*, Budapest, Napvilág kiadó
- Oring, Elliott 2003. *Engaging Humor*, University of Illinois Press
- Papp Richárd 1999. Intuitív antropológia, In: szerk. Kézdi Nagy Géza: *Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára*, Budapest, Szimbiozis
- Sárkány Mihály 2000. *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*, Budapest, L'Harmattan kiadó
- Ungváry Krisztián 2012. *A Horthy-rendszer mérlege*, Pécs, Jelenkor Kiadó

Internetes hivatkozások:

Greeks find cause of all their woes: the Jews

<http://www.timesofisrael.com/greeks-find-cause-of-all-their-woes-the-jews/>

Antisemitism in Contemporary Greek Society

<http://www.jcpa.org/phas/phas-23.htm>

The Shame of Modern Greece

<http://online.wsj.com/article/SB10001424052748704320104575014571634292264.html>

KÉP ADJA A KÉPET... AZ ÁSATÁS VÉGTELENNÉ HÚZÓDIK

A. Gergely András

DOI: 10.25116/kozelitesek 2018.3-4.7

„Köszönöm, hogy van házam, és lett vacsorám is... próbálok nem egészen meghalni, csak hogy egy darabig még legyenek, mint egy fatörzsbe vésett, vagy egy börtöntéglafalba karcolt monogram...”

/Konrád György/

Egy morálisan koordinátáit vesztett korszakban a létminimumok maximuma is lehet olykor a teljesség tere. Szerfölött így van ez életképesnek tetsző kultúrák, túlélést remélő társadalmi csoportozatok körében, legyenek bár többségek, kisebbségek, marginalizáltak, védtelenek, sikerképesek vagy reménytelenek. Ezért aztán egyes korok és korszakok, az idő lenyomatai, letűnt mindennapok és továbbélő emlékezeti hálók fogják magukba az élményrengeteg átláthatatlanságát. Akut értelmezések, időszerű olvasatok mégis vannak. Olykor saját korunk maga az oksági következmény, máskor a történő történelem egyéb látszatai tűnnek értelmesnek, értelmezhetőnek, elbeszélhetőnek, vagy egyenesen kibeszélendőnek. Korok és kultúrák, korszakok és identitások lajstroma világlik ki könyvek, regények, életrajzok, az emlékezeti irodalom utóbbi időkben megjelent opuszaiból. A múltó és tartalmas, félelmes, de olvasható idő alakzatai. Könyvek, melyek ilyesmikről szólnak, lesznek itt tanúi az időnek, öregedésnek, alig látszó avulásnak és omlásnak, társadalmi tempóknak, közösségi viszonyrendszernek, hétköznapi hősiességnek vagy rejtelmes elmúlásoknak... A létnek – hogy csekélyebbet ne fogalmazzak. A létezés lehetőségességének, helyeinek, a megmaradás és túlélés kockázatainak, vagy mindezek elbeszélhető törmelékeinek. Tudni kell őket, hogy látva lássuk, átadhatóan hagyományozzuk, félve közvetítsük, megtartó varázssal övezzük. Hogy létezessen a létezés, amíg még lehet.

Amikor szövegdarabok véletlenszerűen egymásra

A létezés/létezhetés minimuma nemcsak a mindennapi túlélés, a megélés, a remény perspektívájában lakozik. Jelen van, jelen lehet a hosszú időtartamú visszatekintés, az évszázados történésrend átélésében és főleg elbeszélésében még annyira. S ezt a kiszámíthatatlan véletlenszerűséget kiválóan tükrözi Konrád György kötetei között a szűkszavú én-vallomás: *Zsidókról*.¹ Nem szokványos cím, de a kötetet szinte rigorózus szárazan átfogja, tónusát és alaphangját első pillantásra egyedivé teszi. Mint esszékötet immár sokadik, tematikusan is többedik, mégis hangütésben „hamisítatlanul Konrád”. Jól szabott, visszafogottan elegáns, élethitelesen

¹ Európa Könyvkiadó, Budapest, 2010., 205 oldal.

egyéni, s a maga világegyésznyi szűk terében teljességgel szuverén is. „A Harangjáték című kötettel zárul egy trilógia, amely a Kakasok bánata és az Inga című könyveimmel együtt alkot egészet. Kétszáznegyven miniatűr, egymással lóugrásos kapcsolatban álló mondatok, nem regény és nem esszé, tűnődések a tartásról, önállósított líriko-epigrammatikus szekvenciák, egyszemélyes életfilozófia. Egy ember körbefordul a maga világában, térben és időben, a szövegdarabok véletlenszerűen egymásra találhatnak, közöttük személyes összetartozás van. Háziiparos vagyok, biográfiám eseményes részét, a leghosszabbat befejeztem. Most éppen. Szürke foltokat szeretnék fölleleveníteni, kép adja a képet. Lehet, hogy az ásatás végtelenné húzódik. Mint amikor egy csoportfényképből egy arcot kiemelünk, és népes kíséret jön a nyomában. Városokat, tereket keresek, ahol történt valami. Hogyan építi-börtönzi be magát egy ember a sorsába? Lehetett volna másképp is, a megvalósulás rendszerint idétlen. Az irodalommal kutatom, hogyan éljek. Még ha egyes szám első személyben gondolkodom is, érzek magam körül egy többes szám első személyt. Az én mögött lappang egy mi...” – írja e sorozat előző kötetében. Az újabbikban, a Zsidókban pedig ekként: „Negyvennégyben magyar zsidó voltam, negyvenöt óta zsidó magyar vagyok. Mert itt lakom és magyarul beszélek, mert itt vagyok ismerős, mert ennél fogva: ez a hazám. Zsidóként mondom, hogy az enyém. Megfizettem érte eleim sírjával, akik itt vannak eltemetve, meg talán a munkáimmal is. Régtől fogva itt vagyon jó Budán lakásom. Zsidó tanáraim itt hagyták a névjegyüket a magyar irodalomban. Vigyük haza Jeruzsálembe Füst Milánt, Karinthy, Radnóti? Fogjuk a hónunk alá, és vigyük haza a Bibliát? Hangoztassam, hogy hozzátok tartozom? Ezt inkább ti mondjátok, ha úgy gondoljátok, és ha szívesen mondjátok. Mindazonáltal jövőre Jeruzsálemben, száradjon le a jobbkarom, ha elfelejtem. Lehet, hogy leszárad. [...] Fia vagyok a zsidó népnek, és polgára a magyar társadalomnak, nemzetnek, államnak. Zsidó és keresztény magyarok között telt el az életem nagyobb része, hogy is ne lennék magyar? Akkor hát mind a kettő? Igen, mind a kettő. A kettőből csak élethazugság árán lehet egyet csinálni”. „Ezeket az 1986 és 2009 között keletkezett rövid írásokat most szigorúbban kapcsolja össze a tematika. A kihívó címnek azonban nincs szűkítő sugallata. A Zsidókról megindítóan pontos és kérlelhetetlenül személyes; privát esszé és tárgyilagos próza: igazi Konrád-könyv. Egy ember, akit a gondviselés zsidó emberpár gyerekévé tett, tudomásul veszi, hogy ő kicsoda-micsoda, és mindabból, amit a zsidóságról tud, beleértve a családi emléktárat, leszűrhet egy kérdést. Azt válassza-e, hogy elfogadja magát annak, aminek született, hogy elfogadja a szüleit, a tágabb famíliát, és közéjük valónak, közülük származónak tekintse magát? Vagy inkább kiszabadulni igyekezzon ebből a közösségből és odatartozásból, más szóval azt válassza-e, hogy ő maga ne legyen többé zsidó? Ha viszont elfogadja magát zsidónak, akkor indokolt a további gondolkodás a tárgyról. [...] Zsidónak lenni Izraelen kívül valamilyen pesszimizmust jelent. Nem is remélem, hogy bárhol problémátlan lehetnék. De miért is lennék? Gyakorolom bizonyosfajta

zsidók egyik hagyományos szakmáját: a nyitott szemű kívülállás diszciplináját. A magányt éppannyira meg kell tanulni, mint az együttlétet. Lehet, hogy egy zsidó nézi úgy a dolgokat, ahogy én nézem. De mikor ablakomon át fákra és hegyre látok, vagy amikor borotvahabosan a tükörbe nézek, eszembe se jut, hogy íme, ez itt egy zsidó. A zsidók vágya, hogy közösségre leljenek, megindító, teljesülése azonban még várat magára. Izraelben elérték, hogy államként legyenek magányosak. Nehéz jól vizsgázni magányból. Az ember viszi magával az örökkévalót, a töltőtollát, és nem keres anyaölhazát sehol. Hogy távolság van köztem és a többiek között, ezt nem tartom tragikusnak, valójában elszomorítónak sem. De még sehol a világon nem voltam olyan városban vagy falun, ahol ne lett volna kivel beszélgetnem. Támadóinkkal szemben lehet védekezni együtt is, de lehet egyedül is, néhány barát társaságában. Lehet védekezni fegyverrel is, írással is, vagy akár egy néma tekintettel. Gyűlölőinket támadni nem muszáj, sőt, figyelemben részesíteni sem”.

Stop. Képtelenség valójában recenzió helyett, ismertetés nélkül, kritikamentesen elfogódni, s ekként megvezetve az író tollának tónusától, csak követni, vagy végestelen végig idézni csupán. Meglehet, talán még Szerinte is ez lenne az igazi kritika. Olvasójára bízni, mit fogyaszt el, mit emészt meg, mit visz és ad tovább a szeme elé tolt mondatokból. Valójában talán csak a kritikai méltatás műfaja és alkotói módolták ki, hogy önnön nagyságuknak teret adjanak azzal, amikor minősítik, kategorizálják, féleségekbe és típusokba illesztik olvasmányaikat, esetleg összevetik másokkal vagy hasonlókkal, értékesebbekkel vagy hitványabbakkal. De mit lehet „kritikaivá” tenni sokadik opuszát megírt, „*az irodalommal kutatom, hogyan éljek*” szerzőt, az önmagát „háziiparosnak” minősítő szemlélődőt, aki a magyar kortárs irodalomban a leghatározottabb és legfölismerhetőbb hangok egyikeként végtelen számú külföldi fordítás-kiadást megért, nemzetközi elismerésben is kivételes, humanista világképével pedig drámaian kormeghatározó oeuvre alkotója...? Aki csak szerényen így: „*szürke foltokat szeretnék fölleleveníteni, kép adja a képet. [...]* Gyakorolom bizonyosfajta zsidók egyik hagyományos szakmáját: a nyitott szemű kívülállás diszciplináját” alaphangon ír az írás mint tett és a létezés mint ajándék komplexitásáról? Lehet-e még kívülállóbban rálátni arra, ami tett és a létezés határán megmaradás legfőképpen?

Hát..., talán azt lehet még mondani, hogy fontos nekünk. Vagy megfontolandó, amin rágódik. Vagy örök tépelődésre és mérlegelésre készítő, amit érez. Hogy visszafogottságában a szociologikusság és filozofikusság elegyedik a narratív őszinteség és fölcicomázatlan valóságmondás tónusával. Vagy hogy a címmel jelzett „keret” szinte bármit elbeszélhetővé tesz, s ez a rövidebb-hosszabb húsz esszé mind tele van három mondatonként aláhúzható életfilozófiával, tudással, szimpátiával, megértő örökséggel, az ekképp átfirkált-széljegyzetelt kötet meg a születés és túlélés életfilozófiájával is.

„A vallás a személy és a közösség átfogó életstratégiája. A zsidók nem érték be azzal, hogy élnek. Pedig már ez is ajándék. Napestig gondolkodtak azon, hogyan kell helyesen élni. A bibliai

öszöntés: saját meggyőződésed szerint élni egy olyan világban, amely megbüntet, alkalmasint meg is öl ezért. Bolond nép vagyunk, rögeszmések, próféták, világforradalmárok szép számmal akadnak közöttünk.

A zsidó, ha már majdnem egészen olyan, mint a környezete, ha mindent megtanult, amit a környező kultúrából megtanulni képes volt, akkor is valahogy más marad. Aki fél különbözni, annak elég nagy teher, ha zsidónak született. Kénytelen megedződni a különállás sportjában. Aki szereti hangsúlyozni zsidó identitását, jobban fogja magát érezni Izraelben. Azért az egyért, hogy zsidó, és ez meglátszik rajta, ott nem fogják utálni. De ott is van, akit idegesít, ha ezt nagyon hangsúlyozza.

[...] Ha az embernek nincsen kedve elmenekülni az otthonából, akkor tegyen valamit azért, hogy saját városa inkább kíváncsi legyen a másra, mint gyanakvó. Könnyebben választom ezt a magaviseletet, ha jól érzem magam a másféleség lelki bőrében, ha passzionátus kisebbségi vagyok.

Ahol van egy többségi, keresztény, régóta helyben lakó nép, ott a zsidó vendég; akkor is, ha ősei századok óta ott élnek, talán régebben is, mint a szomszédok. Minél inkább zsidónak vallja magát, annál inkább vendég. Ha sokat fészkelődik, a házigazdának kedve támadhat rá, hogy lecsapja. Hogy a mindenható ezt neki nem engedi meg? Ki tudja? Nem szükséges a teremtés gondolatát a jóság képzetével összekötnünk. A halál szüntelenül dolgozik, fogyaszt. Hogy a másik ember élete tökéletesen veszendő, némelyeket még inkább csábít a megsemmisítésére. A démon fölmenti az embereket a bűntudat alól, hogy képesek legyenek belefeledkezni a bűnbe. Azt suttogja, hogy az egyes ember élete nem szent. Absztrakciókat helyez fölébe. Az ördög jogcímeket ad emberölésre”.

A gondolatmenet félelmes pontossága ugyanakkor dráma vázlata is. A jelenkor drámájáé, a folytatásé, a következő felvonások előjátékaképpen epilógusé... Pontos, sorsszerű, mértékadó, olykor szabadkozó, de elismerő, s főleg felismerő.

„A pontos emlék kimélyíthető, az igazság érdekes, többletvarázsa van. Asztalhoz ülve, megyek a tollam után, és megsejtek emberi állapotokat. Akarhatom is, hogy ilyen vagy olyan legyenek, de az akaratom nem elég erős játékos a sorsommal szemben. Olvasóim felderítője vagyok alkonyi tájakon, félvakon tapogatózom a megvilágítás felé, és csak késve fogom fel, hogy éppen ez a tapogatózás az utam célja. Kenyérkereső munkáim nézőpontnak is megfeleltek. Beleszülettem a témámba, napjaim keretéről mint agyalágyult és fantasztikus történelemről gondolkodhattam. Nem lepődöm meg rajta, hogy a ragadozó húst akar enni, a pók legyet akar fogni, és hogy az ember viszont sok mindent akar. Zéróista vagyok, és a semmihez mérem a történeteket. Mi máshoz mérném a valamit, mint a semmihez? Ha több annál, akkor már valami. Köszönöm,

hogyan van házam, és lett vacsorám is; emlékezetemben leélni érdemes napokat sorolok egymás mellé. Igyekszem megmenteni valamit jövő-menéssel eltöltött napjaimból, próbálok nem egészen meghalni, csak hogy egy darabig még legyek, mint egy fatörzsbe vésett, vagy egy börtöntéglafalba karcolt monogram”.

Ez utóbbi sorok még/már nem a *Zsidókról* esszékötetből valók, hanem a Szerző weboldalának a *Harangjáték*-kötethez kapcsolt ismertetéséhez vezetnek. De mert az „emlékezetben leélni érdemes napokat” és „jövő-menéssel” töltött életidőt mint „napjai keretét” meghatározva visszavisszakap a zsidó lét és a zsidóság mint kultúra-szabta állapot írói eszközéhez, hogy „olvasói felderítője” legyen alkonyi tájakon, s „megsejtsen emberi állapotokat”, ezek ha épp zsidósághoz kapcsolódóak (relatívén nagyon sokszor is!), vagy ha e tárgyban vállalt „félvakon tapogatózás az utam célja” tónussal mindezt hitelesíti... – akkor mi sem teljesebb, mint az olvasat olvasata, „az igazság érdekes többletvarázsát” átélő beleérzés vállalása. Félő, hogy többet ennél nem érdemes, vagy kár lenne mondani a kötetről, melyben az „add tovább fiadnak” tudása mélységes mély belátással társul. Olyanokkal, és olyan sokféleképpen, amit nem lehet „felülnézetből” klasszifikálni, mert folytonosan benne tapadunk, ráhangolódunk, elirigyeljük szabatoságát és mívesességét, cizellált klasszikusságát. Olyankor és úgy, ahol erény és ritkaság *„saját meggyőződésed szerint élni egy olyan világban, amely megbüntet, alkalmasint meg is öl ezért”*. Márpedig ez a karcolt monogram ideje, a téglafal ideje, a lenni még egy darabig kínja. Konrád monogramja azonban nemcsak nemzetközi, hanem egyetemes is. Mint a létezés indoka, betű-alakja, szándéka is talán...

Formalizált struktúra, drámafelfogás és életvilág-szintér

A létezés indoka korántsem mindig szükségszerűség és mersz kérdése is egyúttal. Néha csak az utókoré a látványegész teljes vállalása. Méginkább az, ha történész is a látványformáló. Ezt látszik igazolni az a szerény nagymonográfia, amely ezt a látóteret kereken 750 oldalon alakítja ki, melyből az apróbetűs bibliográfiai-adattári forrásközlés is harminc oldal, hódolva annak a konvencionális igénynek, hogy egy tisztes opusz legyen kellőképpen alátámasztva, mégannyira, ha doktori értekezés is. Márpedig Kövér György munkája az, s ami még ettől is elvárható, nemcsak vaskos, hanem időszakosan példázatos, nóvum-mivoltában is tiszteletet parancsoló. Szerény címe, *A tisztaeszlári dráma. Társadalomtörténeti látószögek*¹ nem harsog népszerűségért, s aki a publicisztikai könnyedség reményével vagy a bizonyosságkeresés szándékával veszi kezébe, hamar lekonyulhat. A Szerző az előszó elején közli, hogy szó sincs „perújrafelvételről”, az eltűnt cselédlány százharminc évvel későbbi „megtalálásáról” vagy a 19. század végi magyar politikai klíma harsány bemutatásáról. Szó van, és sok szó, tudós szó, alapos és mívesen építkező szókatedrális van a kötetben, mely a lokális társadalomtörténeti monográfiák legjobb hazai tradíciójához

¹ Osiris, Budapest, 2011. 749 oldal.

kapcsolódva, Victor Turner társadalmi dráma-felfogására alapozva dolgozza föl a Tisza menti falu tragédiáját, vagyis elkülöníti a társadalmi struktúra-képzetek és a konfliktusokban szereplők időleges viselkedésmódjainak ábrázolását, nem pusztán „formalizált struktúrákba” tagolt helyzetrajzot adva, hanem a szereplők pszichéjében, „a cselekvők fejében, tettek és erőfeszítések céljaként” megragadható tüneményekre koncentrálnak (10–11. old.). Mint írja: „*anélkül, hogy Turner négyfázisú drámasémáját mechanikusan utánozhatónak gondolnánk (normaszegés, krízis, helyreigazítási akció, reintegráció vagy szakítás), magát a modellt inspiratívnak találtuk*” (u.o.). Kövér szinte „hárít”, amikor arról szól, hogy nem ő talált rá Tiszaeszlár történetiségének kutathatóságára, nem pusztán a Hajnal István Kör hagyományait követve fókuszált egy mezővárosi társadalomszervezet eseményeire, hanem a mikroléptékű retrospektív kutatás lehetetlenségének élményével küzdve és az eszlári dráma feltárás-történetével ismerkedve azon kapja magát, hogy hitetlenkedik: „*ennyi anyag láttán soha senki nem vette a fáradságot, hogy Eszlárt alaposan szemügyre vegye*”. Pedig miután pontosan az egykori per százhuszadik évfordulójának napján, ugyanabban a nyíregyházi megyeházi ülésteremben zajló emlékkonferencián „*mindnyájan az egykori vádlottak és tanúk helyén tartottuk előadásainkat, s 120 év múltán sem volt mentes a hangulat a múlt szorongásaitól és reflexeitől*” (13. old.), immár evidenssé lett, hogy „*miközben az eszlári ügyet nem lehet megfejteni Eszlár társadalma nélkül, maga a Solymosi Eszter eltűnéséből kerekedett országos ribillió sem varrható egyetlen falu nyakába. Ha úgy tetszik: máshol is megtörténhetett volna... [...] nekünk 'csak' az lett a dolgunk, hogy felfejtsük a falunak azokat a sajátosságait, amelyekkel megáldva vagy megverve ennek a közösségnek a hétköznapi lakói ebben a 19. századi történelmi performance-ban képesek voltak eljátszani a reájuk osztott drámai szerepeket*” (12. old.).

Tradíció immár, sőt a mikrotörténetírás európai iskolájának bevett módja is a hetvenes évek óta, hogy a struktúrák és szereplők, szociológiai és antropológiai, pszichológiai és gazdaságtörténeti összefüggésrendszerek közé ágyazódik az elbeszélő mondandója, az elemző szándék ugyanakkor rendre rádöbben a puha és kemény módszertan alkalmazási határainak rugalmasságára, de arra is, hogy mily képtelen nehézség „*a társadalomtudományos falumonográfiát és egy per totális mikroanalízisét megpróbálni egybeszerkeszteni*”. Merevésbeszédes adatok, a robbanáselőtti tözezláp példájával illusztrálva a hely szellemét, a papok, jegyző, tanító és a gazdák konfliktushelyzeteiből kiolvasható eseménymenet részletei, személyes és csoportkoalíciós széthúzások, olykor keserű vagy drámai történések a jelzői annak a falusi létnek, melyben „*a társas cselekvési praxisoknak mindig individuumok a hordozói. Az egyéni vagy kollektív tettek megnyilvánulásai mögött pedig ott húzódnak a személyeket összefűző családi, rokonsági, szomszédsági hálók. Konfliktus és kohézió – mint Turner fogalmaz – ugyanannak az éremnek két oldala. Az alternatív végkimenetelű konfliktusok tapasztalata beépül a következő eseménybe, ebben az értelemben az itt tárgyalt*

esemény sor túlmutat önmagán” (10-11. old.), s visz tovább „a következő felvonás” felé, „jóllehet ugyanebben a drámában”. A Szerző az „inkriminált ügy” rejtélyes, nyomozati, pereljárási és vizsgálati fejezeteinek szereplői között következetesen elkülöníti a „performerek” csoportját, a kötet további részeiben a lokális konfliktusok, megyei-országos és nemzetközi porondon mutatkozó politikai antiszemitizmus mentén árnyaltan ábrázolható hangadóit is, kontextualizálva magát a folyamatot térképekkel, sajtóválogatással, a szóbanforgó szereplők rajzos portréival, korabeli és saját kimutatásaival, lajstromaival, értelmező elbeszéléseivel.

Magam, nem lévén történész, a lelkes olvasó szerepét már-már hajlamos volnék keverni a recenzens fegyelmezettségével, így meg kell álljam, hogy Kövér György munkáját tovább méltassam. Politikai antropológus lévén azonban annyit föltétlenül ki kell fejezzek köszönetképpen, hogy Kövér akaratlanul is megerősít abban: nem kell politikainak lennie annak, ami látszatra az, s még kevésbé lehet politikaiként értékelni, ami nemcsak az, egészen a tévedésig, hogy ugyanis „minden politika”, s a mögöttes létben nincsenek ott a maguk teljes személyiségével, életvilágával, kapcsolatrendjével, szeretett vagy utált környezetével, sorsválasztásával vagy szenvedelmeivel az élő Emberek, szlovákok vagy görögkeletiek, katolikusok vagy reformátusok, zsidók vagy birtokosok, földesurak vagy hullaszállítók, bírák vagy országgyűlési képviselők. Mert hát ott vannak, s ottlétük drámáját, a lét értelmezhető tragikumát, a történendők okát és módját mindig és mindenütt épp azok a le nem zárt megismerési folyamatok kínálják megértésre, amelyekből egyetlen egy csupán az eszlári dráma, s a több korábbi közül is a legsúlyosabb feltárás Kövér György monográfiája. A létező lét, a fennmaradás felelőssége nemcsak az életvilág aktorait, de az értelmező közösség befogadóit is elhívja/elvárja...

Értelmező közösség – ha már múlt idejű

Van-e vajon monográfia tárgya, ami már nincs? Érdekes-e még, ami azért nincs, mert már nem lehet – s ugyanakkor mégis van, ha nem másként, hát ismeret-(elméleti)problémaként...? S vajon érdemes-e minderről könyvet írni, megosztani a tudást és felelősséget is mindazokkal, akik nem okvetlenül vágytak a létezés-problémák akut és helyi mivoltának ismeretére...?

Ami mindenképp fontos ebben a tudáshagyományozásban, az nagyjából egy könyv lelkeségének, értelmezésre kész üzeneteinek eljutása azokhoz a Képzelt Olvasókhoz, akiknek – mit tagadják, olykor nem is tudják... – épp erre lenne szükségük. A történelem, a múlt korok, a historikus párhuzamok nem bizonyosan a főáramú kommunikáció tárgyai vagy helyszínei, ezért olvasó-köreik is csupán szerények, értelmezőkörei is kicsinyek, üzenetei is keveseknek szólóak. Ám épp e keveseknek ad érthető jelzést, s megérintően mélyen „üzen” az a kötet, melyről az alábbiakban közvetítek néhány esemény-momentumot.

Mohács, s hasonlóképpen az ilyen „vidéki Magyarország” helyszínek, sokaknak hasonló ifjabbkori élményt kínálnak. Volt egy korszak (tán még érdemben tart is), amikor még létező, de bezuhant zsinagógák (Kisvárdra vagy Győr, Csongrád vagy Szentés, Kiskunhalas vagy Mád...) megtemetőik emlékével teli helyszínek őrizték a múlt korok emlékét, néma mementóként, galambok légváraként, búvóhelyként vagy romos tárgyak lerakóhelyeként...: a lét házai voltak egykor, melyek épp a nemléte lettek a nemlétező időkben, a létezni nem látszó szubkultúrákban. Aztán talán olykor mégis, megint elkezdenek létezni, s ez az, amit a sodró történelem túl még érdemes remélni. Mert létüktől megfosztottan, állapotuktól függetlenül is marad mindenütt valami, ami az egykor élt túlélés, a máig hatóan hiteles történet légköre, az emlékezet nehezzé lett öröksége.

A mohácsi zsidóságot 1944 tavaszán gettóba költöztető, ugyanez év nyarán a pécsi gyűjtőtáborba szállító, majd Auschwitzba küldő honi és német nemzetpolitika eseménysora ekként, az átélés üzeneteként is alaptémája K. Farkas Claudia könyvének, melyben e helyi világ részletes rajzolatát adja és ezzel megújulási módjának és esélytelenségének emlékét is megörökíti. A *Zsidósors Mohácson 1944-ben* című kötet² a 19. századi előzményeket, a gazdasági és hitélet, oktatás és polgári életforma értékrendi értékeit is sorra veszi, mikor a német megszállás idejében összeírt 622 lelket, az üldözötté válásukat megelőző zsidótörvényeket és az ingó vagy ingatlan vagyonukra vágyó helyi lakosok közönyét, haszonleső vagy nagy ritkán segítő néhányak viselkedésmódjait részletezi. Az 564 gettósított és elszállított emberből mindössze 13-an tértek vissza – s az *egy morálisan koordinátáit vesztett korszakban* őket kirabló, vagyonukat és lakásukat „kiigénylő” vagy leleményesen levadászó helyiek már nemigen lehettek támogatói annak, hogy 1946 nyara után a még újraindulni látszó helyi hitközségi élet megmaradhasson. Ez lett az újrakezdés és az utóbb bekövetkező széthullás időszaka, melyre a Szerző szakavatott történészi ambícióval próbál emlékeztetni. És nemcsak „próbál”, hanem eredményesen is teszi. Tetten érően, hangot hallatóan, örökséget továbbvivően szól, vagyis képes új korszakot úgy fölidézni, hogy legalább az emlékezet megmaradásának fontosságával részt is vesz ebben.

Még tudományos értekezésben sem mindennapos, hogy egy-egy kisváros tradicionális polgárságáról, tótokról vagy kunokról, szerbekről vagy dunai svábokról, besenyőkről vagy sokácokról úgy tudjunk beszélni fél vagy egész évszázadnyi távolságból, mintha utcanéveket vagy növénypopulációkat osztályoznánk egy alapos leltárba. A „mindennapos beszédek” során, ha nem kerülhető el, hogy az egykori népiertást, etnikai háborúskodást, genocídiumokat megnevezzük, akkor jobbra jelképekkel, eufemizálással, metaforák alkalmazásával élünk – talán mi tudjuk, miért. A magyar történetírás számos elméleti korszakában nem is volt ajánlatos, illedelmes vagy megtűrt a kutatói állásfoglalás, s még kevésbé a megértő sajnálat, az elfogult tónus, a rejtjelzett „üzenet”, az igaz indulat „mégiscsak-kimondása”. Vagy ha volt is, tette, aki merte, de kevésbé

² Pécsi Tudományegyetem Felnőttképzési és Emberi Erőforrás Fejlesztési Kar – Virágmandula Kft., Pécs, 2015., 119 oldal.

minősült az ilyesmi elszámolható tudományos eredménynek, hisz a tudnivalókról a politikai elvárásrendnek megfelelő vagy az érdekeltek, sértettek, áldozatok és örököseik lelki nyugalma megóvó beszédmodoktól nemigen volt elvárható a formalitásokon túli emlékező, nagyságrendeket osztályozó tónus. Magában a történeti gondolkodásban, az emlékezet fogalmának és rangjának megteremtődésében, meg a nyilvánosság előtti állásfoglalás elemi gesztusában is ott kellett mutatkozzon az elfogultság hiányáról bizonykodó szárazság, távolságtartás, „objektivitás”, mely amúgy a modern és posztmodern korban már a reál tudományok területén is megrendült fogalommá vált, de elvárása, megkövetelése még mindig jelen van a méricskélő típusú tudástartományokban. „Adatokat” írni tehát tudományos... – érzelmeket körvonalazni viszont nem az... Vagy mégis...? S vajon mit kezdjen a kutató, ha épp az adatok mögötti rejtett tartalmak, „olvasatok”, sejtés-árnyalatok területén hozna nóvumot rendszerező munkájában, s ebben ugyanannyi befektetett tudástőkéje, teoretikus rizikója, igazolásra váró álláspontja van, mint ha lakosságszám-növekményt, termelési vagy raktározás-kapacitási mutatókat, fejlesztési innovációs paramétereket dolgozna föl...?! Lehet-e a „szubjektív” is objektív, amennyiben a rálátás, a közellét vállalása egybehangzik a „föléfogalmazással”, vagy ha a leírás mégsem nélkülözheti az érintettség, a helyismeret, a beavatottság, vagy akár csak a tudományos hűség morális aspektusát?

K. Farkas Claudia könyve részint ezekre a tétova kérdésekre is választ ad. A mohácsi zsidóságról ugyanis akár szólhatna az adatok száraz tónusában (amúgy teszi is), beszélhetne a felejtés és a tények összefüggéseiről (s elvégzi ezt amúgy könyve számos pontján), érvelhetne a társadalmi tények, történelmi sebek begyógyulása, a felejtés elleni alap kutatás szándékával... – de valahol mintha műve mélyén ott leskelne a bizonyosság: lehet valamely történeti rendet, gazdasági trendet, földrajzi rendszert, kereskedelmi kapcsolati vagy hitfelekezeti struktúrát is föltárnia, esetleg „sebek gyógyítása”, a felejtés okai és magyarázatai, az értelmezések keletkezései felől is belátnia mindazt, amit század tényként feltárni hivatott. A kulturális antropológus Szabó Miklós írja most elkészült doktori értekezésében: „A genocídiumról metaforákon keresztül beszélünk. Az azt követő lépések is indirekt módon a felejtés, megbocsájtás, a tiszta lappal indulás, a sebek begyógyítása, a társadalom továbblépése körül fogalmazódnak meg. A rend strukturalista helyreállítása a tényleges események eltávolításával a megbűnhődés, a jog, a rend visszaállítása, a jövőbeli bűnök elkerülése, az elrettentés, az áldozatok és hozzátartozóik lelki nyugalma tiszteltben tartása körül szerveződik”.³ S ahogy Szabó Miklós a maga megvédett disszertációjában, K. Farkas Claudia is fölveti alapos monográfiájában, miképpen képesek saját helyi kultúrájukon (kultúráikon) keresztül a múlt eseményeivel szembesülni, azokra rálátni, értelmezéseket gyártani,

³ Szabó Miklós: Az illékony tragédia – A genocídium kutatás lehetséges kulturális antropológiai megközelítése. Tézisek. Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Kar Szociológia Doktori Iskola, Interdiszciplináris Társadalomkutatások Doktori Program, 2017.

mégis „továbblépni”, stabilitásra törekedni, jövőben hinni mindazok, akik a lét feltételeit nem az újrakezdésben, hanem a kompromisszum nélküli megoldások esélyei között latolgatják. S nem mert „rosszak”..., nem mert bűnösök..., s nem is mert helyi „jöttment” mivoltukat a helyi társadalom a cinkos együttműködéssel fejezte ki... – hanem mert nincs, nem volt más egyebük, mint az emlékezeti örökség, s még ezt a megmaradási esélyt is elrabolták tőlük...

Meg hát..., hogyan is írható le mindez „a rend” strukturalista helyreállítása címén akkor, ha az „az áldozatok és hozzátartozóik lelki nyugalmanak tiszteletben tartása körül szerveződik”? A könyv nem egy ponton mintha ismételt, redundáns tudással hívna meg az újabb belátások felé. Ez értékelhető ebben a kötetben is, bár a Szerző korábbi, átfogóbb történeti korról komponált olasz Scuola-kötetében⁴ kicsit sem éreztem a túlmagyarázást, de itt mintha tudatos sugallat funkcióját kapná a narratív rekonstrukció. Ugyanakkor takarhat kettős rétegzettséget is mindez a tárgykörök, a felületek, a forrásadatok sokrétű világában rejtekező összefüggésekkel harmonizálva. S persze lehet stiláris sajátosság is, az egyértelműsíthető történeti közlendő kiemelő aláhúzgálása, afféle kottajel, a tézis visszatérése, da capo..., históriával ragozva..., crescendóval fölhangosítva. Mindenesetre súlyos vádak tömege mindaz, amit a hazai forrásokból Mohácsról előbányászott, s nem épülhet a közvetlen belátásra és megértésre csupán annak megválaszolása: miért lehetséges és szükségszerű (Konráddal szólva) *„saját meggyőződésed szerint élni egy olyan világban, amely megbüntet, alkalmasint meg is öl ezért”*.

A *Zsidósors Mohácson* címszavai egy vallási-kulturális és történeti közösség 1944 utáni históriájának, a visszaemlékezés és megőrzés szándékával formált kötetnek drámai közlései tehát. Kifejezőjük épp az, aki a legtöbbet tehette talán a közösség megmaradása és túlélése idején, azok egyikeként, akik valamiképpen túlélői lehettek a sorsdöntő és drámai évnek, a magyarországi és európai zsidóság számára rettentő „végső megoldásnak”. A mohácsi zsidóság egykori leszármazottai, a Holokauszt túlélői azonban már nem lehettek vagy nem maradhattak annyian, hogy megmentsék a város virágzó zsidó hitéletét és kereskedelmi rangját, kulturális vonzerejének maradványait és lakosságának a deportálást, a gettót, majd a gázkamrákat elszenvedő kisebbségi közösségi örökségét. Zsinagógájukat a maradék közösség elgyengülése, a kivándorlók és a visszatérő menekülők hiánya, az államosítások és az ötvenes-hatvanas évek kínjai már nem engedték megmaradni, az „ég szíve” felé törő épületet 1968-ban lebontották. Mert hát „zsidókérdés” a negyvenes évek végétől már nem volt (legitim probléma), a visszaszolgáltatás és kompenzáció pedig még ennyire sem lehetett jogszerű felvetés. „A múltat végképp eltörölni” indult reálgazdaság és a kiváltságok minden fajtáját törölni látszó reálpolitika a legcsekélyebb mértékben sem maradt érzékeny a „helyi események” utólagos tisztázása, kezelése, kompenzálása terén. Sőt, ha lehetett

⁴ Jogfosztástól a zsidó iskoláig. Fajvédelem és oktatáspolitikai a fasiszta Olaszországban. Belvedere Meridionale, Szeged, 2015., 139 oldal.

(s miért is ne lehetett volna), még azt is törölte, ami az emlékezés végtisztessége terén egy apró kavicsként egy alig létező síron is emlékezeti funkcióval bírt volna.

„Az emlékező képzelet átlépi az időtávolságot, átlép ötven évet egy szempillantás alatt, és már ott van a tetthelyen” – idézi K. Farkas Claudia egy, a korszakot híven tükröző tónusként Konrád György fennebb bemutatott kötetéből kihangzó szavait.⁵ K. Farkas Claudia a kötet bevezetőjében „a ’nemzeti és a vele kapcsolatos faji gondolattól’ inspirált zsidóellenes törvények” részletező megjelenítésével voltaképp már jó előre átlátható módon körvonalait adja a mohácsi zsidók megtelepedésétől „a deprivációs út végén halálszerelvényekbe kerülő” helyi lakosok sorsának – épp ezt a lezajlott ötven évet tartva (a zsinagóga végleges lebontásától számolva). A szinte szárazan, alaposan dokumentált előtörténet és a későbbi fejezetek nemcsak hiánypótló értékűek, hanem arra is okkal hívják föl a figyelmet, hogy „a helytörténeti vizsgálódások elengedhetetlenek a makroszintű történelem tanulmányozásához, árnyalják, kiegészítik a történelmi képet” (13. oldal).

A Szerző történeti tanulmányait, köteteit egynéhány példa nyomán már ismerhetjük, s ezt a művét is jellemzi a világos, némiképp a köntörfalazás nélküli, de roppant alapos, tiszta és érthető szöveggondozás, kellemkedés vagy hangsúlyos túlértékelés, cirkalmas jelzőkészlet nélküli leíró ismeretközlés. Néhol (főképp a történeti körvonalak és a helyi eseménykezelés alkalmával) vissza-visszatérő utalások-hivatkozások ugyan fellelhetők, de kétféle szerzői-tudományos hagyománykövetés alapvonala is megmutatkozik a könyv anyagában. Egyik oldalon a magyar zsidóság történeti sorsát települési közösségek, hitközségi monográfiák szintjén alapismeretek rögzítésével megoldó szaktevékenység, másik aspektusban pedig a nagymonográfiákra jellemző makrohistoria mikrotörténeti kihatásainak vizsgálata a helyi vagy más forrásközlések (interjúk, sajtóanyag, levéltári kutatómunka, országos forrásbázisok, rendeletek és törvénytárak, valamint kéziratok és muzeális ismeretanyag) alapján. K. Farkas Claudia e két „főirányt” az összegző, áttekintő szándék mentén kezeli, művének bibliográfiája első pillantásra árulkodik legfőbb irodalmi (Radnóti Miklós, Konrád György, Márai Sándor) és szaktudományi (Schweitzer József, Szita Szabolcs, Karsai Elek, Komoróczy Géza, Randolph L. Braham) forrásairól, meghatározó adatközlőinek köréről. Mindenekelőtt persze „a Mohácsi Izraelita Hitközség 1944-es tragikus történetét” kívánta földolgozni, végigkövetve a gettózástól a deportálásig „végigjárt-végigélt” utat, de nem feledve a visszaemlékezések és a helyi (főként pécsi) sajtó mint értékes kútforrás megolvasását, így végül is „a források feltárása, elemzése és értelmezése eredményeképpen egy hajdan virágzó zsidó hitközség drámai történetét” eleveníti meg munkájában. Külön-külön fejezetet szán a munkaszolgálatra, a zsidó tulajdon védelmére és a jogfosztottak elszánt kirablására, a helyi egyház állásfoglalására, a korabeli propaganda alkotta „zsidóképre” és ennek a helyi lapok tónusa révén föltároló akusztikai elemeire, a gettóbeli viszonyokra, a földtulajdon és lakásbirtok, egyesületi

⁵ Konrád: Zsidókról. 2010., 205 oldal.

vagyon és üzletek kisajátítása részkérdéseire is. Különösen izgalmas „a zsidó szellemiség képviselői” ellenében, belső ellenség-mivoltukat nemzeti megtisztítás politikájával kiteljesítő egyházi és hatalmi képviselők nyilatkozatainak, a Pécsi Katolikus Tudósító tónusának, a „nemzeti keresztény gondolkodás” nyelvi diszkriminációban megjelenő karakterének fölvázolása, de hasonlóképp a földvagyon-szerző, lakásigénylő, személyes és vagyoni tulajdont minden aggály nélkül sajátjának tekintő helyi „polgárok” magatartása és a polgármester nehézkes, de karakteres ellenállása kérdésének, mely evidens része volt/lehetett a korszak szellemiségének, s ebben annak is, hogy az állami vezetés és jogalkotási szféra „legális formák között hozzászoktatta a magyar társadalmat a zsidóknak az emberi méltóság közös sáncaiból való kirekesztéséhez” (Bibó István, 1986). K. Farkas Claudia itt kellő belátással szán érdemi bekezdéseket a megye katolikus püspökének, a város polgármesterének és néhány helyi lakos segítő vagy mentő gesztusának, a bátrak szerepének értékelésére is, bár nem rejti a jogos kételyt, hogy a relatíve eléggé gyorsan lezajlott gettóba zárás és elszállítás a mohácsiak (korszakellennek megfelelő) közönye révén vált lehetségessé és eredményessé.

„A hidakat látom a sötétben. Ezek a hidak (...) most nincsenek többé” – idézi Márai Sándort.⁶ A „megidéző képzelet” konrádi bevezetőjétől a veszteségek és az újrakezdés lehetetlenségéig figyelemre érdemes körív vezet végig a Márai-idézettel zárt kötetben. K. Farkas Claudia (bizonytalán belátni segítő) megértő megvilágításai azonban a legkevésbé sem zárják ki a mai korszakellenek, leleményes nyereszkesedések, nemzeti keresztségre építő cinkos belenyugvások és legalizálni hajlamos diszkriminációk bármikori bekövetkezhetőségének valamely újrakezdődő széthullás felé ívelő nyomvonalait. Mára sajnos ezek az újbóli széthullást követő újrakezdések is reménytelenebbnek látszanak, az „ég szíve felé” nyitott világ is egyre inkább csak emlékezeti érték marad... Ha marad.

Marad mindenesetre ez az evidencia abban, hogy mint minden tudást s minden korban, így a történeti tudást is menedzseltek, kezelték, módosították, felújították, átírták, projektálták emígy vagy amígy, egy-egy kor igénye, hangulata, tónusa, érdekviszonyai mentén, vagy ezeknek részben-egészben megfeleltetve. Így volt ez a történeti tudással, a múltról és jelenről való gondolkodással, a megtörtént események elbeszélésének aktualitásaival, tanulságaival is. A valódi, az igaz beszéddel, s nem a történelemhamisítóval (ahogyan például a mai valóságkutató történeti intézet kiérdemesült főigazgatója „idegenrendészeti eljárásnak” vagy „jogkorlátozásnak” minősíti a deportálások és népirtások sorozatát!). S ha belegondolunk, hogy a különféle rendű és rangú, de mégiscsak a történetírási gondolkodás mintegy kétezer-négyezer éves históriájában is rendre jelen voltak a múlt eseményeit valamiképpen narratíva tárgyává tevő „tudományos” vagy „akadémikus” tudások, s ezek társadalmi vagy kulturális légkörváltozások nyomán éppen

⁶ Márai Sándor: *A teljes napló 1943–1944*. Helikon, Budapest, 2006.

forrásaikat, értékszempontjaikat, elbeszélő módjaikat és témaköreiket is aszerint választották meg, kinek szól majd, ki a megrendelő, ki a befogadó... – akkor hát ezt a „rögzített tudást” a narratívák mentén újraelosztani, átértékelni, újraolvasni, átrendezni és újraközölni igencsak méltó feladatvállalás. Éppen ezért respektálásra méltónak kellene tekintenünk a forráskutatásokat éppúgy, mint az interpretációra vállalkozó kutatókat, s értékrendszerünkbe be kéne építenünk annak jogát is, hogy más és korszerű, hiteles és impozáns legyen-maradjon mindaz, amit a „kis helyen is történhetnek nagy események” szentenciája kimond. Így Mohácson is megeshetett olyan, aminek tudása nem kevésbé lehet érvényes Bonyhádon vagy Pécsen, Nagykanizsán vagy Egerben, Győrött vagy Esztergomban. Ennek pontosítása s nem utolsósorban a kollektív emlékezet fenntartása érdekében vált fontossá a közelmúlt évtizedekben a narratív történetírás, a mikrotörténetírás, a kollektív emlékezet lenyomatainak dokumentálása, a változás-folyamatok mögöttes okainak újragondolt elbeszélése, vagyis egy történeti fókuszú tudástőke-alkalmazás, ismeretkészlet-megújulás, új történeti szereplők és közös helyi tudások figyelembevétele is. Egyebek között attól is függetlenné válva, ami a helyi tudat, lokális emlékezet, piacra vihető ismeret ellenében hat – hiszen a „negatív” tudás, a hiányzó ismeret és a definiálatlan tapasztalat is éppúgy velünk él, mint az emlékezet töredékeiben megmaradt evidenciák.

Éppen ezért fontos minősítés az, hogy K. Farkas Claudia nem csupán követi, leképezi, érvényes tudássá teszi, hiányzó mivoltában is pótolni próbálja-tudja mindazt, amit Mohács múltjából s különösen e címében is kiemelt időszakból a közösségi újragondolás színterére tudott hozni. Ezzel együtt azt az összehasonlító tudást is adja, mely az olasz és magyar iskolarendszer és kirekesztő gondolkodás, korporációk és kooperációk, Mussolini-kori és Horthy-kori antiszemita világok belátható történésrendjéből helyi forrásfeltárás és utómunkák terén tudományos alapossággal feltárhatott. Műve is kiválóan mutatja: sem a történeti tudás, sem a megismerés eszköztára, sem az értelmező módok és emlékező technikák nem lezártak. Megértő módon, s mai analógiák belátásával még akár akut ismeretkészletre is szert tehetünk K. Farkas Claudia művéből... Egy morális koordinátáit egyre inkább ismét elvesztő korszakban erre mint megújítható történeti gondolkodási eseményre is fölöttébb nagy szükség lehet. Nem hihető, talán csak remélhető, hogy a történeti folyamat ciklikusságában (még) nincs annyi mozgási energia, amennyi a túlélő közösség emlékezeti anyagának eltörlésében részes lehet, de van annyi értéktöbblet és respektus, amennyinek megőrzésében még megvan a kutató elkötelezettség. S akkor a gyász mellett a megértés utóhatásai is létjogot kapnak...

A gyászolásra képtelen közviselkedésről

A megismerés, megértés és „megbocsátás” joga persze nemcsak fura módon alakul a historiában, hanem a közösségi viselkedés, a szeretet és ellenszenv, az illúziók és a kultúra-elsajátítás, az erkölcs

és a relativizált spirituális értékek kérdései teszik ki aktuális viselkedésünk java részét, teóriákban és víziókban, tapasztalati tudásban és megfigyelések során rögzített változatok, régi koroké és napjainké, saját világainké és más kultúráké egyaránt. Illendőnek látszik e tárgykörökhöz és ideákhoz igazítani a szemlélés folyamatát is, melyben alább nem egy, inkább több harmonizáló kiadványról ejtek szót.

Az egyik, s a tematikus kapcsolódásban legközvetlenebb monografikus mű Alexander és Margarete Mitscherlich *A gyászolásra képtelenül* című opusza, mely alcíme szerint „*A közösségi viselkedés alapjai*” keretet vállalja ahhoz, hogy egy német szociálpszichológiai összegzést adhasson a német közgondolkodás, a lakossági értékrend, a mentalitás, történeti önkép és nemzetfogalom komplexumáról (helyenként kifejezetten a komplexusairól is, természetesen).⁷ A kötet kulcsfogalma talán a szeretet, de mellette épp annyira a vak infantilizmus, a háborús trauma és a bűnbakok kijelölésének, az elnyomás intézményesítésének és a totális alárendelődésnek is legalább akkora „terápiás” tér jut benne. A kötet frappírozta (az akkor még harsányan Nyugat-) Németország fiatal nemzedékeit, amely 1967-ben közreadva mintegy előesti programpontjává lett a '68-as diáklázadásoknak, rendszerkritikus világvéleménynek, a jóléti és morális eltompultságba belekényelmesedő háborúviselt nemzedékek protest-mozgalmi hangütésének. A náci múlttal szembenézni, a megismerés döbbenetét átélni, a „következmények nélküli” közgondolkodást rajtakapni kellő merészséggel képes szerzőpáros egy bűntudatát megbúvással elkerülni próbáló, a hétköznapi fasizmusokat rejteni siető, a megbocsátásért látszat-bűnbánatot sem kockáztató társadalmi világról ad intim látképet ez a kötet, a kollektív bűn és elhallgatás minden felszabadításra váró kérdésétől mentesen éldegélő nemzeti közösséget kap rajta önnön hitványságán.

E morális szembenézésben a vesztes és áldozatokat jócskán számláló első háború, a weimari kísérlet kudarca, a traumatizált németek önkéntes alárendelődése szerepel a „lelkiismeret szavát” új agresszióba átmanipuláló közfelfogás kontrasztjával, de erre ráadásképpen a felgyülemlett problémák (felelős keresése, családi tragédiák, gazdasági világválság, elszegényedő tömegek, munkanélküliség, múlt-tagadás és át-hősiesítés, bűnbakok keresése és a megtorlás igénye stb.) együttes pressziója szinte elemi vakhittel segítette valamely „gigantikus apafigura” megtalálásában a gyermeki csodavárásra áhítozókat. A Hitlerben vakon követhető mitikus hőst, kudarcos nemzeti múltat feledtetni tudó támogatót és messzi jövőbe vetett hitet fanatizálni képes kisembert felfedező német tömegtársadalom erre már csak kézenfekvő megoldásként kapta a rendszer ellenségeire, az úton előrehaladást akadályozókra, a másságukkal kitűnőkre zúdítható összes előítéletességet, kompenzációs esélyt és ellenség-kreálási lehetőséget: cigány, bolsevik, zsidó, szocialista, nem árja, nem tömegember elleni „megoldási” célirányt és útmutatást. Mitscherlichék szociálpszichológiai összegzése rendszerezetten mutatja be, hogyan függött/függhetett össze

⁷ Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 2014., 254 oldal.

mindez a „szeretet német módjával”. S a második veszített háborút követően nem a mértékvétel, az elszámolás, a belátás, a tisztázó és megértő magyarázatkeresés vagy akár bűnbocsánat volt a sunnyogó („végső” utáni) megoldás, hanem a tagadás, elfojtás, kivetítés, meg-nem-történtté hazudás, az elszámolhatatlanság bűnének kollektív feledtetési kísérlete, mely mintegy alapját képezte a Marshall-terv segélyeiből „gazdasági csodára” képes új német önképnek. A büszke változás- és fejlődés-tudattal egykönnyen fölszerelkező, de a lelkiismeret próbatételeivel szembesülni nem próbáló német lakosság a „felettes én” teljes elvesztésével, a gyász megtagadásával és az ipari jelentőségű népi társadalom mintegy társadalmi szinten azt vállalta, hogy Hitler bukásával az erkölcsi felelősség is letűnt, a személyes múltbeli bűnök morális mérlege úgysem elvárható, a számonkérés és a „parancsra tettem” látszat-felelőtlensége nem kíván majd egyéni szembesülést semmivel... A felettes én, a morális fenség, a vezérvesztés kínja először talán a szülei tompult közönyével, infantilis meséivel, betokosodott jólétével szembesülő '68-as generációnál került napirendre, s ma már kevésbé vitatható, hogy a végül mégiscsak elkövetkező számvetés nyomán a mai Németország a polgári értékrend visszanyerésével és a tolerancia újratervezésével lett képes ténylegesen felnőni. Mitscherlichék elemzése ezt a mögöttes történeti, folytonos lelki és morális önépítési tünet-együttest jeleníti meg, s ha „lapos analógiát” keresnénk, keresve sem találhatnánk korszakosabb jelentőségű európai főművet, mely ekkora hatással maradt a kontinens lakóira, és (sajnálatosan, de immár átláthatóan) ekkora jelenkori érvényességgel bír mindmáig, akár magyar, kelet-európai vagy földrészközi politikai ideológiák figyelmeztető jelenléte révén.

A könyv súlyos érdeme, hogy a legkisebb kísértés nélkül a kacifántos szakszöveg-gyártás terén, de a hétköznapi lélekismeret és két megélt korszak manipulatív hatalmi nyelvének intuícióit is átérző tálalás révén folyamatosan bevon a hitleri, a poszt-háborús és hidegháborús, majd a belátás-felismerés-meghaladás modernista időszakának egész nyelvpolitikai világába. Huszár Ágnes fordítása alighanem az érzékenyítés eszköze már, s ettől vérfagyasztóan mai tónusban szól ez a félszáz éves opusz, melyhez Erős Ferenc könnyed és mély áttekintése a korszak(ok) társadalomlélektani etapjairól még külön ajándék az Olvasónak. A barbár embermegsemmisítés és a traumatikus érvényesítés korszakai annyira sugárzóan frappánsok e kötet olvasóját, hogy nehéz az egyes fejezetek „üzeneteként” megmondani: ekkora nemzet megtévedt históriája, ekkora felelősség kezelni-nem-tudása, a mitikus és melankolikus gyászmunka kollektív elsinkófálása, a bűn-szégyen-szorongás megkövetelte „valótlanítás” és valóságvesztés drámája vagy mi más tekinthető meghatározóbb effektusnak... (Erős arra is érzékenyen utal, hogy a holokauszt-túlélők körében és körülöttük lezajló háború utáni változás-folyamat szinte analóg verziója a szülők és nagyszülők viselkedésmódjaival szembenézni nem képes kelet-európai példának...)

Nem mellékes az sem, hogy e kötet részkérdései, háttérelmzései révén, az analitikus pszichológia eszköztárának ilyen világos érvényesülése segítségével kontraszt képződik a fasizmus idején

menekülni kénytelen frankfurti filozófia visszatérése, a tagadás és elfojtás lélektani tapasztalatát a freudizmuson túl az „egydimenziós ember” és a „tekintélyelvű személyiség” marcusei/horkheimeri kialakulás-folyamatával illusztráló társadalomképek komplexitásával, majdan a fogyasztóiség amerikai és nyugati individualizmussá bonyolódó mivoltával. Erős kitűnő bevezető esszéje azt sem hagyja említés nélkül, hogy „a gyászra való képtelenség” meghaladásának folyamata, mely a hetvenes évek közepétől mintegy húsz esztendő alatt sikerképpessé tette a német társadalmat, napjaink Magyarországon minden nemzetpolitikai, kollektív identitási, önelemzési hajlandóságot szinte tiltó stratégiákban épp ellenkezőleg jelenik meg. A külső elszigetelődés, a nyilvánosság megdolgozása a valóságvesztés céljával, a fiktív és életképtelen identitások terjedése, a morális felelőtlenség és a múlt kollektív tagadásának esély-kínálata valójában e kötet kétszáz oldalán át korántsem „múlt-kérdésként” mutat analógiákat, hanem a rémisztő jelen reális kölcsönhatásaiban megbúvó perspektívaként... S ha a gyászolásra képtelenség a közösségi viselkedésben ekkora, eddig nem túl sokak által ismert vagy végiggondolt hatással bír, mintegy kötelesség is újrakérdezni: vajon mindezek együttes hiánya mennyivel súlyosabb teher? A rálátás igényének és a szembesülés súlyának életképes megmaradása vagy újrafeltámadása pedig aligha szentenciákkal elősegíthető. Ehhez ilyen fontos és felelős könyvek, kiadók, megfontolások, szándékok kellenek – és ennyi felelősség is, mely az emlékezet aktuális részévé teszi az emlékezhiany drámáját. Akkor is, ha a gyász immár nemcsak képesség, hanem megélt történelem is.

Eltűnt emlékezet, avagy a hiány nyomában?

Rálátás, élményközeliség és a gyász melletti emlékezésformák, jelenek és jövők, létek és hiányok konstrukcióira kérdez rá az a tanulmánykötet is, melyet Gantner B. Eszter és Réti Péter szerkesztésében a Nyitott Könyvműhely adott közre *Az eltűnt hiány nyomában. Az emlékezés formái* címen.⁸ Film, képzőművészet, narratíva, emlékezéspolitika fejezetcímek taglalják a tanulmányok sorát, melyek a legkülönbözőbb memoár-gyakorlatok és konstrukciók mentén formálják újra a nekünk fontosat, a saját olvasatot, a fölkínálható narratívákat. Filmi és irodalmi identitás-alakzatok, holokauszt-interpretációk, az ábrázolhatóság, az emlékeztetés metódusai, a közösen megalkotott memoárformák és artisztikus gesztusok (botlatókövek, jelölt helyek, emlékeztetők, kommemoratív kísérletek) alkotják a kötet tematikáit, jobbra fiatal szerzők tanulmányait, egy 2006–2007 során rendezett előadás-sorozat (ELTE BTK Germanisztikai Tanszék) anyagából vett értelmezés-narratívát. Mint ekképp kiderül: a hiány, az elmúlás, az „egyszer volt világok” mai idézhetősége nemcsak lehetőség, hanem esetenként (mint itt a zsidóság-témakörben felvonultatott identitás-nyomozások formáiban is) kötelesség, vagy legalább kísérlet kell legyen, hogy az emlékezés formáiba emelje azt is, aminek már talán inkább a nemléte adja

⁸ Az eltűnt hiány nyomában. Az emlékezés formái. Nyitott Könyvműhely, Budapest, 2009., 188 oldal.

létformáját. „Lehetetlen, de muszáj... tehát lehetséges” – mint ezt az első írás (Fehéri György holokauszt-tanulmánya) címében is közli..., az emlékezésformák mint politikai akaratok, mint társadalmi konszenzus tárgyai, mint a saját múlttal való szembenézés lehetősége és felelőssége adják annak kényszerét, hogy élővé váljon, ami nem tudatos, nevet kapjon, aminek hallgatás volt a sorsa oly sokáig.

Már hogy egyáltalán lehetséges-e identitásokat konstruálni ott, ahol azok nincsenek jelen, s van-e esélye kereteket szabni az értelmezés kísérleteinek, ismét csak az irodalomtudomány, a pszichológia és a kulturális antropológia, a történettudomány és a kultúratörténet segítségével szorulva kap válaszokat a fentebbi kötetet sorozat részévé tevő másik tanulmány-válogatásban. *Kép – keret. Az identitás konstrukciói* címet viseli az a könyv, melynek szerkesztői közt az egyik (Gantner B. Eszter) épp az előző műé is (munkatársai ezúttal Schweitzer Gábor és Varga Péter), szellemisége pedig követi az identitások keresésének lehetséges verzióit, imázsait, kereteit és tartalmait.⁹ A tizenkét egyetemi előadás kötetbe szerkesztve az „átbeszélés” állapotába hozza a témakört, nem pusztán a zsidóság kérdését, hanem a másfajta másságokét, a pszeudo-identitásokat, a zsidó-keresztény ünneplésformákat, a Babits-életmű alakjait, a monarchia korának közszellemét, a nemek közötti főbiák, a vallások közötti konfliktusok, a népek közötti belátások megannyi verzióit. Bizonyítást nyer az is, miképpen és mennyire nem azonos önmagával, ami annak mutatja magát, s mi módon nem statikus, folyamatos és tartós vagy végleges az identitás mint eszköz, jelenség, állapot és cél. Folyamatokról, átmenetokről, egymást formáló hatásokról, dinamikus változásokról és kontinuos másságokról vagy másságkezelésekről szól tehát a legtöbb írás, mégpedig nem a rendszerlogika, a folyamatszervezés vagy a kibernetika aspektusából, hanem az interdiszciplináris tranzíciók oldaláról. Arról a kultúraközi kultúráról, melyről fentebb szinte a legtöbb felmutatott mű szól, s arról a korról, melyben ez a biztosra formálódott bizonytalanság kezd immár kezelhetővé szelídülni, melyben a tudni nem lehetséges dolgokról is tudományos igénnyel lehet narratívákat kezdeményezni...

Megannyi kötet kínálkozna még ismertetésre, vagy futó jelzésre legalább – a megismerést, a belátást, a tudomásulvételt, a reakcióképesség idejét és időiségét követve, ahogyan e két utóbbi kötet megismeréstudományi megközelítéseit kiteljesíthetnénk az azóta is megjelenő forrásművekkel, szakirodalommal, összehasonlító elemzésekkel, miközben persze belátás vagy rálátás is egyre inkább szilárdul arról, hogy a történeti tudás messze nem a mindenkori „rálátás” távolságából közvetít, s megvannak vagy megmaradnak e látásmódok, idői pillantások a közös tudásélményben, az emlékezőkövek jelképes halmaiban, a botlatókövek funkcionális jelentőségében is.

⁹ Gantner B. Eszter–Schweitzer Gábor–Varga Péter szerk. *Kép-keret – Az identitás konstrukciói*. Nyitott Könyvműhely, Budapest, 2010. 295 oldal.

Emlékezeti örökség „szállítható örökségként”, túlélni képes hagyatékként

Minden emberi viszony – talán a nyelv, a kultúra, az örökség rendje és a hagyomány értéke révén – előbbre való tud lenni, mint maga az ember. Relációiban, kapcsolathálójában, kulturális öröksége „fogságában” és kiteljesedésében leli meg így érzületi vállalását, hovatartozási biztonságát mindenki, akinek sorshelyzete, mozgáskényszere vagy összehasonlító élménye lesz kultúrák közötti áthallásokról, kölcsönhatásokról. Egy magyar-amerikai nézőpont, két-három nyelvi örökség-anyag, hordozott sors és kapott „sorstalanság” lesz ezért öröksége is mindazoknak, akik kisebbségi léthelyzetben nem a bezárkózást, megalkuvást vagy elszemélytelenedést vállalják, hanem kapaszkodót találnak, élményhátteret formálnak, örökséggé vált eszmélkedést élnek meg mindazzal, amit magukkal hoztak egy idegen világba.

Ezt a sorskényszert, s vele az „add tovább fiadnak”, a „vidd tova bármerre jársz” élményvilágát tükrözi az a kötet, melyben a Tokaj-Hegyalján élő, abaújszántói kisvárosi zsidó közösség emlékezetét formálja meg Zahava Szász Stessel, aki pár éve megjelent kötetében e kulturális örökség szószólója, megörökítője lehetett.¹⁰ A *Bor és tövis*ek kötet „stetl”-világának, a szőlőskertek közötti személyes történeteknek és csoporttörtétiának több rétege is van, beleértve a megismerhető személyest és az át nem látható szakrálist, értékelhetően kollektívat és magányosan reménytelen családit is, meg a diaszpóra-közösség maradék érdeklődését, összejöveleteit, hírcserélő randevúit is. E falusi világ, az iparosok és gazdálkodók, reménykedők és üldözöttek, virulóan sikeresek és lehangolóan reménytelenek élményközössége az, amiben a Szerző önnön hitét megnevezni lehetségesnek látja. Sok-sok évnyi munka, gyűjtő szorgalom, könyvtárosi elkötelezettség, emlékállítási feladattudat munkál a háttérben e monográfiának, s nem utolsósorban az emlékező szubjektum felelőssége, ami nélkül talán semmi história nincs is. Cipész és házaló, tudós rabbi és menekülő névtelen, diaszpórába kényszerülő álmodozó, aki lesi és kitárgyalja a hazai híreket, s még a reményteljes életutak és a sorscsapások kollektív élménye is egyformán jelen van e helyi világban, mint oly sok másikban is, ahol Emberek, érző és reflektálni képes személyiségek lakoznak. Tíz-húsz oldalanként változik a szöveg tónusa – bár szerkezeti elemei áttekinthető tartalomjegyzékké rendezik a forráshátteret..., de a 18. század első harmadától historikus távlatból föltárt néptörténet és lokális szomszédság-regény az előszó-író Elie Wiesel szavait idézve is „*az emlékezetről szól; olvassák el, és az Önöké is megelevenedik*” (9. old.). Ezt a Szerző szavaival pontosítva: „*Nehéz elképzelni azt a szerénységet, amellyel a feladatot, ami rám hárult, elvégeztem. Egyszerű elemi iskolát végzett kisleány voltam, mégis az én hivatásom és kötelességem, hogy leírjam gyönyörű mezővárosom szomorú zsidó történetét*” (11. old.). „Szerényre” sikeredett, négyszáz oldalon..., és teljesre is, amennyire Abaújszántó emlékezetében immáron meg kell maradjon mindez „szállítható örökségként”, túlélni képes hagyatékként.

¹⁰ Bor és tövis^{ek} Tokaj-Hegyalján. Zsidó élet Magyarországon. Abaújszántó zsidó közösségének története. Noran Libro, Budapest, 2013., 403 oldal.

A ma már nyolcvan évesnél is idősebb Szerző, aki New Yorkban doktori disszertációt írt témája monografikus gazdagsággal föltárt anyagából, nemcsak holokausz-túlélő, hanem életút-folyamában is magyar szívű és részben magyar nyelvű alkotó. Kötete – mint hasonló község-monográfiák többségére ez jellemző is – egyszerre képviseli az emlékéllítés és az értékelés, a történeti kontextusba illesztés és a folyamat-bemutatás feladat-tudatát vállaló habitust, s egyben olyan, a gazdasági és termelési kultúra mellett szükségképpen megmaradt dolgosság-tudat lenyomata is, amit lakonikus rövidséggel a „tokaji” bor kvintesszenciájának tekinthetünk. Ennek éltetésében, míves kultiválásában, s a nemzedékek hosszú során át megmaradt hagyománytartó tevékenységben találja meg az író mindazt, amit a New York-i közkönyvtár tájékoztató könyvtárosaként összegyűjthetett, s „történelmi kincset hordozva” megörökíthetett. Ennyi sem lenne kevés, azonban az örökségesítés folyamatában nem éri be egy-két íves esettanulmánnyal vagy történeti feljegyzések közlésével. Az 1738-as forrásoktól az 1950-es utolsó elvándorlókig, a település-széli megtűrtségtől a sikeres és példás asszimilációig, majd a kisajátítások és antiszemita megnyilatkozások elől menekülő utolsó leszármazottak élethelyzetének bemutatásáig voltaképpen egy több mint kétszáz éves közösségtörténetet állít össze (15–260. old.), kiegészítve mindezt száznegyven oldalnyi függelékkel, dokumentatív értékű szövegközi fotókkal, saját családhistóriával, köztörténeti forrásanyaggal, s egészében a kommemoratív szándék jellegzetes példázatával.

Szenvedés- és megsemmisülés-történetről lévén szó, illetlen és kellemetlen volna szakképzett történészi irányt, történetelméleti koncepciózusságot vagy az emlékezés és narratív történetírás forráskritikai aspektusát számon kérni e művön vagy szerzőjén. Érteni és elfogadni érdemes, hogy a történeti folytonosság vázlatával-keretével, eseménytartalmak vagy folyamatok korszakos rajzolataival, továbbá családhistória és közösségtörténet felekezeti nézőpontjával teljessé váló műben az elsődleges cél az emlékéllítés. Bár helyenként még a koncepciózus vagy hamistudati beállítódást is cáfolni kész restauratív szándék dominál itt, mely az érintett közösség felől nézve éppen így lehet méltó és teljes, valamint a helytörténet és térség-história felől nézve hiánypótló is, de nem utolsósorban a magyarországi zsidó hitközségek monografikus feltárás-sorozatából még hiányzó opusz ez, tehát a szakrális intézménytörténet nézőpontjából véve is kulcsjelentőségű. A termelő és szolgáltató családok emlékezeti feltárása, a települést fejlesztő kiválóságok örökségének javát súlyán mérni képes, a helyi zsidóság rangját néven nevező szerzői szándék összességében is értékelhetjük azt a helyenként meggyőzően szubjektív, másutt lokálpatriótán büszke nézőpontot, melyet a könyv érvényesít. Ilyen kreatív komponense példaképpen a holokausz áldozatainak, a kereskedőcsaládok névsorának, a zsidó lakosok lakcím szerinti felsorolásának, a háború utáni emlékéllítés dokumentumainak, vagy akár az 1992-ben fölállított háborús emlékmű felirat-korrekciójának aprólékos ismertetése is. Mindezek tehát nem perszonális emlékéllítási vagy pusztán történelem-olvasati gesztusok, hanem a föltáró és közösségi tudást visszamenőlegesen

is helyreállító döntések lenyomatai, a helytörténeti monografizálás lehetséges megoldásai. S ennyiben a kiadó nemes vállalásának részei is. Szász Kató mint „átiratban” a Szerző nevével jelzett kérdőív-adatlap megszerkesztője és a háborús túlélők névsorát is összeállító, a zsidótemető és a zsinagóga értékeinek lajstromát is megalkotó, sőt a fotók java részét is készítő, ennyiben az elpusztultak örökségét is tovább vivő dokumentátor a könyv megjelentetésével átadja, közös örökséggé teszi mindazt, ami egy valamikori viruló felekezeti közösség értékrendjében fontos volt, s ami (a holokauszt után hatvan évvel is fájó, sértő és méltatlan) közhangulatban az maradt. Mert hát a dédnagypapa *„bőrkötésű Bibliái a szent Tóra darabjaival és a becses családi képekkel együtt lettek eltáposva a zsidó templom udvarán”* (330. old.). Ezért is meggyőződéssel hiszi, hogy *„az előítélet és sztereotípa elleni nevelést már otthon el kell kezdeni, és utána folytatni minden lehetséges módon. Így talán lesz remény, hogy ami velünk történt, soha nem fog egyetlen élő emberrel sem megisméltódni ezen a földön”* (ugyanott).

A kötet záró szavait, üzenetét egykönnyen megérthetjük. Már csak követni lesz nehezebb..., vagy értékén mérni, a halottakért illő emlékimát (kaddist) mondani lesz súlyosabb és felelősebb feladat. Talán, talán-talán ilyen könyvekkel ez részben még sikerülhet is...

Eltervezett világösszeesküvés, avagy egy piemonti kufár sikerképessége

A tudható, a belátható, elfogadható vagy akár vitatható forrásmunkák köre nemcsak saját olvasóit, hanem a kollektív kulturális örökség egészét is valamelyest tükrözi. Umberto Eco opuszaira talán nem az elsődleges jellemző, hogy történelemtudományi hitelességű históriákkal aratnának népszerűséget. Korábbi (csak magyar kiadásban már megjelent mintegy huszonöt) műve és narratívái alapján épp ellenkezőleg: amit hitelesen ír le, az aligha pont úgy esett – de sokkal inkább úgy is, vagy mégúgy megtörténő zezugos létezés-elbeszélés mindahány. Minthogy azonban történetei jobbára a sosem látható, múltban is rejtekező vagy jelenben is alaktalan alakzatokba simulnak, akár irodalmi esszéi vagy narratív tanulmányai, írói álmai vagy paranoid hömpölygése során is mindig a rejtélyek rejtélyei tájékán kurkásznak. A *prágai temető* kötete például az örök ellenség-konstruálás jegyzőkönyve, a könyvben kibontakozó ál-jegyzőkönyvvel szemben életszerűbben bonyolódó szálak szövedékéből kibetűzve... – jegyzőkönyv, azaz inkább vádirat, napló, kétfedelű történet, sokszereplős dráma és titokregény, amelyben a titkok legtöbbször nyíltak, a nyíltság viszont legtöbbször mélyre rejtett és manipulált érzemény.¹¹ Mottója alapján nem könnyen, de nem is ismeretlenül szól a fejtvényre vágó olvasóhoz: *„Ha nincs ellenség, mivel bíztassuk a népet?”*. Vagyis sok évezredes közösségi stratégiára, a társadalmi megosztottság kor(ok)ra jellemző politikai attitűdjére utal, s ezen belül is többre, savanyúbbra, álnokabbra és ócskábbra annál, semhogy hirtelen mai politikai köznapjaink korszakos üzenetét kellene kihallanunk belőle...

¹¹ Umberto Eco: *A prágai temető*. (Fordította Barna Imre). Európa Könyvkiadó, Budapest, 2012., 564 oldal.

Nem egészen meglepően, az örök és ádáz ellenség itt éppenséggel a zsidó. A zsidó mágus, a zsidó tulajdonos, a zsidó rabbi, a zsidó összeesküvő, a békétlenségből mindig és mindenhol kapzsi mohósággal hasznot keresni hajlamos hitsorsos, aki nemcsak a hatalom felső szegmenseit ostromolja váltig, de belopódzik a szabadkőművesekhez is, lealázza a jezsuitákat is, sakkbán tartja a vatikáni, a párizsi, a német kémhálózatokat is, s ha végül az orosz titkosszolgák útját nem állnák, még az orosz forradalomban is megtalálná helyét... A történet szépsége messzi Piemontba ível, ahonnan a főhős fővárosi franciaságra vágyva és piemontiságát levetve érkezik, boltot nyit Párizs egy Szajna-menti kis utcájában, ahol látszatra régiséggel ügyeskedik, valójában pedig mives okiratokat hamisít. Nőgyűlölő, akarnok nagybácsival megáldott, kettősre hasadt énjével a legkülönb bűnök kitartó elkövetésére is kész álnok ő, kinek ha kell, Garibaldi seregében adnak kémkedési szerepet, ha úgy alakul, akkor a kommünben vállalhat robbantási merénylet-előkészítést, de ha szebb napokra ébred, akkor épp a Dreyfus-ügy háttérében szükséges hamisítványt komponálja meg. Jó ember tehát, hívó is a maga módján, ha épp nem kell egy gyűlölt papot eltenni láb alól, vagy ha nem épp a megszállottság felől kap felkérést egy robbantásra, peranyag-hamisításra, hamistanú-vadászatra, merénylő-felhajtásra. Világképe tehát, melyben hit és egyház, hatalom és hívőközösség valahol a jezsuita pragmatizmus és az aktív sátánizmus között szédeleg, készséggel alkalmassá teszik egy mesteri hamisítvány komponálására, melyből majd azután a „Cion bölcseinek hiteles jegyzőkönyve” lesz utóbb, mire a bolsevizmus kezdene érlelődni az Ohrana ellenőrzése alatt.

Klasszikus romantikus regényhez, realista eposzhoz, nemzeti hősenekhez képest is zúzó könyv ez. Ezernyi sodrással, túpontos leírásokkal, aprólékos jegyzetanyaggal, naplóba illő közvetlenséggel és a csalfa memória ócska hamiskasságával alátámasztva, lassúdadán kibontakozó cselekményességgel, melynek árnyalataitól csak apródonként alakul ki a belső remegés annak képtelenségéről, mennyire képes mégis mindez a történelemformálás erejévé, döntéshozó méltóságok és még több döntést pusztító méltatlanságok terévé válni. Hit és kétség, korszakok és kultúrák közötti senkiföldje a táj, mely mégis valakié, a képtelensége és ártékonyságé, méltatlanság és pusztítás sötét hatalmaié, akár ha egy, vagy mégjobb ha több furmányos akarat szabdalja országokra, városrészekre, titkos találkahelyekre, temetőkre és kegyhelyekre, éttermekre és kaszárnyákra mindjárt. A napló 1898-tól 1830-ig lépeget vissza az időben, de úgy, hogy *„kaotikus cselekményéből (mely csupa előre-hátra tekintés, azaz olyasmi, amit filmes nyelven flashback-nek mondanak)”* olyan story, fabula, szüzsé, cselekmény formálódik, melyben – írja Eco – *„nincs más kitalált alak, csak a főszereplő, Simone Simonini”*, *„a többi szereplő ... mind valóságosan létezett, és azt tette és mondta, amit ebben a regényben tesz és mond”*, habár *„elbeszélésökonómiai megfontolásból egyetlen (kitalált) személlyel mondtam el és csináltattam meg mindazt, amit valójában két (történelmileg valóságos) személy mondott és csinált”* (553. old.). Fekete miséket celebráló abbé, köztársaság-ellenes olasz besúgóhálózat, drogfüggő vagy lecsúszott iszákosok külvárosi tanyája, csőbomba-gyárosok ügyes szaktársai,

antiklerikális csahosok, rejtelmes elmeklinika és luciferiánus kultuszt éltető szabadkőművesek, megszállottság-építő médiabirodalom, választékos párizsi éttermek és elsőrangú vacsorák, bűzös csatornarendszer és ádáz uralkodni vágyók tere épül körénk a kötetben, s „ráadásul... ki tudja? Egy XIX. századi kalandregény lapjain akár titokzatos hasonmása is támadhat az embernek... – bizonyos értelemben azért mégiscsak létezett ő. Sőt az az igazság, hogy mindmáig itt van közöttünk”.

Eco a titkos világösszeesküvések látványos legalját, a cinikusan szolgáló, meghasadt és megalkuvó, felbérelhető és túlélő „hóst” mozgásban és tunyaságban, szinte a francia ponyvaregények figuráinak (és korabeli sajtógrafikáinak!) erkölcsileg mocskos kéjében megszülető „végső megoldások” kiagyaloit vezeti elénk. Amikor nincs ellenség, előveszünk egy régit, kiagyalunk egy újat, ráuszítunk egy korhangulatot, s mindjárt évszázados hírűvé válunk... Ha ugyan válunk, mert a lét, melyben mindez határtalan ellentételezéssel háláltatik meg, sehonnan és sehová nem tart, s még önmaga elviselése is nehezebbre van. Önmagával szembekerülni ugyanis aligha szokott, de a történelemmel még kevésbé – létének indoka ugyanakkor nem több, mint mások és a másságok nemlétének örvendezni kész magányérzet. Lakonikus boldogság ez, de történetileg sem ismeretlen, a létező létformák virulens egyike... Hétköznapi, s ezzel túlélően örök. Akár a konkrét historikus oldalának hite, akár az írói leleménynek sokágú mássága az alapkérdés: mégcsak nem is „karcolt monogram” az övé, hanem maga a titkos és bizodalmas monogram-gyároosság, a mindenholi és mindenkorai világsikeresség hőstípusa. Mindannyiunk szomszédja és ellensége egyszemélyben.

Text Libris – avagy a jelenvaló önmagunk esete

Persze, alapkérdés lehet: önmagunk történetének tekintjük-e Simonini titkos világát és a rejtélyek Európájának „természeti” cseleit, vagy a résztvevő és beavatkozó mások kialakította feltételrendszernek? Benne, érte, általa vagy ellene élünk-e, s ha bármelyiket is választanánk, elkerülhetjük-e vajon a többi (is)...? Gáspár Zsuzsa szerkesztésében jelent meg ehhez a kérdés-háttérhez az a középiskolásoknak (szánt, de nemcsak nekik) való szöveggyűjtemény, mely társadalomismereti textúrát kínál *A holokauszt és az emberi természet* tematikus alcímmel.¹² A kötet, mint az megjelenési adataiból is látszik, nem mai keletkezésű, s mert könyvészeti barangolásom nem csupán a friss termésre fókuszált, a legkevésbé sem ódzkodom egy tizenöt éves tankönyv avagy iskolai segédlet értékét felmutatni. Ismét és kitartóan fölemelni, mint olyat, melynek korok és kultúrák közötti korszakos szerepe nem a kiadás dátumától, hanem tartalmától, szemléletmódjától, hasznavehetőségétől sokkal inkább függ. Egyszerűbben szólva, a másfél évtized nem öregbítette,

¹² *Szemtől szemben a történelemmel és önmagunkkal. A holokauszt és az emberi természet. Társadalomismereti szöveggyűjtemény középiskolások számára.* Szerkesztette Gáspár Zsuzsa. Soros Alapítvány – Korona Nova Kiadó, Budapest, 1997., 522 oldal.

hanem súlyosan szomorú aktualitással ruházta föl ezt az eredetileg 1994-es amerikai kiadású válogatást. Nem többel, de nem is kevesebbel, mint amit Eco regényében Simonini képes és hajlamos előállítani, terjeszteni, konstruálni, hazudni, képzelődni, elhinni, hamisítani, vallani vagy sugallani: a fajok oszthatóságát, a hit kegyelmi állapotának és elveinek célrendszerében elkülöníthető jót és rosszat, ártalmasságot és korszakosan hitványt, közveszélyeset és közbékétlenségre alkalmasat, egyáltalán, az ítélkezés „jogosságát” és hatásának végzetességig hajszolható kimenetelét. Azt tehát, hogy hiteket és embereket, korokat és eszméket zsibvásáron és ószeres módjára kezelni nemcsak lehetséges, de dicső vállalkozás is. Azt, hogy dogmák és békétlen örökségek, hitek és részvételi hajlandóságok, néma szemlélés és szenvedő együttérzés a barbárságok része, a hatalmak érvényesülésének megengedhető útja, s a „tisztá” eszméket követő erőszak bárhol legitim lehet, ha eléggé harsányan dalolják jogosultságát. Ez a „text libris” nemcsak a Kongresszusi Könyvtár Holokaust-Atlaszát, a hazai zsidó múzeumok történeti anyagát, a tolerancia-felfogások és kronológiai források tónusát idézi föl, hanem a tizenkét fejezetből kettőben mindjárt az egyén és a társadalom, az egyén és a történelem, nemzetépítés és állampolgárság, „faj” és identitás, vallás és tolerancia érvrendszereit is bemutatja – nem utolsósorban Ember Mária, Kertész Imre és Székely Magda szövegeiből vett idézetekkel illusztrálva a sztereotípiák, félelmek, konformitás, vallási identifikáció, hátrányos megkülönböztetések útjait és módjait. Korszakos utakat és módokat, éppenséggel a változó világok huszadik századra eső fajelméleti, antijudaista, négerellenes, cigánygyűlölő és minden soron alárendelő gesztusait, melyek végzetes pusztuláshoz, milliók kínhalálához és megsemmisülő léthelyzetéhez vezettek.

A történelemmel szembesülni folytonos aktualitás. E kötet a „faj és a birodalmak” korától, a világháborútól kezdi, a weimari Németország és a Horthy-Magyarország demokráciáival folytatja, hogy az alkalmazkodás és engedelmesség, tűrés és némaság, olthatatlan bírvágy és kegyetlen akarnokság tipizálásával, ennek emberi természetbe ágyazott változataival vezessen a fokozódó erőszak-korszakok végkifejletéig, a túlfasiszálódó Európa és a megtört Holocaust gyalázataig. A „konzervatív magyar úr”, aki „csak” nézte, a csendőr, aki „csak” parancsot teljesített, a küldetéses emberek mentőakciói, a dogmának megfelelni próbáló milliók erőszak-alternatívákra nem lelő tömegei, avagy a világ lelkiismerete mint állapotrajz kényesen és harsányan bomlik ki ezeken a lapokon, melyek a „maradni vagy kiszállni” döntéskényszeréről éppúgy szólnak, mint a szemtanúság vagy vértanúság közérzetéről, a sodródó kisemberről, a népiirtás nemzetközi visszfényéről, az amnéziáról, az emlékezés kényszeréről és keserűségéről, meg az autonóm emberről, a múltat elismerő nyíltságról, az egyén és a történelem véget nem érő döntéshelyzeteiről. *„Ha a náci rezsim utolsó és legszörnyűbb tette rögtön a legelső és legkisebb lépés után következett volna, ezrek, sőt milliók döbbszentek volna meg... De hát persze ez nem így történik. A legelső és legutolsó között számtalan kis lépésre kerül sor, némelyik alig érzékelhető, s mégis, mindegyik kis lépés felkészít a következőre, apránként segít eloszlatni a sokkhatást...”*

A sokkhatás azonban erősebben üli meg a históriát, mint azt a sokkolók akár képzelnék. A

sokkhatás nemcsak sok hatás együttese, hanem végkifejlet, előzménye egy következőnek, láncszeme egy folyamatnak, felkiáltójele egy korszaknak is. Félezer oldalon, apró betűkkel, korszakos fotókkal és összefoglaló táblázatokkal, olvasmányokkal és „feladatlapokkal” dúsított szövegről aligha van mit mondani többet, mint hogy a Facing History-program mint alapítványi vállalat nem kevesebb, hanem több kötelező olvasmánynál. Alapkönyv, mely helyett hiába adnak első kis lépések formájában nemzeti alapokmányt vagy hiszekegyet a diákság kezébe, az csak fegyvernek jó később, nem a megértés eszközének, és nem ma vagy holnap, amikor erre sok-sok eddiginél nagyobb szükség volna. Sőt, nemcsak volna, van is. S nemcsak szükség, ínség is. Fájó, döbbenetes, süketen vaksi állapotban a história nemcsak visszatekintő részletezésről mutatja ki érvényességét, hanem arról is, hogy tudatlanságaink helyébe hogyan emelhetnénk inkább tudást, ismeretet, megelőző tapasztalatot, tudásörökséget, megértő türelmet. Sőt, állampolgári felelősséget, emberi mértéket is. Akkor is, ha látszólag ez még megvan... *„A gonoszság nem valami tőlünk független és rajtunk kívüli torzulás, hanem tükör, önmagunk tükörképe: az emberben rejlő negatívum megnyilvánulása...”* (Josef Brodsky). A tőlünk eltérőt, „a miénktől különbözést” és e distanciák okait veszi végig évszázados időhosszban e kötet, de nem pusztán a megértő tárgyalás értelmében, nem „lecke-ként”, hanem a szembesülések feltételeit is belátó tolerancia alaphangján. Kötelező olvasmány. Kötelező, mert kényszerű most is, kényszerű, mert súlyosbodó most is mindazon állapot, melynek előzményei sodródnak-dúsulnak e kötetben, fenyegetően, jelenvalóan. Simonini mint ócska kis hamisító, ostobácska gyalázkodó, hiszékeny és csalafinta eszköz, végrehajtó gengszter és önzésében kíméletlen házmesterlélek, elfogadó és megbecsült közegre lelne itt és most is. A Holokauszt-történelem egyúttal az ő történelme is, de koszlott szuszterpadlásán a vaksi és előítéletes ostobaság megfellebbezhetetlen birodalmának fegyvertárával, tükör nélküli gardróbban, ahol nincs sem visszfénye, sem kontrollja a külső fénynek, még kevésbé a belátásnak, türelemnek, morálnak..., épp ő érzékeli a legkevésbé besúgók és keretlegények, csizmások és trotórcipősök kegyelmetlen birodalmát. „Szemtől szemben” így a legkevésbé lehet bárkivel is, hacsak azokkal nem, akik mindig szemben vannak minden emberivel.

Vigyázat, túlzok! Itt három a felkiáltójel. Az ismétlődni képes, új önkörébe záródó történelem *az emberi természet és a holokauszt útján jutott szemtől szembe a ciklikussággal és szemtől szembeni önmagával!!!* Mint jelenvaló önmagunk van ismét itt, érdemes figyelni rá...! Ha nincs épp szöveggyűjteményünk, ha nem ismerünk is megértő módszertant, plakátot és közpénzből formált holokauszt-múzeumot, akkor is. Sőt, akkor, ha megismertük, annál inkább.

Törvénytől sújtottak, 1920–1945

Hasonlóan – bár saját felkiáltójeleimnél szerényebben és visszafogottabban – deklaratív, vagy inkább korszak-meghatározó felkiáltójelek szerepelhetnének itt (rövidesen éppen századik év előjeleként)

ama kulcsdokumentum közreadása után is, melyet akkoriban Horthy Miklós Magyarország kormányzója és gr. Bethlen István miniszterelnök csupa szív-szeretettel „Emlékezetül” adományozott „mindenkinek, akit illet”, s ebben „Magyarország nemzetgyűlése a következő törvénycikket alkotta”, melyet „mint a nemzet akaratát”, mind a maga megtartó szándékával, mind másokkal megtartatandó és kihirdetendő tényt kezeli, hogy „a tudományegyetemekre, a műegyetemre, a budapesti egyetemi közgazdaságtudományi karra és a jogakadémiákra való beiratkozás szabályozásáról” szólva „népfaj vagy nemzetiség országos arányszámához” viszonyított egytizedre korlátozza a „nemzethűség és az erkölcsi megbízhatóság követelményei melletti” felvehető hallgatók létszámát. A Törvénycikk világelsőként, az I. világháború utáni Európa első antiszemita törvénye volt, „előzménye és bevezetője” annak a folyamatnak, „amely az 1930-as években számos zsidóellenes intézkedéshez, végül 1944-ben a Holokauszthoz vezetett”. A korszak történetének nemcsak informatív összefoglaló, nélkülözhetetlen alapműve, hanem „a magyar zsidóság sorsa iránt érdeklődőknek” meghatározó feldolgozása az a könyv, melyet Randolph L. Braham ajánló szavaival kap kézhez az olvasó Kovács M. Mária köteteként: *Törvénytől sújtva. A Numerus Clausus Magyarországon, 1920–1945* címen.¹³

A Szerző mint a Közép-európai Egyetem, korábban az ELTE, a University of Maryland és a University of Wisconsin-Madison professzora már több munkájában írt a zsidótörvényekről, a Helikonnál kiadott *Liberalizmus, radikalizmus, antiszemitizmus* monográfiája is igényes alapossággal és impozáns bizonyítja, mennyire árnyalt felfogása lehetséges a numerus clausus korabeli és megelőző, valamint a háború végéig intézményesített törvényi céloknak és végrehajtásnak, befogadásnak és megfélemlítő összhatásának, társadalmi válasznak és leplezetlen támogatásnak, uralmi gőgnek és méltatlan úrhatnáságnak, elszánt fasizálódásnak és mindennapos nemzetideológiának. Illő alapossággal dokumentálja szakértelemmel (tizenöt oldalnyi bibliográfia, képjegyzék, mutatók, vizuális dokumentumok széles köre jelzi ezt) a „pozitív diszkrimináció” képződményét és a liberális kritika szándékait, a Népszövetség módosító sürgetését és a szelektív lemorzsolódás háborús légkörét megelőző kvótarendszert, a törvénytervezet vitáit és ideológiai támaszait, Prohászka és Kovács Alajos, Teleki és Klebelsberg, az Ébredő Magyarok és Horthy, Vázsonyi Vilmos és Szabó Dezső, meg sokan mások aktív részvételét ebben az európai színtéren is győzedelmes gyalázatban. Az a szíves-kedélyes ajánlás, melyre fennebb utaltam, még semmi zordabbat nem sugall talán, de a hitvány korabeli adatok és arányokat jelző források, a heti- és napilapok uszító cikkei-címlapjai, a nemzetvédők ideológiai és a fegyveres csoportok diktatorikus fenyegetései evidenciává tették, hogy a hazai emancipációs folyamatban „a tizenkilencedik századi emancipáló jogegyenlőség elvének föladata, helyébe a nacionalista fajvédelem került. A személyes teljesítmény kritériuma helyett a családi származás határozza meg az egyén sorsát, munkája helyett a szülők, nagyszülők, etc.” – vagyis kiteljesedett a Konrád György érzékeny fülszövegében bevezető alaptónusként megfogalmazott

¹³ Napvilág Kiadó, Budapest, 2012., 267 oldal

„Antimeritokrácia” tartalma: a mindenütt Horthy hívei által kiszolgált ostoba fröcsögés totálisan eluralta a jogalkotást, a törvényhozást, a sajtót, az ideológiai szférát, az egyházakat, az utcát és a kisiskolákat is, méltatlan előnybe préselve a méltóságmentes társadalmi szereplőket. A kötet négy nagyobb fejezete nemcsak a nemzetiségi kvótától a „faji paragrafus” eszméjéig, a látszatra „oktatási törvényként” keletkező megkülönböztetés orosz előzményeitől a „területi, származási és faji zsidó” árnyalt természetrajzáig, a korabeli statisztikai adatoktól a mindennapok oktatási, munkapiaci, erőszaktételi forrásokig, a sokak „titkolt helytelenítése” ellenére megvalósított nyílt jogsértési és a liberális kritikától a diszkrimináció 1928-as, majd 1934-es erősödéséig egy sor olyan adatot hoz összefüggésbe a faji propaganda és a radikális indulatok egész intézményes működésrendjével, amiről (ugyancsak Konrád György igazságosan asszociatív megállapítása szerint) a kormánypolitikusoknak *„köntörfalazniuk kellett, ha pénzt reméltek a Népszövetség jóváhagyásával nyugati bankoktól. Ahogy ma pénzért az Európai Uniót kell becsapni, és persze utálni is ugyanezért, mint kilencven éve a Népszövetséget. A nemzeti szuverenitás, a nagy hang és a nagy zsebek védelmében. Volt, tagadhatatlanul volt különbség konzervatív és radikális jobboldaliak között, Bethlen és Klebelsberg, illetőleg Teleki, Gömbös és Hóman között, de mindet Horthy nevezte ki, mind az ő embere volt, és mind helyeselték a numerus clausust, ha távol maradtak is a parlament üléstermétől, amikor megszavazták. Eötvös József és Deák Ferenc szellemét mind bezárták a pincébe. Újításuk végállomása a második világháborús tömeggyilkosság volt. Volt, aki kiszállt e logikai útvonal valamelyik korábbi állomásán, de nem űzhette el magától a gondolatot, hogy egyik lépésből következik a másik. Az ő álmuk nem Auschwitz volt, hanem valami ízlésük szerinti normalizáció, nem a borzalom, hanem az ő nemzeti rendjük. De az ő rendjük hozta meg a zsidótörvényeket, és az ő adminisztrációjuk hajtotta végre a vidéki zsidók deportálását és a budapesti zsidók gettósítását. Lehet, hogy már gyerekfejjel megértettem valamit, amit ezek a nagy emberek holtukig nem értettek meg...”* (a kötet fülszövegéből).

A törvénytől messze nem védettek, de annál inkább sújtottak ekképpen bemutatása a Szerző igen árnyaltan rétegzett és a jogi-politikai-oktatási-törvénykezési-ideológiai-kommunikációs eljárásmodokra finom aprólékossággal kitérő megoldása. Randolph L. Braham nem véletlenül, s még csak nem is hízelgésként méltatta úgy a kötetet, ahogy bevezetőben idéztem. A méltatások mellett (olykor már helyett is) a mű kicsengése egyaránt szólhat a fenyegető előzmények rendszerének ma is lehetséges néhány párhuzamáról, a világháborús hangulatban kimódolt diszkrimináció jogiasított modelljének előképeiről, s a befejező sorok tanulsága ellenére (a front közeledtével kiteljesedő numerus clausus, mely tizennégy éven át hatályos törvény volt, mégpedig valódi megszakítás nélkül!, lásd 217-220. old.) a nemzet állampolgárai ellenében érvényre juttatott elnyomás moderált és legitim voltáról nem csupán objektív képet ad, hanem a Konrád-megfogalmazta értelemben analógiát is. „Nem a személy, hanem a sokaság tagja volt elvetendő, sőt gyűlöletes...” /Konrád/ – hogy az intézményesített antiszemitizmus és a zsidótörvények megalapozói némi elégedettséget érezhessenek, némi rablott

vagyonhoz juthassanak, valamelyes pusztító kedvüknek is utat nyerhessenek, s a nemzet hívő egészét új uralom otromba ideológusainak szolgálóivá tehessék.

E korszak fotói (szövegközi illusztrációként és bizonyságokként is), továbbá az adatok egzaktága (Pécsi Vera kiegészítő kronológiájával), a viták és érdekkörök kitágult törzsasztalhoz invitálása nemcsak a kutatói, világképi és értékrendi másságot mutatja, melyre Kovács M. Mária és kötete kiváló példa, hanem a világképek tárgyiasulásának, az eszmék dologiasulásának, az indulatok és otrombaságok korszakossá válásának, „nemzeti szuverenitás” börtönébe zárt mivoltának mindez figyelmeztető forrásanyaga is.

Tárgyi szakralitás, létmód és ajándék

Valamiért, ki tudja mióta, a legtöbb bámulatra is képes múzeumlátogató könnyűszerrel sétálgat el fényesített tárgyak, részletes rajzolattal és szimbolikus cicomákkal ékes objektumok muzealizált tárlói között, s ékes meggyőződésévé válik, hogy múzeumban muzeális tárgyak vannak, feliratokkal, fényekkel, valami magyarázkodásokkal, oszt kész. El kell telnie egy időnek, mire véletlenül – s ha máshol nem, a múzeumi shopban időtöltve – belelapoz egy kiállítási katalógusba, ahol ugyanazt látja szinte, de mégsem. A mégsem a közelség, a színesség, a minőség, a beavatottság sugallatával lepi el. „Abból a pár izéből” mindezt kihozni – hát ez nem semmi. De még csak nem is kell korábban belegondoljon, mi minden áll, mi mennyi rakódott a tárgyak rendszere, a katalógus, a feltárás módja, a beszerzés, állagóvás, tartósítás, elemző figyelem, kutatói szorgalom mögött, s mennyi szaktudás, eltökéltség, közlésbátorság, türelem, rugalmasság, csököttség szükséges ahhoz, amin végigsétált. Nos, épp a katalógus – ha nem egyszerű lajstrom – szolgáltat kellő derűt, mélyértelmű belátást, hőkkenést és belesimulási kedvet, amikor éppenséggel nem valami jegyzék, hanem hordozható tárgyi örökség, szimbolikus tőke, tárolható identitás, kulturális erődítmény, mentális regiszter is egyben.

Hát igen, e felfedező késztettség mélyén ott ül a „vidéki helytörténeti múzeumok” padlóviaszkos szimatmintájába, épületes méretű portréfestmények, cicomás ónedények és posztamensre emelt agyagtörmelékek élményébe savanyodott látogató jókedve. Tán ki se jön onnan, ha ki nem mozdítja valami... Valami, ami egyszerre élmény és kísértés, adat és tárgy, vízió és olvasmányvilág, képzelet és dokumentáció szerves egyvelege. Egy „tárgykatalógus” például, ahogyan a szakszerű közlésnyelv és a sorozat-címke is jelzi a Néprajzi Múzeum kötetei között. Több korábbi után most épp egy ilyen lapozgatók, s ha nem is tök új, nekem az, s Neked is, mert nem ismered. *Zsidó tárgyak*. Ennyi a cím. A szerző Szarvas Zsuzsa.¹⁴ Amúgy a szaktudomány doktora, egyben a Néprajzi Múzeum főigazgató-helyettese is. De ezek a formális adottságok – ennél talán sokkal fontosabb, ami belül van.

¹⁴ Szarvas Zsuzsa: *Zsidó tárgyak*. (Jewish Objects). A Néprajzi Múzeum tárgykatalógusai, 24. Néprajzi Múzeum, Budapest, 160 oldal

Éppen ez az, ami viszont lenyűgözően van. Életfohász, ünnep, illat, szokás, hitvilág, normák, értékek rendje – mintegy képenként is ez ül az albumban. Nem a hit. Az csak mögötte-alatta-körülötte. Hanem a tárgyakkal élő, sőt tárgyban élő, tárgyak révén megjelenő és imígyen is megjeleníthető Embert tükrözi. Ahogyan használja, amilyen jelentést tulajdonít neki, amiért szereti, megszokja, ragaszkodik, fenntartja, örökíti, gyarapítja vagy menti a maga kultúráját. S amiért a muzeológus maga is ezt teszi az örökséggel, hagyatékkal, a maradványaikból megismerhető emberlét teljességével. Fotókkal, tónusokkal, válogató gonddal, aprólékos pontosításokkal, kiterjedő utalásrendszerben, tárgymegjelenítési precizításban, történeti hűséggel.

Az álnaiv kérdés persze rögtön az: mitől lehet egy tárgy zsidó? Hát nem vallás, hitvilág, értékrend, szokásnorma az? Lehet egy tárgynak világképe, hite, vallása? S van akkor – persze a lapidáris tényyszerűségeken túl – keresztény tárgy, muszlim tárgy, krisnás tárgy, taoista tárgy? S ha van, hol volna hát, hol láthatjuk, hogyan mutatkozik, ki mutatja fel vagy rejti el, mit takar vagy jelképez, kinek szól és kitől kapja jelentését vagy szakrális használati módját?

A részletekig (és tovább) vezet a kötet. Eredendően, mit tagadjuk, e könyvsorozat részint jelzőjében is tárgykatalógus, tehát tükröznie illik (vagy kell) rendszerbe szedett objektumokat, de másrészt meg (ki látta, ki nem...) kiállítások anyagából font ajándék, emlékeztető és tartósító objektum maga is. A kiállítás (eredetileg a Néprajzi Múzeum tárlata 2014–15-ben, majd vándorkiállítás a Párizsi Magyar Intézettől a Nagyatádi Múzeumig) előzménye kellett legyen – mint erre Szarvas Zsuzsa illő és érzékeny előszava is rámutat – nemcsak a szakmai kör, Bata Tímea, Gebauer Hanga, Sedlmayer Krisztina és a fotós Sarnyai Krisztina kollektív munkája, de mint forrásanyagot a hazai zsidóságtudomány és judaisztika legkiválóbb képviselői, Bányaí Viktória, Komoróczy Szonja Ráhel és Toronyi Zsuzsa lektorálták, a kitűnő és sok-sok éve mesebelien bevált Gerhes Gábor (ezúttal Medve Zsuzsával közösen) tervezte, egyszóval kies csapat összmunkájának eredménye. De a köszönetnyilvánítás előszava után, továbbá már a címlapon-előzéken is szereplő tárgyak elemi módon mutatják és adják meg a választ, mitől is zsidó egy tárgy. Egy herendi szédertál, egy szombati lámpás, egy sátoros ünnep fotója, egy sétatábla jiddis felirattal és a jeruzsálemi szentély ábrázolásával, egy adománygyűjtő napló, egy mézeskalácsütő bélyegző, tóra-olvasó mutatópálca, egy tfilin vagy trenderli pörgettyű, tóradsz fűszertartó, imaszíj vagy imakendő pedig mitől is ne lenne elemi módon „zsidó tárgy”, ha külleme, funkciója, szimbólumai, anyaga, színvilága, formai sajátosságai is ahhoz a létmódhoz, szokásrendhez, vallási élethez és mindennapi megmaradáshoz alkalmazkodnak, amely körülveszi, jelentést tulajdonít neki, őrzi és megbecsüli szimbolikus súlyát, üzenetét. De messzebbre is érdemes elmenni a kérdéssel: sátor, jurta, fészter, szárnyék sokféle van, de amelynek anyaga és megmunkáltsága a használat során kell szolgálja az ünnepi szertartás nyitottságát az égbolt csillagai felé, vagy egy zsoltáros tábla, purimi fakalapács, hanukai mécses vagy sófár már önmagában is megjeleníti, sőt megtestesíti a megélt

szertartások jelentésterét, megértésük adott körét és készítési módjukat is sokszor. A kidduspohár, a fából vagy papírból készített Dávid-csillag, házi áldást hordozó üvegfestmény, szombati terítő vagy haggada-könyvecske, szegetlen rojtos pamutmellény vagy mértani motívumokkal díszített kipa, faragott képtartó és ajtófélfára rögzítendő mezüze, izraeli fiúcskát ábrázoló baba vagy egy máramarosi orthodox rabbi prémsüvege pedig mitől is ne lenne olyan kifejezetten zsidó tárgy, hogy összetéveszthetetlen maradjon bármely más nép bármely más tárgyától, öltözkétől, életmódjától.

A kötet tehát, miközben a mímelten naivra formált kérdést Szarvas Zsuzsa aprólékos történeti és kutatómódszertani, gyűjtési-válogatási és kiállítás-formálási ismertetőjével kiadósan megválaszolja, magában rejt még a részletes katalógus, a helynevek és a javallott szakirodalom mellett egy önálló fejezetet is. Mégpedig Bányai Viktória és Komoróczy Szonja Ráhel ismertetése révén egy 1829-es pápai adománykönyvet (35–61. old.), mely magában véve is ritkaság: a Bikur Holim Beteglátogató Egylet teremtményét, mesebeli kis megoldását, amelyben az adományozók neveinek nyilvántartására a könyvforma megoldásban laponként húsz zsebecske van, összesen ötszáz névbetű fér el (s ebből 423 kis cetli meg is van), annak feltüntetését szolgálva, ki és mennyi felajánlást tett a pápai egylet eredményes működését segítő... Az akadémiai kisebbségkutatás judaisztikai jelenléte itt nemcsak a múzeum és a tudomány, a restaurációs munka és a vizuális megörökítés összehangolt értékrendjét tükrözi, de egyben bepillantást enged egy jótékonyági, szociális intézményrend működésébe, ennek értékterébe, a közösség együttes vállalási formáiba, a Talmud korától rögzítésre érdemesnek tekintett felajánlások, jótétemények, pénzadományok, termésajándékok, temetési költségkönnyítések, magamutogatás nélküli hagyatékmegosztások, viszonzásra nem váró gesztusok tradicionális rendjébe és szakirodalmába is. De merthogy az alkalmi felajánlások egyike például a Tóra-olvasás heti rituális rendje is, e kis vidéki egyleti könyvecske is híven tükrözi az adomány mint gesztus, a hitélet mint közösség, a vallás mint társadalmi létmód és kultúra együttes megjelenítődését már pusztán a tárgyi világ maradványain, szimbólumain, értékein túl is.

A bevezető tanulmány (miként e százötven éves egyleti adománykönyv tükrözi „Pápa szent községe” bőrkötéses örökségét, vagy a miskolci, óbudai, mádi, dunaszerdahelyi, debreceni, kiskunhalasi, szegedi vagy pápai, bécsi, pozsonyi emléktárgyak léte is mutatja) mindezek révén nemcsak zsidó tárgyak, hanem zsidó létmódok, családok, közösségek, értékrendek, hagyatékok, épületek és emlékezeti momentumok roppant széles körét is magába foglaló társadalmi üzenetek lenyomataira ugyancsak utal. S értelmezi azt is, miért és miképpen nem volt fontos korábban e tárgyi kultúra elhagyott, gazdátlan örökségének felfedezése, muzeális értékként őrzése, feltárása és megbecsülése. De jelzi azt is: miképpen nem volt, nem lehetett vagy lehetetlen is maradt magának a magyarországi népességnek szerves tagjaként közöttünk élő zsidóságnak az a megközelítésmódja, mely lehetővé tett volna tárgyi gyűjtést és feltáró kiállítást, értékőrzést és állagóvást – akár a

közösségeken, akár a néprajzi tárgyi gyűjtés körein belül. Sem a valóban zsidó szakrális tárgyak gyűjtőköre, sem a néprajztudománynak a zsidó létformák felé fordulása nem volt elegendő a rendezett gyűjteménybe szervezéshez. Kezdve már nemcsak a zsidóság vallásként majd kulturális hagyományként vagy népcsoportként, „felekezatként” meg a végleges pusztulásból épp csak megmenekedett túlélőként való meghatározottsága miatti mellőzöttséggel, a marginalizált vagy üldözött, menekülő vagy elnémult közösségkénti meghatározásokkal folytatva, egészen addig, amíg a népi kultúra kizárólagosságai meg nem engedték az együtt élő népek szűkebb kulturális csoportjainak, maradék kultúrát átörökítő funkcióinak tárgyi és jelképi továbbélését a kutatás vagy gyűjtés tárgyának tekintő szemléletmód kialakulását. Ahol a vidéki zsidóság java többsége megsemmisült a holokauszt során, maradék tárgyi anyaga elorzott kincsként került (ahová éppen került) örökség-morzsaként valahová, definiálatlan helyre éppen, vagy raktárak, csűrök, pincék és padlások mélyére... – ott a tárgyi kultúra értékei nem lehettek költséges muzeológiai kutatás, tartósítás, gyűjtőköri gazdagítás lehetőségeivé. Sőt, magának a túlélő zsidóságnak sem maradt meg a mutatkozás szándéka, a folklóron és etnográfiai hagyományokon túli tülekedés a megőrzés céljával. Szarvas Zsuzsa (okkal és érzékletesen) rögtön azzal is kezdi áttekintő leírását: mikor nem és miért, mikortól másként és ma hogyan tekintünk a magyar állampolgárságú magyar zsidóság tárgyi örökségére mint gyűjtőköri törekvésre, s egyáltalán: mitől zsidó tárgy egy tárgy, mitől rituális és mitől etnográfiai érték, s mi kell mindennek akár megosztott, akár kettős, akár még komplexebb értébecsléséhez, az adományozók szándékához, a támogatók pártolásához, a tárgyegyüttes gyűjteménykénti felépítéséhez.

A kötet – talán nem függetlenül a Néprajzi Múzeum látogatóiban vélelmezhető vásárlókörtől – eredendően is kétnyelvű katalógusként szolgál. Ez nemcsak értékét növeli a nemzetközi könyvpiacra, kultúrakutatásban, tárgyi és szellemi örökségvédelemben, hanem mutatja azt is: a tudomány és a szépirodalmi tudások nem idegenek, hanem szerves egységben működni képes partnerségi lehetőségek nem csupán a muzeológia kortárs piacán, hanem az értékkonzerválás szándékát meghozó újabb idők során még inkább. Szarvas Zsuzsa és munkatársainak kötete ennek sem csupán bizonyossága, hanem valamelyest a magyar zsidó kulturális örökség szakrális példatárát gyarapító szemléletváltás lehetséges tanúsága is. A korábbi „Kő kövön...” kiállítás ekképpen megtestesülése katalógus formájában is az „...add tovább fiaidnak...” elkötelezett vállalatát mutatja föl, immár nem csupán szimbolikus, hanem örökség-tárgyi mivoltában.

Világbölcsek között: emlékhely a menekülésben

„...lenni még egy darabig...” – vajon lehetséges-e, amikor már az emlékezet viszi a főszerepet? Vélhetően csak a szemtől szemben, a zsidóság és a filozófia találkozásainak színtere lehet helymeghatározója annak, aki e létezés-tudásokban és túlélő állapotokban nevezte meg léte

befogadó házát, a judaizmus mint poézis, a környezetfilozófia és a tudásszociológia ágainak összekapcsolási perspektíváit. A múltidős igehasználat tudatos: munkatársai tanulmánykötetet állítottak össze Staller Tamás emlékére, mely most jelent meg, s melynek főszereplője egyben szakmai referenciája is volt. A 2012-ben elhunyt egyetemi tanár 2007-ben megjelent *Menekülés az emlékezetbe* című könyve, amely címen Arthur Koestler életét és filozófiai munkásságát ismerteti, úgy lett a Kiss Endre szerkesztette emlékkötet, a *Menekülés a bölcséletbe* című tisztelegés is többségében filozófiai, vallásbölcséleti tanulmányokkal és emlékező fohászokkal teli kötet.¹⁵ Ezek tekintélyes számát itt részleteikben föl nem idézhetem, csupán néhányat emelek ki, melyek részint reflektálnak, hivatkoznak is Staller munkásságára.

A tudományos horizonton születésnap, évfordulás vagy tisztelegő köteteknek megvan a maguk „rituáléja”, bekerülnek alkalmi írások, utalásokkal vagy hivatkozásokkal ellátott művek, s nemegyszer olyanok is, melyek kifejezetten a „címzett” tiszteletére készültek. Itt persze többségben vannak a tisztelegő szavak, de többen a Szerzők köréből épp azt tekintették mérvadónak, ha írásaik reflektálnak a tudós pályatárs munkáira. Csupán egyet-párat kiemelve is érdemes utalni Judit Frigyesi angol nyelvű munkájára, mely az imádságos könyvek és zsidó zsoltáréneklés textuális anyagának zenei felépítéséről, a gregorián, askenázi tóraéneklés (énekelte felolvasás) melodikus és prozódiai aspektusairól szól igen részletező tónusban (17–36. old.). Babits Antal kedves régi témakörében, Maimonidész hermeneutikai megközelíthetőségének hellén, keleti, córdobai, kabbalisztikus és misztikus háttéréből, életbölcséleti tanulságok, hit és tudás, monoteista vallások, valamint ezoterikus és exoterikus „útmutatások” felőli értelmezéséből formál jelképes vitaanyagot, melyben Staller bölcséleti alpműveiben is visszaköszönő zsidó gondolkodástörténeti rész kérdések felé kalauzol (49–68. old.). Már Babits is utal utóhangként a Hermann Cohen filozófiai munkásságával a német kultúrában erősödni látszó judaizmus Staller-felvetette témakörére, melyet Hrotkó Larissza itt önálló asszociációs körbe emel át a tapasztalat-kritika és a megismeréstudomány judaisztikai területét vizsgálva (117–128. old.). Rathmann János itáliai reneszánsz zsidó filozófiai vázlata (71–78. old.), Kárpáti Judit zsidó identitás-megőrző emlékezeti korszakokról formált totálképe (37–48. old.) és Oláh János ugyancsak a miszticizmus-tudomány európai szellem-történeti tematikájával összefüggő alapos áttekintése, portréképe nélkül Gershom Sholemről és kabbalájáról (167–177. old.) nem lenne teljes a kötet.

A súlyosabb, közelebbiről is létezéselméleti írások egyik legsúlyosabbika Kiss Endre tanulmánya, mely *Világbölcsek önmeghatározása* címen Moses Mendelssohn és Johann Georg Hamann kultúrtörténeti szerepét vizsgálja Szokratész-képük alapján, a 18. század személyiségfelfogásának, a „filozófiai mágus”

¹⁵ *Menekülés a bölcséletbe. Tanulmányok Staller Tamás emlékére.* OR-ZSE, Budapest, 2018., 264 oldal. A szerzői művek alapos bibliográfiája Babits Antal munkája.

funkciót, az értelmiségi szerepkörét, a logikát, a „differenciált tudatosság” témakörét, a „semmit sem tudás” vizsgálatát és a Herderrel való vitákat, Kant és Hegel akkori stratégiai filozófiafogalmát körvonalazva (79–100. old.). Izgalmas aspektusú F. Orosz Sára elemzése a *Bauhaus és magyar vonatkozásai* címen, melyben a kultúratörténet elsősorban vizuális művészetekre fókuszálását az iparművészet és tervezőművészet építészeti formanyelvi aspektusára, fotókkal illusztrált lenyomataira irányítja, a design magyar megtestesítőit invokálja (145–166. old.). Iványi Gábor *A Másik tekintetei* címmel roppant izgalmas új politikai teológiai válsághermeneutikát mutat fel Johann Baptist Metz-nél, a „mellőzöttség ethoszához és etikájához” kapcsolódó újszolasztikus és posztidealista paradigmát a történelmi szubjektum és a Holokauszt témakörére reflektáló kritikai valláskutatás körébe helyezve. A modernitás határán a vallás és világpolitika viszonyában a magánszféra és „ellenvilág” kontrasztjában is monoteista megközelítéseket fölmutató áttekintés az apokaliptika „szubverzív tekintete” és ennek a veszélyhorizonton átsikló pillantása irányában keresi „a keresztény remény világbeli /lét/helyzetére” érvényes „idő nélküli idő” aspektusát, melyben a megbékélés, a megkönyörülés, a megbocsátás és a felszabadítás minden gesztusa megjelenhet már (205–219. old.). Tekintélyes terjedelmű és mélységű Hidvégi Máté „polihisztor barátunk és mesterünk” emlékére formált, az „igazi mediterrán lélek” urbanisztikai érdeklődésére utaló dolgozata, melyben *Joseph Brodsky és Ezra Pound sírjánál a velencei temetőben* címmel indít multivokális tónusú disputát „egy porladó zsidó költő és egy porladó antiszemita zseni, aki megtért” tárgykörrel, melyben Staller Tamás „a zsidóság világkultúráját” megidéző tónusát is érinti (231–254. old.). Számos írásban jelennek meg a Staller emlékére rendezett konferencia (2014. nov. 6.) témakörei, így Szécsi József *holokauszt-oktatási*, Ábrahám Vera szegedi *Chevre Kadisa*-restaurálási, Hábermann Zoltán *Magyar-Zsidó Szemle*-történeti, Farkas Attila és Kiss Gyula francia felvilágosodás-históriai és *Diderot-recepciótörténeti* alaptanulmánya is méltó tanítványi vagy kollegiális gesztust rögzít az emlékkötetben. A könyvet illusztráló számos fotó az egyéniség, az oktatói és kutatói szerepkör, a család, az elismertség és pozicionalitás terén is megidéző hatású, Staller (éppen Babits Antal által elkészített részletes) bibliográfiájának mellékletbe emelésével pedig teljesebb pályaképet ad, az emlékezetbe illesztés gesztusát is evidenciálissá teszi a kiadványban.

S nem mert a „személyes életfilozófiai szekvenciák” Konrádtól megidézett értelmezési epigrammatikussága evidens módon ível a létező lélek bölcséletbe menekítésébe vagy tisztelgő emlékkötetébe, hanem mert mindezek – ha jócskán különböző módon is – a fennmaradás és átörökítés kötelezettségével teljesülnek, a magam „továbbadási” szertartását itt most megszakítom. A létező mondatokból sokat elősoroltam, s most már lassan feljönnek a csillagok. Új, még sok-sok aspektusból megíratlan történés ez, melyet illő tisztelettel fogadhatunk. A létező lélek házaiban és a még betöltetlen könyvespolci helyeket illetően még annyira. Lenni még egy darabig, akár karcolt monogramként vagy emlékezeti örökségként is, a „nem egészen meghalás” jövőképét rejtí a jelenben. Vagy legalább a könyvespolcon...