

DOKTORI (PHD) ÉRTEKEZÉS

NÉMETH KRISZTINA

2015.

NÉMETH KRISZTINA

**A REKONSTRUKCIÓTÓL AZ INTERPRETÁCIÓIG
KÍSÉRLET KÉT LETŰNT ÉLETVILÁG ÉRTELMEZÉSÉRE**

TÉMAVEZETŐ

DR WESSELY ANNA PHD

EGYETEMI DOCENS

EÖTVÖS LORÁND TUDOMÁNYEGYETEM

TÁRSADALOMTUDOMÁNYI KAR

SZOCIOLÓGIA DOKTORI ISKOLA

SZOCIOLÓGIA PROGRAM

2015.

Tartalom

AZ ÉLETVILÁG MINT SAJÁTOS KUTATÁSI TÁRGY	1
Az életvilág-fogalom vonzásában	1
Módszertani keretek	11
„EGY HAJNALBAN ELTŰNTEK”: A SÁRBOGÁRDI ZSIDÓ ÉLETVILÁG ÉS A HOLOKAUSZT EMLÉKEZETE	21
(Kutatás)történeti keretek	21
Közelítések	23
Történeti demográfia – Az adatsorok „narratívája”	30
Foglalkozásszerkezet és mentalitásbeli választóvonalak	39
A hagyományátadás mint társadalmi változás	52
Az életvilág összeomlása	76
REFLEXIÓK I.	86
A rekonstrukciót övező kételyek: a ténszerűség és az információgazdagság	86
A narratív interjúhelyzet mint kommunikatív cselekvés	98
A kollektív trauma meghatározásának problémái	113
„KOSZOS LÓRA BÁRSONY NYEREG NEM ILLIK.” A NAGYHÖRCSÖKPUSZTAI CSELÉDVLÁG EMLÉKEZETE	121
(Család)történeti keretek	121
Közelítések: Az uradalmi cselédek konvenciója és megélhetési stratégiái	125
Településmorfológia és miliók	135
Cselédek és urak – mezőgazdasági munkások és vezetők	145
Utak kifelé: mobilitás és taktikák	161
Változás és változatlanság a pusztán	169
REFLEXIÓK II.	186
A terepi jelenlét és az interjú szerepek: terapeuta, nyomozó vagy rendőrspicli?	186
Az egyéni emlékezetek mintázatai. A traumatikus és a nosztalgikus emlékezet	203
A cselédemlékezet és a kollektív trauma	224
A REKONSTRUKCIÓTÓL AZ INTERPRETÁCIÓIG	229
Hermeneutika: a közvetettség belátása	229
Reflexiók és önreflexió	237
IRODALOM	246
A KÉPEK JEGYZÉKE	268
AZ ÁBRÁK JEGYZÉKE	269
A TÁBLÁZATOK JEGYZÉKE	270
MELLÉKLET	271

A REKONSTRUKCIÓTÓL AZ INTERPRETÁCIÓIG

Kísérlet két letűnt életvilág értelmezésére

AZ ÉLETVILÁG MINT SAJÁTOS KUTATÁSI TÁRGY

Az életvilág-fogalom vonzásában

Az életvilág eredetileg egy empirikus kutatásoktól távol álló absztrakt fogalmi konstrukció. Husserl kései („genetikus”) fenomenológiájában az életvilág az a tudományos gondolkodáshoz képest elsődleges szféra, amely főként az észlelésen és a gyakorlati tapasztalásokon keresztül hozzáférhető természetes valóság.

Husserl célja a hétköznapi világtól elidegenedett teoretikus gondolkodás visszavezetése az életvilágra mint természetes világérezékelésre. Jóllehet a megélt életvilágok szubjektívek és relatívak, vizsgálatukkal kinyerhető egy a priori struktúra. (Olay — Ullmann, 2011) Ez az a biztos alap, amelyet Husserl a filozófia és a tudomány „tisztá”, „univerzális” talapzatának szán (Lavery, 2003, Havrancsik, 2014).

A filozófia mint szigorú tudomány megalapozásának kulcsa a fenomenológiai redukció, amely feltárja a fenomének tudati konstitúciójának folyamatát, és az észlelés intencióitól megtisztítva, az ítéletek felfüggesztésével vizsgálja őket (epokhé). A fenomenológiai beállítódás tehát tudatosan szakít a hétköznapi érzékeléssel és gondolkodással: nemcsak a vélekedéseket és ítéleteket igyekszik zárójelbe tenni, hanem a dolgok létezésére vonatkozó kételyeket is felfüggeszti. (Olay — Ullmann, 2011)

Schütz fenomenológiai szociológiájában a transzcendentális redukció szerepét egyetlen epokhé, a mindennapi világ valódiságát firtató kétely felfüggesztése veszi át (Schütz 1984a[1963], 1984b[1960], Schütz — Luckmann, 1984[1975], Havrancsik, 2014), így válik a természetes beállítódásban érzékelt világ elsődleges valósággá. Következésképpen a Schütz által eredetileg társadalmi világgént bevezetett életvilág lesz az a bázis, amely, bár társasan konstruált, mégis objektív világgént tételeződik a köznapi cselekvők számára, és amely lehetővé teszi a kölcsönös megértést.

Schütz célja az életvilág fogalmával a weberi cselekvésemélet fenomenológiai megalapozása volt. Vizsgálódásai rámutatnak arra, hogy a cselekvések értelmezésére végső soron a

társadalmilag felépített, interszubjektív tudáskészlet nyújt lehetőséget. (Havranicsik, 2014) A másik élményei ugyanis csak közvetetten és töredékesen hozzáférhetők. Megértésük a nézőpontok felcserélhetőségének feltevésével lehetséges, ez viszont csak a saját élmények kivetítéséből és a típusos tapasztalatokból indulhat ki. (Schütz – Luckmann, 1984[1975] Eberle, 2014) Schütz protoszociológiájában az életvilág ontológiája, azaz a valóság értelem nélküli felépítése megkerülhetetlen kérdés, mivel az interszubjektíve közös tudással próbálja megalapozni a társadalomtudományos megismerést. (Eberle, 2014)

Az életvilág voltaképpen az az eligazítást nyújtó szilárd alap, amelynek talaján a cselekvések hétköznapi értelme a típusos vagy az anonim cselekvőre vonatkoztatva értelmeződik, de ez a séma teszi lehetővé a cselekvések társadalomtudományos megértését is. (Schütz, 1984a [1963])

Az életvilág a cselekvések értelmezésénél a közös értelmi alap *modellje*, amelyet Schütz igyekezett eloldani a specifikus értékszemponctól és a történelmileg adott egyediségtől. (Havranicsik, 2014) Ugyanakkor a modellszerűen elgondolt életvilág távol áll az empirikusan adott, a világban eligazítást nyújtó *létező* életvilágoktól. Míg a transzcendentális redukció voltaképpen a megismerő világba vetettségét próbálta kiiktatni, Schütz az életvilágok struktúráinak leírásakor egy társadalmi és történelmi sajátosságoktól mentes modellt épített, hangsúlyozva a típusosság konstitutív szerepét a megismerésben és az életvilágban való eligazodásban. A típusosságot azonban, miként írja, csak fokozati különbségek választják el az eidosztól, a dolgokat alkotó lényegiségektől. (Heap-Roth, 1973) Ebből is látszik, hogy Schütz fenomenológiai szociológiája, miközben a természetes beállítódásban felfüggesztett epokhéval bizonyos értelemben a feje tetejére állította Husserl fenomenológiáját, nem minden tekintetben távolodott el tőle.

Az empirikus kutatómunka nem teheti zárójelbe a világ valóságosságát, de a fenomenológiai megközelítések megtermékenyítően hatottak a társadalomtudományokra. Nagy szerepük volt az interpretatív irányzatok reflexívvé válásában és az életvilág megkerülhetetlen szerepének tudatosításában a társadalmi cselekvések megértésében. Bizonyos értelemben az etnometodológia maradt a legszorosabb kapcsolatban a fenomenológiával: a vizsgálódások az előfeltételezett és megelőlegezett jelentésekre és reakciókra irányulnak, amelyek egy sajátos epokhéban, a hétköznapi érintkezés szabályainak felfüggesztésekor tárulnak fel. A módszer megmutatja, hogy a hétköznapi tapasztalatban objektívnak tűnő értelmezések valójában begyakorolt interpretációs struktúrák. (Heap-Roth, 1973)

Olyan empirikus vizsgálatra, amely az életvilág fogalmán alapul és reflektál annak elméleti előfeltevéseire és az ebből fakadó módszertani kihívásokra, kevés példát találunk.¹ A kutatások inkább az életvilág struktúráit mint az értelmezés eszközeit tárgyalják. Benita Luckmann felvetette a kortárs „kis életvilágok” vagy egyéni világok leírásának lehetőségét, amelyek nagyobb struktúrák fragmentumaiként vizsgálhatók. A kis világ elnevezést azonban nem pusztán a léptékváltás indokolja. Ugyanos ezeknek nem az a legfontosabb ismérvük, hogy kis területre terjednek ki és viszonylag kevés csoporttagból állnak, hanem az, hogy redukálják a társadalmi komplexitást, következésképpen a vizsgálat egyetlen, a tagok számára homogén relevanciarendszerre szűkíthető. (Eberle, 2014, Eberle-Hitzler, 2004)

A kutatásaim célja egyedi, (részben) felbomlott *történeti* életvilágok a cselekvők szempontjából történő rekonstruálása. A történeti távlat mindenekelőtt a működő életvilágok reflektálatlanságát próbálja megkerülni. E tekintetben eleve eltér a fent vázolt „kis életvilágok” kutatási programjától, ugyanakkor igyekszik jól körülhatárolható életvilágokat (közösségeket) feltárni, mivel egy terep „kutathatósága” végső soron annak térbeli lehatárolásától függ. (Feischmidt, 2007a). Következésképpen mind a sárbogárdi zsidó, mind a nagyhőrcsökpusztai (volt) uradalmi cseléd életvilág egyúttal egy térben lehorgonyozott lokalitást és egy társadalmilag is lehatárolt *közösséget* jelent. Habermasi terminológiában kifejezve ez annyit tesz, hogy a hagyomány által konstituált életformák konkrét csoportidentitásokban fejeződnek ki. (Habermas, 2011 [1981])

Az életvilág-fogalom az empirikus alkalmazás nehézségei ellenére vonzó, mert azt jelöli, ami megkérdőjelezetlenül adott, eligazítást nyújtó a mindennapi valóságban. Schützöt követve elsődleges valóságként határozható meg, amelyet a hétköznapi cselekvő készen talál: tárgyi, kulturális és társas összetevői a benne élők számára megkérdőjelezetlenül adóttak és többnyire problémamentesek. Az életvilág a naiv otthonosság és az alakíthatóság érzését kelti a benne élőkben: összefüggéseit csak annyira kell ismerni, hogy alakítani lehessen; miközben a külsődleges adottságként megjelenő értelem-teli környezet behatárolja a cselekvéseket (Schütz 1984a[1936], 1984b[1960], Schütz-Luckman, 1984[1975])

Az életvilág eligazítást nyújtó ereje a társadalmi tudáskészlet érvényességében és rutinszerű használatában rejlik: a hétköznapi tudás *háttértudásként* folytonosságot, stabilitást és kiszámíthatóságot nyújt, és mindaddig reflektálatlan marad, amíg az előző típusos tapasztalatok, a „recepttudás” alapján eligazítást tud nyújtani. Az életvilág csak akkor

¹ Jóllehet a klasszikus szociográfiák vagy a kortárs társadalmi problémákra és a városi életmódra fókuszáló Chicagói Iskola kutatásai is egyedi értelem-összefüggések („kisvilágok”) értelmező leírását adják anélkül, hogy használnák az életvilág fogalmát.

tudatosodik, ha egy szelete valamilyen probléma gyújtópontjába kerül. „Problémamentességét radikális értelemben kell venni. Mint életvilág nem is válhat problematikussá, legfeljebb összeomolhat”² (Habermas 2011[1981]: 368).

A naiv otthonosság megszűnése, az életvilág széthullása radikális cezúra, ami komoly kulturális és társas dezorientációhoz vezet. Ez irányította a figyelmemet az egyes életvilágok rekonstruálhatóságának, illetve a fogalom empirikus használhatóságának kérdésére.

A sárbogárdi zsidó életvilág általam korábban megkísérelt rekonstrukcióját végigkísérte a holokauszt alapvető érthetlensége és értelmezhetlensége. A visszaemlékezésekből kiviláglott, hogy az életvilág összeomlását, egy addig érvényes világ radikális széthullását csak valamilyen fenomenológiai megközelítés tudja érzékeltetni. Ebben a kutatásban az életvilág fogalma körvonalazta tehát az előzőleg adott társas, kulturális, normatív összefüggésrendszert, amely a deportálással megsemmisült, teljesen érvénytelenedett. A trauma fölfoghatatlansága, az elképzelhető és elképzelhetetlen világ közötti határ megszűnése (Felman-Laub, 1992) készítetett arra, hogy az egyéni visszaemlékezéseken alapuló rekonstrukció során az életvilág összeomlásából³ induljak ki, mivel ezzel tudtam összefüggéseiben megragadni mindazt, ami elveszett.

Az életvilág empirikus kutatásának egyik legfőbb problémája, hogy az életvilág mindaddig reflektálatlanul eligazítást nyújt, amíg problémamentesnek, magától értetődőnek tűnik a cselekvőknek. „Totális és meghatározatlan, hézagos, de egyúttal behatároló” (Habermas, 2011[1981]: 368), azaz a benne élők számára tetszés szerint *egészében nem tudatosítható*. Következésképpen még a történeti perspektívából is csak a tulajdonképpeni kutatási kérdést (az életvilágot magát) megkerülő kérdéssel hozzáférhető. Az életvilág a valaha közös, a szocializáció folyamán elsajátított („újratermelt” — Habermas, 2011[1981]) építőkövekből épülő élettörténet elmesélésével válik — az elbeszélés mintegy szándékolatlan következményeként — feltárhatóvá.

A közvetlen reflektálás lehetetlenségét belátó módszertani megfontolások kiindulópontjába az élettörténeti narratíva és az életvilág összeomlásával azonosított trauma került. A társadalmi és kulturális cezúra reflexiók kényszere mellett azonban továbbra is kérdés maradt, hogy miképp

² Kiemelés az eredetiben. N. K.

³ Az etnometodológia a köznapi beszélgetések előfeltételezéseit, az értelmezésekhez mozgósított háttértudását és az egymásra vonatkoztatott jelentéskeresést éppen azzal teszi láthatóvá, hogy kibillenti őket problémamentes státuszukból. A beszéd- és cselekvési kompetenciák nélküli, laikus cselekvő szerepébe bújó kutató az értetlenkedéssel voltaképpen az életvilágnak a kutató által kézben tartott összeomlását idézi elő. (Garfinkel, 2013[1984], Habermas, 1994) Nem véletlen azonban, hogy ezek az egyedi esetek nem érvénytelenítik az életvilágokat konstituáló értelem-összefüggéseket, hanem a zavart előidéző egyén vagy helyzet megítélése változik: a zavart viccként értelmezik vagy éppen dühöt vált ki a környezetből. (Garfinkel, 2013 [1984])

lehet megközelíteni egy nem (vagy kevésbé) traumatizált, a múlt elemeit „megszüntetve megőrző” (Habermas, 2011 [1981]: 354), következésképpen kevésbé reflektált múltbeli életvilágot, amelynek megértése leginkább az időbeli távolság miatt problematikus. A további elméleti és empirikus vizsgálódások tehát a letűnt életvilágok konstruálhatóságára és a traumának az egyéni felidőzésben játszott szerepére irányultak: miként lehetséges az elmúlt, de nem radikálisan felbomlott, részben már érvénytelenedett értelemösszefüggések felidőzése és értelmezése?

Az életvilág-rekonstrukció elméletének és módszertanának kidolgozásakor a második terep megválasztását elsősorban az határozta meg, hogy a sárbogárdi zsidó életvilághoz térben és időben közeli, zárt, a környezetétől megkülönböztetett, a saját határait fenntartó közösséget (életvilágot) kerestem, amely kötődik az előzőleg vizsgált lokalitáshoz. Tehát egy mind térben, mind a történeti időben (két világháború közötti időszak) lehorgonyzott, ugyanakkor a környezetétől megkülönböztetett, térben és társasan is elkülönülő életvilágot (közösséget) kerestem. A nagyhőrcsökpusztai (volt) uradalmi cselédek életvilágára azért esett a választás,⁴ mert a Sárbogárd határától nyolc-tíz kilométerre fekvő pusztai térbeli és társadalmi elszigeteltségében önálló, *zárt* entitásként elemezhető. Az izolált és társadalmi értelemben stigmatizált uradalmi pusztai és az integrációs törekvései ellenére is megkülönböztetett sárbogárdi zsidóság e dimenziókban rokonítható, miközben kiválasztásukat a lokalitáshoz és a közösség határaihoz (identitás) kötődő *kutathatóság* (Feischmidt, 2007a) indokolja. Azt reméltem, hogy (akárcsak a sárbogárdi zsidóság esetében) a közösségi emlékezetben megőrződött a két világháború közötti időszak, ami alkalmat ad arra, hogy a korszakváltások emlékezeti reprezentációját összehasonlítsam. Az egykori uradalmi életvilág rekonstruálásának nagy kérdése ugyanakkor az, hogy milyen nyomot hagytak a cselédek és leszármazottaik emlékezetében a XX. század *potenciálisan* traumatizáló eseményei: a világháborúk, az úri világ felbomlása, a földosztással járó új életforma (az esély az önálló paraszti létre), majd a több (erőszakos) hullámban történő kollektivizálás, végül a pusztaiakat deklasszáló, a társadalmi kívülállásukat fokozó rendszerváltás. A pusztai vizsgálódásaim azért nem szűkültek le egyetlen időszakra (például az „úri világra”), mert a kérdésem az időbeli folytonosságra és emlékezeti *reprezentációjára* irányult. Ez azonban megválaszolhatatlan az egyéni és kollektív emlékezethez képest külsődleges történelmi korszakhatárok egyoldalú használatával, és a megélt idő és életösszefüggések elemzése nélkül. Következésképpen a vizsgált életvilágok közötti kulturális távolság *traumaspecifikus* vizsgálódásokra is alkalmat ad, mivel már a

⁴ A terepválasztás személyes motívumait a későbbi fejezetek érintik.

terepmunka elején feltételezhető volt, hogy az uradalmi pusztai emlékezet legfeljebb a kollektív trauma valamiféle határesetét képviseli.

A dolgozat kísérletet tesz a két letűnt életvilág feltárására és a cselekvők számára hozzáférhető értelem-összefüggések leírására. Ugyanakkor az *összehasonlítás* nem a két történetileg kialakult életvilágra (társadalmi csoportra vagy mikrolokálisra) irányul, hanem az életvilágok emlékezeti integráltságának, felidézhetőségének és narratívába öntésének jellegzetes módjaira. Ezen kérdések mögött voltaképpen a múltbeli világok megszakítottsága vagy folytonossága, a felidezés tudatossága valamint az életvilágok reflektáltságának kérdései állnak. Tisztázandó, miként befolyásolja a trauma az egykor érvénytelenné váló életvilágok felidézését, és ez hogyan jelenik meg az egyéni élettörténetekben. Mennyiben különbözik a trauma miatt érvénytelenedett (és ezért retrospektíve reflektált) közös tudáskészlet elemeinek felidézése attól, ahogyan egy nem (vagy kevésbé) traumatizált közösség tagjai emlékeznek?

A konkrét életvilágok rekonstruálásának módszertani problémái mellett felmerül egy másik kérdés is, ami az életvilág schützi modellértékűségéhez kapcsolódik: miként tartalmazzák az élettörténeti narratívák és a spontán visszaemlékezéssel formálódó történetek a letűnt életvilágok struktúráit, s azok (a tér, az idő, a társasság) hogyan alakítják a felidézést? Miként jelennek meg az emlékezetben a típusos tapasztalatok?

A társadalmi világtól a kommunikatív életvilágig

Schütz fenomenológiai szociológiájában az életvilág voltaképpen *modell*, amely elvonatkoztat az életvilág történelmileg adott kontextusától: az elővilág csak az áthagyományozott tudások közegeként értelmeződik (Schütz — Luckmann, 1984[1975]). Következésképpen az empirikus *egyedi* életvilágok feltárása a szigorú fenomenológiai alapoktól eltávolodva lehetséges. Schütznél az életvilág a közös és „megkérdőjelezetlenül adott” tudáskészlet a világról. A kommunikatív életvilág habermasi fogalma már reflektál a schützi modell legalapvetőbb problémáira, az interszubjektivitás és az értelemmegértés kérdéseire. (Habermas, 1994, Havrancsik, 2014)

Schütznél a cselekvések köznapi értelmezhetősége voltaképpen az életvilágot tagoló ismerősség—idegenség és a személyesség—anonimitás tengelye mentén differenciálódik. Minél típusosabb és anonimabb egy kapcsolat, annál kisebb az esély megérteni a cselekvésnek a cselekvő által tulajdonított értelmét. (Schütz, 1984a[1963]) A cselekvések megértése, azaz a cselekvő által „szubjektíve szándékolt” értelem megfejtése a társadalomtudós kívülálló *megfigyelői* pozíciójából voltaképpen lehetetlen. A szubjektíve szándékolt értelem

megfigyeléssel nem tárható fel. A megértéshez kommunikálni kell a másikkal. (Habermas, 1994, Havrancsik, 2014)

A schützi fenomenológiai szociológia vakfoltja a saját megfigyeléseiből és tapasztalataiból kiinduló, alapvetően monadikus cselekvő *egyéni* életvilág-konstitúciója, amely az interszubbektivitás axiomatikus bevezetése (az életvilág a természetes beállítódásban magától értetődően tartalmazza a másikat) ellenére sem lépett túl az egológiai kereteken. „A szubjektív tapasztalás elsődlegességét és a közös világ eredendő adottságát Schütz a későbbiekben úgy tartotta meg egymás mellett, hogy a köztük lévő feszültség sohasem szűnt meg.” (Havrancsik, 2014: 7)

Habermas rámutat, hogy az életvilágok értelemtelni felépítése csak kommunikatív cselekvésekben tárható fel: az értelmezőnek a megértéshez részt kell vennie a saját szabályait és transzcendálásuk lehetőségeit is magába foglaló kommunikatív cselekvésben. Habermas a nyelv—praxis és a nyelvjáték—életforma fogalom párokra támaszkodva fejtette ki a köznyelviileg konstituált, de a konkrét cselekvésekben felismerhető szerep- és normarendszereket mint az életvilág struktúráit. A cselekvéseket orientáló és értelmezésüket lehetővé tevő szabályok egyszersmind a köznyelvi kommunikáció szabályai is. „Az életvilágot kulturálisan áthagyományozott és nyelvileg szervezett értelmezési minták készleteként gondolhatjuk el.” (Habermas 2011: 364)

Az életvilág azonban nem állandó, statikus tudáskészlet és értelmezési minta, hanem időben változó entitás: a tudáskészlet használhatósága, kéznél levősége (Schütz — Luckmann, 1984[1975]) az életvilág újratermelésétől, az áthagyományozástól függ. Értelmező leírásuk ezért megpróbálja megragadni a változást, azaz az életvilágok áthagyományozásának folyamatát. Az életvilág nyelvi és kulturális újratermelése a szocializációs folyamatban megy végbe,⁵ ez azonban nem pusztán ismétlés. A hagyományozott értelem tartalmak elsajátítása magába foglalja a szűrés és az elsajátítás, avagy az értelem „asszimilációját” (Biczó, 2009) övező jelentéskeresés mozzanatait, így mintegy észrevétlenül reflektálódik is.⁶ Ugyanakkor a hagyományozott értelem megértése akkor válik tudatosított hermeneutikai feladattá, ha a

⁵ Berger és Luckmann is kitüntetett figyelmet szentel a szocializációnak az életvilág újratermelésében. Szerintük az életvilágot alkotó tudáskészletet mint „objektív igazságot” sajátítják el az egyének, ami azonban bensővé válik, és szubjektív igazságként „emberformáló erejű.” (Berger-Luckmann, 1984[1966]: 349)

⁶ Itt tehát Habermas Gadamerrel vitázva artikulált álláspontjával értek egyet. Habermas szerint a hagyományozott értelem megértése sem nélkülözheti a reflexiót, míg Gadamer inkább azt hangsúlyozta, hogy a reflektált tradíció is megőrzi „természetes” eligazító erejét, mert a reflexió a hagyomány eleve adottként elkönyvelt státuszát csak kis mértékben billenti ki. A nézőpontok különbsége végső soron a modernitás-felfogások és a tekintélyhez való viszony különbségeire vezethető vissza, Habermas modernitáselméletének ugyanis egyik alapvetése, hogy a felvilágosodás óta a tradíciók mind nagyobb szelete kerül ki a reflektálatlan hagyomány-összefüggésekből és válik szisztematikus vizsgálat tárgyává, mely kiterjed a hagyomány átadásának normatív körülményeire is (a tekintély mibenléte, a kényszer- és erőszakmentes kommunikáció követelménye). (Habermas, 2011[1981], Felkai, 1993)

hagyományozás folyamata megszakad vagy összefüggései érvénytelenednek. (Habermas, 1994)

Az életvilág eligazítást nyújtó magától értetődősége és megkérdőjelezetlen adottsága a hétköznapi életben azonban nemcsak újratermelésében valósul meg, hanem a mindennapok során is megtörténik a jelentéseket egyeztető, a szótértés lehetőségét megteremtő kommunikatív cselekvésekben. (Habermas, 2011[1981]) A kommunikatív életvilág és a kommunikatív cselekvés abban az értelemben egymás komplementere, hogy az életvilág közös jelentéstartalmai a jelentést egyeztető kommunikatív cselekvés erőforrásai, miközben a sikeres kommunikatív cselekvés megerősíti és újratermeli az életvilágot. (Sik, 2009) „Míg a »világ felé forduló« interakciós résztvevők kölcsönös megértésre irányuló teljesítményeik révén újratermelik azt a kulturális tudást, amelyből merítenek, egyúttal újratermelik a közösségi hovatartozásukat és identitásukat.” (Habermas, 2011[1981]: 374)

Ez a felismerés lehetővé tette, hogy az élettörténeti narratíva felépítését dramaturgiai cselekvésként, az interjúhelyzetet pedig kommunikatív cselekvésként értelmezem, azaz az interjúhelyzetet a különböző életvilágok talajáról elindított jelentéskeresésként és jelentésegyeztetésként fogjam fel. Az interjúhelyzet kommunikatív cselekvésként történő értelmezése tudatosítja, hogy a megértés csak asszimilációként (Biczó, 2009), a saját életvilágra és életrajzi helyzetre vonatkoztatva lehetséges. (Habermas, 1994, Németh, 2013b) Ez nemcsak az adatelemzés körüli kérdésekre (adathiány, megbízhatóság) irányította a figyelmemet, hanem megnyitotta az utat az interjúhelyzetet átszövő érvényességi igények módszertani-etikai reflektálása előtt is.

Ugyanakkor a disszertáció célja nem az, hogy kidolgozzon egy receptszerűen alkalmazható életvilág-rekonstrukciós *modellt*, amely függetleníthető az egyedi életvilágok történeti-társadalmi meghatározottságaitól. Az elméleti és módszertani reflexiók egyfelől az életvilág fogalmi magvából fakadó általános módszertani gondokat tárgyalják, másfelől a kutatás közben felmerülő sajátos problémákra irányulnak, és ez éppen a kutatás menetének és interpretálásának kontextusfüggőségét tudatosítja.

A dolgozat felépítése

Az életvilág-fogalom empirikus alkalmazhatóságát firtató kérdések alkotják a doktori dolgozat keretét. Az életvilágok értelmező leírását a kutatás specifikus problémáit taglaló módszertani reflexiók követik, amelyek újabb kérdéseket körvonalaznak. A struktúra tehát nem a kvantitatív kutatásokból ismert lineáris kutatási designra épül, hanem a kvalitatív kutatási logika

körköröségre, arra a felismerésre, hogy a válaszokban újabb kérdések rejlenek, amelyek folyamatosan alakítják az eredeti kutatási koncepciót és finomítják a módszertani fogásokat.⁷

A dolgozat bevezetője (*Az életvilág mint sajátos kutatási tárgy*) felvázolja az életvilág- fogalom empirikus alkalmazásának elméleti és módszertani problémáit. A kutatás kezdeti kérdései – az életvilág rekonstruálhatósága és az adatszerzés dilemmái – meghatározták a zsidó életvilág feltárását és az adatgyűjtés módszerei mintegy kijelölték a kutatás társadalomtörténeti fókuszát. A sárbogárdi zsidó életvilág emlékezetét leíró fejezetet („*Egy hajnalban eltűntek*”) követő *Reflexiókban* az adatszerzést övező kételyek, a megbízhatóság és az informativitás dilemmái (*A rekonstrukciót övező kételyek: ténytyszerűség és információgazdagság*), valamint a rekonstrukció erőforrásai (az emlékezés társas keretei, a szocializáció folyamán bensővé tett tudások és értékek) kerülnek elő, amelyek meghatározták a kutatás és az interpretáció menetét.

Az egyéni emlékezetek (narratív biográfiák) és az életvilág interszjektív volta között próbál átjárást teremteni a következő elméleti fejezet (*A narratív interjúhelyzet mint kommunikatív cselekvés*), amely az életvilág újratermelésének dimenzióit (Habermas, 2011) az interjúhelyzetben is felfedezi. A sárbogárdi zsidó életvilág leírásakor világossá vált a trauma központi szerepe a holokausztban megsemmisült zsidó életvilág reflexiójában és utólagos értelmezésében. A blokk harmadik tanulmánya (*A kollektív trauma meghatározásának problémái*) Jeffrey Alexander konstruktivista traumaelméletének vakfoltjaiból és a sárbogárdi kutatás empirikus tapasztalataiból kiindulva az életvilág összeomlásával azonosítja a kollektív trauma fogalmát.

A trauma megkerülhetlensége a felidézésben szükségessé tette azt, hogy a kidolgozott kutatási fókusz és módszertant egy másik, időben folytonosabb életvilág feltárására is kiterjesszem, hogy megfigyelhessem, hogyan milyen jellegzetes alakzatokba szerveződik annak, az egykori uradalmi cselédek életvilágának emlékezete („*Koszorú lóra bársony nyereg nem illik – A nagyhőrcsökpusztai cselédvilág emlékezete*”).

A második módszertani-reflexiós blokk első tanulmánya bemutatja, hogyan módosította több ponton is az egykori uradalmi puszták kutatása az életvilág-rekonstrukció módszertanát: nem minden esetben tudtam narratív életútinterjút felvenni, részben azért, mert más érdekek alakították az interjúhelyzeteket, miközben az elemzés „nyersanyaga” is más volt. Az interpretáció erőforrásaira irányuló figyelem eltávolított a kezdetben használt schützi életvilág-

⁷ Ez kutatási logika a körköröség, az elmélet és a módszertan kölcsönhatásai miatt emlékeztet ugyan a grounded theory jellegű kutatásokra (Glaser-Straus, 1968), legfőképp azért, mert megpróbál közvetíteni az elmélet és az empiria között. Ugyanakkor eltekint a szisztematikus és szigorú kódolástól (Glaser-Straus, 1968), mivel itt nem empirikus tartalommal telített elméleti fogalmak létrehozása a cél, hanem a kutatás menetének reflektálása és a módszertani problémákra adott elméleti-módszertani válaszok kidolgozása.

konceptiótól, miközben a terepen észlelt nehézségek a kutatói pozíciónak, a megértés folyamatának és erőforrásainak reflektálására sarkalltak (*A terepi jelenlét és az interjú szerepek: terapeuta, nyomozó vagy rendőrspicli?*).

Az életvilágoknak a cselekvők szempontjából történő rekonstruktív leírása után (Habermasnál ez az elsőfokú *know that*,) a traumatikus és a nosztalgikus emlékezetet összehasonlító fejezet (*Az egyéni emlékezetek mintázatai. A traumatikus és a nosztalgikus emlékezet.*) arra keresi a választ, hogy miért pont ilyen formát öltöttek az elbeszélte élettörténetek és milyen társadalmi kulturális tényezők hatottak rájuk. Ez a másodfokú „*know that*”, avagy másodfokú konstrukció (Habermas, 1994, Schütz, 1984a[1963]), amely az életvilág köznapi összefüggéseinek leírásánál absztraktabb, és a schützi értelmezési keretben a társadalomtudományos konstrukció szintjének felel meg.

Nagyhörceköpusztán a kidolgozott kollektív trauma(narratíva) *hiánya* (a traumatizáló tapasztalatok eliminálása, elfojtása, átdolgozása) a letűnt „világokat” nosztalgikussá tette, jóllehet a pusztai emlékezetet nem pusztán a kollektív trauma *hiánya*, hanem egy passzív, túlélésre berendezkedett beállítódás is alakítja, miközben a nosztalgiát a világban eligazodást nyújtó „értelem- és otthonkeresés” (Pintér, 2013) is motiválta. A visszaemlékezéseket szervező emlékezeti alakzatok azonosítása tehát nem csupán traumaspecifikus összehasonlítás, hanem azt is feltárja, hogy miképp alakul a potenciálisan traumatizáló történelmi események felidézése egy olyan közegben, ahol bár előfordulnak traumák, mégsem traumaként szervezik a közösség emlékezetét. Erre a határesetre, voltaképpen a trauma historizálásának kérdésére fókuszál a módszertani blokk utolsó fejezte (*Cselédemlékezet és kollektív trauma*).

Egy adott életvilágban élők, azaz egy lokalitás vagy közösség tagjai „hasonló módon strukturálják a világot” (Sik, 2009: 125), vagyis a teret és az időt, és hasonló módon vonják meg a közösség határait a társasság, azaz az ismertség és idegenség dimenziójában. Ezért mindkét életvilág-leírás ezeket a struktúrákat követi: kitér az időfelfogás különbségeire csakúgy, mint a társadalmi változás értelmezésére vagy a térbeli határmegvonás mikéntjére, miközben a közösség határainak fenntartását is vizsgálja. A külső és a belső nézőpontok dinamizálásához mindkét kutatás megszólaltatta a közösségek (életvilágok) határán élőket is: a sárbogárdi nem zsidó emlékezőket csakúgy, mint a Nagyhörceköpusztát elhagyókat is.

„A rekonstrukciótól az interpretációig” című fejezet a két terepmunka módszertani tapasztalatait összegzi: a közös elméleti és módszertani pontokon túlmutatva mutatja fel az inkább fenomenológiai jellegű *rekonstrukció* és a tudatosan hermeneutikai keretek közé illeszkedő reflexív etnográfiai *interpretáció* mint életvilág-leírások közötti szemléletbeli különbségeket.

Módszertani keretek

Egyéni élettörténetek és interszubjektív életvilágok

Az életvilág rekonstruálásához az élettörténetek tűnnek a legalkalmasabb forrásnak, mivel azok egyszerre egyediek és társadalmiak. (Vajda, 2010) A szocializáció folyamán az egyén elsajátítja az életvilágot konstituáló tudáskészletet, interiorizálja annak normáit és értékeit, és ezeket a visszaemlékezés során szinte öntudatlanul beépíti a narratívába. Ugyanakkor a szocializáció nemcsak a személyes és a közösségi identitás kialakulásában játszik döntő szerepet, hanem az életvilág szempontjából is kulcsfontosságú, hiszen a szimbolikus összefüggések újratermelésének egyik dimenziója is. (Habermas, 2011[1981])

Az egyén a saját élettörténeti elbeszéléséhez és az oksági összefüggések megtalálásához a bensővé tett, az életvilágokat konstituáló normákat, értékeket alapvető orientációs pontokként használja, miközben a visszaemlékezéssel folytonosságot teremt az egykori életvilágokkal: feleleveníti, és a jelen szempontjából értelmezi az érvénytelenedett kultúrákat, egyszersmind megerősíti az élettörténet folytonosságát is.

„Az én-identitás [...] abban a képességünkben igazolódik, hogy konkrét, részben felbomlott, részben meghaladott identitások következményeit felelősen vállalt élettörténetekbe integráljuk; a konkrét, múltba helyezett identitások mintegy »megszüntetve megőrződnek« az egyéni életvezetésben.” (Habermas, 2011[1981]: 354)

Az élettörténetek vizsgálatának háttérében a saját egyediségének tudatában levő modern individuum áll, aki megélt és elbeszélte élettörténetét, azaz saját időbeliségét értelmezhető egészként látta: „ami elbeszélhető, az a sorssá szövődő idő”. (Tengelyi, 1998: 24)

A megélt idő narratíva formáját ölti, mivel ebben a szerkezetben lehet megragadni az idő múlásának *értelmét* (Bruner, 2004). Az egyén saját időbeliségének, változásainak és állandóságának elbeszélése akkor válik az önazonosság hordozójává, ha feltesszük, hogy az önazonosságát megteremtő individuum olyan időszerkezetben él, ahol a múlt alapvetően különbözik a jelentől és a jövőbeli perspektívák nyitottak, eldöntetlenek. A modern egyén annak ellenére marad „saját maga” („ugyanazság” (*mêmeté*)), hogy folyton változik, mivel eközben egy hiteles, elmondható és értelmes történetet alkot önmagáról („önmagaság” (*ipseité*)), melyben tettei, elszenvedett sérelmei, küzdelmei és kudarcai értelmet nyernek. (Ricoeur, 1999) Ebben az értelemben az élettörténeti elbeszélés maga a narratív identitás: „hogyan kik vagyunk, az életünk történetéből derül ki.” (Tengelyi, 1998: 15-16) „Önazonosságunk élettörténetünk egységében áll” miközben „élettörténetünk egysége ugyanolyan jellegű, mint

az elbeszelt történetek egysége.” (Tengelyi, 1998: 16) A narratív identitás egy az egyén által folytonosan újraértelmezett (élet)történet, amelynek ő a szerzője és a főszereplője is.

A narratív életútinterjú

A narratív biográfiai interjú (narratív életútinterjú, élettörténeti módszer) nagy szabadságot ad a mesélőnek az élettörténete felépítésében, a súlypontok és az időrend meghatározásában, legfőképp azért, hogy az élettörténetet a lehető legjobban megközelítse „a tulajdonképpeni” (aktuális, érvényes, hiteles) narratív identitást⁸. Az interjú egyetlen önálló, a narratívától független kérdése a nyitó kérdés, mely voltaképpen a kutatási téma megadása és az élettörténet elmesélésére vonatkozó kérés. Ezt követően az interjúalany önállóan, megszakítás vagy közbevetett kérdések nélkül elmondja élettörténetét (főnarratíva). A főnarratíva elhangzása után a szisztematikus visszakérdezéssel állnak elő a melléknarratívák, melyek egy-egy életeseményt részletesebben kifejtenek. A szisztematikus visszakérdezés technikája kötött: az élettörténet kronológiájának és logikájának megfelelő sorrendben kiragadja egyes információdarabokat, és azokat pontosan, szó szerint visszaidézve további kifejtésre biztat. Ezzel is minimalizálni próbálja az interjúer befolyását az interjúalanyra, tehát tartózkodik minden olyan megnyilvánulástól, ami kifejezett értékítéletet rejt magában, vagy oda nem illő, az élettörténethez képest külsődleges kérdésekkel megakasztaná az elbeszélés menetét vagy kizökkentené a mesélőt. (Rosenthal, 1993, Breckner, 1998, Kovács-Vajda, 2002, Kovács, 2007b) Eközben természetesen a közöttük lezajló interakció, egymásra hangolódásuk, egymással szembeni elvárásaik, egymásról alkotott képük adja az élettörténeti interjú kereteit, és elkerülhetetlenül befolyásolja a létrejövő narratívát. (Vajda, 2010, Németh 2013b, c)

A Rosenthal által kidolgozott interjú módszer alapelemei az élmény, a megélés és az elbeszélés (Rosenthal, 1993). A narratív technika használata mögött az a gondolat húzódik meg, hogy így lehet a leginkább visszajutni az egyes emlékeket konstituáló élményekig. A megélt élmény elbeszélése azonban nem tekinthet el a jelen perspektívájától. Így válik az emlékezés az időbeliségét tekintve is dinamikus viszonyvá.

⁸ Az elbeszelt élettörténet időbeli szerkezete (így a zárt és nyílt történetmintázatok gyakorisága és súlya) igen informatív lehet abból a szempontból, hogy a megélt és elbeszelt esemény mennyire tekinthető traumának, az elbeszélés mennyire nyitott például a jövőre nézve illetve mennyiben történt meg a feldolgozás. (Ehmann- Garami, 2008)

A Rosenthal által kidolgozott elemzési módszer (Rosenthal, 1993, Breckner, 1998) támaszkodik Ricoeur hermeneutikai alapvetéseire, miszerint egy szöveg befogadása csak a magyarázat és megértés összefonódásával, azaz a külső és belső nézőpontok egybeolvadásával lehetséges. (Ricoeur, 1991, 1999b)

A biográfiai narratíva elemzése (a hermeneutikai esetrekonstrukció) két részből áll, de ezek elválasztása csak átmeneti az elemzésben; egymásra vetítésük, dinamizálásuk az elemzés utolsó lépése. A biográfiai rekonstrukció célja az élettörténet „objektív”⁹ tényszerű vázának rekonstrukciója, amit a ricoeuri értelemben vett magyarázattal rokonítható, hiszen a szöveg strukturális elemzése az alkotóelemek közötti kapcsolatokat keresi. (Ricoeur, 1999b) A megélt történet „adatai”, azaz életesemények között az elbeszélte élettörténet teremt kapcsolatot. A tematikus mezőelemzés vagy szekvenciális elemzés (Rosenthal, 1993, Kovács, 2007b) szakasza a ricoeuri megértéssel állítható párhuzamba, mivel az egy olyan sajátos egyedi értelmet kapcsol a szöveghez, amellyel az eredetileg idegen, távoli jelentés fokozatosan sajátta válik. (Ricoeur, 1999b) A megélt élettörténet és az elbeszélte élettörténet közötti hatások, feszültségek felfedezése adja az értelmezés végső formáját.

Az elemzés alapelvei az abduktív hipotézisalkotás és szekvencialitás. Az abdukció nemcsak különféle elméleti keretekbe illeszthető tudásokat, hanem a köznapi tudást is mozgósítja; így az értelmezés (akár egymásnak ellentmondó) hipotézisek megfogalmazásával halad előre. Az értelmezési horizont nyitottsága és a szöveget egésszé formáló belső logika iránti élénk figyelem folyamatosan árnyalja az előzetes (például a benyomáson alapuló) értelmezést. Miközben adott az cselekvés értelme az előzményeiből rajzolódik ki előttünk, minden új információegység módosítja az előzőleg kirajzolódó képet: egy-egy szekvencia értelme az egészhez való viszonyában értelmeződik, míg az egész is újraértelmeződik (hermeneutikai kör). (Rosenthal, 1993, Breckner, 1998, Kovács, 2007b)

Az elemző úgy tekint a szövegre, mint aminek felismerhető szervező elve, „formája” van. (Rosenthal, 1993) Rosenthal a Gestalt-elmélet alapvetéseiből, a „jó forma”, azaz az egész észlelésnek elsődlegességéből indul ki, mivel az egész forma benyomása meghatározza az észlelést. Így a szöveggént felfogott élettörténet szerveződési elve, az elbeszélte élettörténet szekvenciáinak struktúrája korántsem képezi le az életesemények kronologikus rendjét, külön

⁹ A hermeneutikai megértésre törekvő mélyelemzés és az „objektív”, élettörténeti adatokból „kideríthető” élettörténet közötti feszültséget a Kovács Éva és Vajda Júlia a tanúságtétel fogalmán keresztül oldja fel. (Kovács-Vajda, 2002:31), miközben Kovács Éva hangsúlyozza, hogy éppen az „objektív” élettörténet előfeltételezése az amúgy gazdag ismeretanyagot szolgáló *oral history* korlátja.” (Kovács, 2007d: o.n.)

formája van. (Kovács-Vajda, 2002) „A létrejött szöveg elemzésének célja a megélt és elbeszélte élettörténet viszonyának megértése az interjúban megjelenő életesemények, illetve az interjú mint szöveg adta *Gestalt* összevetése révén.”¹⁰ (Kovács-Vajda, 2002: 30)

A másik lehetséges értelmezési keret a pszichoanalitikus szemléletmód, amit Kovács Éva és Vajda Júlia *Mutatkozás* című kötetükben használtak. (Kovács-Vajda, 2002) Ez bár sokat merít Ricoeur narratív identitás elméletéből (Ricoeur, 1999a), bizonyos pontokon túl is lép azon. A szerzők a ricoeuri *ugyanaságot* (azaz az egyén a múlt idő és a változások ellenére is fenntartott időbeli kontinuitását) inkább egy előíró jellegű, kevésbé változékony szociális identitáshoz közelebb álló képződménynek tekintik, míg az *önmagaságon* az élmények szubjektív megélését, a belsőleg konsztituáló élményfolyam szigorúan egyedi jellegét értik.¹¹ (Kovács-Vajda, 2002) Az interjúk elemzése megmutatta, hogy élettörténeti narratívák értelmezésében a pszichoanalitikus fogalmak használata termékeny lehet, mivel ezekkel felismerhetők az önreprezentációs stratégiák elemei, és kitüntetett figyelemben részesíthetők az elhallgatott, következetesen hiányzó történetrészek és életesemények vagy a nehezen verbalizálható élmények (krízisek, traumák, kevésbé tudatos(ított) élmények, elfojtások).

Az önmagaságot konstruáló élményfolyam ugyanakkor felveti a verbalizálhatóság és a tudatosság kérdéseit. Olyan, a tudatelőtteshez közel álló tartalmak is építhetik az önazonosságot, melyek a narratív identitás keretein belül nehezen értelmezhetőek. (Pintér, 2012, 2014) Ezen nem tudatos, de az önazonosságot meghatározó élmények szövegbeli nyomainak mégoly esetleges megragadására is alkalmas lehet a hermeneutikai esetrekonstrukció pszichoanalitikus kerete. (Kovács-Vajda, 2002, Vajda, 2006, Vajda, 2010)

A narratív identitás elméletében (Ricoeur, 1999a) az élettörténet megkerülhetetlen az egyén önmegértése és önazonossága szempontjából. Azonban jelentős kérdéseket vet fel az, hogy az egyén önmagáról előállított története nem feltétlenül hiteles, és nem feltétlenül hordozza önazonosságát a saját maga számára. (Pintér, 2012, 2014) „Nem vagyunk saját magunk hatástörténeti hermeneutái” (Pintér, 2012: 71), azaz bizonyos tudattalan elemek, összefüggések mindig homályban maradnak előttünk, ily módon egy külső szemlélő – egy terapeuta vagy egy a szöveghez kívülről közelítő értelmező – számára új értelem is felfeslik az elemzés során. A tudattalan vagy (elfojtott) élmények kihívások elé állítják a narratív identitás elméletét, ugyanis mind a tudattalan vágyképek kivetítéseként értelmezhető nosztalgia, mind az értelmezésnek és az élettörténeti integrációnak ellenálló trauma megbontja az élettörténeti narratíva időbeli

¹⁰ Kiemelés az eredetiben.

¹¹ Ricoeur terminusát önmagaságként fordították, azonban a szerzők önmagaságként használják, ezzel is hangsúlyozva ezen tartalmak személyes jellegét, szubjektív hozzáférhetőségét. (Kovács-Vajda, 2002)

rendezettségét. (Pintér, 2012, 2014) A narratív módszer és a pszichoanalitikus fogalmi keretben működő hermeneutikai elemzés ugyanakkor alkalmas lehet mindezek megragadására és értelmezésére.

Az élettörténet mint információforrás

Az interjúk hermeneutikai elemzése meglehetősen időigényes, ezért a kutatási témánként egy-egy mélyelemzésre vállalkoztam. Egy pusztai élettörténetből egy egyéni esetrekonstrukció készült (Németh, 2013a), egy kiválasztott túlélőtörténetet pedig szakkollégistákkal közösen elemeztünk, de ebből nem készült esettanulmány.¹² Ugyanakkor a hermeneutikai elemzés előnyeit fokozatosan belátva az interjúk egy-egy homályosabb részleténél a tematikus mezőelemzés (Kovács, 2007b) vagy szekvenciális (finom)elemzés módszerét külön is alkalmaztam.

Jóllehet az élettörténeti narratívák létrehozzák saját valóságukat (Bruner, 2001[1986]), nem pusztán önreferenciálisak, hanem a valóságra is referálnak, következésképpen társas és társadalmi meghatározottságaik a szövegek elemzésekor az *információtartalomra* fókuszálva is felfejthetők. Az életvilágok értelmező leírása az interjúk *tartalomelemzésén* és a kiválasztott élettörténetek hermeneutikai elemzésén alapul.

A tartalomelemzés módszere rendkívül sokrétű és összetett: az elemzések spektruma az egyszerű intuíciókon alapuló gyorsjelentéstől, a hosszú, induktív és deduktív elemzései körök egymásba fonódásával végződő elemzésen át egészen a teljesen kvantifikált, számítógépes tartalomelemző programmal végzett elemzésig terjedhet. (Vicsek, 2006) Igyekeztem olyan középutat választani, ami bár távolságot tart az automatizált tartalomelemző programoktól, képes nagy mennyiségű adathalmaz kezelésére.

Az induktív és a deduktív tartalomelemzés együttes alkalmazása mellett döntöttem, mivel ebben a keretben az életvilág fogalmi magyából levezethető elemzési kategóriák előre megadhatók (*deduktív elemzés*), de az elemzés során az ismétlődő minták felismeréséből fakadó új kategóriák is beemelhetők (*induktív elemzés*). (Vicsek, 2006) A deduktív tartalomelemzés alapját az életvilág struktúrái (tér, idő, társasság) (Schütz-Luckmann, 1984[1975]) és az életvilág határait konstituáló dimenziók jelentették. Ez az elméletileg megalapozott kategóriarendszer segített áthidalni azt a módszertani problémát, amely az egyéni narratívák

¹² Köszönöm az Angelusz Róbert Társadalomtudományi Szakkollégiumban tartott „Traumák élettörténeti reprezentációja”c. kurzus résztvevőinek, Hoffman Sárának, Györi Lórántnak, Krámer Lilinek, Nagyághy Zitának és Vigvári Andrásnak az ötleteiket és a munkájukat.

elemzésével az életvilág rekonstruálásához kívánt eljutni. A léptékváltás az egyén és a közösség között elméletileg megalapozott, mivel ezek között a kultúra közvetít: az életvilág normatív-kulturális újratermelése a személyes elsajátítással (szocializáció, enkulturáció), azaz az egyéniség kialakításával történik. (Habermas, 2011 [1981]) Az életvilág strukturái azért reprezentálódnak az egyéni élettörténetekben, mivel azok nemcsak a mindennapi tapasztalás keretei, hanem a felidőzésben is konstitutív jelentőségűek.

A deduktív tartalomelemzés kategóriái kiterjednek az életvilág határait megvonó és az azokat fenntartó vonatkoztatási rendszerekre, amelyek a deiktikus kifejezésekben (itt- ott, akkor-most), a csoporttagságra utaló névmásokban („én”, „mi”, „nálunk”, „a családban”, „mifelénk”, stb), a határokat fenntartó praxisok leírásaiban („ők-mi”, „nálunk-máshol”, „másoknál”), valamint a kultúra és a szocializáció közegére vonatkoztatva („a mi családban”, „az akkoriban nem volt divat”, „ez így ment mindenkinél”) felismerhetők. Mivel ezeket az egyén a különféle szocializációs színtereken (család, iskola, közösség) sajátítja el, ezek kiemelt figyelmet érdemelnek, csakúgy, mint az életvilág újratermelésének zavarai (Habermas, 2011[1981]). Ez utóbbi képes megvilágítani a hagyományok eligazító erejét vagy ennek meggyengülését, illetve az életvilágok személyiségen belüli újratermelésének patológiáit, ami kitüntetett jelentőséggel bír a traumatikus emlékezet vagy az áthagyományozás diszkontinuitásának megértésben. Ugyanakkor ezek vizsgálatára a kulcsfogalmakat nyitva hagyó induktív elemzés alkalmasabb. A sárbogárdi életvilág elemzésében konstitutív szerepet játszó fogalmak bekerültek pusztai történetek elemzési kategóriái közé, így a deduktív és induktív logikája egymásba fonódva érvényesült.

A tartalomelemzés az információk kigyűjtése mellett az ismétlődő témák, perspektívák és a közös emlékezeti mintázatokra is kiterjedt. Az adatgyűjtés és elemzés logikája tehát nem kizárólag eseményközpontú volt, hanem az ismétlődő mintázatokból megpróbálta kibontani a közösségi kultúrát is, azaz az élettörténeti szöveget előállító egyénekre nemcsak a „adatközlőként”, hanem „hagyományhordozóként” is tekintett. (Vértesi, 2004: 163)

A tartalomelemzés kulcsfogalmainak és ezek mondatnyi vagy bekezdésnyi kontextusának kigyűjtése az interjúkból *jelentéshálókat* hozott létre, amelyekből az egyénekhez és családokhoz kötött jelentésváltozatok ugyanúgy kiolvashatók, mint a jelentések interszjektíve osztott közös magva. Így ez a hermeneutikai mélyelemzéshez képest az elnagyoltabb elemzési keret sem nélkülözte a hermeneutikai mozzanatot, hiszen az mindvégig a jelentések közös voltára és eltéréseire, azaz a *jelentésváltozatokra* és a *jelentéskonstitúcióra* figyelt.

A tartalomelemzési technikák másképpen kezelik az egyén társas-társadalmi beágyazottságát: az erősen kvantifikáló technikák csak az egyének által adott válaszokra fókuszálnak, más módszerek megkísérik a fókuszcsoporthoz kialakuló egyéni véleményeket csoportdinamikai szemszögből rekonstruálni. Az egyes irányzatok a szöveghez való viszonyukban is különböznek. Míg a finomabb, elsősorban a narratológia vagy a diskurzuselemzés meglátásaira épülő módszerek nyitottak a nem nyelvi jelek figyelembe vételére – képfelvétel esetén a testbeszédre, a környezetre, a hangnemre; átirat esetén a kontextusra, a nyelvi megformáltságra, a hangsúlyra, a szünetekre is figyelnek –, addig más elemzések csak az átirat tiszta, „logikus” hozzászólásait értelmezik. (Vicsek, 2006)

Nemcsak a tartalomelemzésen belül, hanem a narratológiában is megmutatkozik a szöveghez való viszony két pólusa: leképeződik egyfelől a szöveget inkább *információforrásnak* tekintő, azt külső szempontok szerint elemző, szigorúan a szöveg határain belül mozgó irányzatokban, amelyek csak a szűk értelemben vett nyelvi megnyilatkozásokat elemzik, másfelől a szöveg és „a külvilág” viszonyára is kiterjedő, a szöveget *önmagán túlmutató textusként* felfogó, a kontextust is elemző felfogásokban.

„A kontextuális narratológia, egy virtuális transzdiszciplináris projekthez hasonlóan, a nyelvi, képi, performatív, szóbeli és írott, köznapi és irodalmi elbeszélések, fikciós és referenciális jellegű szövegfajták (önéletrajzok, jegyzetek, dokumentumok) elemzésével kíván választ kapni a Selbst (Self), az emlékezet és az életvilágok konstrukciójának lehetséges narratív működésmódjára, egymásba szövődésére, egybefonódására. Ezzel együtt jár a verbalitás és a médiák határainak átlépése is. A figyelem mind több konkrét, *nem nyelvi* jelenség elemzésére kiterjed.” (Thomka, 2007: 1374)

A kontextuális narratológia keretei között az élettörténeti szövegek kontextusaként értelmezhető a többi terepen felvett interjú átirata, de ide tartoznak a narratívákat keretező, „külső” valóságot leíró tudományos művek, szociográfiák valamint az interjúhelyzetekre adott reflexiók és megfigyelések, sőt, a hermeneutikai elemzéssel előállított új értelmezések is. Ezek szöveghez való viszonya a szöveghez képesti külső és belső pozíciója az értelmezés folyamán változik, és feloldja a klasszikus értelemben vett szöveghatárokat¹⁴, folyamatosan mozgásban tartva a textus és a kontextus közötti viszonyt.

¹³ Kiemelés az eredetiben. N.K.

¹⁴ „Tökéletesen tisztában vagyok azzal, írja Paul Ricoeur, hogy az irodalomelmélet gondosan fenntartja a szöveg belseje és külseje közti megkülönböztetést, és a nyelvi univerzumot övező számos vizsgálatot saját területén kívülre tekint. Így a szöveg elemzése annak határaiig terjed, s a szövegen kívülre irányuló minden tapogatózás szigorúan tilos. Számomra úgy tűnik, hogy a belső és a külső közti megkülönböztetés az említett szövegelemzési módszernek [strukturális nyelvészet] köszönhető, és nem áll összhangban az olvasói tapasztalattal.” (Ricoeur, idézi Thomka, 1997: 1374)

Miként a narratológia is egyszerre fordul a szöveg és az azt építő logika, a „metaszöveg” felé (Thomka, 1997), a kvalitatív interjúelemzésekben a narratívum *struktúrája* is elemzés tárgya lehet. (Ez Gestalt-elemzésként a hermeneutikai esetrekonstrukció része). Az elbeszélés struktúrájának elemzése az élettörténetet formáló egyéni emlékezet működését és a háttérben levő történetsemákat megpróbálja rekonstruálni. Így végső soron az életvilágok rekonstruálására kialakított módszertan mindhárom kvalitatív technikából, a *tartalomelemzésből*, a *hermeneutikai értelmezésből* és a *strukturális elemzésből* merít.

Lépték, zsáner és diszciplináris határterületek

Bár a kutatás elméleti sarokköve a narratív életútinterjú, a két terepmunka a módszer alkalmazhatóságának előfeltételeire és határait is rámutat. Miközben megpróbáltam ugyanazt a módszertani repertoárt alkalmazni mindkét kutatásban, a narratív technika másként működött: a zsidó túlélők esetében ez bizonyult a legalkalmasabb módszernek a traumatikus élettörténetek értelmezésére, a pusztában már a módszer alkalmazása is nehézségekbe ütközött. (De ha sikerült alkalmazni, segítette a felidézést).

A kutatás során törekedtem arra, hogy a vizsgálódást terepenként nagyjából ugyanynyi interjúval zárjam és az interjúk típusai is konvergáljanak. A sárbogárdi zsidóság feltárásához öt túlélővel készítettem narratív életútinterjút és ugyanennyi helybeli nem zsidó emlékezővel készítettem félig strukturált interjút vagy csak beszélgettem, miközben a túlélőkkel általában egy-egy félig strukturált oral history jellegű interjú is készült a feltáró munka kezdeti szakaszában.¹⁵

Nagyhörcsökpusztán sokszor nem volt alkalom mélyinterjú készítésére, így többször félig strukturált interjút vagy kevert (narratív és strukturált) interjúkat készítettem vagy csak beszélgetni próbáltam. A pusztai interjúk közül egyet csak emlékezetből tudtam leírni, mert a beszélgetőpartnerem nem járult hozzá sem felvétel készítéséhez, sem a jegyzeteléshez.

A nagyhörcsökpusztákkal valamint a pusztáról elköltözőkkel összesen öt életútinterjút és kétszer ennyi félig strukturált interjút készítettem (ezen felül volt, ahová beszélgetni is visszamentem), miközben terepi érintettségem miatt a feltáró munkát több családi beszélgetés is segítette. (A nagyanyámmal a módszertani-etikai szabályok miatt nem készítettem narratív interjút, csak egy félig strukturált interjút.)

¹⁵ Ezek egy részét Lakk Norberttel együtt készítettük, az ő helytörténeti munkája 2014-ben jelent meg (Lakk, 2014)). Ezek történetész (társadalomtörténeti fókuszú vagy oral history típusú) félig strukturált interjúk voltak. Az interjúvázlatok elkészítéséhez, a Centropán található családtörténeti interjúk adtak támpontot. <http://centropa.hu/>.

A sárbogárdi zsidóság kutatásával ellentétben a pusztai kutatás sokkal inkább terepmunkának tekinthető, mivel az apró részletek értelmezése, az interjúhelyzetek előkészítését övező kételyek és az észlelt nehézségek egy kvázi etnográfiai keretben értelmeződtek, amit csak fokozott a tény, hogy a pusztai közösség maradványait mint kutatható lokalitást még megtaláltam. A sárbogárdi zsidóság esetében egy kivételével minden mesélő elköltözött a városból, így esetükben egy végleg felbomlott közösségről beszélhetünk, így a reflexiók csak az interjúhelyzetekre terjednek ki.

A kontextuális narratívaelemzésként körvonalazott módszer merít más társadalomtudományi diszciplínák és a határterületek alapvetéseiből, módszertanából is. Mindenekelőtt, akárcsak a kulturális antropológia, a lokalitás lehatárolásával egy meghatározott terület megismerésére törekszik, az ide kötődő kontextuális tudások érvényességét a „kutathatóságot” „egy lokalizációs folyamathoz, a vizsgálandó társadalmi probléma vagy kulturális jelenség térben való lehorgonyzásához köti.” (Feischmidt, 2007a: o.n.)¹⁶ Kutatásom módszertana azonban távolról sem az állomásozó terepmunka; még a pusztai terepjárás legfeljebb a közösségkutatás (Kovács, 2007) keretei közé illeszkedik. Az elemzés szövegközpontúsága és reflexióra törekvése a filozófiai hermeneutika alapvetéseit hasznosító interpretatív antropológiára emlékeztet, ugyanakkor az értelmezések mélységük és a résztvevő megfigyelés nélküli perspektívájuk miatt nem igazi sűrű leírások, de tudatosítják más szövegek megkerülhetetlenségét az értelmezésben. (Geertz, 1994) Jóllehet szimbolikus összefüggések megtalálására vállalkoznak, a résztvevő megfigyelést nélkülöző interjúátiratok nem elég adatgazdagok a holisztikus leíráshoz. Ugyanakkor az életvilágok leírásának nem is célja a teljes kultúra leírása (nem is lehetne, hiszen az emlékezeti rekonstrukció eleve töredékes), mivel az egyéni és a kollektív emlékezetben megragadt részletek értelmezésére és az emlékezet sajátos működés módjára koncentrálnak.

A vizsgálódás történelmi irányultsága és a mindennapi életre fókuszáltsága kapcsolatot teremt az antropologizáló történetírói irányzatokkal, a mindennapi élet kutatásával és a mikrotörténetírással is. (Gyáni, 2010, Ginzburg, 2011) Az életvilágok rekonstruktív leírását célzó kutatás a hétköznapi életben eligazítást nyújtó jelentések konstitúcióját a társadalmi gyakorlatok diszkurzív valóságában ragadja meg, de nem kifejezetten a mindennapi élet készen

¹⁶ A terepkutatás lokalizációra épülő elméleti premisszái és gyakorlata (a terep mint lehatárolt helyszín, mint átlátható, értelmezhető egész), figyelmen kívül hagyja a terep határait megvonó mozgásokat és gyakorlatokat: az átutazókat, a vándorlást, a közlekedési eszközöket, a tágabb térbeli és társadalmi (pl. regionális, nemzeti) kontextust. (Clifford, 2001) A kutatás térbeli fókuszáltsága ellenére mindkét terepen készültek az elköltözőkkel és egykor a szomszéd településeken élőkkel is interjúk, amik kívülről is megvilágítják a felbomlott életvilágokat és konstitív jelentőségük a térbeli-társadalmi határmegvonó mechanizmusok megértésében.

talált szövegeit (feljegyzések, számlák, napló) vizsgálja (Gyáni, 2010), — ezek a pusztai maradványos szóbeli kultúrájában aligha fordulnak elő — hanem az interjúhelyzetben „előállított” élettörténeteket.

Az élettörténetek elemzésénél — akár információforrásként, akár mélyebben tekintsünk a szövegre — nehéz eltekinteni attól, hogy ezekben pusztán a korszak tipikus, „modális életrajzait” vagy „határeseteit” (Lévi, 2000 [1989]: 85, 87) lássuk. Másfelől a kutatás logikája a társadalmi kontextus részleges rekonstruálásához ezek a „típusos” *egyediségeket* használja, hiszen az élettörténetek egyediségükben is hordozzák a miliőt. (Lévi, 2000 [1989]) A egyén és a struktúra erőterében kikristályosodó habitusokban visszatükröződnek a történeti és társadalmi kontextus normái, értékei. A mikrotörténeti megközelítés a struktúra és egyén viszonyának dinamikájára, az egyén szabadságának és a struktúra determináló erejének kérdésére hívja fel a figyelmet (Lévi, 2000[1989], Ginzburg, 2011), ami a pusztai történetek vizsgálatakor vált különösen fontossá.

A letűnt életvilágok *múltja* csak kulturális hagyományként megragadható, míg az elbeszélte történetek — bár egyre inkább kanonizálódnak — a kommunikatív emlékezet határesetei. (Assman, 2004) Az életvilágok rekonstruálásakor nem egyértelmű tehát a múlt idegensége: számomra a sárbogárdi zsidó életvilág többé már nem elérhető múlt, nem szerezhetek róla személyes tapasztalatot, azaz a jelentől gyökeresen különböző történelmi múlt. (Gyáni, 2008) Jóllehet a pusztai múltról sincsenek személyes tapasztalataim a két életvilág *elmúltsága* különbözik, legfőképp a trauma okozta cezúra miatt. Másfelől a pusztai kutatásra hatványozottan igaz, hogy „az áthagyományozott” fogalmak heurisztikus belépőül szolgálnak egy letűnt valóság megismeréséhez” (Koselleck, 2003: 143), és ez elkerülhetetlenül egyfajta folytonosságot teremt. A letűnt életvilágok távolsága és *idegensége* (Gyáni, 2008) kulcsfontosságú az értelmezésben, miközben a trauma értelmezhetetlensége alapvető pontokon állítja kihívások elé a hagyományos történetírást (LaCapra, 2001, White, 2006, Gyáni, 2010), ezért a fogalomtörténeti és történetírói reflexió megkerülhetetlen.

Végül az életvilágok leírása megpróbálja a „mindent tudó” történetírói hangot háttérbe szorítani, és átadni a szót az autentikus történeti tapasztalatokat hordozó emlékezőknek. Ez egyszerre vezet az elbeszélői hangok és a nézőpontok megsokszorozódásához és az értelmezés többszólamúsághoz. (Berkhofer, 2000, Gyáni, 2010)

„EGY HAJNALBAN ELTŰNTEK”: A SÁRBOGÁRDI ZSIDÓ ÉLETVILÁG ÉS A HOLOKAUSZT EMLÉKEZETE

(Kutatás)történeti keretek

A Fejér megye déli részén, a Mezőföld közepén elhelyezkedő Sárbogárd a XIX-XX. század folyamán több település egyesülésével (Tinód, Töbörzsök, Szentmiklós) jött létre.

A kiváló minőségű öntvénytalajon elterülő településen a földművelés hosszú múltra tekint vissza (Farkas, 1989), a lakosság a XX. század derekáig döntően az agráriumból élt, közöttünk főként kisbirtokos nemeseket, zselléreket és a környékbeli uradalmakban élő gazdasági cselédeket találunk. 1854-től és a két világháború közötti időszakban járási székhely (Farkas, 1989); 1986-ban szerzett városi rangot, lakónépessége közel 13000 fő.¹⁷

A város központjában álló, bútorraktárként működő romos zsinagóga épülete mára szinte az egyetlen olyan egyértelmű üzenetet közvetítő tárgyi mementó, mely az egykor itt élő zsidó közösség tragédiájára emlékeztet.



I. kép A zsinagóga bejárata 2006-ban

A helybeliek többségének azonban a befalazott ablakú épület bútorraktár, s csak néhány idősebb tekint rá templomként: az ő emlékezetükben maradt meg halványan a zsidó Sárbogárd.

¹⁷ <http://www.sarbogard.hu/> Utolsó letöltés: 2015-02-07 18h39

Nekik talán jelent valamit a bejárat felett ma is a Tízparancsolatot hirdető kőtáblák gazdátlansága vagy a kerek ablakokból kivert, hiányos Dávid csillag. A századforduló táján virágzó négy-ötszáz főt számláló közösségből a II. világháború után egy maroknyi túlélő maradt; 2006-ban egyetlen (azóta elhunyt) asszony reprezentálta a zsidóságot városban.

2006 nyarán Lakk Norbert történelem szakos hallgatóval az elhagyatott zsinagóga padlásán tárgyi emlékekre bukkantunk. A főként vallásos iratokból (imakönyvek, Talmud-részlet, rabbinikus művek), a helyi zsidó elemi iskola értékelő lapjaiból és a Rabbisághoz címzett levelekből álló anyag egy elfeledett világ utolsó maradványait jelentette. A régi ortodox zsinagóga belső tere és egykori funkciója mára felismerhetetlen. A hajdan több száz fős zsidó közösség egykori jelenléte és öröksége a XX. század végére szinte teljesen láthatatlanná vált: az elhurcoltak nem tértek haza, a túlélők többsége elköltözött a városból, az öregek meghaltak; az épületek omladoznak, gazdát cseréltek vagy lebontották őket. A kutatás elején a még álló épületeken kívül csak az említett dokumentumok reprezentálták az egykori életvilágot.

A városra hagyott tárgyi és szellemi örökség utolsó nyomait fellelve, az eltűntek életének és életvilágának nyomába eredtünk. 2007-ben a tárgyi emlékekből kiállítást szerveztünk a Városi Könyvtárban, és a kutatásból két szakdolgozat született. Lakk Norbert helytörténeti munkája 2014-ben jelent meg.

Közelítések

Az adatforrások

Az életvilág rekonstrukciójának elsődleges forrásai az élettörténetek. Ezeket megpróbáltam a tágabb (társadalom)történeti háttérbe ágyazni; az egyezéseket éppúgy interpretálni, mint a tágabb környezettől eltérő trendeket és jelenségeket. Az elpusztított közösség így egyszerre látható a „nagy narratívákon” (történelem) és az egyéni emlékezeteken keresztül. Az életvilág leírása többféle nézőpontot igyekszik érvényesíteni, mellyel a csoportközi viszonyok (a maguk töredékességében való) rekonstruálására is kísérletet tesz.

Az egyéni emlékezet esetleges torzításait megpróbáltam történeti és statisztikai adatokkal kontrollálni. Ezeket *A Sárbogárd város története* (Farkas, 1989) és *A székesfehérvári és a Fejér megyei zsidóság tragédiája* (Gergely, 2003) című kötetekből, valamint Lakk Norbert történeti munkáiból (Lakk, 2008, Lakk, 2014) gyűjtöttem. Emellett a Yad Vashem Intézet honlapján¹⁸ bukkantam rá 311 egyénileg beadott *tanúságtételre*, melyek tartalmazták az áldozatok alapvető adatait (név, születési idő, hely, foglalkozás, halál helye és ideje, családtagok). A koncentrációs táborok nyilvántartásaiból is került anyag az adatbázisba, bár ezek jóval hiányosabbak. Minden erőfeszitésem ellenére a két forrás kvantifikálásával létrejött adatbázis is hiányos, részleges. A leszármazottak nem minden adatra *emlékeznek*, sokszor hiányosan vagy hibásan töltötték ki az űrlapokat. Minél több idő telt el a deportálás és a beadvány írása között, és minél távolibb a rokon vagy ismerős írta, annál inkább hiányosak az *ismeretei* az áldozatról, annál pontatlanabbak és felületesebbek róla az emlékei. A kis adatbázisban esetenként egy gyakorisági eloszlás lekérdezése is 100-200 missing értékkel járt; mégis, még ebben a korlátozott formában is informál az egykori közösség alapvető változóiról (nem, kor, foglalkozások, térbeli mobilitás). Másfajta információkhoz jutottam az egyéni memoárok, számvetések (elhurcoltak-visszatérők) feldolgozásával, melyek az adatbázissal együtt már elég megbízhatónak tűntek.

A statisztikai elemzések egyfajta külső nézőpontot érvényesítő látásmódja mellett az elemzés során igyekeztem egyre jobban megközelíteni a *tulajdonképpeni* életvilágot. A váltás külső és belső nézőpont között módszertani váltást is jelent, miközben a kirajzolódó kép is egyre színesebb (és ellentmondásosabb), mivel az az egykorvult kultúra sokszínűségét és a benne élő emberek félelmeinek, vágyainak, döntéseinek sokféleségét igyekszik feltárni.

¹⁸ <http://www.yadvashem.org/> Utolsó letöltés: 2015-02-07 18h47

A sárbogárdi zsidó közösség történetének és mozgásterének megértéséhez elengedhetetlen a tágabb történeti háttér és a társadalomtörténeti kontextus áttekintése. Az egyéni törekvések és orientációs pontok különböző nézőpontokból vizsgálhatók és eltérő fogalmi keretek közé illeszthetők. A történelmi fordulópontok és társadalomtörténeti fogalmak értelmezhetők birodalmi nézőpontból, magyar (nemzetállami) nézőpontból és zsidó nézőpont(ok)ból is.

A Habsburg Birodalomból a török kiűzésével együtt az ott élő zsidóság is eltűnt. A XVII-XVIII. század táján több hullámban újra betelepülő zsidó csoportoknak legfeljebb kis része állhatott leszármazási kapcsolatban a korábban itt élő zsidó népességgel. (Haraszti, 2004) Az Alsó-Ausztriából, Bécs környékéről és cseh-morva területekről érkezők jobbára a Dunántúlra települtek be, és a XIX. században egyre beljebb araszoltak a Duna vidéke felé, majd a XVIII. század második felétől nagy tömegekben érkeztek az északkeleti, határmenti megyékbe keleti, „galiciáner” zsidók. (Haraszti, 2004)

A korai időszakban a zsidó csoportok letelepedése alapvetően külső tényezőkön múlt. A zsidó közösségek léte, biztonsága és megélhetése a földesúri oltalomtól függött, ami helyi megállapodások és alkuk tárgyát képezte. Emellett a központi hatalom politikája, s annak pillanatnyi érdekei is megszabták, hogy egy területen befogadják, megtűrik vagy elűldözik őket. Az "udvari zsidókat" gazdasági kényszerből alkalmazták, a türelmi adó célja (1743) a megtűrt zsidóság gazdasági potenciáljának merkantilista elveken alapuló kizsákmányolása volt, mint ahogy a földesurak az oltalom ellenében beszedett taxái (árrenda) sem voltak gazdasági érdek híján. (Haraszti, 2004, Karády, 2004)

A magyar területekre irányuló migráció hátterében többek között az állt, hogy III. Károly megtiltotta az osztrák örökös tartományokban a szabad letelepedést és a családalapítást a zsidó férfiak számára a legidősebb fiú kivételével. (Karády, 2004, Haraszti, 2004) I. Lipót 1693-ban fejvesztés terhe mellett kitiltotta a zsidókat a bányavárosokból és környékükből, Mária Terézia 1744-ben Prágából, 1746-ban Budáról üzte el a zsidó lakosságot. Bár II. József rendeletei tágabb mozgásteret jelentettek (a telepedés és a vállalkozások szabadsága, a mezőgazdasági tevékenységek elérhetősége, megnyíló egyetemi fakultások), azonban ez az integrációs törekvés sem leválasztható a birodalom gazdasági érdekeitől. Mindez nem „ingyen adomány” volt – ezt jól mutatják a németesítő-modernizáló törekvések: a német családnév kötelező felvétele, a „bevett” utónév kötelező választása vagy a szakállviselet korlátozása. (Karády, 2004, Gyáni-Kövé, 2004)

A birodalmi érdek a zsidók ellehetetlenítése és kitiltása (ellenreformáció) valamint megtűrésük és gazdasági kizsákmányolásuk között ingadozott. A felemás integráló rendeletek leginkább a Habsburg Birodalom németesítő törekvésein keresztül nyerik el igazi értelmüket.

A zsidóság emancipációjának kérdése a magyar nézőpontból is összetett, ezt jelzik az asszimilációt tranzakcióként értelmező megközelítések. Az utólag „asszimilációs szerződés-ként” felfogott elvárásrendszerben (leegyszerűsítve) az asszimilálódni kívánó zsidóság a nyelvi-kulturális magyarosodásért *cserébe egyéni* polgári jogokat és társadalmi-gazdasági integrációs lehetőséget kapott. Mindez lehetővé tette az egyéni felemelkedést és érvényesülést, ugyanakkor leginkább olyan felfelé irányuló pályákat nyitott meg, amelyek nem veszélyeztették az alkuba bocsátkozó liberális elit hatalmi pozícióit. (Gyáni, 2002)

A zsidóság emancipálása magyar (liberális) nézőpontból sem kevésbé okozott kevesebb fejlődést, mint a birodalmiból nézve:

„először adják-e meg az emancipációt, s annak folyományaként a zsidók jól felfogott érdekükben, spontán magyarosodni fognak, s ezt rájuk kell bízni, avagy először magyarosítsák a zsidókat, s majd ennek függvényében és fejében adják meg nekik a nem nemeseket illető jogosítványokat?” (Kőbányai, 2008: 17)

„A magyar liberalizmus ajánlata 1849-ben és 1867-ben is – a törvényszövegek eltérése ellenére – ugyanaz: légy magyar, s ha magyar leszel, akkor lehetsz polgár is. Magyarságod érdekében minél nagyobb mértékben mondj le saját kulturális normádról, szokásaidról. Ha mindezt megteszed, akkor nem csak befogadunk, hanem el is fogadunk...” (Gerő, 1993: 306)

A folyamat végén kilátásba helyezett el- illetve befogadás nemcsak diskurzusok szintjén és a történelmi tapasztalatok tükrében kérdéses. Márai gyermekkori emlékei pontosan beszámolnak arról a nehezen körvonalazható ellenérzésről, mely rányomta bélyegét a beilleszkedésre:

„Erről {a neológ} a családról tudták a házban, hogy nem »esznek kósert«, megették a sonkát és disznósírral főztek; valahogy ez sem tetszett a házbelieknek különösebben. Ha volt »zsidókérdés« ebben a kispolgári házban, úgy semmi esetre sem a népes ortodox család adott okot a megjegyzésekre. Valamennyien, akik a házban éltünk, rokonszenvesebbnek találtuk a földszintiek galíciai rokonait, akik kaftánban jártak és lobogó hajtincseket viseltek, mint a tökéletesen civilizált üveggyáros családját. A neológok magasabb rendű, polgáriasult életmódját különös féltékenységgel szemléltük, valamit féltettünk tőlük, magunk sem tudtuk, mit.” (Márai, 1990: 14)

A nyugati emancipációval szemben a keleti, s így a magyar út sokkal hosszabbnak és rögzösebbnek bizonyult. Míg a francia forradalommal egyszerre emancipálódott a francia s később a nyugat-európai zsidóság, addig Kelet-Európában több mint egy évszázados, érdekütközésekkel és hatalmi játszmákkal tarkított, meg-megtorpanó folyamat végén következett be a teljes, jogi értelemben vett emancipálódás. Ennek egyik oka, hogy Nyugat-

Európában a modernizálódás előbb megindult, és sokkal erősebb nemzeti lábakon állt, mint Kelet-Európában, ahol a modernizálódás folyamataiban régióként változó arányban, de a nemzeti zsidóság dominált. Ezzel szemben Nyugaton a zsidóság nyelvi-kulturális adaptációja régi gyökerekre nyúlik vissza, „beilleszkedésük így nagyobb akadályok nélkül megtörténhet, annyira egyenlőek ugyanis a demográfiai és kulturális erőviszonyok: a ’nemzeti’ többségnek semmi oka ’fenyegetettnek’ éreznie egységét a zsidók betagolódásától. (Karády, 2004: 348)

A magyarországi zsidóságot érintő emancipáció első lépése az országgyűlés 1790-es törvénycikke, mely kimondja, hogy a zsidók „a városokban megtartassanak”¹⁹. (Gyáni-Kövér, 2004: 141) A szabadságharc végén a szegedi országgyűlés sebtében hozott törvénye politikai és polgári jogokat adott a zsidóságnak, ám ez a gyakorlatban csak a 1867-ben valósult meg. (Gyáni-Kövér, 2004) A birodalmi és nemzeti érdekek dinamikáját jelzi, hogy a Habsburg központi hatalom a dualizmus évei alatt „folyamatos protekcionista és integráció politikát folytat a zsidók irányában, gyakran az őket gazdasági konkurensként kezelő s ennek megfelelően ellenséges városi hatóságok ellenében.” (Karády, 2004: 357)

Az 1867/XVII. törvénycikk egyéni szinten garantálta a polgári és politikai jogokat. Az emancipáció jogi lezárását az izraelita vallás 1895-ös recipiálása jelentette, amely lehetővé tette, hogy a felekezet a saját vagyona fölött rendelkezzen és állami támogatást igényeljen. A bevett vallássá válás a vegyes házasságra is törvényi garanciákat, lehetőséget nyújtott, s a rendelkezés már nemcsak az egyénekre, hanem a zsidó felekezetre is vonatkozott. (Gyáni-Kövér, 2004)

A történeti munkák nézőpontválasztása konstitutív jelentőségű az elemzések során. Az életvilágra fókuszáló leírás megköveteli, hogy az értelem-összefüggésekhez ne pusztán a (helyi) zsidóság történetébe vagy a nemzeti történelembe ágyazva — s azok szemszögéből és fogalmi repertoárjával, mintegy „magyar szempontból” — közelítsünk. A változások és választások ugyanis nem mindig megragadhatók az asszimiláció-disszimiláció dichotómiájában.

„Engem az érdekelt, hogy miért csak az asszimiláció és disszimiláció kettősségében zajlik a nyilvános beszéd? Mi van az integrációval? Ha egykorúan az nem fogalmazódott meg, akkor lehet-e utólag úgy nézni a folyamatot, azaz lehet-e utólagos nyelvet, kifejezésmódot teremteni ahhoz, ami valószínűleg volt, de nem így mondták el?” (Gerő, 2005:10)

A magyar és zsidó szempontokat felváltva érvényesítő elemzés a zsidóságon belüli törésvonalakat, szempontokat is érzékeltetni tudja, miközben az orientációk és döntések különbségeit *helyi szinten* érzékelhetővé teszi. Ez különösen a modernizálódás és tradicionális

¹⁹ A bányavárosok természetesen kivételt képeztek, csakúgy, mint az 1840-es törvényben. (Szita, 2001)

életforma közötti választásban valamint az asszimiláció folyamatainak vizsgálatában döntő fontosságú, mivel a házkálá utáni, a saját keretein túlnőtt zsidóság széttöredezett, következésképpen a holokauszt előtt sem beszélhetünk egyetlen átfogó zsidó szempontról. (Gerő, 2005)

Ezt felismerve lett a sárbogárdi zsidó életvilág leírása többszólamú: egyrészt nehezen tud olyan fogalmakat és tendenciákat felmutatni, amelyek a sárbogárdi zsidó közösség *egészére, feltétel nélkül* érvényesek. Az általánosságban felvázolt trendek után mindig úgy éreztem, hogy át kell adnom a szót az egykori életvilág mindennapjait ismerő túlélőknek. A többszólamúság egyúttal a klasszikus történetírói kánon határait is feszegeti. (Berkhofer, 2000)

Helytörténeti keretek

Az első, zsidókat említő feljegyzés szerint 1781-ben egy 90 fős közösség élt Tinódon és Bogárdon. (Farkas, 1989) A település zsidó forrásai, a régi Chevrák²⁰ ('szent egyletek') arról tanúskodnak, hogy már 1770-ben is volt az izraelita közösség Sárbogárdon (Zsidó Lexikon, 1929) – valószínűleg Tinódon.²¹

A II. József-féle népszámlálás (1785-87) 110 fős zsidó közösségről számol be. A letelepedést segítette, hogy a döntően kereskedéssel foglalkozó családokat a sárbogárdi és a környékbeli uradalmak befogadták. (Farkas, 1989)

A következő forrás a feltehetően 1788-ban (újabb források szerint 1816-ban, (Lakk, 2014)) elhunyt Bischitz Salamon rabbi sírkövére tesz említést (Zsidó lexikon, 1929). A maroknyi, feltehetően a Prágához közeli Bysiče faluból (Lakk, 2008) érkező zsidó csoport betelepülését kevés történelmi támasztja alá. Bischitz rabbit híres kabbalistaként és talmudtudósként (Zsidó lexikon, 1929) tartják számon; a sírkövét feltehetően azért nem találtuk, mert Bonyhádon is szolgált, így elképzelhető, hogy oda temették.

Az egykori rabbi leszármazottjai azonban a településen maradtak. Az összeírásokban 1848-ban négy Bisicz²² vezetéknevű kereskedőt találunk. A közösség központja az első időkben még Tinódon volt, itt épült fel a „zsidóházként” ismert imaház egy helyi nemesasszony, Kapuváryné telkén. (Farkas, 1989)

²⁰ Chevra Kadisa vagy Hevra Kadisa ('szent egyesület') A zsidó jelenlét és vallásos élet egyik legmegbízhatóbb mutatója, ugyanis rögtön a hitközség megalakulása után egy szent egyesületnek kellett alakulnia. (Zsidó lexikon, 1929.) Az egyesület feladatai között főként a temetkezés, a temetkezéssel kapcsolatos ügyek intézése és a jótékonyosság állt, de a beteg-és szegénygondozás is tevékenységei köreiből tartozott. (Baumgarten et al. 2003, Zsidó Lexikon, 1929.)

²¹ Lakk újabb kutatásai szerint már 1753-ban élhettek zsidók a településen. (Lakk, 2014)

²² A tudós egyenes ági leszármazottjai között van a Nobel-díjas tudós, Hevesi György is. (Gergely, 1999.)²²

Később a zsidóságról szóló feljegyzések mind nagyobb része említi Bogárdot, míg Tinód egyre inkább háttérbe kerül. A súlypont-áthelyeződés háttérében a mai fő utca (Ady Endre út) mint fontos kereskedelmi útvonal közelsége, forgalma áll.

A ma bútorraktárként használt ortodox zsinagógát 1879-ben már Bogárdra, a fő utca közvetlen közelébe építették. A templom építését Frank Izsák támogatta. (Farkas, 1989) Ekörül jött létre a zsidó élet centruma: a mai Iskola közben állt a sakterház, amelyben a rituális fürdő is volt. A zsinagóga szomszédságában álló épületben működött az 1865-ös alapítású izraelita elemi iskola (Zsidó Lexikon, 1929) és itt volt a rabbilakás is.

A XIX. században a helyi zsidóság száma folyamatosan nőtt. A sárbogárdi anyahitközséghez tartozott a hercegfalvi, a kálozi, a nagylóki, a sárkeresztúri, a sárszentágotai, a sárosdi és a szolgálgyházi (ma Szabadegyháza) hitközség. (Lakk, 2008) A XIX-XX. század fordulóján Sárbogárdot, s benne a zsidó közösséget élénk társadalmi élet jellemezte. A közéleti, társadalmi kezdeményezéseknek a helyi zsidók nemcsak résztvevői, de nagylelkű támogatói is voltak.²³

Az I. világháború után a bevonuló ellenforradalmi hadsereg 4. tiszti százada tudatosan szított antiszemizmust hozott magával. 1920-ban megalakult a szélsőjobboldali ÉME (Ébredő Magyarok Egyesülete) helyi szervezete. A '30-as évek átmenetileg a Kisgazdapárt megerősödését hozta, melynek egyik vezetője, Gaál Gaszton pozitív szerepet vállalt a nyilaskeresztes mozgalom visszaszorításában. A szélsőjobboldal azonban a '30-as évek közepétől megerősödött Sárbogárdon. (Gergely, 2003) Ennek háttérében az 1929-es gabonaárak zuhanása, és a következő két évben helyi szinten jelentkező mezőgazdasági termelési válság (Farkas, 1989), valamint a politikai közhangulat változása állhatott.

Az 1939. évi választásokon a Magyar Élet Pártjának jelöltje, Jurcsek Béla alig szerepelt jobban, mint a nyilas Béli Béla, és több választókerületben is nyilas jelölt nyert. (Ugyanakkor Fejér megyében sehol sem nyert nyilas jelölt, és a megyei listán nem is indulhattak. (Lakk, 2014)) A politikai és szociális feszültségek robbanás előtti helyzetet teremtettek, melynek baljós előjelei

²³ Az 1884-től 1902-ig működő Sárbogárdi Kaszinót Reisz Herman és Schreiber Fülöp alapította, a Haladás című (rövid életű) lapot Spitzer Jakab nyomdász finanszírozta, majd az 1907-ben létrejött Sárbogárd és Vidéke című napilapnak ő volt a tulajdonosa. (Farkas, 1989.) A településen működött három karitatív egyesület is, ezek mindegyike zsidó alapítású volt. Az Izraelita Jótékony Nőegylet 1867-ben alapították, első elnöke Frank Rozália volt. Az 1921-es években Brenner Mártonné és Goldner Mórné vezetésével igen hatékonyan működött. (Zsidó lexikon, 1929.) Az 1894-ben alakult Bikkur Cholim- és Izraelita Krajcáregylet első elnöki posztját Grünwald Mórné töltötte be, míg a Sárbogárdi Chevra Kadisa Szent Egylet (1911.) Steiner Vilmos volt. Utóbbi egyesület önállóságot élvezett, de hitközség felügyelete alatt működött. Kiemelkedően fontos szerepet töltött be a szegénygondozás, a hagyományápolás és a temető fenntartás terén. Minden harmadik évben „chevralakomát” szerveztek jótékony céllal. (Farkas, 1989.) 1912-ben a hitközség elnöke Steiner Vilmos, jegyzője Katz Vilmos volt. További előljárók: Strausz Ignác és Schlesinger Mór, az izraelita elemi iskola tanítói Künsztler Salamon és Berger Vilmos voltak. (Farkas, 1989.)

közé tartozott a „gyanús” (baloldali, liberális, zsidó származású) lakosok zaklatása, a házkutatások és az egyre növekvő számú internálás. (Gergely, 2003)

A zsidótörvények helyi hatásait nem igazán taglalják a visszaemlékezések és az élettörténetek, ezekre levéltári dokumentumokból következtethetünk. Bár Lakk nem elemzi ezeket, az ügyiratok dátuma és a kifogások (üzletek felirata, iparendelékek, közegészségügyi hiányosságok) (Lakk, 2014) élénken rajzolják ki a zaklatásokat és az egyre szűkülő mozgásteret. 1943-ban mindennapossá váltak az uszító beszédek, a német megszállás után egymást érték a diszkriminatív intézkedések (előbb a sárga csillag viselése, majd az élelmiszer-ellátási szankciók, kitiltások, később a kijárási tilalom) valamint a munkaszolgálatos behívók és az internálások. (Gergely, 2003)

A gettósítás, amely Sárbogárdon különálló, csillagos házakba való tömörítést jelentett, 1944 júniusában kezdődött. A brutális csendőri vallatások után július 1-jén történt a vagonírozás. Sárbogárd és környékének zsidóságát Auschwitzba deportálták. Túlnyomó többségük a gázkamrákban halt meg. A haláltáborokban összesen 235 sárbogárdi zsidót pusztítottak el. Mindössze negyvenöten tértek haza.²⁴

A holokauszt egy csapásra szakította ki Sárbogárd életéből az ahhoz ezer szállal kötődő zsidóságot. Ezt a szakadást a háború után már nem lehetett orvosolni. A túlélők már nem találták helyüket egykori községükben: a fiatalok elköltöztek, az idősebbek meghaltak. Bár a túlélők visszatérte után 1948-ban újjászervezték és neológ alapokra helyezték a sárbogárdi hitközséget, ez csak 1964-ig működött. (Lakk, 2008)

²⁴ Lakk szerint csak 34 fő tért vissza a koncentrációs táborokból 1945-ben. Mivel a túlélők jelentős része külföldre (főként Izraelbe), emigrált, így feltételezhető, hogy a 45 túlélőből valóban csak 34-en maradtak (átmenetileg) Sárbogárdon.

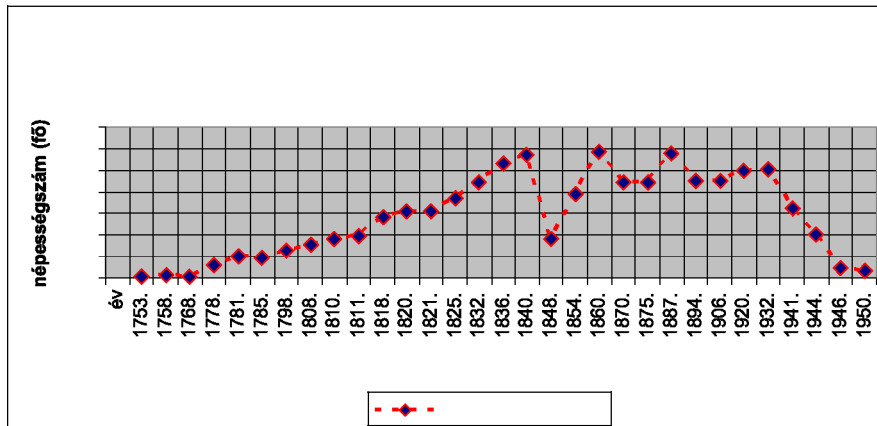
Történeti demográfia – Az adatsorok „narratívája”

A zsidó népesség változása az időben

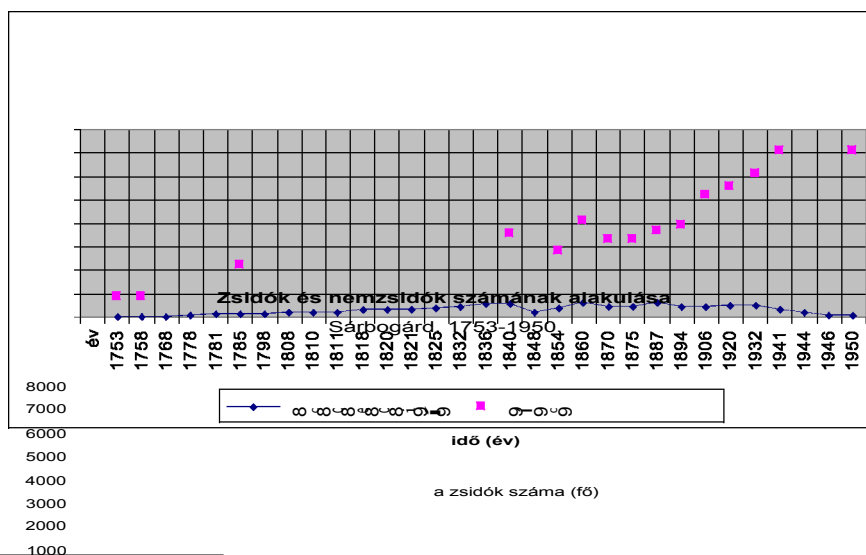
A sárbogárdi „zsidó hitközség” keletkezésének ideje ismeretlen, de minden jel arra vall, hogy egyike Magyarországnak régi hitközségeinek” – írja a Zsidó lexikon. (Zsidó lexikon, 1929: 766-767) Ha a török kiűzése utáni viszonyokat vesszük kiindulópontnak, akkor a modern magyarországi zsidóság története a XVIII-XIX. század fordulóján a negyedik betelepüléssel veszi kezdetét. (Haraszti, 2004) A hitközségek alapítási idejének átlaga 1810-11-re esik (Lakk, 2014), a sárbogárdi zsidóság történetének kezdőpontja megelőzi ezt.

A következő két grafikon a mai Sárbogárd területén élő zsidó népesség és a környező nem zsidó népesség a létszámának változásait mutatja:

1. ábra A zsidó népesség számának változása



2. ábra A zsidó és nem zsidó népesség alakulása



²⁵ A grafikon adatainak forrása: Farkas, 1989. ;Lakk, 2008.

²⁶ A grafikon adatainak forrása: Farkas, 1989. ;Lakk, 2008.

A XVIII. század vége és a XIX. század első évtizedei lassú ütemű, de töretlen létszámnövekedést hoztak. A zsidó közösség letelepedését és megmaradását több tényező is elősegítette; a befogadó terület etnikai és nyelvi homogenitása, felekezeti heterogenitása (Farkas, 1989) döntő fontosságú volt. A magyar és a horvát lakosság általában szívesebben fogadták a zsidó betelepülőket, mint a svábok vagy szlovákok lakta települések, miközben a befogadó közeg v heterogenitása jó alapot nyújtott a zsidó vallással szembeni tolerancia kifejlődéséhez. (Dóka, 1994)

A másik fontos telepítő tényező a földesúri oltalom, amellyel megindulhatott a környékbeli uradalmi központokban Cecén, Keresztúron, Kálozon és Tinódon a kereskedelmi élet. A fő kereskedelmi cikkek között volt a gabona, a bor, a pálinka, a hal és a nád. Emellett a hitelezés és a haszonbérlet is a fő tevékenységek közé tartozott. (Farkas, 1989)

Makroszinten a bevándorlás háttérében két Habsburg uralkodó rendeletei és eltérő politikai-nemzetiségi törekvései állnak. Míg III. Károly (1711-1740) a zsidók szabad mozgását és családalapítási szabadságát korlátozó intézkedéseivel elvándorlásra kényszerítette a cseh-és morva területeken élő zsidók jórészét, addig a magyar területek északi-északnyugati megyébe érkező bevándorlók letelepedését már II. József (1780-1790.) rendeletei segítették, mivel ezek engedélyezték az eleddig tiltott földművelést, és a helyi szinten fontos kisipari és kiskereskedelmi foglalkozásokat.²⁷

A grafikon adatai azt mutatják, hogy a bevándorlók létszáma csak az 1800-as évektől kezd felfelé kúszni. Valószínűsíthető, hogy az elvándorlók először az északnyugati megyékben állapodtak meg, egy részük le is telepedett, s csak lassan, lépésről-lépésre folytatódott a bevándorlás az ország belseje felé. Mindezt alátámasztja, hogy Fejér megyében már 1736-ban megjelentek zsidó telepések, de Tinódra csak két évtized elteltével érkezett az első család. (Lakk, 2008) A Bogárdra és Tinódra érkező bevándorlók cseh-morva területekről érkeztek (Gergely, 2003), de a Dunántúlra észak-nyugatról érkező betelepülők között sok alsó-ausztriai és bécsi eredetű is volt. (Lakk, 2014)

1825 és 1840 között nagy létszámbeli felfutás következett, amit az 1848-as év hirtelen megtört. Ekkor a sárbogárdi zsidóság létszáma 600 főről 200-ra esett vissza. A gyors elvándorlás legfőbb oka, hogy 1840-ben — 1837 után (másodízben) — engedélyezték a zsidók kereskedők városokba letelepedését (kivéve bányavárosokat). (Gergely, 2003) Fehérvár 1848-ban kapott szabad királyi város címet; a sárbogárdi elvándorlás 1840 és 1848 között volt a legélénkebb, így valószínűsíthető, hogy a népességmozgás irányát a letelepedési tilalom feloldása és Fehérvár

²⁷ Forrás: http://www.holokausztmagyarorszagon.hu/index.php?section=1&type=content&chapter=1_1_2
Utolsó letöltés: 2007.10. 17.

szabad királyi városi rangja együtt szabta meg. A döntően kereskedéssel foglalkozó csoportot a nagyobb piac, a városias feltételek és az élénk kereskedelmi élet vonzotta.

A hirtelen népességmozgás mögött azonban nemcsak gazdasági, hanem emocionális okok is állhattak. Nem szabad megfeledkezni az 1848 áprilisi, már-már pogromba hajló székesfehérvári zsidóellenes zavargásokról (Gerő, 2005), s ennek lehetséges következményeiről, így a hirtelen a városba áramlott zsidó népesség *visszaáramlásáról* sem.

Az 1848-as mélypont után ugyanis újabb növekedés következik. Sárbogárd 1854-ben mezővárosi rangot szerzett. (Farkas, 1989) A rendszeres vásárok, a vasútvonalak kiépülése, a helyi kisiparos-kiskereskedő réteg viszonylag alacsony létszáma mind a betelepedést serkentette.

A dualizmus alatti népességmozgásokban mutatkozik meg a leginkább az, hogy a zsidóság létszámbeli változása szoros összefüggést mutat a kereskedelmi lehetőségek változásával és a betelepülőkkel szembeni toleranciával. A 600 fő körüli népességcsúcs többször is megismétlődik: 1848 után 1865 körül, majd az 1890-es években. A korszak viszonylag kedvező társadalmi és politikai légköre helyi szinten is fejlődést hoz.

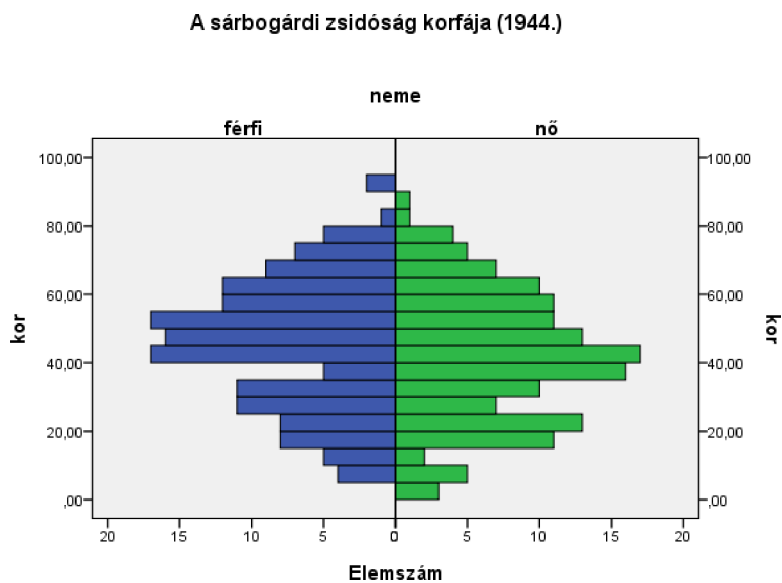
1882-ben megindult a vasúti forgalom a Kelenföld - Simontornya vonalon (Takács, 2007), s az utolsó létszámbeli csúcs (1887.) épp erre az időszakra esik a Sárbogárdon is.

Az 1890 körüli tetőpont után a közösség létszáma csökkenni kezd. A népesség fogyását csak rövid ideig tudta ellensúlyozni az 1916-ban Galíciából menekülő zsidók befogadása. A nagyjából 60 fős csoportot azonban továbbirányították Bács-Kiskun megyébe. (Lakk, 2014).

Az 1920-as évek stagnálását követően a létszám újra csökken. Az egyre gyorsuló ütemű népességcsökkenés nem választható el olyan külső (politikai) eseményektől és szubjektíve megélt bizonytalanságoktól, mint a világháborús megrázkódtatás, a tanácsköztársaság zűrzavaros időszaka vagy a vészkorszak fenyegetése.

A XX. század eleji csökkenés okai között találhatjuk a helyi zsidó közösség I. világháborús embervesztését (16 fő) (Lakk, 2008), az elvándorlást, valamint az 1920-as évektől az országos adatokon is kimutatható erős születésszám-csökkenést. (Katus, é.n.) (Az I. világháború után hazánkban volt a leggyorsabb a házasság termékenysége csökkenése. (Gyáni, 2004)) A visszaemlékezések és az adatok is azt mutatják, hogy a két világháború időszakára a helyi zsidóságban a nukleáris család vált általánossá, és egyre kevesebb gyereket született, ami a közösség egyszerű reprodukciójához sem volt elegendő.

3. ábra²⁸ A sárbogárdi zsidóság korfája 1944.



Bár a népesség is előregedőben volt, a születésszám-csökkenés mögött elsősorban mentalitásbeli változások álltak. Úgy tűnik, hogy Sárospatak zsidósága a hagyományos ortodox életvitellel fokozatosan szakított, ugyanakkor az egyre bizonytalanodó politikai és egzisztenciális helyzet is felerősíthette a folyamatot.

A növekvő ütemű népességfogyást azonban nem magyarázza maradéktalanul a csökkenő születésszám. Az 1920-ban és 1932-ben is 500 fő körüli zsidó populáció 1944-ben mintegy 200 főre csökkent. Ebben a migráció is jelentős szerepet játszott.

A zsidó népesség a térben

Az 1930-as évekre vonatkozóan több forrás és visszaemlékezés is (Farkas, 1989., Lakk, 2008) 500 fő körülire teszi a helyi zsidóság számát, mások 300 fős (vagy 300 családot számláló) közösségről számolnak be. (Markovits, 2002)

Az áldozatok névsora és a hazatérők listája (Sárospatakra vonatkoztatva) csak 199 főnyi. A közösség létszáma 1941-ben 325 fő. A két érték illeszkedik az egyre meredekebben csökkenő tendenciába. Míg 1932-41 közti időszakban 200 fővel csökkent a Sárospatakon élő zsidók lélekszáma, addig az 1941 és 1944 között újabb 100 fővel fogyatkozott a közösség. A három év alatt összesen 27 zsidó férfit internáltak vagy hívtak be munkaszolgálatra. (Lakk, 2014)

²⁸ A grafikon adatainak forrása: a Yad Vashem Intézethez beadott tanúságtételek (N=311) adatainak kvantifikálásával létrejött adatbázis

Az élettörténetekben többször felbukkan egy-egy külföldre távozott rokon: volt, aki a bizonytalan helyzet elől előbb Romániába, majd Izraelbe menekült, de az Egyesült Államok is potenciális célállomás volt a sárbogárdi zsidó kivándorlók szemében a XX. század első felében.

„Az anyukámék, azok amerikai magyarok voltak. Az első háború után nagyapámék elmentek négy gyerekkel Közép-Bogádról – hallottál arról a faluról? Dég mellett egy pusztá. Ott voltak, ők voltak az egyetlen zsidó család. A nagyapám hentes és mészáros volt, meg üzletük volt, négy-öt gyerek. Az első világháborúban katona volt a nagypapa. A nagymamám szülei meg már az első világháború előtt elmentek, meg az egyik fiuk. És a nagypapám azt hiszem, már az első világháború előtt elment Amerikába egy kicsit körülnézni. És hát aztán, mikor lezajlott az első világháború, akkor sikerült nekik a '20-as évek elején négy gyerekkel felpakolni, s elmenni négy-öt gyerekkel Amerikába. [...] De úgy, szándékoztak, hogy itthon maradnak, Sárbogárdon. Itt hagytak két házat, meg földet.. és.. akkor így is volt. (GE)

*„...és volt anyukámnak még egy bátyja, ő Izraelben élt, aki benn is van ebben az anyagban. Ő volt a második legidősebb báty, ő volt az, aki a saját erejéből tanult, és a salgótarjáni petrozsényi kőszénbányának lett az igazgatója. Ő Romániából vándorolt ki Izraelbe. Azért, hogy megmentse a családot. De sajnos, nem sikerült. Mert senki nem hagyta ott – ahogy mondják, idézőjelbe – **nachtkasztli**.” (DZS)*

„a mi Katica nénink [...] fia, orvosnak tanult Pécsen, és amikor a zsidótörvény divatba jött, akkor végzett orvos volt, és kiment Belgiumba, és onnét kikerült Belga Kongóba.” (HE)

A család-és élettörténetekből azonban nem vonhatók le általános következtetések. Az mindenesetre leszögezhető, hogy a fent említett egyéni események illeszkednek az országos trendekbe. Az 1920-as években megindult, kifejezetten zsidó kivándorlási hullámot ugyanis az antiszemitizmus erősödése és a diszkriminatív intézkedések gerjesztették. Az emigráció fő iránya az Egyesült Államok volt.³⁰ (Gyáni, 2004)

Az amerikai emigrálásra két mesélő is emlékezett. A fenti interjúrészlet a Klein család cirkuláris migrációját meséli el. A családfő a két felnőtt lányát hazahozta férjhez adni, és végül itt maradt a család. A közösség tagjai úgy ismerték őket, hogy „*az amerikai Kleinek*.”

A Markovits család egyik tagja viszont végleg letelepedett az Egyesült Államokban, de hiába hívta a sárbogárdi rokonokat.

„A második, legfiatalabb testvér, Sándor [...] Berlinből táviratozott édesanyjának, hogy azonnal küldjön pénzt amerikai hajójegyre. Nem sokkal később azután két, korban következő bátyját is kivitte. Pincér volt New Yorkban és háromszor is belebukott az önálló kocsmányításba. [...] Állítása szerint a '30-as években hívta apámat Amerikába, aki azt válaszolta, jobb Európában, és jöjjenek inkább ők Sárbogádra.” (Markovits, 2002: 20-10)

²⁹ Jelölések a szövegátíratban: dőlt betű = hangsúlyos, hangosabban mondott szövegrész (pl. **mindennél**), (6) = a szünetek hosszúsága másodpercben, [nevet, sóhajt] = emocionális, metakommunikatív jelzések, (harmincnyolcban?) = nehezen érthető szöveg, - - - = hosszabban megszakadó szöveg, kihagyás *= rövidebb megakadás, e:hallgat = hosszan ejtett, elnyújtott szótag, igen=igen = a szokásosnál gyorsabb összevonás.

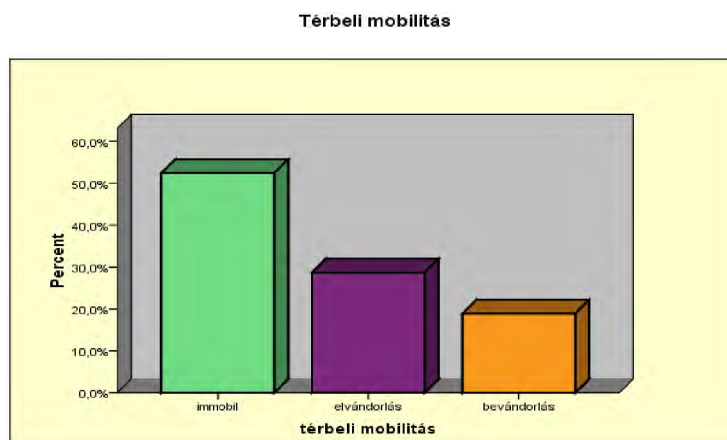
³⁰ „Az 1924-ben kivándorlók egyenesen 85%-a zsidó származású személy volt.” (Gyáni, 2004: 205-206)

Egy másik visszaemlékezésben említett környékbeli fiatalember Izraelbe távozott. A két világháború közötti időszakra vonatkoztatva ez az egyetlen ismert (interjúban felidézett) alija. A rendelkezésre álló adatok összességében azt mutatják, hogy a sárbogárdi zsidó népesség csökkenésében a kivándorlás elenyésző szerepet játszott, hiszen a Sárbogárdon születettek mindössze 0,6 %-ának volt 1944-ben külföldön az állandó lakhelye.³¹ A helyi szinten a meglehetősen visszafogott kivándorlási kedv egyszerre mutatja az asszimilálódni kívánó zsidóság bizalmát és lojalitását, valamint a cionizmus iránti igen csekély érdeklődését. Ez alapvetően megváltozott a holokauszt után.

A belső migráció

A két világháború közötti időszakban a csökkenő lélekszámot a kivándorlás és az öregedés csak korlátozottan magyarázza, így a belső vándorlás is felmerül lehetséges magyarázatként.

4. ábra³² A sárbogárdi zsidó népesség térbeli mobilitása



A sárbogárdi zsidó népesség mindössze fele tekinthető térben immobilnak, ők születésüktől fogva egészen a deportálásig Sárbogárdon éltek. A helyben születettek 30%-a elköltözött, miközben a 1944-ben a helybeliek 20%-át azonban olyanok teszik ki, akik betelepültek.³³ Jól látszik tehát, hogy a zsidó lakosság a XX. század első felében is folyamatosan mozog, s a helyi adatok tükrében a belső vándorlás sokkal jelentősebb, mint a kivándorlás.

³¹ Id Melléklet 4-5.. táblázat. Az adatok forrása: a Yad Vashem Intézethez beadott tanúságtételek (N=311) adatainak kvantifikálásával létrejött adatbázis.

³² A grafikon adatainak forrása: a Yad Vashem Intézethez beadott tanúságtételek (N=311) adatainak kvantifikálásával létrejött adatbázis.

³³ Forrás: a Yad Vashem Intézethez beadott tanúságtételek (N=311) adatainak kvantifikálásával létrejött adatbázis

Az interjúk is beszámolnak költözésekről. Az öt mesélő közül egy Kárpátaljáról érkezett, és házasságkötés révén került Sárbogárdra, egy másik pedig kamaszkorában a családjával Tapolcára költözött. A legtöbb családtörténetben szerepel a helyváltoztatás élménye.

*„Miután nagyszüleim és édesanyám **Sárbogárdon** születtek=és Sárbogárdról származnak, édesanyám a testvéreivel együtt Sárbogárdon élt egészen 1926-ig, amikor is az édesapám elvette őt feleségül. Édesapám közép-kisbirtokos volt, gazdálkodott. Ő Abán lakott, és ennél fogva Abára költözött hozzá édesanyám.” (DZS)*

„Az én nagypapám nem volt egy nagyon vallásos ember.. de azért ehhez [a vallásilag homogén házassághoz] ragaszkodott. Azért nem volt vallásos, mert ahol ők laktak, az egy pusztaság volt valójában, most már talán egy község vagy falu az a Közép-Bogárd. [...] Azelőtt, meg Dég.. Dégről van még ... [elhalkul] a nagyszüleim ott laktak. Talán az még Veszprém megye is volt? De.. Dég már Fejér megye.” (GE)

„Apámnak – velem ellentétben – valóban voltak mezőgazdasági ismeretei (Markovits örökség?) Családja Zemplén megyében, Lasztomér környékén földtulajdonos volt. (Markovits, 2002)

Az adatok szerint a Fejér megyei települések mellett Tolna és Pest megye és Budapest jelentik a főbb célállomásokat a Sárbogárdról eltelepülők körében.³⁴

A XX. század elején a belső vándorlás egyik fő mozgatórugóját a főváros növekvő vonzereje. Ez különösen erős Fejér és Veszprém megyében (Gergely, 2003), hiszen Budapest közelsége és a vasútvonalak kiépülése megkönnyítették a földrajzi helyváltoztatást, és emellett a megyében honos, viszonylag magasan képzett, asszimilálódó lakosság nagyobb eséllyel tudott a főváros munkaerő-piaci, társadalmi igényeihez idomulni. Bár Székesfehérvár jelentősége Budapesttel összevetve országos viszonylatban csökkent, a Sárbogárdról elköltöző zsidó családok körében a megyeszékhely ugyanolyan népszerű, mint a főváros. A vándorlás, csakúgy, mint két évszázaddal korábban, leginkább a forgalmasabb utak mentén, a nagyobb kereslettel, piaci potenciállal rendelkező központok felé haladt.³⁵

Abból a 60 településből, amelyet a Sárbogárdról elvándorlók lakhelyüknek választottak, 11 település Fejér megyében, 12 település Tolna megyében, és 8 pedig Pest megyében található.³⁶

Ebből arra következtethetünk, hogy a zsidóság araszoló belső vándorlása, a XX. század elején is tart: a népesség leginkább megyén belül vagy a szomszédos megyékbe áramlik jelentősebb

³⁴ Ld. Melléklet, 4-5.. táblázat. Az adatok forrása: a Yad Vashem Intézethez beadott tanúságtételek (N=311) adatainak kvantifikálásával létrejött adatbázis

³⁵ Egykor ugyanilyen irányú mozgás játszódott le Székesfehérvár esetében is. Míg a székesfehérvári térség korábbi nagy lélekszámú, a XVIII-XIX. század fordulóján virágzó települései, mint például Lovasberény az új kereskedelmi központ fejlődése miatt elnéptelenedtek, (Gergely, 2003) addig a főváros ugyanilyen, elvándorlásra ösztönző hatást gyakorolt a környékében lévő kisebb városokra a XX. század elején.

³⁶ A sárbogárdi zsidóság esetében tapasztalható trendet a dombóvári zsidóságot bemutató monográfia is alátámasztja: a XVIII. században betelepülők túlnyomó többsége a szomszédos megyékben (Tolna, Baranya, Somogy) született. (Takács, 2007)

számban. Az első, legszűkebb vándorlási kört Fejér, Tolna, Pest és Bács-Kiskun valamint Budapest jelenti. Ezen a területen telepedett le a Sárbogárdot elhagyók zsidók túlnyomó többsége (96 %-a). Ezen belül is kiemelkedő szerepe van Fejér megyének. A második körbe a kibocsátó községtől két megyényi távolságra (Nógrád, Heves, Csongrád, Komárom-Esztergom, Veszprém, Somogy és Baranya megyébe) a családok kevesebb, mint 2 %-a költözik. Ugyanennyire népszerűtlen volt a harmadik kör, mely a nyugati és keleti országhatár menti megyéket jelenti. Ide alig több, mint a sárbogárdiak 1%-a költözött.³⁷

A lehetséges gazdasági vonzó-és taszítóerők mellett azt is figyelembe kell venni, hogy a *társadalmi mobilitás*, ez esetben a polgárosodás, előfeltételezi a térbeli mozgást, mégpedig az urbanizáltabb településekre, nagyobb városokba történő migrációt. (Takács, 2007) Ezért nemcsak a fejlettebb gazdasági élet, hanem a magasabb életszínvonal, a kedvezőbb gazdasági lehetőségek, az urbanizált életmód vagy a minőségi oktatás is szerepet játszott az egyes háztartások döntéseiben.

A visszaemlékezők családjában a továbbtanulás, főként a gimnáziumba (esetleg) egyetemre járás, Székesfehérvárhoz Szekszárdhoz és kisebbrészt Budapesthez kötődik.

Ugyanakkor a polgáribb életforma utáni vágy nemcsak a feltörekvő sárbogárdi családokat lendíti tovább a településről. A betelepülők általában a szomszédos, kevésbé urbanizált megyékből (főként Tolnából) érkeznek Sárbogárdra, miközben néhány évtizeddel korábban Baranyából és Somogy megyéből érkeztek a zsidó családok Dombóvárra. (Takács, 2007) A költözések irányát tehát befolyásolják polgári igények, de a térben leképeződik a tradicionális vallásossággal fokozatosan szakítás, azaz az életmódváltás is. Sárbogárdról az első vándorlási kör ugyanis olyan megyékből áll, amelyekben a korszakban a kikeresztelkedések aránya a környező vidékekhez képest magasabb (Pest megye, Bács-Kiskun megye, Budapest), miközben Tolnában és Veszprém megyében egy kissé alacsonyabb, mint Fejér megyében.³⁸

Arányaiban jelentős a visszaáramlás Tolna megyébe is, ami tovább árnyalja a feltételezett összefüggést. A két megyei kikeresztelkedési arány között néhány százaléknyi különbség van, de a tolnai falusias közeg tradicionálisabb életformákat körvonalaz. (Mindezt megerősíti az is, hogy a XVIII. században több Sárbogárdi Ortodox Jesivában tanuló rabbi is Tolna megyéből érkezett. (Lakk, 2014)) Jellegét tekintve Fejér megye déli része és Tolna is rurális vidékek egy-egy kisebb, lassan urbanizálódó várossal. A fő különbséget Tolnában a svábok jelenléte, Fejér megyében az uradalmak túlsúlya jelenti. A hasonlóságok fényében nem meglepő, hogy a két

³⁷ Id. Melléklet, Az adatok forrása: a Yad Vashem Intézethez beadott tanúságtételek (N=311) adatainak kvantifikálásával létrejött adatbázis.

³⁸ Az adatok forrása: <http://www.wjlfwesz.extra.hu/terkep/vallas/kikeresztelkedettek1941.jpg>

megye között a legélénkebb a mozgás, hiszen ezek a különbségek inkább relatív előnyöket körvonalaznak, következésképpen a vándorlás is fokozatos életmódbeli átalakulást sejtet. A helyben maradók és a visszaáramlók arra hívják fel a figyelmet, hogy a polgárosodás a vidéki zsidóság egy részét érinti, míg a tradicionális életformák keretei között élők társadalmilag és térben is kevésbé mobilak.³⁹

³⁹ Az összefüggések finomításához ld. Gyáni, 1997

Foglalkozásszerkezet és mentalitásbeli választóvonalak

A rekonstruált foglalkozásszerkezet

A foglalkozásszerkezet elemzése az egyik legköznapiabb tevékenységhez, a munkához visz közelebb, amely voltaképpen a polgári életmód *helyi* jelentéstartalmait világítja meg.

A két világháború közötti időszakban a magyarországi zsidó népesség foglalkozásszerkezetét a kereskedelem (44%) és az ipar (35%) túlsúlya jellemezte. A zsidó vállalkozók jellemzően a rugalmasabb kisvállalkozási formákat választották, és közvetlenül a helyi piacra termeltek vagy ott értékesítették az árukat. Ennek megfelelően a magyarországi zsidóság a kiskereskedelem mellett a kisiparban (mindenekelőtt az élelmiszer-, a ruházati-, és a nyomdaiparban) tömörült. (Ránki, 1987)

A fejezet azt a kérdést vizsgálja, hogy ezek a jellemzők mennyire igazak a sárbogárdi zsidó közösségre a két világháború közötti időszakban; és vannak-e olyan helyi sajátosságok, melyek tovább árnyalhatják, finomíthatják a makroadatokat.

A sárbogárdi zsidóság foglalkozási struktúrájának rekonstruálásához két forrást használtam. Az egyik egy túlélő II. világháború utáni számvetése a deportálás áldozatairól és túlélőiről. Ez az anyag meglehetősen pontosnak és részletesnek bizonyult, így a sokkal hiányosabb⁴⁰ Yad Vashem intézethez beadott tanúságtételek kvantifikálásával készült adatbázist csak kontrollként használom⁴¹.

Az iparosok-szolgáltatók aránya 20% körül mozog (20% és 17%), a kereskedők is ezzel nagyjából megegyező súllyal szerepelnek (20% és 24%). A tanulók (14% és 24%) és a háztartásbeliek (37% és 20%) becslése között már nagyobb az eltérés, csakúgy, mint arányaiban a tisztviselők (4% és 2%) és az értelmiségiek között (4% és 8%), ahol a források között kétszeres különbség mutatkozik.

Az adatok azt mutatják, hogy sárbogárdi zsidóság csaknem fele az ipari-kereskedelmi szektorban dolgozott. Ezt megerősítik az élettörténetek is:

„Na, most, voltak olyanok a sárbogárdi zsidó között, akik főleg kereskedők voltak.” (KZS)

„tulajdonképpen a zsidók tartották el Sárbogárdot. A zsidó kereskedők, a zsidók... azok, akik... az emberekért voltak, tulajdonképpen.” (SA)

⁴⁰ N=311, Missing=200

⁴¹ Ld.: Melléklet 6-7.. táblázat

⁴² Interjú, Sárbogárd, 2007. A Bogárdi TV felvétele. Készítették: Etelvári Zoltán, Hargitai-Kiss Virág és Varga Zsolt

„Ott volt a piactér és akkor volt vásártér is, az kijebb volt. [...] A piactér az, egy héten kétszer volt, a vásártér meg nem tudom, milyen hónapok voltak, és még azt is tudom, a kereskedők, a kalaposok, mikor jöttek faluról, volt egy Fischer kalapos: »Adjon isten, jó napot, vegyen Fischer kalapot! Akár esik, akár fúj, Fischer kalap mindig új.« És mi gyerekek szottuk ezt mondani, és ezért kaptunk egy szem cukrot.» (KZS)

„Kereskedők, iparosok. Mindenki legalább iparos volt. Tisztviselő – kevés...” (GE)

A kisiparosok és kiskereskedők műhelyeiben vagy üzleteiben általában egy tanoncot vagy segédet alkalmaztak. Az önfoglalkoztatás is jellemző forma volt, míg a nagyobb forgalmat bonyolító üzletek családi vállalkozás keretei között működtek. Ezek a vállalkozások a helyi igényekhez alkalmazkodtak, leginkább ruházatot, ruhaanyagot vagy élelmiszert, tartós cikkeket árultak. A sárbogárdi szatócsok, kiskereskedők a helyi igényekhez és a fizetőképességhez nemcsak az árukínálattal (olcsóbb, de jó minőségű áruk) alkalmazkodtak. Többen is kiemelték, hogy szívesen adtak hitelt a nem zsidó vevőknek is, akik ezt sokszor terményben fizettek. Mások arra is emlékeznek, hogy a boltosok „rábeszélősek-hitelezősek” (BL) voltak, és szívesen adtak kóstolót.

A foglalkozási felsorolásban feltűnően sok a szabó (13) és a varrónő (13), de mellettük találunk kalapost, szűcsöt, cipészt és asztalost is. Feltehetően a helyi kereslet és a ruházati iparban dolgozók anyagigénye tartotta el a község textilkereskedőit (2) és rőföskereskedőit (3). Ugyanakkor figyelemre méltó a tevékenységek széles skálája: a virágkötő vagy a kozmetikus mellett fuvarosokat, vendéglősöket, sofőrt és nyomdászt is találunk. A gépkereskedők és műszerészek modernizálódást sejtetnek, miközben a szolgáltatások egy része kifejezetten polgári vevőkörre épít egy olyan településen, ahol a kisbirtokos parasztság jellegadó.



2. kép A Deutsch testvérek rőfös üzlete

⁴³ Interjú, Budapest, 2008.november 3. Készítette: Nagy Orsolya



3. kép Sárobgárd központja a '30-as években

Az adatok szerint az értelmiségiek és a szellemi munkát végzők aránya 4 és 8 % közé tehető. Ez azért érdekes, mert mind a zsidó, mind a nem zsidó visszaemlékezők jelentősnek érezték a zsidó értelmiség arányát a helyi társadalomban. Az orvosok (6), a vallási élet vezetői (3) és a tanítók (3) kiemelkednek ebből a csoportból, alakjukat élénken őrzik az egyéni emlékezetek. A hozzájuk kapcsolódó emlékek felnagyítják a valós arányt, mivel ezek a foglalkozások funkcionálisan *fontosak* voltak, magas volt a *presztíz*sük, s ezek az emberek mind a szűkebb értelemben vett helyi zsidó, mind a tágabb értelemben vett sárobgárdi életvilág *centrumába* tartoztak. Dr. Goldner Mórt, Markovits állatorvost, a karizmatikus Katz tanítót *mindenki* ismerte, és az interjúkban *mindenki* megemlékezett róluk. Ők egyfajta hídszerepet töltöttek be a kisebbség és többség között. A közvetítő szerepüket tovább erősítette szerepvállalásuk a helyi közéletben: a tisztségeik mellett több egyesület élén is szerepet vállaltak. A városi elöljárók között már 1859-ben is találunk helybéli zsidót, és a zsidó közösség részvétele a helyi közéletben a XX. század első évtizedeiben is jelentős.

Bár Strausz Lajosnak és Harmat Imrének önálló fogorvosi rendelője volt, az orvosok Sárobgárdon nem feltétlenül kényszerültek magánpraxis alakítására, mivel a helybéli zsidó értelmiség részt vett az alapfeladatok ellátásában. Markovits Áron 1944-ig volt a járási körállatorvos, Öszterreicher Olivér pedig járási tisztiorvos. Goldner Mór nyugdíjazásáig (1941.) községi orvosként, Balázs Ármin 1944-ig gyógyszerészként dolgozott. (Lakk, 2014)

A nők nagy része az összesítésben háztartásbeliként szerepel (100); az aktívak között 13 varrónőt és 2 tanítónőt találunk. Ez a jelenség mindenképp magyarázatra és finomításra szorul. Egyrészt azért, mert a helyi viszonylatban polgárosultabb, főleg értelmiségi, családokban természetesen státuskérdésként jelenhetett meg az, hogy a nő ne dolgozzon, hanem maradjon otthon a gyermekekkel, felügyelje a háztartást és a házciseléket. Ők tehát ezen besorolás szerint

valóban inaktívak. Azonban a nőknek egy szélesebb, kispolgári rétege, gyakorta „besegített” a vállalkozásba:

„A nők majdnem mind varrónők voltak. Meg férjes asszonyok voltak, éltek a férjük nyakán. Vagy hát.. besegítettek a vállalkozásba.” (GE)

Több mesélő is beszámolt arról, hogy Sárbogárdon szinte mindegyik zsidó nő tudott varrni. Ennek a tudásnak a vészkorszakban nagy szerep jutott, mivel a diszkriminatív intézkedések miatt egyre több középosztályi és kispolgári családfenntartó veszítette el állását, s ezzel megingott a család egzisztenciális helyzete. A férfiak a munkaszolgálat és az internálás miatt elkerültek családjuktól, így sokszor a nőknek kellett a családot és a vállalkozást fenntartani, vagy kiegészítő kereseti lehetőségek után nézni – melyek közül a varrás az egyik legtümömegesebben választott megoldás volt. (Gyáni, 2004)

„Olyan, olyan természetes volt, hogy ő szabó, én pedig varrónő, tehát rokon szakma. Sőt! Volt, amikor neki... mikor már összekerültünk, '41-be esküdtünk, '40-be ösmerkedtünk meg, és '41-be meg is esküdtünk, és akkor neki nem volt munkája, nekem meg voltak kuncsaftjaim. Akkor ő segített nekem, mer'... mer' a kézimunkát ő is el tudta látni, a többit meg én csináltam.” (SA)

A tanulók aránya 14-24% között mozog. Ebben a kategóriában nemcsak az elemi iskolások szerepelnek; az interjúfelvételek tanúsága szerint a sárbogárdi közösségben is megindult a tanulás felé orientálódás, és a gyerekekbe való „beruházás.” (Ránki, 1987) A visszaemlékezések szerint az izraelita elemi iskola jó alapot adott a továbbtanuláshoz, ezt a helyiek a polgári iskola előszobájának tekintették. A visszaemlékezések fényében a polgári iskola tűnik a leggyakoribb képzési formának, ami már önmagában magasabb iskolázottságot jelent a helybeli parasztsághoz képest. Azonban fontos megjegyezni, hogy a polgári iskola a helyi iparosok igényeit elégítette ki, tehát nem tekinthető kizárólagosan a helyi zsidóságra jellemző karrierútnak.

Az 1920-30 években született korosztályból egyre többen jártak gimnáziumba, amely érettségit, s ezzel középosztályi rangot adott (Gyáni, 2004). Egy rövid ideig Sárbogárdon is működött egy magángimnázium (1920-1928 között), amelyhez a helyi zsidó értelmiség nemcsak pénzbeli támogatást adott, hanem tanerőt is Katz Vilmos személyében.

A közösségi emlékezetben megőrződtek olyanok is, akik a numerus clausus ellenére egyetemen folytatták tanulmányaikat is.

„Hát úgy a fiatalabbak, akik úgy a szüleim korosztálya, és jobb módú család volt, háát.., azok, bizony eljártak a külföldi egyetemekre, vagy valami ipart tanultak.” (GE)

... '20 és '28 között volt egy gimnázium Sárbogárdon.[..] Ez a dr. Harmath Imre ez pont az a korosztály volt, hogy ott le tudott érettségizni, de már nem vették fel Magyarországon, Bécsbe

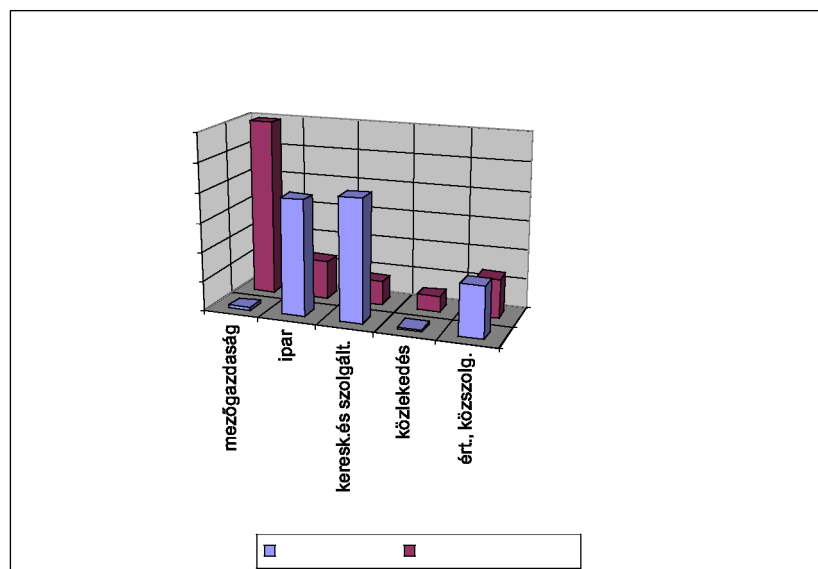
⁴⁴ Interjú, Stern Sándorné, Sárbogárd, 2007. A Bogárdi TV felvétele. Készítették: Etelvári Zoltán, Hargitai-Kiss Virág és Varga Zsolt

kezdte az egyetemet, a numerus clausus miatt. Jó pár évig járt Bécsbe, de olyan szerencséje volt, hogy.. valahogy Magyarországon doktorált.” (GE)

„...öcsikém [...] Abán végezte az általános iskolát, utána [Székes]Fehérváron nem vették fel mint zsidó gyereket, ezért édesanyám Szekszárdra vitte, ahol az ottani gimnáziumba járt.” (DZS)

A helyi adatok további tisztítás nélküli is erősen korrelálnak a vidéki zsidóság foglalkozási struktúrájával, amelyben az önálló aránya mintegy 43%. (Ránki, 1987) A helyi zsidóság Sárbogárdon játszott gazdasági szerepének megértéséhez azonban a nem zsidó környezet foglalkozási struktúráját is figyelembe kell venni. Az alábbi grafikon a zsidók és nem zsidók egyes foglalkozási csoportokon belüli arányát hasonlítja össze.

5. ábra⁴⁵ A zsidók és nem zsidók aránya az egyes foglalkozási csoportokban



A legszembevetőbb különbség az, hogy gyakorlatilag kimutathatatlan a zsidók jelenléte a mezőgazdaságban, míg a nagyközség nem zsidó lakosságának 60%-a ebből él. Jelentős a zsidóság túlsúlya a kisiparban és a kereskedelemben (40%)⁴⁶. Az egymáshoz viszonyított arányok az értelmiség-közszolgálat kategóriában a legkiegyenlítettebbek, pedig a visszaemlékezők e dimenzióban nagy különbséget láttak, amit percepció torzítások okozhatnak.

„Sárbogárdon az értelmiségi réteg, annak 90%-a zsidó volt, zsidókból tevődött össze. Hozzá kell tenni, hogy az etemi oktatás mindig sokba került, és az iparosnak, vagy kereskedőnek, vagy a parasztereknek kellett a gyerek otthon, hogy dolgozzon. Nem volt pénze a tanítatásra. Nekik i_en.” (H)

⁴⁵ A grafikon adatainak forrása: Farkas, 1989. és GE a II. világháború utáni számvetése az áldozatokról és a túlélőkről.

⁴⁶ Az előző adatok 20-20% körülire tették a helyi zsidóság arányát. az iparban és a kereskedelemben A nem zsidó összehasonlításához azonban Farkas által közölt adatokat használtam, így részben át kellett kódolnom a kategóriákat, és ki kellett hagynom a háztartásbelieket (100 fő) és a tanulókat (34fő), ezért ugrott kétszeresére az összehasonlító grafikonon a helyi zsidóság ipari és kereskedelmi aránya.

A két csoport adatainak összehasonlításához kihagytam az inaktív csoportokat (háztartásbeliek és tanulók). Így (bár az elemszám jelentősen csökken, N=132) a helyi adatok még inkább megközelítik az országos átlagot (44% kereskedelem, 35% ipar). A sárbogárdi aktív zsidó népesség mintegy 40-40% tevékenykedik a (kis)kereskedelemben és a (kis)iparban.

„Féloldalas” foglalkozásszerkezet és funkcionális egymásra utaltság

A foglalkozásszerkezetek összehasonlítása feltárta a településen belüli munkamegosztást és a funkcionális egymásra utaltságot. A két „féloldalas” foglalkozási struktúrában megmutatkoznak az alapvetően mezőgazdasági a település társadalmi viszonyai: a helybeliek túlnyomó része (61%-a) a mezőgazdaságban dolgozik (nem is beszélve a segítő családtagokról), míg a helyi igényeket kielégítő zsidóság az alapvetően kisiparos-kiskereskedő tevékenységeket űz (az aktív népesség 80%-a).



4. kép „Dolgos kéz, okos ész, olyan kincs, mely el nem vész.”

Az izraelita elemi iskola egyik vizsgalapja 1907-ből

A helyi társadalomban a zsidóság *közvetítőleg* a közvetítő kisebbség szerepét tölti be, melynek gazdasági tevékenységét a közvetítő szerepek (kereskedelem, kisvállalkozás), az önállóságra való törekvés, a tőke likvid formában tartása és a hosszú távú tőkebefektetés kerülése, valamint a takarékoság és az etnikus hálózat kiaknázása jellemzi. Ez a tevékenység-profil természetesen nem választható le a közvetítő kisebbségek léthelyzetével járó körülményektől, így a fenyegetettség érzésétől, az ellenséges sztereotípiáktól és a diszkrimináció veszélyétől. (Bonachich, 1973)

Ez a szerep még inkább szembeötlő az 1848-as⁴⁷ összeírásban, mint az 1944-es foglalkozási struktúrában: a hosszabb távú tőkebefektetésről, így például a földvásárlásról látszólag egyik esetben sem beszélhetünk. A földvásárlás 1840-ig tiltott volt a zsidók számára, majd a IV. zsidótörvény értelmében újra tiltottá vált, és a zsidó tulajdonban lévő földeket el kellett adni. (Karády, 2004, Haraszti, 2004, Szita, 2001) 1942 után a zsidóságtól elkobzott földek váltak a vitézi földadományok fő forrásává. (Tátrai, 2000)

Az életútinterjúk és visszaemlékezések tovább finomítják az adatokon alapuló foglalkozásstruktúrát. Ugyanis szinte minden mesélő megemlítette „a több lábon állás” stratégiáját:

*„Hát, ami voltak.. bérlők, az én nagypapám is foglalkozott mezőgazdasággal, a Klein nagypapám.. disznókat hizlalt, kukoricát vett. Volt egy nagy, kilométer hosszú góré, akkor az ősszel tele vette, akkor azt májusi morzsoltnak eladta. Volt ott terménykereskedő is. Meg bérlők voltak, fizetők. Nem olyan sokan voltak földbirtokosok... meg Keresztúron, meg hol voltak földbirtokosok is. [..]. Hát az Östreicheréknak, az orvoséknak is nagy földjeik voltak, meg én szerintem a Deutsch-oknak is voltak birtokaik, **földjeik**. A dédnagypapámnak is volt szépen földje, nekünk is volt valamennyicske.” (GE)*

„Azért a Reichéknek is volt valamennyi, nem tudom mennyi földjük valami kellett, hogy ha öregek lesznek, megéljenek. És akkor, mikor én már.. -- 1944. január elsejére már a vitézi szék részére a Horthy Miklós bekebelezte, mikor az apukám '45-46-ban hazajött, már nem is a mi nevünkön volt a föld.” (GE)*

„Apámnak mindig jobb kukoricatermése volt Nagylókon, mint nagybátyámnak, aki szintén ott vett földet, de azt másokkal műveltette meg. Én csak a nyári munkák ellenőrzésében vettem részt: főleg az aratásban és cséplésben. Utóbbi munkát sokszor a gazdasági udvarban végeztettük.” (Markovits, 2002: 17)

A fenti idézetek fényében a helyi zsidóság mintegy biztosítékként, jövedelem-és nyugdíj-kiegészítésként tekintett a földbirtoklásra, miközben más főtevékenységet űzött. A környékbeli kisebb falvakban azonban valószínűleg több zsidó család foglalkozott földműveléssel vagy állattenyésztéssel (például Lusztigék Sárkeresztúron, a Deutsch család Abán, miközben az egyik Deutsch-testvér intéző volt egy Székesfehérvár melletti birtokon). A helyi zsidósághoz köthető állatkereskedés voltaképpen átmenetet képez a kispolgári kereskedő és a birtokos paraszti lét között.

*„[Édesapám] kisbirtokos volt, középparaszt [Abán]. Körülbelül így lehet megjelölni az akkori fogalmak szerint. Nagyon jó szakember volt édesapám, aki belterjes gazdálkodást csinált. Voltak segítségei, de nagyon jó hírű gazda nevében ismerték. Állattenyésztés is **ismert oldala** volt. Tulajdonképpen, első ízben '944-ben a vitézi szék tette rá a kezét az ő földjeire, mint zsidó vagyokra.” (DZS)*

⁴⁷ A sárbogárdi zsidó családfők foglalkozási megoszlása: 22 kereskedő, 2 haszonbérlő, 2 szabómester, 1 szűcs, 1 pipakészítő, 1 pék, 1 orvos, 1 tanító, 1 rabbi, 2 eltartott, 1 koldus (Farkas, 1989)

Az életmódbeli hasonulás a nagyobb birtokok esetében még szembeötlőbb: Markovits-ék az állatorvosi praxis mellett mintegy 70 holdon gazdálkodtak, Pap Árminnak és fiának 1927-ben Sárszentmiklóson több, mint 600 holdas mintabirtoka volt. (Lakk, 2014) (A településrészt a ma is Papföldnek hívják.) Ők birtokos „urakként” gazdálkodtak a földjeiken.

„Pap Ármin [hangosabban], az egy híres agronómus volt. Túlélte [a holokausztot] az is... Kukoricatermesztő volt, volt egy találmánya. Svájcba került..? Na mert, a Lusztig, az Keresztúron volt földbirtokos vagy bérlő.” (GE)

A XIX-XX. század elejétől tehát a helyi zsidóság már nem tekinthető tipikus közvetítő kisebbségnek, hiszen mind többen fektetik a pénzüket földbe, ami egyfajta bizalmat feltételez a nem zsidó környezettel szemben mind helyi, mind országos szinten.

Miközben a kisiparosok, kiskereskedők számára a föld valóban a több lábbon állást, valamiféle anyagi biztonságot jelentett, a jelentős földterületeken gazdálkodók között akadtak főállásúak is. Nekik már feltehetően a nagybirtokosok életmódja jelentett mintát.



5. kép Markovits Miklós a házuk udvarában

Mentalitásbeli és életmódbeli választóvonalak

A részleges életmódbeli hasonulás mellett azonban a visszaemlékezések markáns törésvonalakat is feltártak, így a foglalkozásszerkezetek különbségei komoly magyarázóerővel bírnak a csoportközi határok és sztereotípiák terén is.

A gazdag-szegény fogalompár vizsgálata lehetővé teszi a tágabb értelemben vett sárbogárdi életvilág belső határvonalainak, csoportközi viszonyainak értelmezését. A zsidó élettörtétekben visszatérő toposz, hogy családjuk „keményen dolgozott” és „szerényen élt”. Ezek a szófordulatok egy olyan, gyerekkorban bensővé tett közösségi értékrendszert körvonalaznak, amely a „tisztos szegénység” preferálásán és a hivalkodó gazdagság elítélésén alapul.

„...az én szüleim becsülettel dolgoztak, és tanítottak bennünket. Szóval ők nem voltak milliomosok, ők szépen éltek szerényen a kis munkájukból. Amit tulajdonképpen hozzá tudok mondani, hogy állatállományuk volt, és egy-egy állatnak az elmenése – megdöglött, magyarul egy marha vagy egy ló -, az az édesapámnak az anyagi helyzetét nagyon lerontotta. És bizony nagy anyagi gondokkal küzdöttek.” (DZS)

E mentalitás-elem gyökerei megtalálhatók a kispolgári értékrendben csakúgy, mint a zsidó vallásos tanításokban vagy a „közvetítő kisebbségek” többséggel szembeni gyanakvásában és önvédelmi mechanizmusában. (Bonachich, 1973)



6. kép Az Éliás család a háború előtt

Bár a zsidó mesélők nem használták saját családjukra a gazdag jelzőt, a nem zsidó visszaemlékezők a két csoport között a legnagyobb különbséget az anyagi helyzetben látták.

((nem zsidó vélemény)) „A zsidóknak anyagilag sokkal jobb volt az életük, és nem olyanok voltak a körülményeik, mint a keresztény embereké. Azt **nem láttam**, hogy az [a zsidó] odaállt volna kapálni, meg ilyen munkát csinálni. Iparosság, a kereskedők, a munkás emberek? Azok annyit dolgoztak, hogy se láttak, se hallottak. [kicsit hangosabban] És., szerintem, ellentéteket ez is szült egymás felé. Mert én azt látom, hogy látástól vakulásig dolgozom, aztán nem megyek semmire, a zsidó ember meg kereskedett. Ügyesek voltak. Arra születtek.” (HE)

((zsidó vélemény)) „Persze, mert a zsidó csak gazdag lehetett. Pedig mennyi szegény ember volt! Milyen nyomorban éltek! Van egy angol könyv, *Vanished world*. Abban láthatsz te nyomorult, szegény zsidókat. A Dunántúlon még annyira nem is ismerték, — ott is volt, — de főleg Észak-Magyarországon. Kegyetlen nehéz világ volt. Fillérekben éltek azok az emberek, **fillérekben**.” (DZS)

((nem zsidó vélemény)) „Azért jobban éltek, mint az átlag, de nem voltak olyanok, hogy gyűlölni kellett volna őket.” (BL)

((zsidó vélemény)) „Olyan jól ment, hogy egész héten libasültet ettek, [csak] hagyományosan az ünnepre. Hétköznap nagyon egyszerűen és szerényen éltek és étkeztek. Nagyon tudtak spórolni, meg kell, hogy mondjam.” (DZS)

A foglalkozások mellett a helyi társadalomban elfoglalt hely is megerősítette a két csoport közötti határvonalat. A pusztán anyagi színezetű különbségtételen túl azonban mentalitásbeli,

életmódbeli különbségeket is találunk. Az anyagi boldogulás mellett másik emlékezeti toposz a helyi zsidóság jobb életfeltételeire mutat rá, polgáriasabb, komfortosabb életmódján alapul. A „kényelmesebb élet” sűríti azt a felismerést, hogy a nem zsidók esetleg cselédként, háztartási kisegítőként dolgoznak a zsidók családoknál.

„ - *Volt cseléd sok helyen?*

- *Mindenhol, mindenhol [volt a zsidó családoknál]. Hát anélkül... Még ez az én [zsidó] lakónénim azt mondta [..]: »mindig tartottam egy csomó libát, hát kellett valami munkát adni a kislánynak.« Meg az örökös ablaktisztítás=meg minden, úgyhogy* arra eléggé vigyáztak, hogy [munkát adjanak neki]..”(HE)*

Az egykori többségi társadalom tagjai az életmódbeli különbségeket nem külső körülményekkel magyarázták, hanem belső oktatáson keresztül: „a zsidóknak nem volt inyükre a munka.” A fogalomhasználati különbségek mögött mentalitásbeli különbségek állnak, amelyek kibontják a csoportközi viszonyokat.

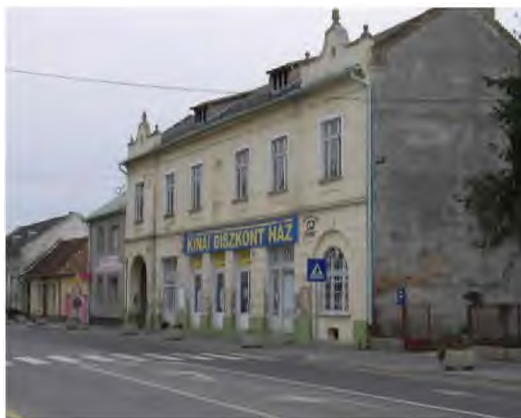
Mindkét csoportnál visszatérő toposz, hogy a szüleik, a családjuk „*keményen dolgozott*” annyit dolgozott, hogy „*se látott, se hallott*”; viszont a nem zsidó mesélők szerint a zsidók nem szerettek dolgozni. A magyarázat a munka csoportonként eltérő jelentéstartalmaiban keresendő: míg a nem zsidók szemében a kereskedelem „ügyeskedés” és nem munka, addig a zsidó életvilágban a kiskereskedelemhez és a kisiparos tevékenységekhez kötődik ez a fogalom; és csak esetlegesen jelenik meg benne a kétkezi, paraszti mezőgazdasági munka, ami a nem zsidó többség szemében a fogalom szinte kizárólagos jelentéstartománya.

„...*olyan [zsidó], aki túrta a földet, olyan nem volt, mint azok a felvidéki zsidók szántottak-
vetettek. Több lábón állás=meg volt, aki kiadta, meg emberei voltak... puszták voltak, meg
tanyák. És akkor oda jártak ki gazdálkodni. Hát volt intéző vagy gazda, aki ..vagy
kasznár.”(GE)*

„*Azt nem láttam, hogy az [egy zsidó ember] odaállt volna kapálni, meg ilyen munkát
csinálni.”(HE)*

A társadalmi különbségek helyi szinten az életmódban váltak hangsúlyossá. Az interjúkban érzékelhető egyfajta „ressentiment” is a többség részéről, amely gyakran a zsidók és nem-zsidó környezetük közötti viszonyrendszer alapja. (Csepeli, 1998)

A nem zsidó visszaemlékezők úgy emlékeztek, hogy a zsidók általában nagyobb, és komfortosabb házakban éltek, például a korszakban elterjedt földes szoba helyett többen „megengedhették maguknak” a padlóburkolatot. Az életmódbeli különbségeket szinte kőbe véste a történelem: a fő utcán ma is álló a régebbi építésű emeletes házak kizárólag zsidó kereskedők vagy iparosok tulajdonában voltak (pl. Krausz-ház) mint ahogyan a nagyobb, az utcaképet meghatározó egyszintes épületek is: a ma Pártás házként ismert egykori Deutsch rőfös üzlet, a Markovits család háza vagy éppen Goldner Mór villája.



7. kép A Krausz testvérek egykori vaskereskedése 2006-ban



8. kép dr. Goldner Mór villája egykoron

A helybeli visszaemlékezők azonban hajlamosak megfélemezni a fő utcát szegélyező kicsiny műhelyekről és boltokról és a távolabb eső szegényebb zsidó családok házáiról, amelyek nem a fő utcán, hanem a mai Asztalos utcában, a mai Bethlen Gábor és Nyíl utcában valamint az egykor önálló Tinódon álltak. Ezekre azért is nehezebb emlékezni, mert a parasztházak beleolvadtak a környezetükbe, a hozzájuk tartozó kerttel lakóik a többségi társadalom életmódjához hasonultak.

*„És én egyetlen egy idős házaspárt ismertem, aki nem ilyen **hókusz-pókusz** nagy*vonalúak [nagyzólok] voltak. Az Ifjúsági Park, ahogy van, és itt a jobboldalán van egy olyan formás [ház][...] és ott lakott az a bizonyos Schmiedeg Géza bácsi, és egy bősöknyás, sovány néni a felesége, és ezek mindig egy kis gebe rossz lóval mentek az utcán, ült ott a két öreg. És én mindig csodálkoztam rajta, mondom, hogy a zsidó családok hát inkább tartanak cselédet, kocsit, úgyhogy a munka az nem volt ilyen nagyon kedvükre. Ez a kis öreg házaspár [...] hogy azok miből éltek meg, azt a Jóisten tudja...” (HE)*

Az életmódbeli különbségek észlelését meghatározza a zsidó családok polgárabb, cseléd tartó életmódja:

„A lakás és a konyha körül két lány segédkezett, az állatok körüli munkát pedig egy ’mindenes’ végezte. Amikor apám gazdálkodott, a saját művelésű földekre kocsisunk járt ki két lóval.” (Markovits, 2002: 16-17)

„Majdnem minden zsidó családban volt ám háztartási alkalmazott. És azok a lányok be voltak jelentve, mert jött az OFI...” (GE)

„Nagylókról mindig volt egy cseléd lány, aki--- ott volt éjjel-nappal, ott lakott. Akkor nálunk volt, és ő szokott takarítani, ő szokta aztán a főzéshez is. Szóval, ilyen **mindenes** volt ott. A nevét se tudom, pedig ... Annyian voltak, mindig ugyanaz a nevük volt... [halkabban]” (KZS)*

A polgárosultabb életvitel azonban inkább helyi szinten feltűnő, a nagyvárosok zsidóságához képest a sárbogárdi közösség nem túlzottan polgárosodott, hiszen a közösség nagy részét a kisiparos-kiskereskedő réteg adta. Általában két-három szobás házakban éltek, amelyben néha fürdőszoba is volt. Ebből is látszik, hogy a polgári lét kritériumainak nem mindenki felelt meg. (Gyáni, 2004) Jóllehet az önálló egzisztenciát jelentő vállalkozások valamint a lakást és üzletet is magában foglaló házak kifejezetten polgári a törekvésre utalnak, a három szoba azonban a visszaemlékezések szerint korántsem volt általános. A cseléd tartás azonban egy megkülönböztetett attribútum mind a többség, mind a kisebbség szemében.

A kifejezetten nagypolgári életvitel pedig csak néhány családra (Goldner, Pap) volt jellemző. Míg a kispolgárság olvasóköribe vagy az Iparoskörbe járt, addig a helyi elitbe betagozódó értelmiség a rövid életű kaszinót látogatta vagy zártkörű teniszklubot alakított. Ugyanakkor a kevésbé tehető családban is interiorizálódott a polgári munka-ethosz:

„Tudod milyen volt egy magán szabóság? Ebédeltünk, jött egy vidéki asszony: »Glancz úr! Kéne fiamnak egy nadrág!« [Apukám] abbahagyta az evést, kiszabta a nadrágot, megvarrta, aztán két-három óra múlva folytatta az evést.” (GE)

A cseléd tartás és a hitelre vásárlás voltaképpen az a felület, ahol a helybeli zsidók és nem zsidók a leggyakrabban érintkeztek. Nem véletlen tehát, hogy ezek a társadalmi helyzetek túláltalánosítva jelennek meg az emlékek között. A cselekvések és a találkozások schützi értelemben vett *típusága* azonban távolról sem jelenti azt, hogy ezek az emlékek személytelenek. Kifejezetten élénk áthagyományozott emlékekkel is találkoztam: egy ma középkorú helybeli nagy örömmel mesélte a gyerekkorában a nagyanyjától felszedegetett emlékeket, amelyek az elmesélt fiatalságáról és a Freireich családnál háztartási alkalmazottként töltött éveiről szóltak. A fiatal lány ennél a családnál nemcsak megbecsültnek, hanem szeretettnek is érezte magát. A háztartási munkák után művelődött: zenét hallgatott és szívesen forgatta a színházi folyóiratokat (PJ).

Az életmódbeli különbségek olyan hétköznapi apróságokban is megjelennek, mint a helybeli a parasztság előtt ismeretlen előételek vagy a tejszínhab fogyasztása, a szabadidős tevékenységek, az otthoni játékok vagy az öltözködési szokások. Az Egyesült Államokból hazatérő „amerikás Klein” Sárbogárdon elsőként lepte meg egyik lányát egy kerékpárral, és ő vette (a másik lányának) az első fagyaltgépet is. Egy másik mesélő arra emlékezett, hogy

mennyire megbámulták a főutcán, amikor friss betelepülőként (az akkori divat és „pesti szokás” szerint) kalapban, kirúzsozva indult ügyet intézni.

Az életmódbeli különbségek települési szinten is jól érzékelhetők, hiszen a zsidóság aktív önszervező potenciálja és együttműködési készsége a helybeli nem zsidó környezettel számos olyan polgári vívmányt honosított meg, ami azóta sincs a városban: a holokauszttal és a Rákosi-diktatúrával együtt tűnt el az Egyed-féle strand, a téli korcsolyapálya, a helyi taxi és az önművelő körök. A teremtő energiák egyetlen túlélője az Öszterreicher fivérek magánkórháznak szánt épülete, amelyben a mai gimnázium működik.

A hagyományátadás mint társadalmi változás

A zsidó közösség társadalmi és kulturális változásai a hagyományátadásban váltak megragadhatóvá, miközben az életvilág magában foglalja azt a viszonyrendszert is, amely a kommunikatív közösség tagjait egymáshoz fűzi, és azt a normatív módon megfogalmazott tudáskészletet és elvárásrendszert is, amely a kölcsönös megértés alapfeltétele. Emiatt válhatnak a tanult, interiorizált normák az identitás és az életvilág alapjává. (Tallár, 1994, Habermas, 1994)

„A kollektív emlékezet saját hordozóihoz tapad, és nem ruházható át tetszőlegesen. Akinek része van benne, a csoporthoz való tartozását tanúsítja ezáltal. Ezért a kollektív emlékezet nemcsak tér és idő, hanem úgyszólván *önazonosság* tekintetében is *konkrét*. Ez annyit jelent, hogy kizárólagos módon kapcsolódik valamilyen valóságos és eleven csoport álláspontjához. A kollektív emlékezet tér- és időfogalmai az adott csoport kommunikációs formáival eleven érzelmi és értékösszefüggésben állnak.” (Assmann, 2004: 40)

A hagyományváltozás a közösen használt tudáskészlet lassú átalakulását, a közösség „alkalmazkodását” jelenti, ami végső soron az életvilág állandóságát biztosítja. A hagyományok átadása ugyanis mindig magában foglalja az értelmezés és a szűrés hermeneutikai mozzanatát. (Habermas, 1994, 2011) A struktúrákat és az általános összefüggéseket megvilágító szociológiai fogalmak mikroszintű vizsgálatakor a személyközi viszonyokban, a rutinokban, a meggyőződésekben, hitekben, szokásokban és elvárásokban testet öltő mindennapi kultúra kutatása adhat képet arról „hogyan megy végbe egy-egy történelmi változás a társadalom pórusaiban, nem valamely magasabb szinten, hanem »helyi« társadalmi tanulási folyamatként.” (Kaschuba, 2004: 109)

Az egykori kortárs világ hagyományhoz való viszonyának értelmezése közelebb visz a gyökerek, a múlt megismeréséhez is, hiszen a változás az időben megragadható. A változás azonban nemcsak időben (a múlthoz viszonyított „új” meghatározása által), hanem térben (helyi kultúra és a globális változások viszonylatában) is lehorgonyozott, hiszen a házkálá, az egyetemes izraelita kongresszus (1868-69.) vagy a XIX. századi emancipáció választások elé állította a helyi közösségeket.

⁴⁸ Kiemelés az eredetiben.

⁴⁹ Kiemelés az eredetiben.

Az „asszimiláció”

Az asszimiláció mindenekelőtt az egyediségénél fogva nehezen megfogható, mivel „minden asszimilációs eset sajátosságai okán szétfeszíti a következetesen végrehajtott tudományos általánosítás kereteit.” (Biczó, 2009: 95) Míg az asszimilációs helyzet fenomenológiai átvilágítása statikus szerepeket és helyzetet feltételez, hermeneutikai *folyamatként* a befogadó és befogadott közötti szerepek dinamizálódásaként értelmezhető, voltaképpen az eredetileg nehezen kiismerhető mindennapi életvilág struktúráinak és tudáskészletének átvételét, egymáshoz való közeledését jelenti, „az »idegen« idegenségének felszámolását.” (Biczó, 2009: 218)⁵⁰

A tanulmány szempontjából fontos megkülönböztetni az akkulturációt az asszimilációtól, ez utóbbi ugyanis nem pusztán adaptálódást, hanem olyan „strukturális beolvadást” (Gyáni-Kövéry, 2004: 153) körvonalaz, amely a csoport elhagyásával kezdődik, és egy új, integrált társadalmi pozíció elérésével végződik. Az akkulturáció azonban csak a kulturális dimenzióban értelmezhető, miközben az adaptáció nem képes megragadni a bensővé tétel hermeneutikai folyamatát, hiszen az alkalmazkodás során az idegen a „külső” világ része marad. (Biczó, 2009) Rupin az asszimiláció folyamatát a hagyományos életmódból való kiágyazódásként fogja fel, amit a születések csökkenő aránya, a vegyes házasságok és kikeresztelkedések arányának növekedése jelez. (Prepuk, 1997) A nyelvhasználat, a névhasználat valamint a vegyes házasságok és a kitérések vizsgálata választ adhat arra, hogy valóban asszimilációról van-e szó a sárbogárdi közösség esetében; és befejeződött-e ez a folyamat.

A folyamatok vizsgálata azonban a szubjektíve megélt tapasztalatok és viszonyulások értelmezése nélkül pusztán adaptációs stratégiákat körvonalaz. A hasonulás jelentése a mindennapi gyakorlatokban, a célokban, a bensővé tett orientációs pontokban tárható fel, végső soron az identitás változásain keresztül. A szekularizációs és az asszimilációs folyamatok voltaképpen mesterséges különválasztása csak az elemzéshez nyújt fogódzót, folyamatok összefonódva, egymást hatásukat felerősítve jelentkeznek, ezzel is megerősítve, hogy asszimiláció egyszerre kulturális és társadalmi folyamat.

⁵⁰ Az idézetet módosítottam. N.K.

A zsidó közösség a XVIII-XIX. század fordulóján betelepült egy nyelvileg és etnikailag jószerevel teljesen homogén, területre. A katolikusok és a reformátusok kiegyenlített aránya, és egy kisebb evangélikus közösség jelenléte⁵¹ kedvező feltételeket teremtett a megmaradáshoz, mivel a kiegyenlített felekezeti megoszlás mellett kevésbé tűnnek idegennek a betelepülők. (Dóka, 1994)

Kevéssel a betelepülés utáni kulturális változásokat elsősorban a nyelvhasználatbeli változások jelzik. A zsidó temető sírkövein jól látható, miként alakult át az elzárkózó, mélyen vallásos közösség. (Lakk, 2008)

A legrégebbi sírköveken csak héber nyelvű feliratok vannak, arányuk a temető összes sírkövéhez viszonyítva⁵² jelentős (101/334). Később, nagyjából a XIX. század első harmadától megjelenik néhány vegyes, héber-német sírfelirat (3/334), majd a század közepétől általánossá válnak a kétnyelvű, héber-magyar sírfeliratok (150/334). A XIX-XX század fordulójától az egynyelvű sírfeliratok (53/334) fokozatosan terjednek, de igazán csak a II. világháború után, a helyi zsidóság deportálásával és az egykori zsidó életvilág felbomlásával válnak általánossá.

A XIX. század közepén a sárbogárdi hitközséget is elérték a kulturális és társadalmi változások hullámai. A helyi közösség válasza az asszimilációs nyomásra a Zsidó lexikon szócikke szerint a magyarosodás volt. A magyar nyelv héberrel, illetve némettel szembeni preferenciáját jelzi, hogy az 1865-ben alapított zsidó elemi iskola tanítási nyelve a kezdetektől fogva a magyar volt. (Zsidó Lexikon, 1929)

A hivatalos színterek magyar nyelvhasználata mellett az otthon használt nyelv is egyre inkább a magyar lett. Ez nemcsak a kívülről megnyilvánuló asszimilációs kényszerről, hanem jelentős akkulturációs hajlandóságról is árulkodik. A mesélők a két világháború közötti időszakban voltak gyerekek; beszámolóik szerint a saját anyanyelvük a magyar volt, s bár a szüleik nagy része is többnyire a magyart használta, volt, aki jól beszélt a jiddist. A nagyszülők közül többen csak „németül” beszéltek, az egyik mesélő nagyanyja nem tudott magyarul olvasni. A

⁵¹ A mai Sárospatak területén 1840-ben 1572 katolikusról, s szinte pontosan ugyanennyi reformátusról (1580), valamint 371 evangélikusról és 573 zsidó vallású személyről vannak adatok. (Farkas, 1989., Lakk, 2008) A vallásfelekezetek tekintetében tehát megvalósul a Dóka által említett kiegyenlítettség.

⁵² A mai zsidó temetőben összesen 334 sírkövet találtam. Nagyon valószínű, hogy az a jelenleginél nagyobb kiterjedésű volt, vagy a település másik részén (Tinódon) is volt egy elfelejtett temető. A közel kétszáz éves jelenlét Sárospatakon mindenesetre a jelenleginél sokkal több sírkövet feltételez. A síremlékek a II. világháború alatt is megsérülhettek, eltűnhettek.

századforduló környékén született generáció szinte kizárólag magyarul beszélt, de a nyelvileg kevert családokban is a magyar volt az otthon használt, közös nyelv.

A héber mint szakrális nyelv szerepe a XX. század első harmadában született generáció életében fokozatosan csökkent. A zsinagóga padlásán talált, 1908-ból származó Vizsgalapok tanúsága szerint minden kisdíák három nyelven (magyarul, németül és héberül) tett írásvizsgát. Egy 1928-ban született mesélő viszont úgy emlékezett, hogy ők a zsidó elemiben csak olvasni tanultak héberül, és ez is csak az imakönyvre korlátozódott. Abán viszont írni is megtanult az egy évvel idősebb másik mesélő:

*„...már mire az elemi iskolát végeztem, jött a kántor, és megtanított **héberül** írni-olvasni. Iskolába református iskolába jártam Abán, a négy osztályt ott végeztem, templomban vizsgáztunk” (DZS)*

II. József rendelete megszakítja a vallási tradíciót a névadásban. A családnév németesítése mellett a „bevett” német utónév mellett azonban megmaradt mintegy második, családban használt névként a héber név is. (Gyáni-Kövér, 2004) A legelső betelepülők nevei (Philip Abrahám és Sálámon Teusch (Farkas, 1989)) még meglehetősen idegen hangzásúak, és a biblikus nevek a tradíciókhoz való ragaszkodást tükrözik.

A vezetéknevek alakulásának vizsgálatát az adóösszeírások és Yad Vashem Intézethez beadott tanúságtételek teszik lehetővé. A különféle forrásokból a XIX. század közepétől vizsgálható a családnevek alakulása.⁵³

Az 1848-as évben összeírt kereskedők és iparosok között négy Bisicz és négy Deutsch vezetéknevet találunk, ezeket követi a Stamph, a Fisher és a Réh (3-3-3), valamint a gyakoribb nevek közé tartozik a Klein, a Frank és a Weisz (2-2-2). (Farkas, 1989) Ebben az időszakban a német (a németes hangzású) családnevek vannak túlnyomó többségben, tehát II. József rendeletei erősen éreztetik hatásukat. 1900 előtt 4 héberes/idegen hangzású, 20 magyar és 113 németes nevet találunk. Az előforduló családnevek 78%-a német eredetű. A századforduló utáni időszakban ez az arány 69%-ra csökken, de nem igazán beszélhetünk névmagyarosítási mozgalomról, hiszen a magyar családnevek aránya 11% körül mozgott.

Az utolsó metszetet a közösségről az elhurcoltak emlékoszlopa jelenti. Ezen a leggyakoribb vezetéknev a Strausz (16), a Glancz (15) és az Alpern (14). Ezeket követi az Éliás (11), a Reich

⁵³ A tanúságtételeken (ideális esetben) a hozzátartozók, leszármazottak feltüntetik a deportált családi és utónevét, héber nevét, az adott személy szüleinek neveit és születési dátumát valamint a házastárs családi és utónevét – nők esetében a leánykori nevet is. Így egy lap akár 5-6 nevet tartalmazhat. Ezeket minden esetben, egyenként figyelembe vettem (például egy személy lánykori családi neve és férjzett neve kettőnek számított, azonban a többször előforduló személyek már számlált neveit csak egyszer vettem.). A családnevek longitudinális vizsgálatánál esetenként több névvel dolgoztam, mint ahány főt számlálhatott a közösség az adott időszakban, ugyanakkor a közösség nem minden tagja szerepelt a beadványok között, és az elhurcoltak közül sem feltétlenül szerepel mindenki az izraeli adatbázisban.

(9), a Tauszig és a Krausz (7-7) valamint a Stern és a Scherfer (6-6). Az emléktáblán 18 magyarosított családnév áll⁵⁴, ez az összes név 13,8 %-a. Ha ehhez hozzászámoljuk a kikeresztelkedettek tábláját is, akkor az arány 20/145 lesz, azaz újfent 13,8 %. Ugyanakkor a kikeresztelkedettek listáján csak egy magyarított nevet (Pálos) találunk, a többiek, Deutsch-ok (3), Markovits-ok (2) a vallásuk elhagyása ellenére is megőrizték a származásukra utaló családnevüket.

Az utónévadásban modernizálódás figyelhető meg, ami a vallási tradíciókból való fokozatos kiágyazódásra utal. Kaplan szerint a XIX. század utolsó harmadában a német területeken a zsidó vallású szülők előnyben részesítették a németes hangzású neveket (például a Móricot, az Adolfot vagy a Hermant) az olyan tradicionális zsidó nevekkal szemben, mint az Ábrahám vagy a Mózes.⁵⁵

A sárbogárdi közösségben az 1848-as összeírásban hat Jakab, három Zsigmond, három Simon és három Salamon, két Izsák, két Dávid, két Herman, két Ignác, egy Móric, egy Bernát, egy Ábrahám, egy Mózes és egy Sámuel keresztnévű férfit találunk. (Farkas, 1989) Mindez azt mutatja, hogy a keresztnevék tekintetében a vizsgált közösségben is megfigyelhető a modernizálódás, amely a névadás profanizálódásában és a magyarosabb (vagy éppen németesebb) hangzású név preferálásában nyilvánul meg, de még szép számban előfordulnak a tradicionális tórai-bibliai nevek is.

A választott utónevek egyre erőteljesebb magyarosodást mutatnak, ami a családnevek esetében távolról sem ilyen erős. Bár feltételezhető, hogy a kötelezően felvett német családnévtől viszonylag könnyen megválnak az asszimilálódni kívánó családok (Gyáni, 1997), a sárbogárdi zsidó közösségben a családfők nagy része továbbítte édesapja nevét, és nem érezte szükségét annak, hogy magyarosított családnévvel (is) deklarálja asszimilációs szándékait. Ezt jelzi a magyarosított nevek alig 14%-os gyakorisága a deportáltak emlékoszlopán, miközben országos szinten 1896 után a névmagyarosítók felét-kétharmadát a zsidóság adta. (Gyáni-Kövér, 2004) Elképzelhető, hogy a szülők és a hagyomány iránti tiszteletből maradtak ezek a nevek változatlanok, ugyanis az utónévadási szokások a XIX-XX. században sokat változtak. A XIX.

⁵⁴ A nevek vizsgálatánál azonban figyelembe kell vennünk, hogy a család és utóneveinket szüleinktől kapjuk, s ezeken csak felnőttként változtathatunk. Így a magyarosodók közé kerülnek azok a gyerekek is, akiknek a szüleik erre az útra léptek, függetlenül attól, hogy az ő későbbi életük hogyan alakul; identitásuk, származásuk mely részei válnak számukra fontossá felnőttként.

⁵⁵ Az 1880-as években egy hesseni faluban az is megtörtént, hogy a szülőknek a samesz javasolta, hogy adjanak a csecsemőknek modern neveket (például az Itzig helyett válasszák az Izidort), mert a tradicionális zsidó nevek csak „neveltségessé teszik a gyereket.” (Kaplan, 2002: 7)

század derekára a vizsgált utónevek 74%-a magyar, és ez a XX. század első felében közel 90%-ra emelkedett.

Vegyes házasságok, kitérések

A vegyes házasságokat és a kitéréseket célszerű együtt vizsgálni. Az összevonást egyrészt az indokolja, hogy ezek nem voltak túl gyakoriak a sárbogárdi közösségben, másrészt az, hogy szorosán összefüggnek: egyfelől az asszimilációs hajlandóság fokmérője, másfelől gyakran a vegyes házasság indokolja az áttérést. (Jehuda-Magos, 1985)

A zsidók és keresztények közötti házasságkötés a polgári házasságról szóló törvény bevezetésétől (1895.) a harmadik zsidótörvény bevezetéséig (1941.) volt lehetséges. A visszaemlékezések tükrében a vegyes házasságok nem voltak túl gyakoriak Sárbogárdon, következésképpen egy-egy ilyen esemény felkeltette a helyiek figyelmét, és a „szenzáció” miatt ezek az esetek megőrződtek a közösség emlékezetében:

*„Mikor én első polgáriba jártam, akkor vette el ezt a **tüneményes** nőt. Az egy keresztény nő volt=egy aranyos, az meg egy zsidó orvos. Nagy szenzáció volt, mert a tanárnő korcsolyázott, eltörte a lábát, és a doktor bácsi kezelte, és közbe' beleszerettek egymásba. Gyönyörű szép lányuk született '39-ben.”(GE)*

*„A Stern Aranka nénit tudod ki volt? A férjét, a **Stern Sanyit**, azt is ismerted? Meg volt neki egy testvére is a Stern Mancsi, azt egy keresztény ember, egy kéményseprő vette feleségül.” (GE)*

A vegyes házasságok alacsony arányából arra következtethetünk, hogy a zsidó közösség őrizte határait, és nem mindenáron akart a többséghez tartozni. Az alábbi interjúrészletek olyan esetekről számolnak be, amelyekben a többségi társadalom tagjai, keresztény nők váltanak vallást zsidó férjük kedvéért.⁵⁶

„Az ő felesége egy református lány volt, aki betért zsidónak. Egyébként a felesége testvérei mind zsidóhoz mentek hozzá.=Mindegyik zsidó férjet kapott. Ők '38-ban vándoroltak ki Bukarestből, és letelepedtek Izraelben, Haifán. És ott éltek halálukig. A felesége az ő halála után visszatelepült Budapestre.” (DZS)

*„... azt a részt, ami most az üzlet, azt a későbbi üzletet az unokatestvérem építette hozzá, és nagyon jól ment neki a szabóság. Keresztény volt a felesége, és a gyerek is, '44-ben született. **Látod**, ez betért zsidónak, ez az asszony. De '44-ben még egy evangélikus nő volt. És visszatért aztán evangélikusnak, és így szülte meg a fiát. És itthon maradt - szerencséjére. És így tudta menteni a szabóságnak az egész árukészletét, mindent elrejtgettet, még akkor a családi házban laktak, ott benn. Akkor hazajött a deportálásból, ez a Tauszig Dezső--- és folytatta.[halkabban]”(GE)*

⁵⁶ Az interjúrészletekben visszatükröződik az országos tendencia, miszerint a vegyes házasságra az unitárius, a református és az evangélikus felekezetek a leginkább nyitottak, ez helyi szinten főként a református és az evangélikus felekezetek tagjainak választásában nyilvánult meg.

Ezekben az esetekben a vegyes házasság nem a zsidó fél asszimilációs törekvéseinek egyik állomása, hanem éppen kisebbség fogad be egy-egy többségi társadalomból érkezőt. Az alábbiak tanúsága szerint azonban ez sem volt feltétlenül konfliktusmentes a sárbogárdi és környékbeli zsidó közösségek szemszögéből:

*„Fontos volt [a vallásilag homogén házasság]. Szóval hogy mondjam-- a család kirekesztő lehetett volna. Nem volt annyira szabad a párválasztás, mint most. Például, hogy nincs házasság, csak együttélés. Ez a világ modernizációjával alakul át, **gyakorlatilag**. Különösen a vallásos és hagyománytisztelő családoknál állt ez fönn.” (DZS)*

*„Hát nem tudom. Nem volt próbatétel... mi diákok voltunk. Nekem mindkét férjem zsidó volt. Ez fel sem merült. Ezt a társaság alakulása határozta meg. Nem tudok hozzászólni, mert nem volt ilyen a családban. Illetve volt példa, mert ez a nagybátyám vett el református lányt. Ez egy nagyon ideális, szép házasság volt. Nem volt vita tárgya. **Rendkívül** jó feleség volt, önzetlen volt, szerette a családot.” (GE)*

A kitéréseket nem csak a kulturális hasonulás, hanem a kényszerek és a menekülés is indokolhatja. Általánosságban a vegyes házasságokra és az áttérésekre a nyugodt időszakok (1895-1918., 1924-1934.) teremtenek nagyobb esélyt, míg az antiszemita hullámok kifejezetten az asszimiláció ellenében hatnak. A nyugodtabb periódusokban a mobilitási pályák megnyílása jelentette az egyik legnagyobb vonzerőt – ezt bizonyítja az 1920-as évek végének az áttérések emelkedő tendenciája. (Jehuda-Magos, 1985)

1939-ben nyilvánvalóvá vált, hogy a friss kikeresztelkedések nem jelentenek mentességet a diszkriminatív intézkedések alól (Jehuda-Magos, 1985). Ennek ellenére találunk példát a félelem vagy a kényszerek miatt áttérésre a sárbogárdi közösségben is:

„...mi '39-ben áttértünk, a család a katolikus vallásra, és akkor --- nem is kérdezték nagyon, és én nem mondtam.” (MP)

„...Deutsch Antal és Antalné, ezek kikeresztelkedtek. Meg a Goldner fiúk. Markovits állatorvos is kikeresztelkedett. =Ismerted a Pali bácsit? Annak az apja volt a Markovits Áron. Azok kikeresztelkedtek. Az ilyen nem számított. De zsidónak számítottak, mert tudod kit ismertek el zsidónak? Aki 1914 előtt, már az első háború előtt kikeresztelkedett. Aki a '40-es években, az nem számított.” (GE)

„Volt egy ilyen Aranka, nem tudom milyen '-né'. Freschl?-- Vett egy ilyen keresztet. Azzal járkált, és egy ilyen öreg zsidó néni volt. Fölvette a keresztet. Az egy jópofa zsidó nő volt. Ugyanúgy deportálták.” (GE)

A vegyes házasságok egy kis része azonban védelmet nyújtott (Gergely, 2003), és ezekről a rendkívüli esetekről a túlélők is beszámoltak. Az alábbi részletek ugyanarról az asszonyról szól: az első egy vele egy vagonba zsúfolt túlélő visszaemlékezése, a másik annak a helybeli evangélikus asszonynak a története, aki családjával haláláig segítette a külön háztartásban, de velük egy házban élő „Katica néni”.

„Tényleg! Egy három-négy asszonyt kiemeltek a vagonból, akik igazi vegyes házasságok voltak. Volt a mi vagonunkban egy öreg néni, Katica néni*, jött a csendőr, és **kiabálták** végig a neveket, és akkor azt mondta:»Hagyjanak engem békén, én már olyan jól elhelyezkedtem.« És akkor a vagonban mondták neki: »Menj csak ki, Kati, maradj itthon, ki tudja, minket hova visznek«...”(GE)

„És Kaposváron voltak ott is egy ilyen gyűjtőhelyen, és bevagonírozták őket, hogy viszik a gázba, és mozgó vonatról levették őt meg egy másik hölgyet=akinek az ura szintén keresztény volt, a Sári. És azt mondja, hogy ami még akkor kis ékszer=cuccuk, minden volt, a **mozgó** vonaton fönnmaradt. Azt mondja, hogy az életünket mentették, senkinek se számított, hogy a holmija ottmaradt. Az a kis kevés, amit még akkorra velük vittek. És ő így maradt életben, hogy az ura nem volt zsidó.”(HE)

A két világháború között a vegyes házasságok aránya *relatív*e alacsony: Fejér megyében (4-5%) a budapesti neológiát jellemző arányokhoz képest (10%) jóval alacsonyabb, de a környékbeli megyékhez (Tolna és Veszprém) képest valamivel magasabb (2-3%). Mindezekből úgy tűnik, hogy a sárbogárdi zsidó közösség nagy része és a környékbeli falvak zsidósága nem érezte szükségét annak, hogy vallását elhagyva hasonuljon a többséghez. Ezt a visszaemlékezések is megerősítik, melyek következetesen arról számolnak be, hogy a környéken nem voltak jellemzőek a kitérések és a vegyes házasságok.

A „szekularizáció”

A vallási élet fokozatos átalakulása végigkísérte a XIX. századot; a szekularizációval körvonalazott jelenségcsoport felekezeti hovatartozástól függetlenül érezte a hatását. (Sándor, 1998) A folyamat nemcsak intézményi szinten vizsgálható, hanem egyéni szinten is megragadható jelenség. „Mivel létezik a társadalom és a kultúra szekularizációja, létezik a tudat szekularizációja is. Magyarán ez azt jelenti, hogy a modern Nyugat egyre több olyan egyént termel ki, aki nem vallási alapokon értelmezi a világot és saját életét.” (Berger, 1969: 106)⁵⁷

A nyugat-európai zsidóság, s később a közép-európai zsidó közösségek egy része jelentősen átalakult. A judaizmus elvesztette az élet összes szférájára meghatározó, központi jelentőségét (Kaplan, 2002), visszahúzódása után pusztán egy lett a világot magyarázó számos gondolkodási rendszerek közül. A világmagyarázat korábbi monopóliumának felbomlását jelzi a reform és tradicionális (Magyarországon a neológ, az ortodox és a status quo ante) irányzatok egymás mellettisége és a szakadás hivatalossá tétele.

⁵⁷ A fejezet részleteinek magyar fordítását használtam, melynek elérhetősége (oldalszámok nélkül): http://lakatos.free.fr/Tanitas/Szociologia/2felev/files/page31_6.htm

A szekularizációs tendenciákat a sárbogárdi közösség esetében a temetői térhasználat változásán és a zsinagóga belső terének vizsgálatán keresztül valamint a vallásos ünnepekhez kapcsolódó többszólamúság példáin mutatom be.

Ugyancsak fontos változásokat jeleznek a születési arányszámok, de ezek longitudinális vizsgálatához nincs elég adatom. Annyi viszont bizonyos, hogy a XX. századra a sárbogárdi zsidó közösségben a születések száma visszaesett. Az áldozatoknak állított emlékoszlop névsora és a visszaemlékezések is azt mutatják, hogy a két világháború között született gyerekeknek általában egy (esetleg két) testvérük volt, tehát a családokban átlagosan egy-három gyerek volt. Ez mindenképp eltér a hagyományos ortodoxia termékenységi mutatóitól. A folyamatban döntő fontosságú, hogy „a demográfiai magatartás a tágabb communitas kezéből a szűkebb család hatáskörébe megy át.” (Gyáni-Kövér, 2004: 42)

Rituális térhasználat - változások a temetőben

A XVIII. század utolsó harmadától nagyjából ötven éven át nem változik a temető ritualizált térszerkezetének szigorú rendje, ami a tradicionális keretek közé szorított vallási élet változatlanságára utal. Az első betelepülők és követőik csak egy függőleges táblával jelzik a sírokat, nem fedik kővel a holttestet.

Nagyjából a XIX. század elejétől változatosabbá válnak a sírkövek formái, és megjelennek új, a díszítéshez használt szimbólumok (szomorúfűz, etrogkoszorú, serleg, áldásra emelt kéz, rézkígyó⁵⁸, Dávid-csillag, nyolcágú csillag), emellett néhány házaspárnak állított síremlék is felbukkan. Következésképpen a közösség temetkezési szokásai már nem felelnek meg minden tekintetben az előírásoknak, mivel a férfiakat és a nőket külön, a temető két ellentétes oldalában kellene eltemetni, és külön részt kijelölve a gyerek-síroknak. Hasonlóképpen az öngyilkosok és a közösségből kivetettek csak a temető szélén kaphattak sírhelyet.

A XIX. század folyamán a temető képe lassan változik: a sírok elhelyezkedése mindinkább vegyes lesz, de szinte végig megmaradt elkülönülten a gyereksíroknak kijelölt rész. Az egyik mesélő elmondása alapján feltételezhető, hogy az öngyilkosokat a XX. században is a temető szélén kijelölt külön helyre temették. Nagyjából a XIX. század második felében megjelennek a vegyes (előbb néhány héber-német, majd héber-magyar) sírfeliratok is. Ezek a (nyelvi asszimiláció mellett) a vallási előírások betartásának enyhülését jelzik.⁵⁹

⁵⁸ A szimbólum a hagyomány szerint orvos sírját jelöli.

⁵⁹ „A pápai hitközség vezetői 1853-ban nem akarták engedni, hogy egy sírkőre a héber felirat mellé még német felirat is készíttessék, mert ezen újítás ellenkezik a tradícióval, sőt a polgári keltezés által istennevek is a sírkőre

Bár csak az 1860-as évektől válik láthatóvá az avatatlan szemnek a kétnyelvűség, a változások gyökerei messzebbre nyúlnak, mivel az egynyelvű héber sírfeliratok is rejthetnek magukban nyelvhasználati változásokat. Gyakorinak számított ugyanis a jiddis családnév héber betűs átírata.⁶⁰ Ez magyarázhatja, hogy miért találtam annyira kevés (3) héber-német sírfeliratot, miközben ez a németesítési törekvések korlátozott sikerére is utalhat.

A kétnyelvűség megváltoztatja a sírkő rituális „használatát” is: általában a sír felőli, keleti oldalon marad a héber felirat (hiszen az a szent szférával történő kommunikáció nyelve), míg a német vagy magyar felirat a nyugati oldalra kerül. Így a temetőbe betérő leszármazott a profán feliratot látja, de ima közben – a szakrális előírásoknak megfelelően – kelet felé néz.⁶¹ A XIX. század vége felé ez is módosul: esetenként egy oldalra is kerülhet mind a szent és profán nyelvű írás is, sőt két esetben a keleti (szakrális) oldalra került a magyar felirat.



9-10. kép Egynyelvű, majd kétnyelvű sírfelirat

Az alábbi interjúrészlet azt mutatja, hogy a közösség tagjai a XX. század közepén is tisztában voltak a temetéssel kapcsolatos vallási előírások jó részével, a többi pedig értelmetlen hagyományként tételeződött („régén csak úgy a földre tették”).

*„Az én nagymamám oda temették= az én Glancz nagymamám. Hetvenéves korában halt meg, és '44. április [március?] 19-én volt a temetése, mikor a németek **masíroztak** Sárbogárdra be. Oda temették a férje sírjába. Azért ott [az ortodoxban] külön vannak temetve. Elméletileg. Igen, de **érdekes** [hangosabban], hogy az én nagymamámnak, pedig még voltak gyerekei, nem is egy. És akkor a sírkövet.. a sírkőre már apukám a háború után íratta rá a nagymamát, mert akkor már a németek, ugye.. [halkan] minket elvittek. És utána* meg már így dőlt a sírkő, a nagymama, nagypapa sírköve, és akkor én*

kerülnének (Január=Janus, Március=Mars stb.). Az ügy a megyei hatóság elé került, mely elrendelte a német felirat alkalmazhatóságát.” (Groszmann, 1917)

⁶⁰ Köszönet dr. Stern Pálnak a tendenciák értelmezésében nyújtott segítségért.

⁶¹ Köszönet dr. Stern Pálnak a tendenciák értelmezésében nyújtott segítségért.

megcsináltattam. Ott nem nagyon vannak befedve a sírkövek, mert régen csak úgy a földre tették” (GE)

A XX. század elejétől a házaspároknak emelt síremlékek válnak általánossá. A fedett sírok már ekkor megjelentek, azonban csak az 1940-es években váltak általánossá. Ugyanakkor az 1800-as évek derekától fokozatosan teret hódított a körbekerített, de nem fedett, sokszor házaspároknak emelt síremlék, ami a szokások lassú változását jelzi. A fedett síremléknek nagy szakrális jelentősége van, hiszen a hagyomány szerint csak a függőleges kőtáblával jelölt sír nem akadályozza a test feltámadását, a vízszintesen fedett kőtábla viszont igen.

A zsinagóga belső tere

A XIX. század közepét meghatározó neológ-ortodox vita helyi szinten is érezte a hatását. A Sárbogárdi hitközség hivatalosan ortodox alapokra helyezkedett (Zsidó Lexikon, 1929).⁶² Ezzel a közösség tagjai vállalták, hogy a hitközség alkalmazottjai csak ortodoxok lehetnek, és, hogy a működésben és a vitás ügyekben az ortodox hitközség alapszabálya a meghatározó. (Farkas, 1989) Az ortodox előírások már a 1868-69-es kongresszus előtt is szigorúan szabályozták a zsinagógák belső szerkezetét és a szertartás menetét.

„...A zsinagógákban tilos más nyelven, mint zsidó nyelven, azaz jiddisül prédikálni; tilos olyan templomban imádkozni, ahol az almemor nem középen van elhelyezve, s a női karzat nincs kellőképpen elválasztva; tilos a templomra tornyot építeni; tilos az ornátus viselete, valamint a vegyes kórus énekek meghallgatása; végül tilos a templomban esketni.” (Gyurgyák, 2001: 219)

Az 1879-ben épült sárbogárdi zsinagóga romos belső tere megnehezíti a rekonstrukciót. (A visszaemlékezések szerint a leginkább a budapesti Bethlen téri zsinagógára hasonlított.) Az emlékezetből és a korabeli leírásokból rekonstruált belső tér minden ortodox előírásnak megfelel. Az épületnek nem voltak tornyai, és külön bejárat vezetett a nők számára fenntartott karzatra. A tóraolvasó-állvány (almemor, bima) a helység közepén állt. Ennek nemcsak a tekintetben van jelentősége, hogy az ortodox zsinagóga nem hasonul a keresztény templomok (és a neológ zsinagógák) belső teréhez, azaz nem „oltárszerű” az elhelyezése. A tóraolvasó állvány mélyebb szimbolikus tartalommal telítődik: „A bima a Szentély csarnokában (héberül *héchal*) álló aranyoltárt szimbolizálja, s mivel az oltár is a Szentély közepén állt, a bima is itt helyezkedik el.” (Papp, 2007: 25) A tóraolvasó-állvány egy kisebb, lépcsős dobogón áll; ez

⁶² Az ortodox irány mellett elköteleződést a hitközség 1912-es pecsétfelirata is tanúsítja: Autonóm Orthodox Izraelita Hitközség Sárbogárd. (Farkas, 1989)

jelképezte az aliját ('felmenetelt') a Tórához. Az egyik mesélő arról is őriz emlékeket, hogy a templomban csak fiúkórus működött.

„Ortodox templom volt. **Emeleten** ültek a nők, a földszinten a férfiak. Fa ráccsal volt **elválasztva**=nagyon szép karban volt tartva.”(DZS)

„...vízszintesen két-két padsor, és akkor közepén meg egy ilyen karzat. És akkor **nagy ünnepen* megtelt**. Akkor jöttek a nők is, hát hétköznap a nők... csak pénteken, szombaton jöhettek a nők be, hétköznap nem mentek a nők.”(GE)

„A világos színű falakra aranyszínű Dávid csillagok voltak festve. A templomban vas tartóoszlopok voltak. A **bima** kovácsoltvas kerítéssel volt körbekerítve, és emelvényen állt, kiemelkedett a térből. A Tóraszekrény a terem keleti oldalán állt, ezt kék bársonyfüggönnyel takarták el, amin arany díszítések voltak (ügymint héber feliratok, Dávid-csillagok, kőtáblák, oroszlanok). A templomban kétoldalt végigvonuló **női karzat** volt. A terem nyugati felén a bejárat fölött⁶³ emelvény is volt, itt énekelt fiúkórus is alkalmanként. A padok okkersárgák voltak.”(GE)

“A frigyszekrényben 5 db Tóra volt elhelyezve, melyek ezüsttárgyakkal voltak feldíszítve. Ez volt Mózes öt könyve. Ezeket a Tórákat minden szombaton és ünnepnapokon elővették, és szakaszokra osztották be úgy, hogy újévre vagy nagyböjt napjára fejezzék be.” (Gergely, 2003: 110)

Az esküvőket a zsinagóga előtt, hüpe alatt tartották. Az egyedüli, de fontos kitétel, melynek a sárbogárdi ortodox hitközség nem tett eleget, a szertartás nyelve volt. A zsinagógában ugyanis nem jiddisül, hanem magyarul kellett szólnia a rabbinak a közösségéhez.

„...volt még egy rabbi, azt akarták, megválasztani. Róth volt ez..? Nem tudom... [halkabban] benne volt ez a Róth. Meg volt egy, izé, rosszul beszélt* és meg is hívták, arra emlékszem, és megkérték, hogy próba prédikációra jöjjön el. És ő rosszul beszélt magyarul=és nem hallgatták el.”(KZS)

A többszólamúság: ortodoxia neológ módra

Az idézetek nemcsak az egykori imaház rekonstruálására alkalmasak; a leírások jól érzékeltetik a szigorú vallásossághoz való viszonyt is. A hivatalos dokumentumok szerint a hitközség ortodox volt, de a hétköznapi vallásgyakorlat egy kissé módosítja a képet.

XX. század első harmadára érezhetően megváltozott a közösség vallásgyakorlata, de ezt megelőzte egy hosszabb távú fokozatos átalakulás. A XX. századra érzékelhetővé vált változást a fiatalok vallástól való eltávolodása, a hagyomány többszólamúvá válása és fellazulása körvonalazza. Azt is mondhatnánk, hogy a sárbogárdi hitközség egyre inkább csak nevében volt ortodox, s a gyakorlatban inkább a neológ irányvonal érvényesült. (Ezt jelzi az is, hogy a holokauszt után neológ alapokon szervezték újjá a közösséget.) Ugyanakkor a tradicionális vallásosság is jelen volt a közösség életében, a hitbeli jártasságnak, Talmud-ismeretnek magas

⁶³ Interjú, Budapest, 2006. Készítette: Lakk Norbert. Az interjút kivonatolt formában kaptam meg.

volt a presztízse. A közösségben szép számmal találunk hagyományörző, vallásos családokat is. Az ortodox *hagyományokat* fémjelzik azok a híres rabbik, akik az 1885-ben alapított sárbogárdi jesivában tanultak. (Zsidó Lexikon, 1929, Lakk, 2014)

A neológ és ortodox gyakorlat keveredésére egy nyelvhasználati példa is utal. A zsinagóga leírásaiban többször előfordul, hogy a mesélők templomnak nevezik a zsinagógát. Utóbbi elnevezés viszont inkább a neológ közösségek nyelvhasználatára jellemző: „A templom kifejezést a németországi zsidó reformmozgalom magyarországi hatásában kereshetjük. Zsinagógára vélhetően először németül alkalmazták a kifejezést a 19. sz. tízes éveiben.” (Papp, 2004: 146-147)

A mesélők közül többen is megemlítik, hogy a „templom” csak nagy ünnepen telt meg.

*„Sárbogárdhoz tartozott Cece, Sárszentmiklós és Töbörzsök. Ez mind oda tartozott.-- S ehhez véve/elvéve(?) voltak ottan két-három zsidó család. [...] Meg vótak olyanok, akiknek **tanyájuk** volt, gazdagok voltak, meg ez-az, gazdálkodtak, de ezek csak zsidó ünnepekkor, **nagy ünnepekkor** jöttek templomba.” (KZS)*

„Korai gyermekkoromban családunk még megemlékezett a nagy őszi zsidó ünnepekről. Ebben az időben a templomba is gyakran elmentem. Később aztán ez fokozatosan változott.” (Markovits, 2002: 17-18)

Az őszi ünnepek mellett a közösség tagjai nagy ünnepként említették a purimot és a hanukkát.

A sátoros ünnep (szukot) idején a közösség sátrat állított a zsinagóga előtt.

Egy Sárbogárdra beköltöző „tradicionalisan” vallásos „idegen” szemében ugyanakkor a zsidó közösség vallásossága bőven hagyott maga után kívánni valót: *„...különben a sárbogárdi zsidóságnak, merem állítani, hogy az 50-60%-a csak névleg volt zsidó. Annyit értettek hozzá, mint a tyúk az ábécéhez.” (SA)*⁶⁴ Más helybeli mesélők is úgy emlékeznek, hogy egyre kevesebben tartották be a vallási előírásokat, nagyjából a háziasszonyok fele vezetett kóser háztartást, és csak néhány nő hordott parókát a II. világháború előtt. Az, hogy a zsinagóga csak a nagy ünnepekkor telt meg, egyre több a vallástól távolodó családot feltételez, de a környékben és helyben is voltak hagyománytisztelő családok.

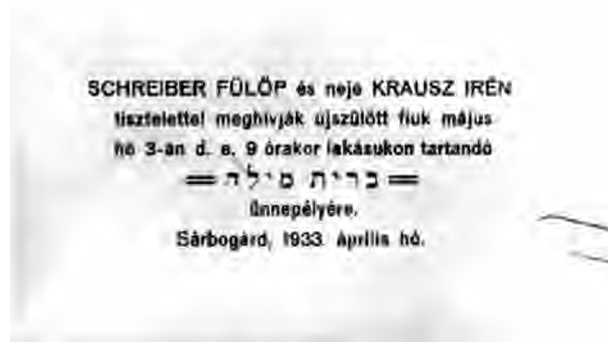
„Az apukám abszolút mindent tudott [a vallásról], gyönyörű hangja volt, ő hegedült, muzikális volt, gyönyörűen énekelt.” (DZS)

„Péntek este, meg szombaton délelőtt [jártunk templomba]. [...] Hát ez **ez rendszeres** volt. Ez rendszeres volt. De mondom, legalább tíz embernek kellett lenni, hogy megtartsanak egy istentiszteletet. S volt, amikor nem volt, akkor bevitték, kilencen voltak, akkor [halkabban], én még nem voltam tizenhárom éves=voltam kilenc éves, akkor fogott apám [a kántor-tanító], bevitt, adott a kezembe egy imakönyvet, és már kint vót [a létszám].” (KZS)*

⁶⁴ Interjú, Stern Sándorné, Sárbogárd, 2007. A Bogárdi TV felvétele. Készítették: Etelvári Zoltán, Hargitai-Kiss Virág és Varga Zsolt

Az egyik mesélő élénk és pontos emlékei szombati szertartásról nem csak a jártasságát bizonyítják⁶⁵, hanem a szekularizáció ellenében ható mozzanatokra is felhívják a figyelmet. A hittan az izraelita elemiben kötelező volt, a közösség a valláshoz kötődő átmeneti rítusokat megtartotta. Ugyanakkor ezek már kevesebb vallásos részlettel telítődnek a fiatalabb visszaemlékezőknél:

„Te, én nem is emlékszem [konkrétan bar micvóra vagy brit milára]. Nem--, **az én körömben nem nagyon volt ez. Volt ez egy idősebb* idősebb volt nálam egy osztály, a lányokat is meghívták a bar micvóra, de nálam azok idősebbek voltak. Én akkor hat éves voltam talán. Nem emlékszem, hogy én a családban a fiúknak voltam a bar micvóján, nem. [halkan] **Biztos volt, muszáj volt. Nem lehetett kihagyni.** [hangosabban] A lányoknak nem volt az ortodoxoknál, most már van a lányoknak is tizenkét éves korukban valami »lánnyá fogadás«, vagy mivé fogadás, de akkor nem volt, csak a fiúknak.”(GE)**



11. kép Meghívó egy brit milára

Fontos mozzanat, hogy a mesélők emlékei nem egészen ugyanarra az időszakra vonatkoznak: az idősebbek inkább az 1920-as évekre, a fiatalabbak a '30-as évekre emlékezhetnek, és ez az egy évtized is hozhatott változást a vallásgyakorlatban.

Az egyik, fokozatosan asszimilálódó család például már az 1920-as évek táján sem vezetett kóser háztartást, és csak az őszi ünnepekkor látogattak el a zsinagógába, de a házuk ajtaján volt mezüze, volt a házban menóra és megtartották a mesélő bar micvóját is.

Az egyik fiatalabb mesélő édesapja vallásos családból származott, s bár a felesége nem vezetett kóser háztartást, és a szombatot is ritkán tartották meg, az apa azonban mégis megpróbálta a vallás alapjait átadni gyermekeinek: imádkozott velük, megmutatta nekik az imakönyveket és

⁶⁵ „Szombatonként és az ünnepekkor hét főt hívtak fel a Tórához, amit a kántor olvasott fel. Mellette volt minden esetben más-más személy, akit felkértek, hogy a mutatóval kísérje figyelemmel a kántor felolvasását. Ez a mutató szintén ezüsből volt. A Tórához felkért személyek sorrendje nem volt mindegy. A kajhénok (kohániták, kohénok) voltak az elsők. Mivel Sárbogárdon összesen 4 kohánita volt, sűrűn váltották egymást. A második lévi volt, akik a levitáktól származtak. Ezekből sokan voltak. A tóraolvasás után megkérdezték, ki akar snóderolni-felajánlani. Lehetett a Chevra Kadisa, a szegények támogatására, a cödokéra. Volt egy úgynevezett lamvoreh, ez a kántor része volt. Mint érdekesség: a kántor addig-addig faggatta a felajánlót, míg azt nem mondta, 10 fillér lamvoreh. Ezt viszont a kántor fennhangon jelentette be.” (Gergely, 2003: 110)

az imasálat. A család adakozott, és fizette az úgynevezett kultuszadót, amit az egyházi intézmények fenntartására fordítottak.

A visszaemlékezések toposzai azonban generációs meghatározottságúak. A mesélők egybehangzóan úgy emlékeztek, hogy gyerekkorukban csak az idősek tartották a vallást. A fiatalok már kevésbé kötődtek a valláshoz, vagy éppen a vallásgyakorlást nehezítő körülményeket írják le – mintegy felmentve a vallástól távolodó szereplőket.

„A fiatalabbak is tudták a vallást, de azok annyira nem tartották. Én nem emlékszem túl sok fiatalra, aki nagyon vallásos volt.” (GE)

*„Ő sok mindenre emlékszik a régi dolgokról. Én nem... **túl sok** öreg volt akkor.” (DZS)*

„... azért ott volt mindennap istentisztelet, mert hát azért tíz ember összejött. Voltak nagyon vallásos öreg emberek, főleg öregek..” (GE)

A következő emlék feltárja, hogy a gyerekek - az iskolai héberoktatás ellenére – általában nem sokat értettek az ünnepek szimbólumaiból és a szertartásból:

„És a fiúk ott álltak a zsinagógában, és a kántor adott nekik egy korty bort, a lányoknak sose adtak. Azt tudom, hogy van ott a zsinagógában a tetőn ilyen magaslat, mi ott a lányok, az iskolás lányok ott dumáltunk. Aztán jött az a vallásos bácsi: »Csöndbe legyetek! Imádkozzatok!«” (GE)

A kóser háztartás

Az egyik kárpátaljai származású mesélő a házasság révén került Sárbogárdra. Az ő első, idegenként szerzett tapasztalatai híven rögzítik a helyi vallásgyakorlat markáns különbségeit. A messziről jött fiatalasszonynak kedvére akart tenni újdonsült anyósa, s ezért a megérkezés estéjére olyan ételt készített, ami akkoriban divatos volt Sárbogárdon. A sonkás tojáson azonban az ifjú feleség igencsak meglepődött. Ugyanakkor az új vallási környezethez neki is alkalmazkodnia kellett:

[a férjem] “nem volt vallásos, a családja se volt. Szinte fogalmuk se volt a vallásról, úgy őszintén, mert ez az igazság, hát... én meg nagyon az voltam. Valamikor, de az valamikor volt. A férjem mellett nekem is asszimilálódni kellett, ez egy olyan természetes dolog, vágunk disznót is, csak én nem ettem belőle... Itt trancsírozták, meg itt dolgozták föl a folyosón, de én itt bent voltam a szobába, volt egy asszony, aki irányította, de engem nem érdekelt, mert még egyszerűen a szagától is ízéltem, nem tehetek róla... nem abba nevelkedtem, na...⁶⁶Hát nem tehetek róla, hogyha ilyen voltam, mert* mert... a leányaim már nem olyanok.” (SA)*

Miközben ő otthonról szigorú kóserságot hozott, a sárbogárdi mesélők inkább a kóser háztartásvezetés gyakorlati problémáiról és „megreformálásáról” számoltak be:

⁶⁶Interjú, Sárbogárd, 2007. A Bogárdi TV felvétele. Készítették: Etelvári Zoltán, Hargitai-Kiss Virág és Varga Zsolt

„ - Ha jól tudom, akkor ez egy ortodox hitközség volt.

- Volt. De azért a hívek..., azért kevés volt az, akik vallást tartották. Azért sokan megették, mi is megettük, a sertéshúst.”(GE)

A lazuló gyakorlat mellett azonban az élettörténetekben a kóserság normaként szerepel.

„[Abán] metsző járta a családokat, mert önálló metszője csak Sárkeresztúrnak volt.”(DZS)

„Akkor volt egy ilyen Schmiedeg Andor nevű ember, az volt az egyetlen zsidó mészáros, aki a **kóser** húst árulta.”(GE)

„Az a kántor volt egy személyben a sakter is, aki levágta a baromfit meg a marhát, tehenet, borjút.”(GE)

„...volt csirke, ilyenek, liba [...] meg anyám tömte őket, mit tudom én--- Aztán elvitték őket a sakterhoz, úgy hívták a... * az volt a kántor, és mindig ő vágta le.”(KZS)

Bár a kóserség gyakorlatának sokféle formája lehet, de *normája* csak egy van. Az is megesett, hogy ugyanaz a mesélő említette a sertéshús fogyasztását, aki más kontextusban így fogalmazott: „Ugye, mert a zsidók sertést nem esznek, csak párosujjút és kérődzőt. És a sertés nem kérődző. Azért nem ehetjük meg. Meg hát az szerintünk tisztátalan állat.” (GE)

A judaizmust fokozatosan reformáló kelet-európai területeken sok vallástól távolodó családban csak ünnepekkor került kóser étel az asztalra. A vallástól távolodóknak már nem annyira az ünnep vallásos tartalma, hanem a családi ünnep ízei közvetítették a hagyományt és a származástudatot. (Kaplan, 2002)

Az ünnepi ételek felidézése gyakran a kóserség kérdését is tovább árnyalta:

„Voltak a szép zsidó ünnepek, akkor bezárták az üzleteket. Mi is bezártuk, anyukámnak is kellett ünnepi vacsorákat készíteni. Apukám anyja az vallásos volt, és kóser háztartást vezetett, úgyhogy, amikor apu megnősült, ő azt mondta, furcsa volt neki az anyám háztartása. Aztán megszokta.”(DZS)

„Hát milyen egy zsidó ünnepi étel? Hát nálunk nem volt divatja az előételnek, tudod, hogy hívják azt a zsidó tojásnak mondják... hagymás tojás meg **barhesz**. Pont láttam itt az egyik péknél, fonott kalács. Akkor van a húsleves, finom, forró húsleves, akkor ezek a zsidó*főtt hús, ezek a **szószok**. Hát akkor liba-, kacsasültek, kompót. Volt ünnepekkor egy finom sütemény, azt nem tudnám megcsinálni soha, mindig az volt reggelire. Zsidó étel... húsleves, sólet.”(GE)

„Az ünnepek ételei voltak: a húsleves (**húsvétkor macesz**gombóccal), a halat Dunántúlon nem nagyon fogyasztották. Becsinált leves volt péntek este, becsinált csirke, becsinált marha; **jellegzetes péntek esti** vacsora volt a becsinált csirke. Szombaton sólet hagyományos füstölt hússal – jókat tudtak főzni. Azt adták a töltött nyakkal – a töltött nyak az kétféle volt: paprikás liszttel volt töltve vagy hússal. Olyan volt, mint a darálthús. Libanyakba azt beletöltötték, beletűzték. Ezek a jellegzetes ételek. Akkor jellegzetes a **flódni**, ami beigli tészta, zsiros tészta. Ugyanaz a töltelék, mint a beiglinek, csak a beigli vagy mákos vagy diós, ebben meg van alma, mák, dió meg lekvár. Libasült párolt káposztával, tört krumplival – tört krumpli azért, mert a libasült zsírába a krumpli bele volt forgatva.”(DZS)

Az ünnepek és a hozzájuk kapcsolódó ételek mintegy sűrítvényei a zsidóság megélésének, következésképpen az ételek nevei, esszenciális jelentéstartalmai nehezen lefordíthatónak tűnnek. Azonban mesélők nemcsak megpróbálták körülírni a zsidó ételeket („*volt ünnepkor egy finom sütemény, azt nem tudnám megcsinálni soha*”), hanem le is fordították őket. Egyikük a flódnit beigliként azonosította, de a barhesz is megtalálta a maga „magyar” párját a fonott kalács képében. Azonban nemcsak a hagyományos zsidó ételeket, hanem a zsidó ünnepeket is lefordították azzal, hogy párhuzamba állították a keresztény ünnepekkel:

„*A karácsony ugyanúgy meg volt tartva, mint a hanukka, tehát hagyománytiszteleten alapulva mindenki kapott mindig mindenkitől ajándékot. Ebben rejlett az ünnep nagysága.*” (DZS)

„*Igen, eleinte még meg is nyitották a zsinagógát, előtte sávuot nevű ünnep, az a pünkösd nálatok, akkor még ki volt díszítve virágokkal, ezzel-azzal... Ünnepkor jött egy előimádkozó.*” (GE)

„*Az ünnepeket nagyon szigorúan betartottuk. Bezártak az üzletek jom kippeskor (az a nagyböjt).*” (DZS)

„*A három nagy ünnep, az olyan, mint a karácsony - ezzel lehetne jelképezni.*” (DZS)

Azonban nemcsak fordítási helyzetekben kerül elő a párhuzamosság, hanem a kárpátaljai, vallásos gyerekkorra vonatkozó emlékekben, sőt a kóserség leírásában is előfordul, miként a fenti részletben is együtt szerepel a maceszgombóc a húsvétal:

„*És otthon minden kóser volt. Megvolt, hogy hús után, ha húst eszünk délben, csak négy óra múlva lehet enni tejeset. Külön volt a húsos edény, külön a tejes edény, külön volt nyolc nap Húsvét, külön volt a húsvéti edény és külön volt a hétköznapi edény. Húsvétkor nyolc napon keresztül kenyér nincs, de még közelbe sem, csak pászka. [...] amíg nyolc napig... amíg vándoroltak, negyven napon keresztül nem tudtak kenyeret sütni, hát ezt ettek, ez ennek a jelképe, a húsvét, mink ezt mindent megtartottuk.*” (SA)

Az ösztönös fordítás (pészach helyett húsvét) egyfelől megmutatja, hogy a tradicionális életforma sem annyira zárt, mivel a külvilág ünnepeinek ismeretén alapul. (Azonban fontos megjegyezni, hogy az interjúhelyzetben a mesélő megpróbálja megszólítani a nem zsidó hallgatót is. Ugyanakkor a részlet a vallásos párhuzamok bensővé tételéről árulkodik, hiszen a mesélő idős korára egyedül maradt a nem zsidó környezetben.)

A többi mesélő gyerekkorra vetített párhuzamosságok a keresztény környezet megértésére, a közös pontok megtalálására tett erőfeszítésként is értelmezhetők, ami a *hasonulást* is

⁶⁷ Interjú, Sárbogárd, 2007. A Bogárdi TV felvétele. Készítették: Etelvári Zoltán, Hargitai-Kiss Virág és Varga Zsolt

megkönnyítheti. Sárbogárdon az „amerikás Klein” karácsonyfát állított az unokájának, hogy „neki is legyen”.(GE)

Az ételek és az ünnepek felidézése tehát egyértelműen az asszimiláció a másik kultúra hermeneutikai értelemben vett „elsajátításának” folyamatát tárja fel, amelyekben az életvilágok strukturái fokozatosan összeérnek.

Asszimiláció vagy akkulturáció? - Variációk egy témára

Az asszimiláció és a szekularizáció fogalmaival megragadható a narratívákban elejtett emlékmorzsák „értelme”, azonban ahogy egyre több mesélő emléke vonódott be az elemzésbe, úgy váltak a fogalmak tartalmi szempontból egyre változatosabbá. A lassan formálódó mozaik talán pontosabb és részletesebb, de egyúttal ellentmondásosabb képet rajzolt ki a régi sárbogárdi zsidó világról, a letűnt közösség hagyományhoz való viszonyáról, mint amit a hívószavak sugallnak.

Az elemzés során használt fogalmak többszólamúvá váltak, mivel ezek tulajdonképpen a közösség modernizálódásra adott válaszai, amelyek az egykor élő kultúra sokszínűségeire, a felidézett emberek sokféleségére, félelmeikre és vágyaikra világítanak rá. Bizonyos közösségi vagy családi gyakorlatok és viszonyulások leírhatók az asszimiláció és a szekularizáció fogalmaival, de ellentendenciák is kirajzolódnak.

Az asszimiláció leginkább a nyelvhasználatban kimutatható; a névváltoztatás terén már nem egészen egyértelműek a tendenciák. A nyelvhasználat vizsgálatakor a hasonulás belülről fakadó igénye mellett figyelembe kell venni a Habsburg Birodalom németesítő törekvéseit valamint, a reformkor emancipáló, *de* nemzetállam-építő törekvéseit is, amely a kisebbségek felé a kulturális homogenitás igényét artikulálta. (Prepuk, 1997, Gyáni, 1997, Gerő, 2005)

A névváltoztatás vizsgálata azonban azt mutatja, hogy a folyamat megtorpant. A nyelvi elmagyarosodás legfontosabb közege a városi élet, az egyre inkább megnyíló elérhető szabadpályák és a multietnikus vallások. (Gyáni-Kövér, 2004) A sárbogárdi közösség esetében az iskolához már a kezdetektől a magyar nyelv kötődött, és az oktatás a polgárosultabb családokban fontos mobilitási csatorna volt. A polgári igényeket kiszolgáló vállalkozások és a közösen működtetett egyletek és a modernizációs kezdeményezések ugyancsak fontos színterei a helybeli zsidó és nem zsidó elit együttműködésének.

A tradicionális életmódtól való távolodás a szekularizáció fogalmával leírható, azonban a folyamat sajátos dinamikáját a polgárosodás adja. „Asszimiláció és polgárosodás oly módon kapcsolódik össze, hogy kölcsönösen feltételezik egymást, mivel csak a zsidó másság

(csoporthatár) megszüntetése után válhat a zsidóság a nemzetállami keretek közt integrálódó modern polgári társadalom teljes értékű tagjává.” (Gyáni, 2002:144)

A reformkor emancipáló hangulata felerősítette a zsidó vallás „megreformálásának” igényét: „ez azt jelentette, hogy egyfajta kulturális redukcióval a zsidóságot igyekeztek vallási térre szorítani. Ez volt egyébként a neológ–ortodox ellentét egyik fő vitakérdése is, mert míg a neológok igyekeztek elfogadni ezt a redukciót, az ortodox szerint a zsidóság »dejudaizálása«, pusztán vallási térre korlátozása ellentétes az egész életformát átszövő parancsolatokkal.” (Gyáni-Kövér, 2004: 148-149)

A változásokra adott válaszok sokfélék voltak a sárbogárdi közösségben. A visszaemlékezésekből és az adatokból úgy tűnik, hogy az asszimilációs tendenciákhoz hasonlóan a szekularizáció folyamatait is egyfajta fixálódás jellemzi. Ugyanis a két világháború közötti időszakban is megtalálhatók a tradicionális életmód elemei a sárbogárdi zsidó életvilágban:

„Nagy adományozók voltak. Mondhatni, hogy a zsidó életet Sárbogárdon kicsit ők is fenntartották.” (DZS)

„...és minden héten pénteken, reggel jöttek ezek az öreg, szegény asszonyok ... kéregetni. És az anyám mindig azt csinálta, hogy az ablakba kitett mit tudom én, két fillért, mert tudta, hogy hányan jönnek. És akkor jöttek, megköszönték, úgy hívták anyámat: tekintetes asszony, pedig nem volt az. És ott minden héten kaptak két fillért. Namost, voltak olyanok is, zsidó családok is, akik nagyon szegények voltak, a gyereküknek nem volt mit enni, és akkor minden hónapban... minden héten meg volt határozva, hogy melyik családhoz ment a gyerek ebédelni. Hozzánk is jött. Wolf Sanyi, úgy hívták. De mindenkihez, mindenkihez... A zsidók olyanok voltak, hogy ami volt nekik, megosztották.” (KZS)

A vizsgált közösség vallási megújuláshoz és a teljes, feltétel nélküli asszimilációhoz fűződő attitűdjéről az is árulkodik, hogy az izraelita kongresszus után a sárbogárdi zsidóság ortodox alapokra helyezkedett. Jóllehet egy közösség ortodox volta alapvetően semmit sem mond a vallásgyakorlatáról (Kaplan, 2002), de a kérdésre adott komplex válasz leképeződik az egyre lazuló, neológ módra megvalósított ortodoxiában. Míg a többszólamúság feltárja a gyakorlatot, az ortodoxiához való ragaszkodás a közösség eszményi vallásról alkotott képéről árulkodik, arról, hogy mit tekintenek a zsidóság alapvető feladatának: a modernizálódást vagy a megmaradást.

A tradicionális életforma fenntartása és a hagyományokat szétfeszítő polgárosodási törekvések azonban nehezen kibékíthetők. Bár a zsidóság helyi szinten polgárosodottabb volt a többségi társadalomnál, a túlnyomóan kiskereskedelemről és kisipari tevékenységekből fenntartott családok jobbra csak elindultak a polgárosodás útján. Ugyanakkor Sárbogárdon is találunk

⁶⁸ Interjú. KZS, Budapest, 2008. november 3. Készítette: Nagy Orsolya

nagypolgári egzisztenciákat, és a népességmozgás, főleg a nagyvárosok felé áramlás azt sejteti, hogy a legsikeresebb családok elhagyták a települést.

A polgárosodás útjára lépő családok befejezetlen asszimilációja felveti a többségi társadalom nyitottságának kérdését is. Jóllehet a kulturális asszimilálódás nem vitás, a többségi társadalomban való feloldódás nem történt meg. A távolodás a hagyományoktól a közösség mindennapi gyakorlatában is megfigyelhető, de a folyamat határait a kevés vegyes házasság és az alacsony kikeresztelkedési ráta jelzi.

A határok fenntartása

Sárbogárdon nem volt jól körülhatárolható és a környezetétől élesen elkülönülő zsidónegyed. Bár igaz, hogy a zsidó tulajdonú épületek leginkább a fő utcán sorakoztak, de itt sem lehetett kizárólagos zsidó jelenlétről beszélni. A fő utcát „végestelen-végig” (BL) szegélyező zsidó tulajdonú boltokhoz, házakhoz, műhelyekhez köthető a tulajdonképpeni „zsidó világ”, miközben a tulajdonképpeni „zsidónegyed”, csak néhány háznyi volt: magában foglalta a zsinagógát, az azzal szomszédos izraelita elemi iskolát és a rabbilakást. De még ezek sem alkottak teljesen összefüggő területet; a mikve és a sakterház például távolabb esett. A visszaemlékezések sem említenek éles térbeli elkülönültséget.

A zsinagóga elválaszthatatlan a zsidó identitástól és a zsidó közösségtől, hiszen „itt történik a vallási szocializáció, amely során a gyermekek belenevelődnek az adott szakrális kultúrába, itt zajlik az információcsere, a kapcsolatok kialakítása, az életre szóló barátságok kötése, a párválasztás, üzleti vállalkozások, a társadalmi-gazdasági hálók, szövetségek működtetése.” (Papp, 2007: 25) Ennek ellenére, az elemi iskolához hasonlóan, évente egyszer a zsinagóga is kinyílt a keresztények előtt. „A zsidó templomba a keresztényeknek csak március 15-én szabad volt bemenni.” (HE) A zsinagóga környéke és udvara az év többi részében sem volt a keresztények előtt teljesen elzárva. A szukot idején az udvarban állt a sátor, és a zsidó esküvőkre esetenként keresztényeket is meghívtak, ők is részt vettek a szabadban tartott szertartáson.

A különböző oktatási intézményekben – így például az egyetlen működő óvodai csoportba vagy a polgári iskolába – vegyesen jártak zsidó és keresztény gyerekek. Az izraelita elemi iskolát a nem zsidó iparosok és a jobb módú gazdák is előnyben részesítették:

„Namost, mi evangélikusok voltunk, hát hova menjünk? És a zsidó iskolának nagyon-nagyon jó híre volt, az én apukám is odajárt. És [..] az összes evangélikus gyerek, az mind a zsidó iskolába járt. És nagyon jó tanárok voltak. A Katz Vilmos, a tanító bácsi, az tanította apukámat is, és akkor volt még két tanítónő...” (HE)

„Hát a zsidó* zsidó iskolába jártam, Katz tanítóhoz, négyosztályosba. Egy osztály...Akkor a Katz tanító tanított, a négy osztály együtt volt, **egy külső** volt, azt hiszem, a borbélyt Mezőnek hívták talán, annak a fia már tizenhárom éves volt, és nem boldogult az iskolával, és beadták oda. És hát, ott tanultunk mindenfélét.”(MP)

„Volt olyan, aki nem volt felekezeti, de odajárt apámhoz [a Katz tanítóhoz]. Azt mondták a szülők, hogy 'ha azt akarom, hogy a gyerekemből legyen valaki, akkor a zsidó iskolába adom.'” (KZS)

A különböző városi rendezvények, az Iparos bál vagy a Nőegyleti bál is alkalmat adott a találkozásra, a közös szervezkedésre és szórakozásra.

„Azért volt olyan **úm**, hogy nőegylet. Ott nem számított. Oda járt az ügyvédné a nőegyleti elnök, oda járt az iparosné meg a varrólány... meg mindenki. Mindenki játszott, szerepelt, meg bálba ment, ha kellett. Az iparos bálba mentek a zsidók. Ajjaj! Tudod, hol volt az Iparoskör? Ott a vásártér környékén. Egy szép helyiség, aztán később kitétték onnan őket. Egy nagy klub volt, mert apukám is odajárt kártyázni. Minden vasárnap ment apukám kártyázni.” (GE)

„... de amikor zsidó bál volt, az nagyon híres volt, oda ment a főbíró is, meg a főjegyző. Hát, amíg nem volt az a véstes '30-as évek, addig nagy, gyönyörű előadások voltak ilyen műkedvelőknek.”(GE)

A vallásgyakorlat eltérései számos ponton tudatosították a csoportthatárokat. Ezek érzékelésében az idő konstitutív tényező, hiszen az együttélés gyakorlatában a saját szakrális időszámítás mellett („nagy időszámítás”) a többségi társadalom időrezsime („kis időszámítás”) is meghatározó. (Papp, 2007) A leggyakoribb ütközés a szombat és a vasárnap megszentelésében rejlett, ami nemcsak családi téren, hanem intézményi szinten is jelentkezett:

„Eleinte úgy volt, még, amikor az első elemibe jártam, hogy végig, az ünnepek alatt volt nekünk egy nagy szünetünk. Aztán később már nem a nagy ünnepek, napok voltak csak az iskolaszünetek. Mikor polgáriba jártam, akkor is megkövetelte a hitoktató, hogy ünnepen ne menjünk iskolába, mármint a zsidó ünnepen. Emlékszem, hogy az osztálykirándulást az iskola mindig szombatra csinálta. És megtiltotta a tanító bácsi, mi sose vehettünk részt. Sose. És akkor mondták, hogy voltak Pesten. Az óriáskerék, akkor mindig irigyeltük, hogy nem mentünk... az **óriáskerékre**.” (GE)

„Nekem olyan szerencsém volt, hogy nekem a zsidó ünnepek is, meg a keresztény ünnepek is mindegyik számított. Úgyhogy ha keresztény ünnep volt, nem kellett mennem iskolába, vagy bementem reggel, azt tudom, hogy egy reggel a nagyapám bement értem, és mentünk le Miklóstra az evangélikus templomba, mert az csak ott volt.”(HE)

A zsidó vallásban a szombatot és az ünnepeket kísérő munkatiltalom is elmélyítette a zsidóságban az együvé tartozást, de érzékelhetővé tette a többségi társadalomból való kilógást is.

„...az Ilus? Pénteken, este kiállt oda a bolt elé, a Simon bácsi üzlete elé, megkért valakit, hogy gyűjtsa meg neki az ünnepi gyertyát, mert ő annyit nem dolgozik akkor, mert bejött az ünnep.”(HE)

Az alábbi részlet azonban éppen arról tanúskodik, ahogy a zsidó elemibe járó evangélikus kislány szembesül „másságával”, de az izraelita elemi ezt nemcsak megerősíti, hanem tolerálja is:

„Azután a zsidó gyerekeket hanukka ünnepkor mindig megajándékozták egy kis édességgel. És... azon a napon én nem voltam benn, amikor volt az ünnepély, és az én régi tanító bácsim az én kis csomagomat meg édességemet ugyanúgy eltette, mint ahogy a többi gyerekeknek. Ez volt még ami.. látod, hiába voltam kilenc [...] éves, de ez ugye, nagyon jóleső emlék, hogy ez az idős bácsi tiszteletbe tartott, hogy én nem tartozom közé [de mégis megajándékozott]...” (HE)

A mindennapi gyakorlatok sajátos kettősséget mutatnak, hiszen egyfelől a szakrális idő és az ünnepek különbségeiben megerősödtek a csoporthatárok. A zsidó tanulókat nem engedte el a hitoktatójuk a polgári iskola szombati kirándulására, míg az evangélikus gyereket akkor is elvitték az istentiszteletre, ha aznap ezért hiányzott zsidó elemiből. A közös intézményhasználat és az eltérő szokásrend méltányos figyelembe vétele azonban egy kimunkált együttélési gyakorlatot, egyfajta integrációt mutat. Ez nem zárja ki a csoportközi határok fenntartását. Miként az evangélikus emlékező megjegyezte: *„Úgyhogy ők a saját vallásukat tartották, de a választalat ők is meghúzták.” (HE)* Erre utal az alábbi emlék is, mely az evangélikus kislány beilleszkedését írja le az izraelita elemiben:

„És azt kérdezi tőlem az én tanítóm, hogy »Emmi, hát te mér' nem játszol?« [...] És én mondtam: »Mert nem játszanak velem.« És tényleg... a gyerekek azok gonoszak.. a felnőttek nem, de a gyerekek azok nagyon gonoszak tudnak lenni. Megfogta a karomat, és odavitt a többiekhez: »Játsszatok velem!« Úgyhogy parancsszóra lettem játékba bevonva. Ez megint a tanítónak a javára írható. Hát nem? Aki észreveszi azt, hogy az a nem zsidó gyerek ott ácsorog.. és bambul [nevet].” (HE)

A kóserságnak ugyancsak fontos szerepe volt a határok fenntartásában – még abban az esetben is, ha a kásrut gyakorlatának többféle változata dívott a zsidó közösségen belül is. Több nem zsidó emlékezőben élénk élnek képek arról, ahogy a helyi zsidó közösség tagjai szatyrokban, kosarakban viszik a libákat a sakterhez. A kóser háztartás vezetése hozzátartozott a zsidókról kialakított képhez, és megerősítette a két csoport közötti választóvonalakat. Az alábbi történet már a holokauszt után játszódik, már nincs sakter a közelben. A párbeszéd a vallási különbségeken túl újra felszínre hozza a munka fogalmán keresztül a paraszti és a polgári életmódminták közötti szakadékot:

((Nem zsidó vélemény)): „Azok a zsidó családok, ahol kóser főzés volt. Az tudod milyen? Ahol nem keverték a ... disznót abszolút nem ettek, és a tejes dolgot a zsírossal nem keverték. Baromfít, például le nem vágott volna, ez az én lakónénim szokta mondani: 'Emmikém, vágja el ennek a csibének a nyakát!' 'Katica néni, aki nem vágja le a csibét, annak nem is adnék, hogy egyen!' És volt úgy, hogy mentem valahova rendes ruhába, minden, nem akartam összevázni magam, kiállt az utcára, behívott, [...] hogy vágjam le a csibéje nyakát.” (HE)

Az asszimiláció kérdése „szorosan összefügg egy másikkal, jelesül azzal, hogy miképpen tétéleződik a nemzet fogalma, egyszerűbben: hogyan képzei magát az a nemzet, amely a zsidóságot asszimilálja. A magyar nemzetfogalom a vizsgált időszakban a magyarság kultúrnemzetként való felfogása volt, azon a kizáró elven alapulva, hogy két közösséghez nem lehet egyszerre tartozni. Így az asszimiláló közösség tagjai azt várták el a zsidóságtól, hogy olvadjon be a magyarságba.” (Kovács, 1989: 30) A magyar zsidóság asszimilációját befejezetlenség jellemzi, mivel a sikeressége nemcsak az asszimilálódni kívánó fél teljesítményén múlik, hanem az asszimiláló közeg befogadó vagy kirekesztő jellegén is. (Gyáni-Kövér, 2004)

Ezt jól érzékelteti egy helybeli kikeresztelkedett polgárcsalád tagjának visszaemlékezése:

“Anyám, a helyi, jobbára nem a »legelőkelőbb« keresztény dzsentri társaságba igyekezett bejutni, többször alapított viszonylag zárt tenisztársaságokat. [...] ...mindig arra törekedett, hogy asszimilálódjék, hogy elfogadják, hogy »úriasszony« legyen” (Markovits, 2002: 18-20)

Azonban a feladat lehetetlenségével a sárbogárdi asszimilánsok is találkoztak. Az egyik mesélő válasza sűríti a kérdés lényegét:

- *És [kikeresztelkedett] az emberek szemében?*
- *Ááhh, az maradt zsidó! (GE)*

Bár az asszimilációs és szekularizációs tendenciák egymás hatását felerősítve jelentkeztek, az életmódbeli és kulturális hasonulás ellenére is megőrződtek a csoportközi határok Sárbogárdon. A csoportközi határok ugyanis akkor is fennmaradhatnak, ha az egyik csoport tagjai átléphetnek a másikba. A csoportot ugyanis nem a kizárólagosan birtokolt kultúrája definiálja, integritását pedig *nem* az áthatolhatatlan válaszfalak óvják meg, hanem az a mód, ahogyan a csoporthatárokat a megkülönböztető kategóriák segítségével az „asszimilációs teljesítmény” *ellenére is* fenntartják. (Barth, 1969)

A zsidó közösség kisebb, asszimilálódni kívánó részét az egyéni teljesítmények ellenére is ki tudta zárni a többségi társadalom a megkülönböztető kategóriákkal. Beolvadásuk nem lehetett teljes („*az maradt zsidó*”). Ugyanis „az asszimiláció reálfolyamatainak tekintetében nem a politikai akarat [...] hanem a közösségek, sőt maguk az individuumok valóságos életviszonyaiban végbemenő folyamatok játsszák a fő meghatározó szerepet.” (Gyáni, 2002: 120)

Azonban a többségi társadalom megkülönböztető technikái ellenére sem zárható ki az, hogy a magyarországi zsidóság egy része – amelyet a hagyományokhoz fűződő szorosabb viszonyal, a tradicionálisabb életmóddal lehetne körvonalazni–megelégedett az együttélést elősegítő erős kulturális adaptációval, a nyelvi akkulturációval, és a csoporthatárok megerősítését látta a

hétköznapiakban visszaköszönő más időkezelési gyakorlatban, a szakrális törvényeknek való megfelelésben vagy az eltérő életrendben.

A Sárbogárdon két kultúra egymás mellett élése, a zsidóság adaptációs hajlandósága és a helyi intézményrendszerek közös működtetésében megfogható integrálódás kettős lojalitást (és kettős identitást) teremtett. Ha a nemzetállami lojalitás vesszük szemügyre, akkor mind országos, mind helyi szinten komoly erőfeszítéseket láthatunk a zsidó közösség részétől: az I. világháború utáni segítségnyújtást a helyi szegényeknek a nyomorenyhítő bizottság, világháborús embervesztéseket, katonai kitüntetések, közfeladatok ellátását. (Farkas, 1989)

A helybeli zsidóság magyar identitása azonban többes kötődést feltételez, ami a hagyományhoz fűződő ambivalens viszonyban is megfogható:

*„Ugye felnőttek a lányok, a nagypapa férjhez akarta adni a három lányát, de kikötötte, hogy **csak magyarhoz és zsidóhoz** adja őket. A legidősebb lánynak akadt valaki, aki nem volt magyar... de nem, azt haza kellett hozni [Amerikából], férjhez kellett adni Sárbogárdon egy Glancz Vilmos nevű szabóhoz.” (GE)*

Az asszimiláció a helyi zsidóság körében hermeneutikai értelemben megfogható, hiszen fokozatos hasonulásnak, az életvilágot alkotó összefüggések és a praxis elsajátítása olvasható ki az emlékekből. Ugyanakkor a fordítás még a saját hagyomány-összefüggésre vonatkozik, és nem távolítja el a közösség nagy részét a származásától. Az asszimiláció helyett nagymértékű (nyelvi, kulturális) akkulturációról és a nem zsidó környezetbe való integrálódás kísérletéről beszélhetünk. Az asszimiláció megrekedtségét a teljesíthetetlen asszimilációs elvárások és a társadalmi beolvadás elmaradása jelzik. Az asszimiláció kiteljesedése, az idegen idegenségének eliminálása a többség éberem örökös figyelmé miatt nem történhetett meg.

A sárbogárdi zsidóság kettős elköteleződésen alapuló, bonyolult asszimilációs mintázatokból szőtt kultúrájának szövetét a holokauszt traumája helyrehozhatatlanul szétszakította.

Az életvilág összeomlása

Nézőpontok és narratívák

A német megszállás utáni események reprezentációjában a túlélők történetei és a nem zsidó visszaemlékezések között egyre nagyobb szakadék nyílik. A túlélőtörténetek felgyorsulnak, egyre részletesebbek lesznek, míg a nem zsidó narratívák jobbra röviden és elnagyoltan tudósítanak a véskorszakról. Azonban több helybeli is beszámolt arról, hogy a csendőrök zaklatták a zsidókat, és egyre több helyről tiltották ki őket. A gyerekek már nem mertek az utcán az egykori iskolatársuknak köszönni.

Csak két zsidó származású mesélő tett említést helyi zaklatásokról. Érdekes módon, általában a zsidó származásúak narratíváiban a deportálások előtti fenyegetések és zaklatások nem túl hangsúlyosak.

“Az volt a főcsendőr, akit Csepreginek hívták. Villogott a szeme! Még emlékszem rá... [nevet/Attól féltünk. [.../ Ő jött úgy ellenőrizgetni, meg Emlékszem egyszer (2) az üzlet, hát nekünk ott a főutcára, ott az üzlet, és mellette volt a két szoba, és akkor mentünk ki a folyosóra, és ott volt a lakás. Na, mindegy. Egyszer az apukám hallotta, vagy látta, hogy onnan a vasút felől jönnek a csendőrök, mindenhova bemennek, és *piszkálódnak. És a* anyukám mondta, hogy »menj ki, majd én leszek itt az üzletben«. [.../ Anyám nagyon vagány asszony volt. Hogy aztán hát nem, csak úgy* úgy bejött érdeklődni. És akkor, hogy nehogy **békén hagyjon** bennünket. Meg legyen egy kis rossz napunk. Emlékszem, amikor az volt, hogy dobálják be a* az ablakokat* be, köveket dobáltak, hogy betörték az ablakok a főutcai házakba, akkor mi gyerekek elmentünk a nagypapáékhoz aludni, nagymama, nagypapához, mert ott olyan rácsos ablakok voltak. Nem mintha-- ott is be lehetett az üveget törni, de a két ablak között rács volt. (5)” (GE)*

„...[Sárbogárdon/ nagyon csúnya világ volt, mert feljelentések voltak, és internálták őket. Majdnem mind a három nagybátyámat vagy négyet, nem is tudom.. kettő volt munkaszolgálatos, internálták őket. De hogy hová vitték őket – Kaposvár? - arról fogalmam nincs. De a lényeg az, hogy nem a családdal együtt vitték őket el, hanem külön internálták őket. Sárbogárdon cudar világ volt, az egyike a legrosszabb helyeknek. Rettenetes sok volt a följelentés. Mindegyik nagynéném egyedül ment a gyerekekkel, mindegyik férfit elvitték előre. A németek bejövetelét követő hétben mindegyiket összegyűjtötték, és vitték. Mindegyiket. Ott nem volt zsidó férfi otthon. Mindet elvitték. Nem volt jó világ. Senkinek.” (DZS)

A nem zsidó adatközlők visszaemlékezései és elbeszélései alapján még azt sem lehet egészen pontosan behatárolni, hogy „mikor tűntek el” a településről a zsidó közösség tagjai. Az egyik helybeli 1944 őszére teszi ezt a dátumot, míg egy másik helyesen emlékszik 1944 nyarára — egész pontosan július 1-jén történt a bevagónírozás. (Gergely, 2003)

A felkeresett helybeliek között akadtak olyanok, akik látták egykori ismerőseiket, szomszédjaikat batyukkal a hátukon a vasútállomásra menni. Valaki arra is emlékezett, hogy a Goldner Mór felesége megzavarodva hajtogatta a menetben, hogy neki vissza kell mennie a házukba, mert a kamrát kulcsra zárta, és a kulcs a zsebében maradt. Mintha megsejtette volna a deportálás utáni fosztogatásokat (KV).

A helyben maradtak többsége összességében (a koruknál fogva, és azért is, mert gyerekként látták a tragédiát) inkább távoliként ábrázolja az eseményeket. Az egyik visszaemlékező szerint „egy éjjel elvitték el őket”, és „hajnalra eltűntek.” (FI) Az „eltűnés” minden történelmi kontextustól függetlenül kifejezése eufemizálja a deportálás tényét; azonban nem feltétlenül tudatosan szépített emlékezésről van szó: a sajátos felidézést a fájdalmas vagy kényelmetlen emlékek elfojtása is okozhatja.⁶⁹

A nem zsidó visszaemlékezésekben egyáltalán nincs tettes, de a túlélők történetei is csak elvétve árulkodnak a helyi sérelmek elkövetőiről. Neveket és konkrét beszámolókat a brutalitásokról a háború utáni bírósági jegyzőkönyvek (régebbi feljegyzések, rövid memoárok) tárnak fel.⁷⁰

A nem zsidó emlékezők gyerekként passzív szemlélői voltak az eseményeknek, ez is magyarázhatja, hogy miért nem jelennek meg az emlékekben tettesek és áldozatok. (Bár az utólagos történelmi ismeretek nyilvánvalóan pótolhatják ezt a hiányt.) Viszont a nem zsidó visszaemlékezők idézték fel azt, amikor a helyiek a zsinagóga udvarán térdig jártak a tollban, mert a felszaggatott ágyneműben elrejtett értékek után kutattak.⁷¹

A nem zsidó elbeszélésekben azonban nincs törés: az elbeszélések nem számoltak be az elhurcoltak hiányáról, inkább folytatólagosan szövik elbeszéléseiket. Ez nem zárja ki az empátikus és fájdalmas visszaemlékezéseket, de tény, hogy mindez nem *velük* történt.

Evidens módon egészen más a helyzet a zsidó narratívákban. Az élettörténetek a holokauszt köré szerveződnek, a zsidó mesélők énképében konstitutív a holokauszt tragédiája, mely az élettörténeteik felépítését is meghatározza.

Az életvilág összeomlása

Az öt mesélő közül hárman a koncentrációs táborokból hadiüzemekbe kerültek, és kényszermunkásként éltek túl a népiirtást. Egy mesélőt a bori rézbányákba vezényelték munkaszolgálatra, és innen megszökve egy csetnik vajda felügyelete alá került, később a jugoszláv néphadseregben teljesített szolgálatot a háború végéig. Egy másik megszökött egy a határ felé tartó női muszos osztagból, és Budapesten csillagos házakban bujkálva bombatámadások közepette vészelt át nővéreivel és kisgyermekével a vészidőszakot.

⁶⁹ Ugyanakkor a helyi felejtés/elfojtás ellen fellépő emlékezőkkel is találkoztam, erre egy korai példa: Emlékezés a sárbogárdi zsidókra. *Bogárd és Vidéke*. VII. évf. 28. sz. 1996. július 12.

⁷⁰ ld: Lakk, 2014

⁷¹ 1944-ben decemberében a visszavonuló németek feltörték a zsinagógát, de a fosztogatásban a helyi lakosság is részt vett. (Lakk, 2014)

A koncentrációs táborok világa leírhatatlan emberi szenvedések helyszíne. A dolgozat nem próbálja meg ábrázolni az ábrázolhatatlant. A lágerek megpróbáltatásairól és a megmenekülésről a túlélők is legtöbbször sajátos hangvételben tudósítottak. A már-már ironikus hangvételű beszámolók meg sem próbálják átadni azt a destruktív tapasztalatot, amit minden elképzelhető és a világról tudható dolgot felülír. A radikális dekonstrukció⁷² kísérlete helyett inkább olyan „fedőtörténetekbe” (Rosenthal, 1994) öntötték ezeket, amelyek az elmondhatatlan élmények *helyett* állnak, egyszersmind elmondhatóvá teszik az élettörténetet. A fedőtörténetek természetesen nem felszínesek, nagyon is kidolgozottak, mivel éppen a mélyebb tudások helyett állnak.

“Hát Auschwitzban semmit sem kellett csinálni, csak hemperegni kellett. És akkor... Már Auschwitzban apukám mindig azt mondta, hogy te nem Auschwitzban voltál, hanem Birkenauban. Tényleg, Birkenauban. Egy olyan nagyon lehetetlen tábor volt, vagy lágerrész... Nem is volt [.../ ilyen kövek voltak, azok... a barakkok között ilyen nagy kockakövek, azok ott... azok lehetnek az utcák, ott kellett sorba állni naponta nem tudom hányszor ilyen ötös sorokba, hogy mindig számoltak bennünket. Állandóan számoltak. [nevet/ Ötös sorba állandóan számoltak bennünket. Na most az volt a neve, hogy B láger, a B lágeren belül három barakkban voltunk a három hét alatt. És egyszer egy estefeje, viszonylag új barakkban voltunk, ami egy hatalmas, de új volt, egy hétig, ha abba laktunk, egy hatalmas teremből állt. Deszkából, fából, összekalapált barakk, ami egy hatalmas terem volt. És akkor ott azon az utcán, ott álltunk ilyen sorállásba, és egyszer csak azt mondták, hogy vigyázzállás, jött valaki, egy... SS ruhás tiszt, aki ott így válogatott... hát mondjuk száz ember kiválogatott, akkor ebből a B lágerből kihajtottak, elhajtottak bennünket egy fürdőbe, a fürdőbe megint le kellett venni azt a rongyot, ami rajtunk volt, a rongyokat, volt egy fürdés, egy igazi fürdés, akkor kiosztottak utána... egy bugyit, meg egy rabruhát, nem csikos ruha volt, csak egy olyan szürke vászonruha, tudom, hogy én, hát akkor sem voltam nagyméretű lány, kislány voltam, földig érő vászonruha volt, majdnem kopaszon, hát akkor már olyan... három hetes volt a már kezdett nőni a hajam. Három és fél hét után mennyit nő egy **haj**. Mert amikor odaértünk akkor kopaszra levágták a fejünket, hajunkat. [.../ Majd akkor megmondom, hova kerülünk. Száz embert elvittek egy-- másnap hajnalba, adtak egy darab kenyeret, és kivezettek bennünket a... (2) Hát a vasútállomásra. Gondolom, az auschwitzi vasútállomásra. Egy SS katona vezetett száz nőt. Kezünkbe egy darab kenyér, abba a rabruhába, és felültettek bennünket egy személyvonatra. És azt mondta az egy SS katona, hogy örüljenek, hogy innen megszabadultak, mert ez a haláltábor.” (GE)*
„Auschwitzba megérkeztünk édesanyámmal együtt, szeptemberig ott voltunk, ott nem dolgoztunk. De sokkal jobb lett volna, ha munkát adnak, mintsem avval telt el a napunk, hogy hajnali négykor felkeltettek bennünket, és kizavartak a térre, ahol hajnali négytől tíz-tizenegy óráig álltunk, hogy megállapítsák, hányan vagyunk. Ilyen volt a felső-sziléziai nyár: hajnalban

⁷² A koncentrációs táborok tapasztalati terének leírhatatlanságára, az ok-okozati viszonyok felbomlására, az értelmetlenségre és értelmezhetetlenségre mutat rá Primo Levi egyik írásának részlete: [a táborokban] „Olyan világban találta magát, amely iszonyúnak csakugyan iszonyú volt, de egyben *megfejtethetlen* is: nem felelt meg *semmilyen ismert modellnek*, az ellenség nemcsak odakünn volt, hanem idebenn is, a 'mi' körvonalai elmosódtak, s a szemben álló felek száma nem kettő volt, nem egy határvonal rajzolódott ki közöttük, hanem sok, talán számtalan ráadásul a legnagyobb kuszaságban, az is lehet, hogy mindenki és mindenki között húzódott egy-egy. Az ember abban a hiszében lépett be a tábor kapuján, hogy legalább sorstársainak szolidaritására számíthat, de a reménybeli szövetségesek kivételes esetektől eltekintve nem voltak sehol; a lakossága ezernyi *zárt monászból* állt, s ezek titkos, kétségbeesett és szüntelen háborút viseltek egymás ellen.” (Levi, idézi Fehéri, 2009: 22 – kiemelés N.K.)

megfagyunk és délre megsültünk. Kaptuk az úgymond mischte(?) gemüsét, azaz a kavicsos főzeléket, amit egy lábosba adtak. Elkezdte az egyik enni a főzeléket, s adta tovább a lábost. Amikor a lábos az ötödikhez ért, akkor az ment előre megint, ameddig volt. Öten ettünk a lábostól. Nagyon 'finom' volt a főzelék, nem tudom, hogy csinálták, csak azt, hogy kegyetlen rossz volt. Csak hát éhesek voltunk, és meg kellett enni. A délután megint ugyanígy folytatódott, megint kiállítottak bennünket, és megint álltunk végkimerülésig. Ezt tudom mondani. Szeptemberben volt sorozás, ami azt jelentette, hogy kellett kétszáz ember a salzwederi muníciógyárba. Mi is odakerültünk édesanyámmal, volt ennek egy kis nehézkes oldala. Mengele szét akart választani bennünket az édesanyámtól; meg is fogta, jól tarkón ragadta. Nekem sikerült Mengele háta mögött visszaszökni, és a mamámmal maradhattam. Ez nagy sokkhatás volt, ez így elmondva is kemény dolog, de egyébként mégiscsak rázós téma volt. Tulajdonképpen szeptember vége volt, amikor is elvittek bennünket Bergen-Belsenbe Salzwederbe, és ott napi tizenkét órát dolgoztunk váltott műszakban hol nappal, hol éjszaka. Nagyon elfogadható körülmények voltak, nekem, tizenhét évesen nem volt könnyű, de csináltuk. És mondjuk, a német művezetők nagyon rendesek voltak. Segítettek. Kaptam néha uzsonnát, szóval igyekeztek, amennyire lehet, figyelmesek lenni. A mamámmal együtt váltott munkafolyamatba voltunk, analitikai mérlegen kellett ellenőrizni a patronoknak a súlyát. Ez volt hol az egyikünk, hol a másikunk feladata, és csomagoltuk a patronokat kis dobozokba, majd a kis dobozokat tucatjával nagyobb dobozokba. Ez volt a munkánk. Ez már a jobbik része volt az életünknek. Ezt csináltuk egészen április 14-ig, amikor is bejöttek az amerikaiak. Ők, úgymond, felszabadítottak bennünket.”(DZS)*



12. kép Az egyik túlélő Salzwedelről őrzött fényképe

A jól felépített történetek a szinte gyerekként (a fenti történetek elmesélői tizenhat és tizenhét évesek ekkor) átélt szenvedésekről szólnak, ahol a túlélés kulcsa abban lehet, hogy a túlélők az eseményeket kívülről (távolítva) és a gyermeki naivitás *értelemkereső* attitűdjével tudták szemlélni, miként a Sorstalanság Köves Gyurija. Elképzelhető, hogy ez a rugalmasabb és naivabb gyermeki attitűd segítette a túlélést, miközben a helyzetet a *felbomló* valóság összefüggésein keresztül értelmező felnőttek közül néhányan már a kaposvári gyűjtőtáborban vagy a vonaton öngyilkosok lettek. Több túlélő is beszámolt arról, hogy a táborok valósága felfoghatatlan volt: rémálomnak tűnt. (Zarka, 1994, Várnai, 1994) A felbomló realitásérzék így védelte a tudatot.

Ugyanakkor még a gyakorlott mesélők elbeszélésén is látszik, ahogy a történetek súlya és elbeszélésük visszahúzza őket a primér élményekhez, amelyeket a „fedőtörténetekkel” igyekeznek kézben tartani.

Az egyén integritását érő fenyegetettség, az életveszély még évtizedek távlatából is átüt egy-egy részleten. Az alábbi részlet egy munkaszolgálatos századot ért bombatámadást idéz fel. Az életveszélyről szóló emlék átmenetileg szétzilálja az addig jól felépített történetet:

„Azt mondja, azt mondta: »**Én Bírom!** Én bírom! Én bírom « ha mondjuk őő--- ő bírja azt, ha én az árokba **fekszem**, csak neki ne kelljen csinálni! [nevet] Például gyakorlatoztunk, és énekeltünk hazafelé, és akkor=**repülő**=és akkor az útról* azelőtt még mélyebben volt az árok=és akkor oda lefeküdtünk, na=**szóval** ezt mondta: »**Én Bírom!**« Meg: »**Hiába van neked öt-hat doktorátusod!**« [akkor is én fogom túlélni]” (MP)

A következő részlet az életben maradás kritikus pillanatait tárja fel a lágér felszabadulása után az élelmiszerraktár kinyitásakor. A zaklatott beszámolóból szintén átüt a személyiség felbomlásával, azaz a hosszú éhezés utáni fékezhetetlen szükségletkielégtetéssel járó halálos veszély.⁷³

“**Vánszorogtunk, vánszorogtunk, odaérkeztünk egy ilyen élelmiszer raktárhoz, amit már ő---** egy borzasztóan=**nagy élelmiszer raktár volt a németeknek, minden volt ottan, az égvilágon mindenféle ennivaló. Húskonzerv=akkor kávékonzerv=akkor cukor, akkor zsír--**, szóval* minden. Ilyen konzerv dolgok. És akkor hát... oda mi is bementünk, hát valamennyit magunkhoz vettünk, és akkor=**bementünk egy ilyen kisebb ilyen ő* raktárba, ahol ilyen mérnöki* dolgok voltak...** Tus, ő***rajztábla, meg.. ilyen izék tollak, regi*regisz*regisz, regisz tollak (?)**, és... nagy izék voltak, rajztáblák, és azokra mi lefeküdtünk [nevet], és **ott** maradtunk. Úgyhogy egy ilyen izébe mi hatan befértünk. Hát a Zsiga már aztán már nem jött velünk, mert ő lemaradt valahogyan nem tudom, csak mi hatan voltunk már... lányok, nők. És ott voltunk három napig. Teát főztünk, mert teánk is volt akkor már akkor, meg kávé-- , és annyira vigyáztunk arra, hogy semmi olyan dolgot, amitől a gyomrunk, tudtuk, hogy teljesen le vagyunk robbanva, nem bírja el a gyomrunk a ***se a zsírt, se a húst, semmit. Hát kenyerünk az nem volt, de...(1) izé, szereztünk, mert konyak is volt, úgyhogy azt is ittunk is egy kicsit--**, és jöttek a parasztok, kocsival, lovas kocsival, azok meg fölpakoltak mindent, és izét... ő* a konyakot, konyakért (1)... rosszul **mondom**. A húskonzervért adtak konyakot. Nem, konyak* nem volt nekünk konyakunk, hanem ők hozták, elcseréltünk. És így aztán hát nagyon vigyáztunk arra, hogy betegek ne legyünk.” (SZO)

Amikor a lágerek tapasztalata a psziché énvédő mechanizmusai ellenére valóságossá válik, akkor kiszámíthatatlansága és felfoghatatlansága *ellenére* is átveszi valamennyire az eligazítást nyújtó közeg funkcióját.⁷⁴ Erre az individuumot destruáló paradox tapasztalatra világít rá a

⁷³ A jelenséget Szász Anna és Vajda Júlia részletesen elemzi Mauthausen felszabadulását rögzítő emlékezeti „pillanatképeken” keresztül. (Szász-Vajda, 2012)

⁷⁴ A koncentrációs táborbeli „otthonos” pillanatokot így idézi fel Köves Gyuri a Sorstalanságban: „Most veszi kezdetét az a bizonyos óra: az apró-cseprő intéznievalók, a tréfa vagy panasz, a látogatások, a megbeszélések, az üzletkötések s az értesülések kicserélésének órája, amit a kondérok otthonos csörömpölése, ez a mindenkit megmozgató, mindenkit gyors tette sarkalló jeladás szakíthat csak félbe. Majd: – Appell! –, s csupán szerencse kérdése, meddig. De egy, két, no, legfőljebb három óra múltán (közben a fényszórók is kigyúltak immár) nagy a

következő emlék, amelyben a hadiüzem kapuján kívülre kerülés „sokkhatásként” jelenik meg, miközben a gyári kényszermunka felbomló *rendje* is félelmetes lesz, ehhez *expliciten* traumatikusnak tekintett emlékképek kötődnek:

„...tulajdonképpen az angolok szabadítottak fel bennünket, ekkor a mamámra egy sokkhatás jött: kívül maradtunk a gyárkapun. Mondtam. »Mamikám! Erre vágytunk tíz hónapja! Hogy a kapu kinyíljon! Nem kell félnünk. Már talán könnyebb lesz.« [hangosabban] Ez volt a **rövid története a dolognak. Mint a megvadult örültek** voltunk. Nem volt rólunk gondoskodva. **Teljes káosz** volt. Teljes anarchia. Még csoda, hogy az egyik kezem nem maradt ott, mert ahogy nyúltunk egymás kezén keresztül=csoda, hogy nem történt valami barbár dolog, mert ez egy húsüzem volt, és balta bizony **ott volt**. És egy alkalommal* egy hajszálon múltott, hogy valaki nem ütött éppen rá. Szóval, azóta nekem **egy rémkép**. Milyen szerencsém volt, hogy én ezt megúsztam.” (DZS)

A személyiséget destruáló egyéni traumatikus hatások mellett azonban a visszaemlékezésekből kollektív hatások is felfeshetnek.

A túlélőket általában kifosztott, romos ház fogadta. Az egyik visszaemlékező mindössze egy-két napot volt egykori falujában, Abán; miután meglátta a teljesen üresen álló házukat, visszaindult Budapestre. Ő a deportálásra így emlékezett:

„Annyi engedményt kapott édesapám, hogy felrakhatta a családját a kocsijába, és ő hajtott ki a faluból. Mikor hajtott ki a faluból, ahogy visszaemlékszem, egy része az embereknek nevetett, egy része sírt. Hogy ki mennyire sírt, és ki mennyire örült ennek a dolognak, ezt ma már nem tudnám elmondani.” (DZS)

A sárbogárdi visszaemlékezőket is hasonló látvány fogadta, de volt arra is példa, hogy az új lakó visszaadta jogos tulajdonosának a házat a néhány megmentett tárggyal együtt. Azonban a Sárbogárdra visszatérő túlélők többsége csak átmenetileg tartózkodott a településen. A legtöbben Budapestre költöztek, mert gyermekkoruk színhelyén „nem lehetett” megélni:

„A Rákosi-rendszerbe, a fene vigye el, apám nem ment soha szövetkezetbe, én nem bántam volna. Azt mondja: »Én nem megyek senkivel, konkurenciával nem dolgozok. Majd egyedül elboldogulok.« Nem volt szabó szövetkezet. »Azzal menjek egy szövetkezetbe, aki nálam volt inas? Azzal nem megyek.«” (GE)

A korábbi életformát nem csak a fokozatosan megszilárduló kommunista diktatúra tette lehetetlenné. „Nem kérdeztek, hanem államosítottak”(SA)⁷⁶ – szögezte le az egyik túlélő. Azonban már ez előtt összeomlott az egykori életvilág.

A holokauszt traumája nemcsak az egyéni tünetekből kiolvasható, és nem pusztán a személyiség integritását szétziláló tünetekben válik megfoghatóvá. Bár a visszaemlékezések

roham a sátor keskeny ösvényén, melyet kétoldalt a háromemeletes dobozsorok, itteni nevükön »boxok«, hálójelű szegélyeznek. Aztán egy ideig a sátor még csupa félhomály meg suttogás – ez az elbeszélések órája, a múltból, a jövőről, a szabadságról.” (Kertész, 2003:186)

⁷⁵ DZS-vel több interjú is készült. A fent idézett részlet forrása: www.centropa.hu

⁷⁶ Interjú, Stern Sándorné, Sárbogárd, 2007. A Bogárdi TV felvétele. Készítették: Etelvári Zoltán, Hargitai-Kiss Virág és Varga Zsolt

egy-egy elejtett szóban ezekre is kitérnek, és utalnak az idősök betegeskedésére, hirtelen halálára valamint a „betegségből” adódó megváltozott személyiségre, a „nehéz” természetre. A háborúban és a fosztogatásban nemcsak a korábbi élet tárgyi feltételei (házak, műhelyek, bútorok, vagyontárgyak) veszttek el, hanem az életvilágot szervező keretek is megsemmisültek. Többé már nem volt érvényes a valamikori tapasztalati tér és elváráshorizont (Schütz, 1984, Koselleck, 2003, 2006): a kiszámíthatóság, az igazságos világba vetett hit semmivé foszlott. (Csepeli, 2006) A radikális felbomlás voltaképpen nem is a táborélet borzalmaival kezdődött, hanem az otthon elhagyásával:

“Félelmetes volt az egész. Ennél rémesebb, ennél nyomasztóbb, ennél elképzelhetetlenebb valamit, hogy egy életen keresztül megkeresett vagyont vagy otthont három óra alatt vagy három nap alatt el kell hagyni, erre nem is tudom, hogy a történelem még hány esetet tud felidézni, de én, ahogy gyerekként visszaemlékszem, rettenetes volt. Hihetetlen gyorsasággal ütött be az egész! Mert előtte semmi atrocitás nem volt a faluban [Abán], békében, békésen éltek egymás mellett az emberek.” (DZS)

A deportálások a megtörténtükig ugyanúgy elképzelhetetlenek voltak, mint az, hogy az addigi eligazítást nyújtó otthonos környezetben megtörténhet az erőszak, a tulajdon elkobzása és szinte egy csapásra érvénytelenednek emberi kapcsolatok.⁷⁸

Jóllehet a történeti rekonstrukció kimutatja a korlátozó, majd jogfosztó intézkedések fokozatosságát, ezek retrospektíve vázolják fel azt a folyamatot, amelyet a benne élők a kiismerhető környezet összetevőiből kiindulva próbáltak *naivan* értelmezni — például a saját állampolgári lojalitásukat kivetítve a magyar államra.

“Az auschwitzzi deportálás nagyon hirtelen jött, úgyszólván sokkhatásként. És úgy láttam a szüleimre is, mert ők se voltak tájékozottak. Ők nem hitték, nem gondolták, hogy övelük ez bekövetkezhet. Utolsó pillanatig hitték, hogy maradhatunk a házukban, maradhatunk az otthonunkban.” (DZS)

Az újrakezdés lehetetlensége

A visszatérés után nem lehetett már az egykori otthonban megmaradni – ezt mutatja a hazaérkezés utáni hirtelen távozás. Akik mégis helyben maradtak, azok visszailleszkedése szinte lehetetlennek tűnt. Nemcsak a masszív trauma tünetei (az állandósuló félelem, a gyanakvás, a lereagálatlan gyász, az elidegenedés (Várnai, 1994, Kulcsár, 1994)) olvashatók ki az alábbi a visszaemlékezésből, hanem az emberi kapcsolatok felbomlása is. Ezen a ponton válik értelmezhetővé a trauma kollektív, azaz egyéni tünetekből kisugárzó volta. Teljesen

⁷⁷ DZS-vel több interjú is készült. A fent idézett részlet forrása: www.centropa.hu

⁷⁸ Lakk beszámol egy –sikertelen – sárbogárdi mentési kísérletről. (Lakk, 2014)

⁷⁹ DZS-vel több interjú is készült. A fent idézett részlet forrása: www.centropa.hu

megszűnt a zsidó közösség, miközben a korábbi lakóhelyen az elszenvedett sérelmek, a bizalmatlanság miatt már senkihez nem lehetett fordulni:

„Senki nem jött vissza a családból, [..], én nem engedtem be az orvost, a Mészöly tanár urat, én nem engedtem be a gondozónőt, az én gyerekeimhez ne nyúljon senki, mer’ ezek csak gyűlölik a zsidókat...” (SA)

Egy másik túlélő testvére, aki a sárbogárdi gyerekkoráról csupa szép emlékeket őrzött, a vészkorszakban elszenvedett sérelmek, a traumatizáltság miatt soha többé nem tudott visszalátogatni Sárbogárdra.

Az életvilág integráltságának alapja a világról való interszjektíve osztott tudás: a holokauszt után a túlélők egy beléjük szorult elmondhatatlan szenvedéstörténetet hordoztak (látencia). Az átélt szenvedések kommunikálhatatlansága és az otthontalanság miatt a legtöbben a személytelenebb nagyváros közegében kezdtek új életet. Valószínűleg azért, mert ez nemcsak az új élet esélyét jelentette, hanem egy új identifikáció lehetőségét (azaz ismeretlenséget, a származás titkolásának lehetőségét) is magában rejtette.

Az egyén önmagától való elidegenedése a zsidó származáshoz való viszony radikális újragondolására ösztönzött: ez volt a trauma feldolgozásának alapfeltétele. Volt, aki kikeresztelkedtként külföldön kezdett új életet és teljesen szakított származásával. Valaki a hagyományokat tartja, de közben családnevet változtatott. Egy másik mesélő „munkahelyi okokból” (a belügynél helyezkedett el) megváltoztatta nevét, és szakított a korábbi családi hagyományokkal, így a vallással is: *“Én mosmá’ semmilyen nem vagyok, de akkor [gyerekkoromban] ortodoxok voltunk.”* (KZS)⁸¹

Az élet minden területének újraértelmezését az életvilág összeomlása tette elkerülhetetlen feladattá. Úgy kellett új alapokra helyezni az önazonosságot, miközben az összes addig érvényesnek tekintett világértelmezés érvénytelenedett. Nem volt többé értelme a holokauszt előtti kultúrának. Az előző fejezetben leírt bonyolult identifikációs minták és lojalitások szövete szétszakadt. A zsidóságot a gyors kulturális adaptációra sarkalló asszimilációs minta eltörött, és a tradicionális életvitel kereteit szétfeszítő beilleszkedésnek, társadalmi mobilitásnak sem volt már értelme. Ezt a visszatérők külföldi emigrációja és Izraelbe vándorlása is mutatja. Sokak számára nemcsak Sárbogárdon, hanem az egykor hazának tekintett Magyarországon sem volt elképzelhető az élet.

⁸⁰ Interjú, Sárbogárd, 2007. A Bogárdi TV felvétele. Készítették: Etelvári Zoltán, Hargitai-Kiss Virág és Varga Zsolt

⁸¹ A család vallásossága ellenére a vallásos momentumok kiestek az élettörténetéből. Az ezekre irányuló kérdéseket a strukturált interjúban jószerevével rögtön elhárította („nem tudom”). Mintha ez a tagadás kapcsolatban állna az elvekben, a bensővé tett normákban továbbélő szigorú és vallásos édesapja képével, miközben a hit a holokauszt tapasztalatával összeegyeztethetetlennek tűnik. A mesélő talán úgy érzi, hogy nem tud a hitehagyottságáról beszámolni édesapjának, ezért nem képes beszélni erről.

„És ez a Laci nevű unokatestvérem, ez úgy szándékozott – hát, mennyi idős volt? huszonkét éves fiú – hogy ő majd elmegy Amerikába. Majd. Majd. Egyszer jött neki '46 tavaszán egy igazi katonai behívó. Fogta magát, nem vonult be, elmentek éjjel a közjegyzőhöz az apukámmal, csináltak egy meghatalmazást, hogy az apukám intézze itthon az ügyeit, és akkor ő '46 februárjába elment. Hát ő először évekig Németországban volt, aztán egyszer csak az '50-es évek elején, nem, még talán a '40-es évek végén kikerült Kanadába.” (GE)

„És akkor mikor a rendszerváltás után, ugye egyből felvették a kapcsolatot Izraellel, akkor ez a fiú, Bruszt Jóska, akit én tizenhat éves korában ismertem, '89-90-ben idejött ilyen szokhnutnak. Tudod mi az a szokhnut? Kivándorlással meg cionizmussal foglalkozik. De mire én megtudtam, addigra már visszament, és aztán hallottam, hogy rövidesen meg is halt. Ez egy nagy hős gyerek volt, ez a '67-es háborúban vitte a zászlót, és ő tette fel ott a sivatagban, meg amit visszafoglaltak az araboktól. Szép kis gyerek volt.” (GE)

„És a Miki a háború után elment Oroszországba, oda, és izé lett rendező, filmrendező. A Miki. Hát aztán ... a deportálás után volt ez, és az én öcsém, az pedig a háború után kiment Brazíliába.” (KZS)

Alapvetően megkérdőjeleződött a vallás legitimitása, hiszen a túlélők számára a zsidóság több évezredes tudása, a megmentés tapasztalata érvénytelenedett. Miként az egyik túlélő fogalmazott: *”Auschwitzban meghalt Isten.”* (SZO) Ugyanakkor az alijázásban ennek ellenkezőjét, a vallásos értelemkeresést láthatjuk: mindkét tapasztalat szélsőséges reakcióként értelmezhető a korábban érvényes világösszefüggésekhez képest, mivel a sárbogárdi zsidó közösségre sem az elvallástalanodás, sem a cionizmus nem volt jellemző. Az orientációk felbomlását az is mutatja, hogy Sárbogárdon maradók újjászervezték és neológ alapokra helyezték a zsidó hitközséget (Lakk, 2008), ám az az 1960-as évek derekára elsorvadt. Az addig jórészt vallásos alapon szerveződő közösségben a háború után már nem kötöttek sem vallási, sem hivatalos keretek között házasságot – a túlélők az addig elképzelhetetlen, szakrális jóváhagyás nélküli együttélést választották.

A zsidó identitásukkal folytonosságot fenntartó túlélők egyéni viszonyt alakítottak ki a judaizmussal. A hagyományok szűrését nemcsak az elszenvedett trauma, hanem a korábbi rituális vallásgyakorlatot lehetővé tevő jól szervezett közösség megsemmisítése is kikényszerítette:

„Ami vallásosság bennem van, az hagyomány. Tehát nem azért, mert én vallásos vagyok, hanem, ezt veheted úgy, hogy a vallásosság tulajdonképpen – én ezt jó értelemben mondom – egy brain wash. Én már túlnőttem ezen, hogy szombaton nem utazhatsz, nem szállhatsz villamosra, nem mehetsz színházba, ugyanúgy, mint ahogy a bigott katolikusoknál se. Nem mehet vasárnap egy színházba, hogy más dolgozik. [...] A nagybőjt nem olyan vész, mint nálunk, mert az idős, gyógyszeren élő ember ihat egy pohár vizet. A templomban, Amerikában, a reform templomban ott van a kántornak a pohár a pult alatt, és - ha úgy érzi – akkor mindenki előtt megissza a pohár vizet. Én meg voltam döbbenve. Pedig én úgy tudom, hogy ezt nem lehet. Mert énnekem is mondják a gyerekeim, hogy igyál. De én nem iszom. Mert én úgy tanultam, hogy nem szabad.” (DZS)

A felkeresett túlélők számára a múlttal való folytonosságot és elpusztított családjuk emlékét néhány véletlenül megmaradt tárgy és megfakult fénykép őrzi. Az elmesélt élettörténet azonban az újraértelmezés erőfeszítéseit és a trauma feldolgozottságát mutatja.

A mesélők közül többen is igyekeztek a tágabb környezetüknek is átadni a történetüket, míg egy túlélő házaspár inkább a hallgatás stratégiáját választotta. Bár ők is több interjúra vállalkoztak, a fájdalmas emlékek felidézését a családban a gyerekeik és az unokáik inkább elhárították. A házaspár számára azonban érezhetően megkönnyebbülést jelentett a múlttól való beszéd. Mindazonáltal a holokauszt érthetlenségét és a tapasztalatok átadásának nehézségeit jelzi, hogy ötből négy mesélő holokauszt túlélő házastársat választott magának – talán mert ők szavak nélkül is megértették a szenvedést.

REFLEXIÓK I.

A rekonstrukciót övező kételyek: a ténszerűség és az információgazdagság

A fejezet az egykori sárbogárdi zsidó életvilág feltárásának kérdéseit, dilemmáit, valamint a rekonstrukció és a rekonstruálhatóság határait vizsgálja elsősorban módszertani és szociálpszichológiai szempontból.

A feltáró munkát jelentősen megnehezítették a körülmények, elsősorban a zsidóság eltűnésének tragikus és drasztikus volta és a többségi társadalom ezt övező „emlékezés-deficitje”. (Ricoeur, 1999c[1997]: 51) Ez sajátos formában jelent meg a kutatás során: a helybeliek nem az emlékezésre irányuló kérdéseinket utasították el, hanem azt a tényt övezte a kérdezősködés előtt hallgatás, hogy a városban egykoron virágzó zsidó közösség volt. Ebben szerepet játszhatott a deportálásra való emlékezés „kényelmetlensége”, de az esemény és a kutatómunka között eltelt hat évtized is. A táborokból visszatérő túlélők túlnyomó többsége elhagyta Sárbogárdot, és ez a hétköznapiakban szinte teljesen láthatatlanná tette a holokauszt következményeit.

A kutatást nehezítő körülmények szinte előre vetítették az adatszerzés első nagy erőpróbáját, a „biztos” tudás és az ellenőrizhető források problémáját, hiszen a letűnt életvilág már csak az egyéni emlékekben elevenedhetett meg. Néhány, még álló épületen kívül a megtalált dokumentumok reprezentálták az egykori zsidó közösséget. A kutatás eleinte voltaképpen a történeti és morfológiai tények feltárását jelentette: levéltári kutatómunkával⁸² és strukturált interjúkkal próbáltuk rekonstruálni a helyi zsidóság történetét⁸³ és azonosítani a hozzájuk kapcsolható, megmaradt épületeket.

Az (életút)interjúk feldolgozása és az emlékeknek a feltárt levéltári „tényekből” álló történeti keretbe illesztése azonban több anomáliát is körvonalazott, a kétféle („keményebb”, történeti és a „puhább” szociológiai) megközelítési mód folyamatosan feszegette a kutatás kereteit. Miközben az oral history típusú interjúk „ellenőrzése”, azaz más forrásokkal történő összevetése bevett gyakorlat (Vértési, 2004, Kövér, 2014, Greenspan et al., 2014), az élettörténeti narratívák is létrehozták saját valóságukat (Bruner, 2001[1986]), és megkülönböztetett módszertani figyelmet követeltek. Azzal a problémával szembesültem, hogy ha a kutatás két szakaszában nyert információkat jellegük szerint csoportosítom („tény” – „narratívum”), és a két halmazt egymással összevetem, a várt egyezések és kölcsönös

⁸² A levéltári kutatómunkát Lakk Norbert történész végezte.

⁸³ Lakk Norbert. 2008. A sárbogárdi zsidóság története a kezdetektől a II. világháborúig. Szakdolgozat, javított kézirat, Pécsi Tudományegyetem (Lakk 2008) illetve: Lakk, 2014

megerősítések mellett markáns, csomópontokba sűrűsödő ellentmondások rajzolódnak ki. Felfigyeltem arra is, hogy másként kell kezelni egy „objektív, ellenőrizhető tény” és a strukturált interjúból szerzett információt vagy egy narratívából kiragadott emléktöredéket. Esetenként az egyes narratívák is ellentmondhatnak egymásnak, az adatforrások sokszínűsége végső soron visszaigazolta a történészek előtt jól ismert dilemmát: „Minél többet tudunk a múltból, annál nehezebben tudunk általános kijelentéseket megfogalmazni róla” (White, idézi Kovács — Vajda, 2002: 20)

Mindezen problémákra az emlékezet sajátos működési módjában kerestem a magyarázatot. Voltaképpen a paradigmaticus és a narratív gondolkodásmód dichotómiáján (Bruner, 2001[1986]) keresztül a rekonstrukció lehetséges forrásai és irányvonalai körvonalazódtak.

Tények és narratívák – ellentmondásos kapcsolat

A tények és az élettörténeti narratívák ellentmondásos kapcsolatára akkor terelődött a figyelem, amikor a már rekonstruált térszerkezetbe próbáltam beilleszteni a narratív életútinterjúk egyes részleteit — főként a helyek leírását és az épületekkel kapcsolatos tulajdonviszonyokat. Ekkor a várt egyezések és kölcsönös megerősítések (a narrációk *ugyanoda* helyezik az adott család lakhelyét, boltját, ahova a levéltári kutatómunkán és strukturált interjúkon alapuló rekonstrukció) mellett markáns, jól körülhatárolható ellentmondások rajzóldtak ki. Nemcsak a már feltárt tények és az új, a narrációkból kiragadott részletek között voltak esetenként eltérések, hanem sokszor a mesélők is máshogy emlékeztek.

Az alábbi példák a narratívumok és a tények közötti kapcsolatot szemléltetik, s egyben azt is bemutatják, hogy milyen gyakorlati nehézségekkel kellett szembe nézni a feltáró munka során. Jórészt ezek a bizonytalanságok indokolták, hogy a tények és az élettörténeti elbeszélések, visszaemlékezések közötti viszonyt vizsgálat tárgyává tegyem, és a megbízhatóság, az ellenőrizhetőség és a pontosság kérdéseire az emlékezet működésmódjában keressem a választ. A zavart keltő, egymásnak ellentmondó kapcsolódásokat utóbb célszerűnek tűnt két csoportba sorolni: az egyikbe kerültek a rossz elnevezésből fakadó „tévedések”, a másikba a cselekvésorientált-énközpontú észlelés következtében fellépő emlékezetbeli torzítások.

A „főutca”, melynek ma is ez a közkeletű elnevezése a városban (egyébként Ady Endre utca), a múltban is jelentős szerepet játszott a település életében, és máig az egyik legfontosabb tájékozódási tengely; minden további hely hozzá képest határozódik meg. Az emlékek között azonban nemcsak azért hangsúlyos a „főutca”, mert itt laktak a mesélők, és ehhez képest kerülnek meghatározásra a további helyek, hanem azért is, mert a településen belül ide köthető a tulajdonképpeni „zsidó világ”: a boltok, az üzletek, az elemi iskola és a zsinagóga. Éppen ezért érdekes, hogy fontossága és központi szerepe ellenére milyen sokféle és bizonytalan névvel illették a mesélők. A legtöbben „Fő utcaként” emlegették. Ez az elnevezés nagymértékben megkönnyítette a térbeli azonosítást, azonban máig él a bizonytalanság, hogy valóban hívták-e így egykoron az utcát, vagy ez csak egy hétköznapi nyelvben alkalmazott elnevezés.

Volt, aki Andrásy útként emlegette a „főutcát”. Ez esetben az azonosítás nehezkesebb volt, de utóbb kiderült, hogy az elnevezés helyes; csak éppen a dualizmus időszakában volt használatos,⁸⁴ nem pedig a mesélők gyerekkorában, azaz a két világháború közötti időszakban. Valószínűleg szülőktől örökölt elnevezésről van szó, melyet gyerekkori emlékek aktiválhattak: mivel a gyermekkor Sárbogárdhoz kötötte az emlékezőket, így a téma nagyobb eséllyel idézett fel gyerekkori emlékeket, például ezt, a feltehetően a családban, az idősebbektől hallott elnevezést.

Az egyik, a településhez csak lazábban kötődő mesélő, aki bár nem volt helybeli, de sok időt töltött itt, Petőfi utcának hívta a „főutcát”. Ez az elnevezés minden bizonnyal téves, miközben az utca, amelyet leírt, minden kétséget kizáróan a „főutca” volt. Érdekes mindezt a hétköznapi tudás szerveződésével is összevetni, mivel utóbbi (többek között) túláltalánosításon alapul. Az életvilág felidézése referencia- és relevanciarendszerekhez kötött (Schütz – Luckmann, 1984[1975]), így nem meglepő, hogy a fontos hely egy fontos történeti személyt idéző, bevett és elterjedt utcanév hív elő. A Sárbogárdhoz gyengébb szálakkal kötődő mesélő voltaképpen az általánosításon alapuló hétköznapi tudásával próbálta kipótolni hiányos emlékei, áthidalni a múlt és a jelen közti szakadékot.

Az egyik mesélő emlékeiben a régi házuk kertjében folyt a Sárvíz-csatorna. Ez a toposz nemcsak az élettörténet elmesélése során tűnt fel, hanem a mesélő írott memoárjában is megjelenik. (Markovits, 2002) Mivel egykori házuk ma is áll, nem volt nehéz azonosítani. A kert végében azonban nem a Sárvíz-csatorna van, hanem egy nyitott, betonozott

⁸⁴ Régi sárbogárdi képeslapokon szerepel az Andrásy út elnevezés, egészen a XIX. század végéig.

szennyvízelvezető (a kerthez a legközelebb eső csatorna a Tinódi-árok). Az előző példához hasonlóan a gyerekkor töredékes emlékeit a mesélő a narratíva törvényszerűségeinek — így például az erős koherenciára való törekvésnek — engedve egészszé konstruálta, és felnőttkori ismereteinek felhasználásával nevezte meg a kert végében lévő csatornát. (A Sárvíz-malomcsatorna a kert irányában, de attól mintegy tíz kilométerrel távolabb, Nagyhörcsökpuszta határában található.)

Mind a rossz elnevezés, mind az utólagos névadás magyarázható egyszerű szociálpszichológiai tényekkel. Bartlett az emlékezetet vizsgálva kifejti, hogy a memória legtünékenyebb, legkevésbé tárolható elemei a nevek, tulajdonnevek és számnevek, (Bartlett, 1985) így könnyen belátható, hogy az emlékek közül ezek esnek ki a legkönnyebben. Felidézésük a narrációban, ebben egy erős koherenciaigényű és koherenciateremtő műfajban, történik, és az elbeszélés akkor átadható, átélhető és értékes, ha összefüggő, logikus láncot alkot, ha a mesélés során esetlegesen felbukkanó ellentmondásokat, bizonytalanságokat, hiányokat áthidalja vagy kiiktatja. (Bruner, 2001[1986])

Az utólagos névadást emellett az interjúhelyzetre adott reakció, a megfelelni vágyás is okozhatta. A mesélők igyekeztek minél több információval és ötlettel segíteni a munkát. Csakhogy ez az igyekezet és a pontosságra törekvés igen sok bizonytalanságot is magába rejtett, így az emlékezésbe óhatatlanul és akaratlanul is pontatlanságok keveredtek. Az, ahogyan megpróbálták az interjúhelyzetben “a pontosan emlékező mesélő” benyomását kelteni, egyfajta társas gátlásként is értelmezhető.

A cselekvésorientált-énközpontú észlelés torzításai⁸⁵

A rituális fürdő helyét a női mesélők mind ugyanabba az utcába (a mai Iskola közbe) tették, de nem tudták megmondani ezen belül pontosan hol is volt. A férfiak vagy egyáltalán nem tettek említést róla, vagy pedig kategorikusan tagadták a létezését Sárbogárdon. Utóbb kiderült, hogy a mikve valóban a női mesélők által meghatározott utcában volt: a sakterház egyik melléképületében, egy kis szobában ál a medence. A fürdő és a hozzá kapcsolódó emlékek esetében az a legmeglepőbb, hogy a sakterházzal majd’ minden mesélő beszámolt, és elhelyezte térben, csak éppen az épület ezen funkciója maradt előttük rejtve.

A helyzet paradox, mivel a mesélők ismerték a sakterházat és annak kóservágó funkcióját. Néha elkísérték szüleiket (még inkább a háztartási alkalmazottat) a sakterhez, vagy épp ők vitték el

⁸⁵ Az elemzési szempontot az actor-observer biasként ismert dichotómia (Jones — Nisbett, 1972) adta, de itt csak az egyéni (sokszor gyermek) cselekvő észlelésére és attribúciójára összpontosítok.

az étkezésre szánt szárnyasokat. A rituális fürdő mint funkció azonban egyikük emlékezetében sem kötődött az épülethez. Ennek magyarázata elsősorban a személyes érintettségben rejlik. Sem a kislányoknak, sem a kisfiúknak nem voltak személyes élményei a rituális fürdőről, így érthető az azt övező bizonytalanság. A két nemnek azonban nem egyformán bizonytalanok az emlékei: míg a férfiak az ilyen funkciót betöltő intézmény létét is tagadták Sárbogárdon, addig a nők emlékeiben megtalálható a mikve, csak éppen bizonytalanul. Mivel a női adatközlők kislányként éltek Sárbogárdon, minden valószínűség szerint hallhattak édesanyjuktól a rituális fürdőről és annak körülbelüli helyéről. Az is elképzelhető, hogy az édesanyák kevésbé hallgatták el a lányok elől a fürdő látogatásának tényét, mivel ez is részét képezte a nemi szerepek elsajátításának. A kislányok viszonylagos érintettsége az ügyben egyfajta beavatottságot jelent a fiúk teljes tudatlanságával vagy érdektelenségével szemben. Az érintettség és a személyes tapasztalat hiánya magyarázhatja, miért hiányzik a mikve a férfiak emlékeiből.

A személyes érintettség mint magyarázó tényező azon a feltevésen alapul, hogy az emlékezők hajlamosak megfélekedezni azokról a dolgokról, amelyeket nem éreznek fontosnak (nem találkoztak velük, vagy nem hallottak róluk). Mivel róluk töredékes, benyomásszerű emlékeik sincsenek, az emlékek hiánya egyszerűen a „sosem létezett” meggyőződésében jelentkezik.

A mesélők személyes érintettsége egy másik vonatkozásban is magyarázó erejű. Miként a cselekvő-megismerő ember számára a világ középpontja önmaga, és mindent magából kiindulva értelmez, úgy az emlékező is főszereplője saját élettörténetének. Ez a természetes énközpontúság magyarázhatja a narratívák egy másik, visszatérő és egymásnak ellentmondó toposzát: „nálunk volt a gettó”.

„Mint megtudtam, annak idején a mi házunkban létesítették a gettót.” (Markovits, 2002: 20)

„*a nagyszüleim háza volt a gettó – ott ahol, mondom, hogy két ház volt együtt.*” (GE)

Mivel ezt a mesélők csak egy-egy házra, nevezetesen csakis a saját otthonukra értették, így felvetődik a kérdés: mekkora volt a gettó? Volt-e egyáltalán egy meghatározott gettó, miként azt „a gettó” kifejezés implikálja?

A morfológiai tények térképre vitele megmutatta, hogy a településen nem volt jól körülhatárolható, környezetétől élesen elkülönülő zsidónegyed. A zsidók boltjai, házai nem egy teljesen összefüggő területen álltak, így nem beszélhetünk egyértelmű térbeli elkülönültségről, s nehezen képzelhető is el a szó szoros értelmében vett, városi jellegű gettó. Ezt látszik bizonyítani az is, hogy senki sem határolta körül a „gettó” területét; a mesélők csak egymástól távol eső házakat jelöltek meg gettóként, s ezek közül is csak a saját házukra koncentráltak.

Mindamellettképzeltetlen tünik, hogy egy háromszáz fős közösséget egyetlen házba tömörítsenek. Más vidéki gettósításokhoz hasonlóan Sárbogárdon is csillagos házakat jelöltek ki (Gergely, 2003) szerte a településen, ahová a közvetlen szomszédságból telepítették a családokat. Persze az is elképzeltető, hogy mindez a mesélők gyermeki nézőpontjából egyedüli és kizárólagos tapasztalatnak tűnt. Ezt az érzést tovább fokozhatta az egyre növekvő mértékű társadalmi kizárás, valamint a későbbi kijárási tilalom.

A feltáró munka során azt az információt tekintetem „biztosnak”, amelyet megerősítettek a különböző forrásokból származó, „ellenőrizhető” tények vagy összecsengő narratívák. Két vagy több, egymástól függetlenül elmondott narratívában a megegyező információtöredéket „biztosnak” tekintetem,⁸⁶ csakúgy, mint egy élettörténetben előforduló, térben pontosan elhelyezett helyszínt, mely ma is látható, és a megadott vonatkoztatási rendszerben elhelyezhető volt.

A „biztos tudás” kérdése azonban újabb módszertani problémához vezetett: az életvilágnak a kutatás középpontjában álló kérdésére, a biztosnak tekinthető (s nagyrészt morfológiai) tények csak nagyon korlátozottan adtak választ.

Mindez ahhoz a felismeréshez vezetett, hogy a narrációkba ágyazott emlékek, emléktöredékek alapvetően másként viselkednek, mint a kutatás első fázisában felszínre hozott „tények” – ezért másként is kell kezelni őket. A narratív technika „gyengéi” gyakorlatilag azt jelentik, hogy a narrációk csak korlátozottan alkalmasak tények rekonstruálásához vagy a strukturált interjúk adatainak ellenőrzéséhez, miközben a tényorientált oral history interjúk felhasználásának „korlátját” éppen a faktualitás, a pontos és ellenőrizhető élettörténet, az „objektív” külső valóság feltevése jelenti. (Kovács, 2011) Az összefüggés persze evidens egy olyan kutatási helyzetben, melyben több lehetőség adódik az adatok szelekciójára és a megfelelő módszer kiválasztására. Azonban a sárbogárdi kutatás esetében minden adatot, emléktöredéket, képet vagy írásos anyagot fel kellett használni a rekonstrukcióhoz, s a folytonos összevetésekkel a múltból való tudás körüli bizonytalanságokat próbáltam csökkenteni. A kritikai forrásellenőrzést ugyanakkor nemcsak a történeti irányultság, hanem az elbeszélések „igaz mivoltjához” (Carr, 1999, 84) kötődő elvárások is indokolják, hiszen „az »értelemképzés« elválaszthatatlanul kötődik az »igaz mivolthoz«. Az »igazságnak megfelelően elbeszélte történet« az egyéni és társadalmi lét valamennyi területén érték.” (Carr, 1999: 84)

⁸⁶ Érdekes párhuzam ezzel az intuitíve alkalmazott módszerrel egy állítólag a bírósági gyakorlatból származó anekdotikus „arany szabály”, amelyet a hazai oral history irányzat alkalmaz: ha három forrás egybehangzóan állít valamit, akkor „az már valószínűleg úgy is volt.” (Kövér, 2014: 305)

Az életvilág „keretéhez” (azaz „kemény” adatokból álló dimenziójához) a kutatás elején rekonstruált történeti és morfológiai tények tartoznak, valamint azok a tények és reliktumok, melyek a tulajdonképpeni életvilág testet öltő lenyomatai, a széles értelemben vett kultúra tárgyiasult formái. Ide sorolhatjuk a zsinagógát, a zsidó temető sírköveit és a halottasházat, az egykor zsidó tulajdonban álló házakat, boltokat és épületeket, valamint az ezek rekonstruálásával megalkotható utca-és településrészeket, s végül a megtalált dokumentumokat, tárgyi emlékeket.

Megismerésükhöz és feltárásukhoz leginkább a levéltári kutatómunka és kisebbrészt a strukturált interjúk hasznosíthatók. A tárgyi dimenzió húzófogalma a „tény”, a hozzá tartozó gondolkodásmód, ha nem is teljesen logikai-paradigmatikus (hiszen a történetírás is idiografikus), a történeti „tények” ellenőrizhetőbbek, pontosabbak, mint a narrációk emlékei, viszont a mindennapi életmód, a „tulajdonképpeni” életvilág szemszögéből nézve meglehetősen információszegények.

Az életvilágot alkotó struktúrákat az áthagyományozott kultúra, a csoportok együttélését lehetővé tevő értékek, normák és a határokat fenntartó mentalitásbeli választóvonalak alkotják. Ennek rekonstruálására akkor is a narratívák a legalkalmasabbak, ha nem tartalmaznak tényszerű adatokat. Az egykori életvilág kultúrájának, érték-és normarendszerének feltárását a gyerekkori életvilágban megkérdőjelezhetetlenül adott (Schütz, 1984) státusza biztosítja, s ezért *nem* lehet elfelejteni. „Kultúrának azt nevezzük, ami akkor is megmarad az emberben, ha mindent elfelejtett.” (Weinrich, 2002: 11)

Ha a múlttól való tényszerű tudás forrásaira és az életvilág megközelítésének módszertani problémáira gondolunk, akkor az élettörténetek megkerülhetetlen forrásai e dimenzió rekonstruálásának. Meglehet, hogy pontatlanok, kevésbé „megbízhatók” – mivel eleve másként, a hihetőség és életszerűség igényével szerveződnek (vö. Bruner, 2001[1986]) –, viszont igen informatívak.

Ugyanakkor a történelmi „tények” és az emlékezet viszonya is csapdákat rejt: a történeti események emlékezetbeli rekonstrukciója bár sokszor részletes, nem feltétlenül pontos. Az eseménynek tulajdonított jelentőség aktívan alakítja a visszaemlékezést. Ezzel szemben a mindennapi élet „tényei”, azaz a hétköznapi tapasztalatok a kiemelkedő történelmi eseményekhez képest sokszor „banálisnak”, szóra sem értelmesnek tűnnek, vagy éppen rutinszerűségük miatt nem kapnak helyet a visszaemlékezésekben. Azonban a sokszor „történelem alattinak” minősülő élettapasztalat is történeti tapasztalatot, sajátos egyéni tudást rejt. (Gyáni, 2010)

Az élettörténetek emléktöredékeiben visszatükröződő kép sokszínű, töredékes és többszólamú, csakúgy, mint az egykorvult *élő* kultúra. A torzításoktól sem mentes élettörténeti narratívák a tényekhez viszonyítva talán kevésbé megbízhatók, viszont sokféle információt hordoznak az életvilág finom változóiáról. Jóllehet a visszaemlékezéseket éppen az észlelés és az emlékezés szubjektív torzításai miatt tekintik a hagyományos történetírói paradigmában kevésbé megbízható forrásnak (Vértési, 2004), az élettörténet felépítése, „mélyszerkezete” nagyon is stabil, és nem ingatják meg az elbeszélés felszíni változásai vagy kisebb átrendeződései. (Kovács, 2011)

Az életvilág struktúrái – az emlékezés társas keretei

A stabilitást nem kis részben az élettörténetek társadalmi építőkövei (a nyelv, a kultúra, a normák interszubsztivitása, a szerepkészlet) szavatolják.

Halbwachs szerint az emlékezés elképzelhetetlen csoportok nélkül és csoportokon kívül, mivel azok alakítják az észlelést és az emlékezést szervező kereteket: „nem lehetséges emlékezés olyan vonatkoztatási keretek híján, melyekkel a társadalomban élő emberek emlékeik rögzítése és újratalálása céljából élnek.” (Halbwachs, idézi Assmann, 2004: 36)

Az interjúrészetek elemzése megmutatta, hogy miként alakítják a felidézést a természetes beállítódásban az ismert terek, a közösen megélt események tapasztalata és a közösen használt és kialakított fogalomrendszerek, azaz az egykori életvilág struktúrái.

„Minden kultúra kialakít valami olyasmit, amit az adott kultúra konnektív struktúrájának nevezhetünk. Összefűző és elkötelező hatását ez két síkon – a társadalmi és az idődimenzióban – fejt ki. Az embert azáltal fűzi embertársaihoz, hogy »szimbolikus értelemvilág« (Berger/Luckmann) gyanánt közös tapasztalati, várakozási és cselekvési teret alakít ki, amely a maga elkötelező kötőereje révén bizalmat szerez és eligazítást nyújt.” (Assmann, 2004:16)

A természetes beállítódás fogalmából kiindulva a kollektív emlékezetet őrző csoportok (így a család is) természetes vonatkoztatási rendszereknek tekinthetők. Az interjúfelvételek tapasztalatai alapján az adatközlők gyermekkori emlékei akkor voltak a legkönnyebben felidézhetőek és a legrészletesebbek, ha ismert, begyakorolt útvonalakhoz vagy nap mint nap látogatott terekhez kötődtek. A leírásokból arra következtethetünk, hogy létezik egyfajta „gyerekkori tér”, amelynek a reprezentációja sokkal elevenebb és a felidézése könnyebb, mint a későbbi, vagy távolabbi kevésbé ismert, személyes emlékekkel kevésbé átítatott tereké. Az élénkebb reprezentáció azonban nem kimondottan a pontos tárgyleírásban ölt formát, inkább a

benyomásszerűen rögzült, helyekhez köthető személyes emlékek élénkebbek és kerülnek elő nagyobb számban.

A gyermekkori, érzelmileg jelentős, „kuckószerű” helyek erősen rögzülnek az emlékezetben. Ezek amellet, hogy a helyidentitás részévé válhatnak, kulcsingerekként működhetnek, amelyek a helyszínt és jó eséllyel a hozzá kapcsolódó cselekvéssort is felidéznek. (Düll, 1996)

*“Volt a Frei nagymamám, az anyai nagymamám, az közel lakott a polgári iskolához, mindig szoktam mondani, hogy **jövünk**, nagymama, és akkor süített lángost a nagymama, akkor az a négy-öt zsidó gyerek akkor megkapta a lángos uzsonnát. Még mondja a barátnóm, - aki még él -, hogy emlékszik: »mindig oda mentünk a nagymamához, mert a te játékaid ott voltak«. A gyönyörű játékaim. És akkor mentünk a nagymamához, ott olyan jó meleg volt mindig, olyan vastag falú ház volt. A mi házuk nagyon hideg volt. Olyan kellemes éghajlata volt... adott uzsonnát. (1) meg hát, fiatal nagymamám volt, mert az egyik nagymamám, az kilencven éves volt, a másik hatvan. Nagy különbség. Az öreg nagymamámtól félttem is kicsit kislánykoromban.”(GE)*

A kutatás szempontjából a család az életvilágon belül elsődleges és kitüntetett vonatkoztatási rendszernek bizonyult. A család relatív helyzetéből⁸⁷ mintegy természetes beállítódásból (Schütz-Luckmann, 1984[1975]) kiinduló összehasonlítások kevésbé voltak alkalmasak objektív fogalmak (például gazdag-szegény) rekonstruálására. Azonban az adott családra alkalmazott, és abban a kontextusban világosan meghatározott fogalmak érzékenyen rajzolták ki a családok egymáshoz képest meghatározódó társadalmi pozícióját. Ugyanakkor nem használhatók mérőeszközként, mivel már a közösségen belül is nehezen általánosíthatók, azaz az egyes jelentésváltozatoknak kontextuális (családi) érvényessége van.

A gazdag–szegény fogalompár ilyen sajátos jelentéstartalmú változó; egy másik, az egész életvilágra kiterjesztett kulcsfogalom a munka, amely fontos mentalitásbeli választóvonalnak bizonyult.

Az élettörténetek középpontjában a mesélő áll. A hozzá tartozó, emlékekben megőrzött embereken keresztül azonban felidéződnek a helyek, valamint az ismeretségeken, rokonsági viszonyokon keresztül az életvilág vázlatos kapcsolatrendszere énközpontú személyes kisvilágként körvonalazódott. Ez értelmezhető egyfajta települési szociometriaként is, melyben a családok és egyének közösségben elfoglalt helyét és szerepét a kölcsönös ismeretségek, szimpátiák, azaz a közösségi integráció foka és a betöltött szerep fontossága, azaz a *társasság* határozza meg.

⁸⁷ Érdekes összevetést kínál a cselekvő-megfigyelő torzítás egy másik lehetséges interpretációja, amely a jelenséget a diszkurzív pszichológia keretei között értelmezi. Chupcik és munkatársai szerint az eltérő perspektíva a nyelvhasználatban is leképződik: míg a megfigyelő külső, „a priori” fogalmakat használ, és igyekszik elvonatkoztatni az adott helyzet belső összefüggéseitől, addig a cselekvő a helyzet részletes leírását nyújtja, mintegy belső perspektívát használva. (Chupcik- Damasco -Hilscher, 2008)

Az interjúk tapasztalatai alapján összefüggés látszik egy adott családdal kapcsolatos felidézett emlékek mennyisége és annak közösségen belüli helyzete között. Azok a családok, melyekről a legkevesebb információ került elő (tehát csak kevesen említették őket visszaemlékezéseikben és csak szűkszavúan jellemezték őket), nagy valószínűséggel a közösség periferiáján helyezkedtek el. És fordítva: azok, akik mesélőtől függetlenül minden élettörténetben előfordultak, a zsidó közösség, illetve az egész sárbogárdi közösség fontos, karizmatikus figurái lehettek. Azonban a fordított irányú összefüggés sem egészen tarthatatlan: meglehet, hogy több emlék kapcsolódik egy aktív, szervező, integrált pozíciójú személyhez, mint egy zárkózott, periférián élő családhoz. Ennek megfelelően a felidézés minősége is változhat aszerint, hogy mennyi emlék áll rendelkezésre az adott családról, illetve azok mennyire integráltak a gyerekkor reprezentációjában.

Az emberek felidézése jellegzetesen több lépésben történt. Először az emlékfolyamban felbukkanó szereplőnek megadták a pontos lakó*helyét*, azaz elmondták, hogy a településen belül hol állt a háza. Majd rögtön hozzákapcsolták a közösségben betöltött *pozícióját*: meghatározták a foglalkozását, sok esetben az üzletének a helyét, emellett utaltak családi állapotára és rokonságára is (amennyiben ismerték). Harmadsorban - és nem feltétlenül - került elő a felidézett személy és a mesélő közötti *viszony* (rokonság, barátság, ismeretség).

A három dimenziót (*tér, szerep, viszony*) érintő felidézési mód egyúttal megszabja a közösség térbeli határait és kijelöli a csoporthatárokat is (ismertség–idegenség): „az önéletrajzi emlékezés intra- és interperszonális kontextusba ágyazott folyamat, melyet viszont társas, kulturális és történeti keretek határoznak meg.”(Hámori, 1999: 510[114])

Az élettörténeti narrációkban a térbeli határmegvonás mellett a csoporthatárok is folytonosan újradefiniálódtak. Az emlékezők a csoporttagságot a következő fogalompárokkal árnyalták: sárbogárdi–(sárszent) ”miklósi”, tősgyökeres–betelepült. A fent említett különbségtételek mellett természetesen a zsidó–nem zsidó, sőt a kikeresztelkedett–betért különbségtétel is fontos volt, csakúgy, mint a sárbogárdiság vagy idegenség.

Az emlékezés folyamata olyan aktív keretben zajló szelektálások sorozata, amelyben a múlt és a jelen, valamint a jövőbeli aspirációk és félelmek is interakcióban állnak egymással. A torzítások nemcsak a sikertelen felhasználás területeit érintik, hanem a sikeres felhasználás területeit is jellemzik. Ennek oka az emlékezet konstruktív működési módjában és a narratívák erős koherencia-igényében, de az interjúhelyzet társas meghatározottságaiban és szerepviszonyaiban is rejlik.

A lehetséges torzítások figyelembe vétele és kézben tartása a tárgyalt megközelítési mód legfőbb nehézsége, s egyben a rekonstrukció záloga is.

A névadás és a cselekvőorientált-énközpontú észlelés jelenségeihez köthető torzításokra jórészt sikerült választ adni, s az elemzésből az is kitűnt, hogy a tények, adatok rekonstruálására nem a finomabb, narratív technika felé mutató módszerek a legmegfelelőbbek – azért sem, mert a memóriából az *adatok* esnek ki a legkönnyebben.

A családi tér és a családi fogalomrendszerek vizsgálata megmutatta, hogy a családi emlékezet nemcsak emlékekből, hanem interiorizált sémákból, mintákból is építkezik. A család kollektív emlékezete olyan sajátos vonatkoztatási rendszereket (tér, idő, fogalmak) hoz létre, amelyek természetes beállítódásként működnek. Emellett olyan állandó emlékezési keretet is jelentenek, melyek a felidézés során szelektálják az emlékeket (a családi identitásba, értékrendbe illő emlékeket preferálva), és a világról való ismereteket is szervezik.

„A társas szerveződés olyan állandó keretet hoz létre, melybe a részletes felidézésnek mindig bele kell illeszkednie, s ez igen erőteljesen befolyásolja mind a felidézés módját, mind anyagát.” (Bartlett, 1985, 410)

Következésképpen a narratív módszerrel sikeresebbnek tűnik az egykorvult életvilág értékeinek, normáinak, kultúrájának rekonstruálása. Jóllehet utóbbi technika sem tudja kiküszöbölni a lehetséges torzításokat, a felidézés során fellépő torzítások szisztematikusnak tekinthetők, melyek a csoport értékei, tudáskészlete irányába fognak mutatni:

„Minden lehetséges ténybeli torzításnál figyelembe kell vennünk azt, hogy a szokások, intézmények és hagyományok zöme a csoport preferált, állandó tendenciáinak irányába fog mutatni, s ezek {...} olyan tartós társas 'sémát' alkotnak, mely a felidézés során a sikeres konstruktív munka alapjául szolgálhat.” (Bartlett, 1985: 371)

A rekonstruálni kívánt elemek nem mások, mint az egykori életvilág struktúrái (Schütz – Luckmann, 1984[1975]), vagyis éppen a 'társas sémák'. Ezek sohasem lehetnek egészen pontosak, viszont meglehetősen informatívak.

A csoporthatárokat fenntartó és a megkülönböztetéseknek teret adó életvilág-struktúráknak konstitutív szerep jut mind az egyén élettörténetében, mind a felidézésben: *bennük, hozzájuk képest és általuk* teremti meg az individuum önazonosságát. Interiorizáltak, s ezért nagyobb biztonsággal felidézhetők, illetve „nem felejthetők el”. Felidézésük éppen akkor a legsikeresebb, amikor az emlékező egyre mélyebbre merül a múlt világában, s az emlékezésbe egyre több egykori társ vonódik be (társas serkentés). Mivel ezek az értékek egykor közösek voltak, a közösség velük *is* kijelölte határait.

Azonban a múltra való emlékezést a jelen vágyai, félelmei is befolyásolják, ezért mind módszertani, mind emberi szempontból nehezen kontrollálható. Jóllehet a narratív technika *másfajta* felidézést tesz lehetővé, és másfajta „garanciákat nyújt” mint a strukturált interjú.⁸⁸

Nem szabad arról sem megfeledkezni, hogy “a történeti valóság rekonstruálhatóságát [...] erős kételyek övezik. Leegyszerűsítve: vagy úgy, hogy a történetírásban ennek a valóságnak lehetetlen (illetve tökéletlen) rekonstrukcióját, vagy úgy, hogy a tökéletes konstrukcióját, fikcióba hajló elbeszélését látják.” (Saád, 2006: 100)

Az életvilág rekonstrukcióját az élettörténeti elbeszélésben a társas felidezés szavatolja. A normák és társak jelenléte az emlékezés során nem engedi a szabad konstruálást; a konstruktív emlékezési folyamatot szabályok közé szorítja, mintegy vezeti az emlékezőt a múlt világában: „még legegységesebb személyes emlékeink megkonstruálása is elbeszélő módon történik, amelyben messzemenően társas szabályokat követünk.” (Kónya, 1999: 546[150])

Éppen ezért még egy letűnt, már csak a személyes emlékezetekben élő életvilág rekonstruálása sem lehet teljesen önkényes: a felidezés társas jellege és az egykor bensővé tett, az identitás részét képező értékekhez, normákhoz, csoportpreferenciákhoz igazodás szabályok közé szorítja, mederben tartja az emlékezést.

Az egykor interszjektíve elfogadott, érvényes kollektív tartalmak felidezésének társas jellege és meghatározottsága biztosítja a rekonstrukció (korlátozott) érvényességét, és körvonalazza a narratívák sikeres felhasználási területét az elfeledett életvilágok feltárása során.

⁸⁸ Az előre megfogalmazott kérdéseken alapuló strukturált interjúban a „kérdézz-felelek” játék sokkal gyorsabb reagálást kíván meg az interjúalanytól, aki ettől leblokkolhat vagy kikerülheti a választ. A narratív interjú a felidezés módjában jelentősen különbözik ettől: a mesélőnek a főnarratívában önállóan kell egészzé és elmondhatóvá alakítania történetét, ami lényegesen nagyobb érzelmi és kognitív erőfeszítést jelent, mint az egyszerű válaszadás. Emiatt valószínűsíthető, hogy egyre reflexszerűbben szövi narrációját, s az idő múlásával egyre kevesebb energiája és figyelme marad az esetleges mesélési stratégiák, az előre eltervezett énbemutatók kivitelezésére.

A narratív interjúhelyzet mint kommunikatív cselekvés

Ez a fejezet az életvilág-rekonstrukció módszerének elsődleges forrását, az élettörténeti narratíva létrejöttét és megértését vizsgálja: az elbeszélés megkonstruálását és előadását dramaturgiai cselekvésként, az azt kísérő, a kölcsönös megértést lehetővé tevő, implicit és explicit egyeztetéseket pedig kommunikatív cselekvésként értelmezi.

A fejezet megpróbálja feltárni az élettörténeti elbeszélés közvetett, interpretatív megértésének folyamatát: az erőforrásait, a hermeneutikai szakaszait, valamint átvilágítani a kutató megértő pozícióját. A nyelv és a kultúra mind az életvilágban, mind a kommunikációban megkerülhetetlen: nemcsak közvetít a világról, hanem konstituálja is azt. A megértés csak a kutató nyelvi kompetenciájának és saját életvilágához kötődő hétköznapi (elméletelöttes) tudásának használatával lehetséges. Ez indokolja a narratív interjúhelyzet fenomenológiai és hermeneutikai elemzését. Az interjúhelyzet reflektálása az előfeltétele az élettörténeti narratívumok kommunikatív adatokként történő használatának, ahol a legfőbb módszertani kérdés, hogy hogyan alapozható meg a következtetés a traumának az élettörténetre (és az életvilágra), valamint az egyéni élettörténeteknek a közösségre gyakorolt hatására.

Az életvilág-rekonstrukció módszere a tapasztalati világot azonos struktúrák mentén tagoló, azonos nyelvi szabályrendszereket és jelentéseket használó tudásközösséget olyan közösségként fogja fel, melynek határait a közös nyelvjáratot és tudáskészletet használók és értők jelentik. Az életvilág-rekonstrukció tehát egy olyan megértő szociológiai megismerő pozíciót érvényesít, mely a közösség szemszögéből tesz kísérletet a cselekvések és szimbolikus rendszerek értelmezésére, és erről kommunikatív adatokat szerez. (Habermas, 1994; Habermas 2011 [1981])

Az interjúhelyzet mint kommunikatív cselekvés

A narratív interjúhelyzet kommunikatív cselekvésként történő felfogását elsősorban az indokolja, hogy a kutatás fókuszában álló életvilág interszubjektíven és kommunikatív módon szerveződik, struktúrája, értelmi összefüggései csak kommunikatív tapasztalatokon keresztül hozzáférhetők (Habermas, 1994).

Az életvilág és a kommunikatív cselekvés kölcsönösen feltételezi egymást: az életvilág azért képes problémamentes háttértudásként eligazítást nyújtani, mert biztosítja az interszubjektív jelentések érvényességét. Ezek nemcsak a közös cselekvés, hanem a jelentés keresés és - egyeztetés erőforrásai is. Azaz, a benne élők nemcsak *használják* ezeket a jelentéseket, hanem

a problematikus helyzetekben képesek a jelentések interszubjektív érvényességéről kommunikatív úton megbizonyosodni vagy azokról egyeztetést kezdeményezni. A kommunikatív egyeztetések az életvilág közös, reflektálatlan háttértudására támaszkodnak, amelynek mindig csak egy szelete képezheti az egyeztetés tárgyát. Ha nincs semmilyen közös kiindulópont az egyeztetéshez, a közös életvilág összeomlik: többé nem képes a cselekvéseket a közös jelentéseken keresztül összehangolni. (Habermas, 2011[1981])

Ebben az értelemben tekinthető az életvilág és a kommunikatív cselekvés egymás komplementerének: társadalmi együttműködés, illetve kölcsönös megértés *vagy* az életvilágot alkotó közös jelentések használatával, *vagy* – amennyiben a jelentések nem fedik kellőképpen egymást – kommunikatív cselekvés (jelentésegyeztetés vagy cselekvéskoordináció) révén jön létre. (Sik, 2009)

A narratív interjú olyan kölcsönös megértésre irányuló kommunikatív cselekvésként fogható fel, mellyel a kutató a közös életvilág talajáról, annak konszenzuális (s ezért többnyire reflektálatlan) nyelvi és kulturális tartalmait felhasználva kezdeményez egyeztetést a számára ismeretlen múltból. A mesélő tapasztalatainak megértése és megértetése megköveteli az egymásra hangolódást és a kölcsönös helyzetmeghatározást: a múltbeli tapasztalatok átadásához a résztvevő feleknek meg kell teremteniük vagy helyre kell állítaniuk a jelentések interszubjektív érvényességét (Sik, 2009). Ezért nemcsak a közös jelentések létrehozása, hanem már a „helyzetmeghatározás alkuja lényeges része a kommunikatív cselekvéshez szükséges interpretációs teljesítménynek.” (Habermas 2011 [1981]: 203)

„Az értelmezési feladat mindkét fél számára az, hogy a helyzetnek a másik fél számára való jelentését oly módon vonja be saját helyzetértelmezésébe, hogy a revidált változatban az »ő« külvilágát és az »én« külvilágomat a »mi« életvilágunk háttérének segítségével a »világ«-gá viszonylagosíthassuk, s így elérjük, hogy egymástól eltérő helyzetmeghatározások kellőképpen lefedjék egymást.” (Habermas 2011[1981]: 88–89)

Az interjúhelyzetet végigkísérő implicit vagy explicit kommunikatív egyeztetés voltaképp a mesélő dramaturgiai cselekvését, azaz élettörténetének megértését és megértetését teszi lehetővé. Ennek során elsősorban az élettörténeti múlt és az elővilág az egyeztetés tárgya; a múltból való szótértést a jelenbeli, közös életvilág teszi lehetővé, melynek reflektálatlan nyelvi-kulturális tartalmi (vagy már kommunikatív úton „meghosszabbított” közös jelentései) válhatnak a kölcsönös megértés erőforrásaivá.

A fentiekből következően csak azokat a narratív interjú helyzeteket fogom fel kommunikatív cselekvésként, melyekben már legalább részben érvényüket veszített (érvénytelenedett, felbomlott, traumatizált) *múltbeli* életvilágok (elővilágok) képezik az egyeztetés tárgyát. Mivel azok életvilágként, azaz megkérdőjelezetlen adottságként már nem léteznek, a bennük

felhalmozott ismeretek és jelentések többé nem maguktól értetődőek: interszubjektív érvényességüket a közösség felbomlásával többé-kevésbé elvesztették; csak a mesélő visszaemlékezésével elevenednek meg, ezért nem vonhatók be evidenciaként a helyzetek értelmezésébe, ugyanakkor az ő reflexióin keresztül a megértés keresés (Habermas 1994: 271) tárgyává válhatnak, a mai életvilág tapasztalatainak és értelmi összefüggéseinek fényében reflektálhatók.

Nemcsak trauma teheti reflektálttá a múltbeli életvilágok már nem maguktól értetődő összetevőit. A múlt elbeszélése olyan narratív beállítódást tesz lehetővé, amely a lezárt cselekvés-összefüggéseket már eleve értelmezettként adja elő. (Habermas 1994) A traumát elszenvedő közösségek életvilága azonban a hétköznapi beállítódást érvénytelenítő trauma következtében válik drasztikusan és minden összefüggésében érvénytelenné. Ebben az esetben az életvilág *összeomlik*, nem pedig a hagyományokra adott lassú válaszokon keresztül változik. Az éles törés megváltoztatja a múlthoz fűződő viszonyt.

Még egy fokozatosan érvénytelenné vált, letűnt életvilág sem tehető közvetlenül kommunikatív cselekvés tárgyává, egyrészt azért nem, mert a benne élők számára (akárcsak a nyelv) átláthatatlan: „totális és meghatározatlan, hézagos, de egyúttal behatároló” (Habermas 2011: 368) szerveződés, amely tetszés szerint nem tudatosítható és nem kétségbe vonható. A cselekvési helyzeteket a résztvevők csak az életvilágon belül tudják értelmezni, a helyzetek látóhatárát nem tudják „hátról megkerülni.” (Habermas 2011: 381) A narratív interjú helyzetben a közvetettséget az élettörténet középpontba állítása garantálja: a narratíva megalkotásának feladata megkerüli a közvetlenül az életvilág egészére történő reflexiót, ugyanakkor a bensővé tett kultúra, azaz az egyén részévé vált életvilág a visszaemlékezés erőforrása.

A kommunikatív egyeztetés során a feleknek nem egyenlő a múltból való tudása. A megértésre irányuló kölcsönös igyekezet inkább a múltból való „szótértésként” fogható fel, melyben az egykori és a mai életvilág struktúrái párhuzamba állítódnak,⁸⁹ kijelölésre kerülnek azok a közös (az egyik fél számára adott, a másik fél számára megtanulandó) orientációs pontok, amelyek lehetővé teszik az élettörténeti narratívát előállító dramaturgiai cselekvés sikerességét. A múltból való kölcsönös szótértés tehát indirekt: a kölcsönös helyzet-meghatározásokban és

⁸⁹ A kölcsönös megértésre tett erőfeszítéseket az interjú tapasztalatok is bizonyítják: a mesélők mindaddig nem folytatták tovább a narrációt, amíg meg nem bizonyosodtak róla, hogy valóban el tudom helyezni térben (az akkori és a mostani sárbogárdi térben is) a szóban forgó helyet, hogy átlátom az akkori életvilág társas összetevőit (emberi-rokoni kapcsolatok stb.). Mindehhez újra kellett tanulnom Sárbogárd utca neveit, folytonosan észben kellett tartanom rég nem élő és általam sohasem ismert emberek (beszédes) neveit, főbb attribútumait. Így teremtődött meg a közös vonatkoztatási rendszer, melynek főbb dimenziói a tér, az idő, a társasság, s amelyet számos kisebb hierarchikus szerveződés (tudás, presztízs, kapcsolati tőke) is árnyal.

jelentésegyeztetésekben történik, így akár egy idegen számára is biztosítja az interpretatív megértés esélyét. Jóllehet az életvilág határait nem transzcendálhatjuk, a helyzetek látóhatára a saját életvilágra vonatkoztatott megértésen keresztül szűkíthető vagy bővíthető. (Habermas, 2011 [1981])

A kommunikatív cselekvés során a felek „egyszerre vonatkoztatják magukat valamire az objektív, a szubjektív és a társadalmi világban” (Habermas 2011 [1981]: 361), de mindig csak az egyiket hangsúlyozzák és teszik egyeztetés tárgyává, a többi formális világra vonatkozás mintegy erőforrásként a háttérben marad.

A kommunikatív cselekvésként felfogott beszéd az élettörténeti múltból egyszerre és tagolatlanul ágyazódik be az objektív, a társadalmi és a szubjektív (belső) világba, azaz nemcsak a történetek igazsága, megérthetőség tétele, átadása és megértése a dramaturgiai és kommunikatív cselekvés tétje, mert a múltból való tudás átadásának normatív helyessége is a kommunikatív cselekvés előfeltételezett része. Az interjúhelyzetben az érvényességi igények nem választhatók el egymástól: nemcsak az egykori életvilágot konstituáló implicit és explicit struktúrákról folyik egyeztetés, ami a kölcsönös helyzetmeghatározás első lépése, hanem a résztvevők hallgatólágyosan arról is megegyeznek, hogy megértési és megértetési igyekezetük normatív *helyes*, azaz az interjúhelyzetben valami olyan hangzik el, amiről érdemes és helyes beszélni, az elhangzottak megtörténtek (*igazak*), és részét képezték az elbeszélő objektív és szubjektív világának (*hitelesség*). Ez teremti meg az expresszív önábrázolás és a múltból való kölcsönös megértés lehetőségét. A kommunikatív egyeztetésként felfogott interjúhelyzet egy negyedik (hermeneutikai) szinten, egyfajta explikatív diskurzusként is értelmezhető, melyben a felek egymással szemben az *érthetőség* érvényességi igényével lépnek fel. Utóbbit a „szimbolikus konstrukciók jólformáltsága” (Habermas 2011 [1981]: 36), azaz az egymást kellőképpen lefedő helyzetmeghatározások és jelentéstartalmak interszubjektív érvényessége biztosítja.

Az élettörténeti elbeszélés három világba ágyazódása

Az élettörténetbeli események narratív ábrázolása mindhárom formális világra vonatkoztatást integrálja. Az elbeszélés olyan kijelentésekből épül fel, melyek az érthetőség mellett más érvényességi igényt is támasztanak (még ha a résztvevők csak az egyiket hangsúlyozzák is). A szótértéshez mind a négy érvényességi igény interszubjektív elismerése szükséges. (Habermas 2011[1981]). „Nem jöhet létre például konszenzus, ha a hallgató fél elismeri egy *kijelentés*

igazságát, de egyidejűleg kétségbe vonja a beszélő őszinteségét vagy megnyilatkozásának normatív helyénvalóságát” (Habermas 2011 [1981]: 361).⁹⁰

Az érvényességi igényeket tekintve az objektív, külső világra vonatkozó kijelentések igazak vagy hamisak lehetnek. A társas világra vonatkozóan alapvetően interszubjektíve érvényes, értékekre és normákra vonatkoztatott kijelentések tehetők, ezeket csakis a helyesség, helyénvalóság szempontjából lehet megítélni. Azok a kijelentések, amelyek személyes élményeket közvetítenek, csak a megnyilatkozóhoz hozzáférhetők, ezért mint expresszív önábrázolás, csak a hitelesség vagy az őszinteség kritériuma szerint értékelhetők. (Habermas, 2011)

A biográfiai narratívumok vizsgálatakor Ricoeur a referenciának három dimenzióját különíti el, megállapítva, hogy a referencia alapvetően az ember és a környezete (illetve önmaga) közötti közvetítésként fogható fel. A tulajdonképpeni *referencialitás* az ember és a világ között közvetít. Az emberek közötti közvetítés *kommunikálhatóságnak*, míg az ember és önmaga közötti közvetítés *önmegértésnek* tekinthető (Ricoeur, 1991)

1. táblázat A referencia mint közvetítés

A KCS beágyazódik (Habermas)	Közvetítés (Ricoeur)	Referencia (Ricoeur)	Cselekvéstípus (Habermas)	Érvényességi igény (Habermas)
Objektív világ	ember–világ kapcsolat	referencialitás külső, történelmi referencia	teleológiai	igaz
Társadalmi világ	ember–ember kapcsolat	kommunikálhatóság	normavezérelt	helyes
Szubjektív világ	ember–self kapcsolat	önmegértés	dramaturgiai	hiteles, őszinte

Ricoeur az élettörténeti narratíva ember és világ közötti kapcsolatát voltaképpen ugyanabban a vonatkoztatási rendszerben helyezi el, mint Habermas a kölcsönös megértést lehetővé tevő kommunikatív cselekvés formális világra vonatkozásait: nála is az objektív (ember-világ), a szociális (ember-ember) és a szubjektív (ember-self) világra vonatkozásokról van szó.

A kommunikatív cselekvés fókuszában álló narratívum mindhárom világba beágyazott és mindhárom világ felé nyitott. Ekképpen a narratív életútinterjú alapvetően a mesélő élményeit, szubjektív világát kivetítő dramaturgiai cselekvés, melynek fő célja a mesélő és önmaga közötti közvetítés, valamint felfogható a szubjektum és az objektív világ kapcsolatát leíró *referenciális szöveggént*.⁹¹

⁹⁰ Kiemelés az eredetiben – N. K.

⁹¹ „A biográfiai narratívum referenciális szöveggént vagy önreferenciális (expresszív) textusként történő felfogása igen eltérő módszertani felfogásokhoz és megközelítési módokhoz vezet. A külvilágra vonatkoztatott önéletrajzi

A mesélő ugyan saját tapasztalatait és élményeit osztja meg a kutatóval (önmegértés, illetve a szubjektív világ kivetítése a dramaturgiai cselekvésben), ám mivel ez a történet az objektív és a társadalmi világba is beágyazott, kommunikálható és referenciális. A kommunikálhatóságot elsősorban a közös életvilág nyelvi-kulturális háttére, illetve a kommunikatív cselekvésben előálló közös jelentések biztosítják, másodsorban a mesélő életvilágai kulturális összefüggéseinek kimunkált narratív identitás. A szubjektív és az objektív világ közötti közvetítő szöveget az tartja össze, hogy az önmagáról beszámoló szubjektum csak egy bizonyos csoport tagjaként, egy interszubjektív nyelvi és kulturális tudás bázisából (életvilágból) kiindulva képes egymással összefüggő és érthető, azaz interszubjektíve érvényes kijelentéseket tenni.

A narratív kijelentések a „szociokulturális tények összességére vonatkoznak” (Habermas 2011 [1981]: 372), szubjektíve és interszubjektíve érvényesek. Ez teszi lehetővé, hogy az egyén saját belső tartalmairól értelmesen beszéljen.

Az elbeszélések nyelvtanáról leolvasható, hogy miként azonosítjuk és *írjuk le* az életvilágban fellépő állapotokat és eseményeket, hogy a csoporttagok közötti interakciókat hogyan *fűzzük össze* társadalmi terek és történeti idők bonyolult egységeivé, majd hogyan rakjuk sorba, s hogy az egyének cselekedeteit, valamint a velük történő eseményeket, a közösségek tetteit és az általuk elszenvedett sorsokat miképpen magyarázzuk meg a helyzetekkel való megbirkózás szempontjából. (Habermas 2011[1981]: 372)

Más szavakkal, a kommunikatív racionalitás fogalma még az expresszív önábrázolásnál is garantálja a megérthetőséget, amennyiben a Másik kijelentései összekapcsolhatók valamilyen érvényességi igénnyel, amelyek az adott kontextusba visszahelyezve felismerhetővé válnak, és interszubjektív elismerés övezi őket. (Habermas 2011[1981])

A nyelv és a kultúra konstitutív jelentősége

A kommunikatív életvilág fogalma lehetővé teszi, hogy a társadalmi cselekvések értelmét és a jelentések létrejöttét az interszubjektívitás szemszögéből vizsgáljuk, és az életvilágot végső soron „a kommunikatív cselekvés korrelátumaként” (Sik 2009: 128) fogjuk fel.

Kölcsönös megértés csak interszubjektív viszonyban, kommunikatív tapasztalattal lehetséges. Mivel azonban a nyelv és a kultúra egyszerre forrása és közege a kommunikatív tapasztalatnak, és mivel a nyelvileg közvetített kultúra áll az életvilág-rekonstrukció fókuszában, voltaképpen lehetetlen tőlük távolságot tartani, lévén ezek a kölcsönös megértésre irányuló interjúhelyzet

elbeszélések alávethetők „igazságpróbának” (Kövér 2007: 107), míg az önreferenciális szövegek inkább hermeneutikai módszerekkel vizsgálhatók.

reflektálatlanul kihasznált erőforrásai. Ebből következően a résztvevők nem tudják olyan világosan *valamire* vonatkoztatni magukat az életvilágban úgy, ahogy a kommunikatív cselekvés tiszta típusaiban hivatkoznak valamire az objektív vagy a társadalmi világban. (Habermas, 2011[1981]) „A résztvevők a nyelvvel és a kultúrával *in actu* nem tudnak ugyanúgy távolságot tartani, ahogyan ez a kölcsönös megértés révén a tények, a normák és az élmények összességénél lehetséges.” (Habermas 2011[1981]: 365).

Másképpen megfogalmazva, az életvilágban, illetve az interjúhelyzetben létrejövő „interszjektív megértés szigorúan véve nem verifikálható.” (Habermas 2011[1981]: 106) Mivel a narratív kijelentések az életvilág szociokulturális valóságának egészére vonatkoznak, összetett érvényességi igényeket támasztanak, így pontosan nem megadható, hogy a közös tudáskészletet használók *mire* vonatkoztatják magukat az életvilágban a kommunikatív cselekvés során, és milyen explicit vagy implicit érvényességi igényeket támasztanak (Habermas 2011[1981]). A kulturális összefüggések felderítéséhez azonban még a fenomenológiai beállítottságú szociológusnak is vállalnia kell a kommunikatív tapasztalatot, melyre csak laikusként, cselekvési képességeit és nyelvi kompetenciáját használva tehet szert. (Habermas 1994).

„Az individuális életvilágok felépítését egyedül a társadalmilag megszokott kommunikációkban ragadhatjuk meg, amelyek meghatározott szabályait azonban csak akkor tanulhatjuk meg, ha szisztematikusan részt veszünk a játékban.” (Habermas 1994: 168)

Az életvilág a jelentések interszjektív érvényességére támaszkodva teszi lehetővé a kölcsönös megértést: az *értelmet* kereső kutatók nyelvileg megformált és kommunikatív módon közvetített adatokkal dolgoznak, és semmilyen módon nem tudnak „teljesen kilépni a kommunikáló partner szerepéből.” (Habermas 1994: 155) „Ami a szubjektumot és az objektumot orvul összeköti, az nem más, mint egyáltalában mindenféle szociokulturális világ magától értetődőségei.” (Habermas 1994: 156) A társadalomtudós csak úgy tud kilépni ebből a bűvös körből, ha tudatosítja magában a kortárs világ „szimbolikusan prestrukturált valóságát”⁹² (Habermas 1994: 281), és a hétköznapi jelentések felhasználásával, de azokra reflektálva másodfokú (tudományos) konstrukciókat hoz létre. (Habermas 1994)

Abban az esetben, ha egy másik életvilág (elővilág) képezi az érdeklődés tárgyát, a kutatónak nem elég a másik, szimbolikusan strukturált valóságát kommunikációban megértenie:⁹³ Azt is

⁹² Az idézetet módosítottam – N. K.

⁹³ Habermas a történelmi munkát, mivel azt nem kortárs megfigyelői pozícióból, ugyanakkor az értelmezés igényével végzik, *par excellence* kommunikatív tapasztalatszerzőként jellemzi (Habermas 1994).

tudatosítania kell, hogy a megértés nem nélkülözheti a fordítást, melynek kiindulópontját saját életvilágának szimbolikus összefüggései alkotják.

„A megértés specifikus problémája tehát abban áll, hogy a társadalomtudós nem »használhatja« ezt a kutatási tartományában »előtalált« nyelvet úgy, mint egy semleges eszközt. Nem »szállhat be« ebbe a nyelve anélkül, hogy ne vonatkoztatna vissza egy társadalmi életvilág hozzátartozójának kompetenciájára és elméletelőttes tudására, melyekkel laikusként intuitíve rendelkezik, s amelyeket elemzetlenül hoz magával a megértéskeresés folyamatába.” (Habermas 1994: 285)

Az élettörténeti narratívum éppen azért lehet a letűnt életvilágok rekonstrukciójának elsődleges forrása, mert voltaképpen a kultúra nyelvileg megformált sűrítménye – tagolatlanul és egymásba gabalyodva tartalmazza azokat az érvényességi igényeket és formális világra vonatkozásokat, melyek együttes jelenléte biztosította az életvilág normatív-tudati integrációját. A szocializáció folyamán az egyén elsajátítja az életvilágot konstituáló tudáskészletet, melyet a visszaemlékezés során öntudatlanul beépít a narrációba – éppen azért, mert sem az elbeszélő formába öntéshez használt nyelvtől (és gondolkozásmódtól), sem a bensővé tett életvilág-struktúráktól nem képes távolságot tartani. Minden élettörténetet mélyen átszőnek olyan kulturális elemek, amelyek csak csoporttagként, a közös tudásban osztozóként hozzáférhetők.

A szocializáció az életvilág újratermelésének egyik kitüntetett dimenziója. A folytonosságot azzal biztosítja, hogy az életvilág struktúráit (kultúra, társadalmi integráció, szocializáció) reprodukálja az egyénben, s azok személyisége részévé válnak (műveltség, társadalmi hovatartozás, személyes identitás). (Habermas 2011 [1981]) A narratív interjúhelyzetben tehát a mesélő élettörténetének megformálásához az egykori életvilágot konstituáló szimbolikus tartalmakat értelmezési sémaként használja, miközben a visszaemlékezéssel – a kölcsönös megértésre irányuló cselekvés újratermelő funkciója révén – folytonosságot teremt az egykori életvilággal: feleleveníti és a jelen szempontjából értelmezi az egykori kultúrát.

„Míg a »világ felé forduló« interakciós résztvevők kölcsönös megértésre irányuló teljesítményeik révén újratermelik azt a kulturális tudást, amelyből merítenek, egyúttal újratermelik közösségi hovatartozásukat és identitásukat.” (Habermas 2011[1981]: 374)

Összefoglalva úgy tűnik, hogy a narratív életútinterjút lehetséges és módszertani szempontból gyümölcsöző kommunikatív cselekvésként értelmezni. Ezt mindenekelőtt az életvilág interszubjektív és kommunikatív jellege, valamint a rekonstruálni kívánt kulturális és szimbolikus tartalmak és értelem-összefüggések sajátosságai indokolják. A fenomenológiai és hermeneutikai problémákat felvető narratív interjúhelyzet felvállalását az teszi megkerülhetetlenné, hogy egy közösség önértelmezéséhez köthető, megértő szociológiai

megismerési pozíció csak kommunikációban lehetséges. A múltból való szótértés újratermeli a letűnt életvilágot: egyeztetés tárgyává teszi, s ezzel mintegy beemeli a jelenbe.

Az élettörténeti elbeszélés narratív kijelentései tagolatlanul tartalmazzák mindhárom formális világra vonatkozást és érvényességi igényt, ami visszautal az egykori életvilág integritására, és lehetővé teszi annak rekonstrukcióját. Az élettörténet megkonstruálása csakis egy közösség tagjaként, annak sajátos tudáskészletére és világnézetére építve lehetséges, ami az életvilág újratermelési mechanizmusain (mindenekelőtt a szocializáción) keresztül az egyén identitásának részévé válik.

A nyelv és a kultúra nemcsak a múltbeli életvilágban megkerülhetetlen, hanem reflektálatlan erőforrása a kortárs világban létrejövő kölcsönös megértésnek is – elsősorban a közös jelentések és konszenzuális kulturális tartalmak révén. Az indirekt kölcsönös megértést lehetővé tevő nyelvi és kulturális magától értetődések tudatosítása megköveteli az interjúhelyzet elemzését: a kommunikatív cselekvésben részt vevő felek szerepeinek azonosítását, valamint a megértés folyamatának hermeneutikai reflexióját.

A kölcsönös megértésre irányuló cselekvés újratermelési funkciói – az élettörténeti narratíva előállításának hermeneutikai elemzése

A cselekvéskoordinációként felfogott kommunikatív cselekvés „rövid távon helyreállítja a társas cselekvéshez szükséges értelemhorizontot, hosszú távon pedig újratermeli az életvilágot” (Sik 2009: 137). A narratív életútinterjú során egyszerre megy végbe a kölcsönös megértésre irányuló cselekvést lehetővé tevő helyzetmeghatározások közelítése, a jelentések érvényességének „meghosszabbítása” a jelentéskeresés és egymásra vonatkoztatás útján, valamint az egykori (és a kortárs) életvilág struktúráinak újratermelése, mivel „a kommunikatív cselekvések nemcsak olyan értelmezési folyamatokat jelentenek, amelyek során a kulturális tudást »szembesítik a világgal«, hanem egyúttal a társadalmi integráció és a társadalmasodás folyamatait is.” (Habermas 2011 [1981]: 374)

A letűnt életvilág újratermelése nemcsak a személyközi viszonyban zajlik a kölcsönös egymásra vonatkozás révén, hanem a személyiségen belül is lejátszódik a szocializáció során elsajátított tartalmak és a személyes tapasztalatok expresszív kivetítésével, ami végeredményben a narratív identitás megerősítését és újrakonstruálását teszi lehetővé.

Az alábbi, eredetileg Habermas által kidolgozott, a kölcsönös megértés újratermelési funkcióit szemléltető táblázat (Habermas 2011[1981]: 377) az e fejezetben felvetett bővítményekkel, a

múltról való szótértés (kommunikatív cselekvés) folyamatának hermeneutikai szakaszait tünteti fel.

A táblázat átlója felfogható a kölcsönös megértésre irányuló hermeneutikai erőfeszítések szakaszaiként, míg a személyiség és a szocializáció, melyeket az egykori életvilágok struktúráinak újratermelése kapcsol össze, a visszaemlékezés és a kölcsönös megértés erőforrásaként szerepel az interjúszituációban.

2. táblázat: A kölcsönös megértésre irányuló cselekvés újratermelési funkciói és a kommunikatív cselekvés hermeneutikai szakaszai

	KULTÚRA	TÁRSADALOM	SZEMÉLYISÉG	
KULTURÁLIS ÚJRATERMELÉS	Áthagyományozás, bírálat, kulturális tudás elsajátítása	A legitimáció szempontjából hatékony tudás megújítása	A műveltség újratermelése	Az életvilág újratermelése a kommunikatív cselekvésben
<i>Hermeneutikai feladat</i>	<i>szűrés, reflektálás</i>			
TÁRSADALMI INTEGRÁCIÓ	Az értékorientációk központi készletének immunizálása	Interszubjektíven elismert érvényességi igényeket követő cselekvések összehangolása	A társadalmi hovatartozás mintáinak újratermelése	
<i>Hermeneutikai feladat</i>		<i>jelentéskeresés, fordítás</i>		
SZOCIALIZÁCIÓ	A kultúra elsajátítása	Értékek internalizálása	Az identitás kialakulása	
<i>Hermeneutikai feladat</i>			<i>Dramaturgiai cselekvés – megélés és elbeszélés</i>	
	<i>Életvilág az egyénben /a visszaemlékezés erőforrásai</i>			

Az egykori életvilág felidézése, közölhető formába öntése a gyerekkorban elsajátított kulturális tudás reflektálásával kezdődik, mivel még az életvilág „normális” áthagyományozásakor is elkerülhetetlen az alkalmazott hagyomány értelmezése és bírálat⁹⁴ (Gadamer 1984 [1960]).

⁹⁴ Gadamer szerint a hagyományok átvételéhez, azaz alkalmazásához elengedhetetlen az értelmezésük, ami végső soron kérdőre nem vont természetességüket és orientáló erejüket gyengíti. Habermas szerint azonban a hagyományok (Wittgenstein Tractatusa szerint az áthagyományozott kijelentések) reflektálatlan és elemetlen egységekként adódnak át. Az értelmezés, a kritikai viszony szerinte veszélyt rejt magában: ha „a reflexió átlátja a hagyomány geneziséjét, amelyből létrejön, és amelyre visszahajol, megrendül az életgyakorlat dogmatikája” (Habermas, idézi Felkai 1993: 166).

A traumatikus élettörténeteknek azonban egyik legfontosabb sajátossága épp az, hogy a kulturális trauma megtöri az élettörténet ívét, megbontja az addig érvényes értelmezési sémákat, és ezzel érvényteleníti az addig problémamentes és megkérdőjelezetlen életvilágot. Ez a kulturális bírálatot kiváltó elsődleges szűrés az élettörténet elbeszélésétől függetlenül is megtörténik, mivel a trauma kikényszeríti az élettörténet újraírását. Ahhoz, hogy az élettörténeti folytonosságot, a világ kiszámíthatóságába vetett hitet és a bevált recepttudást megtörő traumatikus esemény beépülhessen az élettörténetbe, valamiképp integrálni kell az addigi magyarázati sémákba nem illeszthető eseményt az élettörténetbe, új alapokra kell helyezni a narratív identitást:

„A sors fogalma arra az elképzelésre épül, hogy az élettörténet mint az önazonosság hordozója zárt egész, a sorseseemény kifejezés viszont olyan történéseket jelöl, amelyek hatására az önazonosság mint az élettörténet foglalata meghasad és felnyílik.” (Tengelyi 1998: 43)

Minden egyes új elbeszélés – mivel a történetek elbeszélése az események újraélésével is járhat (Ricoeur 1991) – tovább mélyíti az önreflexiót, és új utakat nyit az egyén önmegértésében.⁹⁵

A kulturális hagyomány szűrése kulturális cezúra nélkül is megvalósul azzal, hogy a mesélő a számára egészében átláthatatlan, de behatároló, letűnt életvilágból kiválasztja a mondandója szempontjából döntő fontosságú (azaz a jelen szemszögéből még értelemtelinek tűnő) hagyományszeleteket, és ezekből kiindulva, ezekhez viszonyítva beszéli el élettörténetét. A szűrés nemcsak a fontos és kevésbé fontos hagyományszeletek dinamikusan változó viszonyát jelenti, hanem azt is, hogy a mesélő aszerint válogat, amit a múlt megértése szempontjából jelentősnek talál, vagy ami saját megítélése szerint a múlt és önmaga megértéséhez közelebb visz.⁹⁶

A jelen szempontjából átszűrt, elbeszélte élettörténet kétszeresen is reflektált: egyrészt a múltbeli magától értetődőségeket a trauma (vagy a múltbeli távolság) teszi reflektálttá, másrészt a szűréssel a kulturális hagyományhoz való viszony is dinamikussá válik. Az élettörténet megkonstruálásának második lépése a hallgatóra szabott fordítás.

A hagyomány szűrése a jelentőség és jelentéstelítettség szempontjából már eleve előfeltételezi a hallgatóra szabott történetet: a szerepek felcserélhetőségének vélelmezésével minden kommunikatív szerepben és hermeneutikai szituációban benne van a másik. (Habermas 2011[1981]; Biczó 2009) Az interjúhelyzet tehát olyan társadalmi cselekvésként értelmezhető,

⁹⁵ A biográfiai narratív interjú egyik lehetséges egyéni következménye lehet az egyre mélyülő önmegértés, egyfajta „terápiás hatás.” (Vajda, 2006)

⁹⁶ Carr a történetírás kapcsán kiemeli a dinamikusan, hermeneutikai viszonyt jelen és múlt között, mely „hozzásegít bennünket ahhoz, hogy a jelen fényében megértsük a múltat, a múlt fényében pedig a jelent” (Carr 2006: 1156).

ahol a felek nemcsak helyzetértelmezéseiket igazítják egymáshoz, hanem megnyilatkozásaikat és várakozásaikat is a egymáshoz szabják.

A trauma miatt már reflektálódott életvilágbeli összefüggések érthetővé tétele extrém nyelvi erőfeszítéseket és kulturális fordítást követel a mesélőtől. Az egykori életvilágot értelmes világgá tevő hétköznapi tudást és tapasztalati repertoárt úgy kell leírnia, hogy azt az abban nem osztozó, mai hallgatója is megértse.⁹⁷

Az egykor érvényes tapasztalatok és orientációs sémák átültetése és átadása is hermeneutikai erőfeszítést igényel. Ez főként abban nyilvánul meg, hogy a mesélő saját múltbeli tapasztalatait tudatosan vagy öntudatlanul a kortárs életvilág kulturális nyelvére (nyelvjátékára⁹⁸) fordítja le, a hallgató pedig ezt öntudatlanul is saját életvilágának kulturális készletét, értelmezési sémáit használva értelmezi.

„A tolmács különböző szocializációs minták között közvetít; s ugyanakkor a fordítás során arra a mintára támaszkodik, amelyben ő maga szocializálódott. A reflexív nyelvelemzés valójában kommunikációt teremt a különböző nyelvjátékok között.”
(Habermas 1994: 199)

A kommunikatív cselekvés tétje az egymást kellően fedő helyzetmeghatározások előállítása és a kortárs világban használt jelentéstartalmak interszubjektív érvényességének biztosítása. Voltaképpen a kölcsönös megértést lehetővé tevő jelentésegyeztetés első lépcsője az egymásra vonatkozó jelentés keresés, azaz a fordítás, mely végső soron attól függ, hogy „a természetes beállítódások horizontján mennyire elképzelhető a másik horizontjának feltűnése, és a kettő mennyire feleltethető meg egymásnak.” (Németh 2011: 177)

A kommunikatív cselekvés során előálló kölcsönös, indirekt megértés annyiban tekinthető a horizontok gadameri értelemben vett összeolvadásának, hogy mindkettő a kölcsönös megértésre irányuló cselekvés utolsó mozzanatát, az értelmező és a megértendő, a kutató és a mesélő horizontjának erőszak nélküli összeolvadását jelenti. (Gadamer 1984[1960]; Olay–Ullmann 2011) A horizontösszeolvadás gadameri fogalmával párhuzamba állítható a kölcsönös helyzetmeghatározás során kialakuló interszubjektív jelentésegyeztetés. Miként az életvilágon belüli kölcsönös megértést a jelentések interszubjektív érvényessége biztosítja, úgy ezt

⁹⁷ A fordításra jó példa az élettörténetekben szereplő zsidó ünnepek és ételek „lefordítása” „magyarra”, a párhuzamok megtalálása és elmagyarázása. Ez a fordítói teljesítmény nem mellesleg a mesélők asszimilatorikus beállítódását/asszimilált mivoltát is jelzi, hiszen egy ilyen hermeneutikai teljesítményhez a befogadó környezet alapos ismerete elengedhetetlen (Biczó, 2009)

⁹⁸ Az életvilág nyelvfilozófiai felfogását, életforma és nyelvjáték, illetve életvilág és hétköznapi tudás párhuzamba állítását Wittgenstein használatelmélete és Habermas nyelvfilozófiai kidolgozott életvilág-fogalma teszi lehetővé (Sik 2009). A kulturális vagy nyelvi jelentés mindig csak adott helyzetekben teljesen tisztázott, sem a szabályok, sem a struktúrák nem ragadhatók meg a maguk totalitásában (Habermas 1994, 2011[1981]).

Gadamer is egyfajta külsődlegeshez, magasabb rendűhöz, általánoshoz való felemelkedésként érti:

„...a megértés nem azon alapul, hogy behelyezkedünk a másik személybe, nem az egyiknek a másikban való közvetlen részesezésén alapul. Megérteni, amit valaki mond – ez [...] azt jelenti, hogy a dolgot illetően megegyezésre jutunk, nem pedig azt, hogy behelyezkedünk a másikba, és megismételjük annak élményeit.” (Gadamer, idézi Olay–Ullmann 2011: 149-150)

Bár Gadamer a hatástörténetet megkerülhetetlennek tartja a hermeneutikai munkában, az interjúhelyzetbeli horizontok összeolvadását a jelenléttel megteremtett egyidejűség készíti elő. Ugyanakkor a másik megértésének folyamata is egyfajta történeti megértéssel kezdődik, majd egy olyan hétköznapi megértéssel folytatódik, mely „annak a perspektívának a belsővé tételét jelenti, amelyből az azonosított értelemtartalom realitása magától értetődő.” (Biczó 2009: 204) Ez azt is jelenti, hogy innen a befogadó közösség szociokulturális világa nemcsak értelmesnek, hanem normatív helyesnek tűnik, azaz az asszimilációs tudás alkalmazhatóvá válik. (Biczó, 2009)

Az élettörténetet hallgató (és elemző) kutató helyzete rokonítható az idegen fenomenológiai-hermeneutikai pozíciójával, s nem csak azért, mert végső soron „minden értelmezés asszimiláció.” (Habermas 2011: 59) A horizont hasonlatot valójában a wittgensteini életformák analógiájára felfogott kommunikatív életvilág határainak porózussága implikálja, mivel azok magukban hordozzák az idegen önmagunkból kiinduló megértésének lehetőségét.

„... sohasem vagyunk egyetlen grammatika foglyai. A dolog inkább úgy áll, hogy az első elsajátított grammatika egyben arra is képessé tesz minket, hogy belőle kilépve értelmezhesük azt, ami idegen, érthetővé tegyük, amit nem értettünk meg, és saját szavainkhoz asszimiláljuk azt, ami kezdetben nem volt szavakba foglalható.” (Habermas 1994: 208)

Bár a hermeneutikai megértés az éles töréseknél lép fel, és valamiféle kulturális távolságot feltételez, a fordítás csak ott válik problémává, ahol egyáltalán lehetőség van a nyelvileg

⁹⁹ Annak megítélését, hogy a megértés inkább a jelentések eredendő interszubjektív érvényességére vagy azok érvényességének helyreállítására támaszkodik-e, azaz a közös életvilág háttértudását mozgósítja, vagy inkább a jelentéskeresés (fordítás) kerül túlsúlyba, megnehezíti a kortárs világ horizontján feltűnő elővilág kettős státusza. A mesélő egykori életvilága egy bizonyos fokig a kutató elővilágának (Schütz – Luckmann, 1984[1975]) tekinthető (például ha sárbogárdiként beszélek egykori sárbogárdiakkal, vagy – Schütz példájával élve – nagyapámmal beszélek a múltjáról), státusza azonban problematikus. Bár az elővilág véglegesen lezárult és alapvetően más tapasztalati és értelemszerveződés jellemezte, mégsem *teljesen* visszahozhatatlan. Bár az elővilágbeli emberek tapasztalatai csak közvetetten megközelíthetők, a hétköznapi életben az elővilág és a kortárs világ határai elmosódtak, mivel az ő „tapasztalatait tehát, még azokat is, amelyek nekem »történelmet« jelentenek, a számomra jelenvaló embertárs szubjektív értelem-összefüggéseibe rendezhetem” (Schütz – Luckmann, 1984[1975]: 307), ily módon bizonyos fokig beemelhetem a jelenbe.

A kérdés voltaképpen az, hogy a közös életvilágban folyó kommunikatív egyeztetés és hermeneutikai erőfeszítés során az elővilág megőrzi-e kívülállóságát és alapvető másságát, azaz egy *másik* életvilágnak tekinthető, vagy valamennyire beemelhető a jelenbe, és annak egyfajta perifériájaként, de elérhető múltként részét képezi a közös

közvetített kölcsönös megértésre (Habermas, 1994). Ha fenomenológiailag értelmezzük az idegen helyzetét, láthatóvá válik, hogy az ugyan a befogadó társadalommal közös térben és időben él, ám csak igen kis részben osztozik a közös tudáskészleten: mind szociálisan, mind kulturálisan a periférián helyezkedik el (Simmel 2004; Schütz 1984c[1944]; Biczó 2009). Azaz egy viszonylag korlátozott közös életvilágbeli tapasztalati repertoárból kell fokozatosan megértenie azt a számára inkoheregensnek tűnő tudáskészletet, amely birtoklói számára koherens és eligazítást nyújt (Schütz 1984[1944]c). Az idegennek ahhoz, hogy részt tudjon venni a társas életben, folyamatosan tudatosítania kell magában, hogy saját, magával hozott tudáskészlete nem magától értetődően érvényes. Ahhoz, hogy megérthesse a cselekvések és a szimbolikus összefüggés között feltáruló hétköznapi értelmet, folyamatosan reflektálnia kell saját tudásának elégtelenségére, de mégis *abból kiindulva* kell az új jelenségeket értelmeznie.

A kutatónak az idegenhez hasonlóan meglehetősen behatárolt horizontot (korlátozott érvényességű háttértudást) jelent a mai közös kortárs világ a mesélő életvilágának megértéséhez, melynek belső összefüggései kommunikációban nyílhatnak meg előtte. A folyamatos fordítást a kommunikatív cselekvés (a kölcsönös megértés igénye) indokolja, miközben a már lefordított vagy egyeztetett jelentések jelentik a legfőbb erőforrásokat.

Az interjúhelyzetet végigkísérő kommunikatív cselekvés nem egyformán érinti a múltból egyeztető feleket. A mesélő élettörténetében (a traumatikus) múlt idéz elő törést, és teszi reflektálttá a letűnt életvilághoz való viszonyát, azonban, ha megértetési erőfeszítéseit siker koronázza, a kortárs életvilág számára az interjúhelyzetben háttérben marad, azaz nem problematizálódik. Más a helyzete a kutatónak, akinek nemcsak a hallott élettörténet többszörösen reflektált voltát, hanem a kommunikatív cselekvés jelentés kereső és -tisztázó erőfeszítéseibe bevont, a fordításhoz öntudatlanul használt erőforrásokat (közös életvilág, közös nyelv, többé-kevésbé közös kultúra) is tudatosítania kell.

Ekkor pedig nem a saját világának érvényességébe vetett hitét kell zárójelbe tennie, vagy fenomenológus módjára „tartózkodnia az ítélettől”, hanem éppen a saját életvilágának értelmi összefüggéseit kell felhasználnia arra, hogy a másikkal kommunikatív tapasztalatra lépve, a megértés és megértetés folyamatait koordinálva, szót értsen. Ebben a hermeneutikai pozícióban a közös életvilág az egyeztetés elsődleges erőforrása.

Bár a kommunikatív cselekvéssel előállított közös jelentések lehetővé teszik a múltból való szótértést, a kommunikatív tapasztalat hermeneutikai kihívása és a kommunikatív cselekvés

kortárs életvilágnak. Ezt a különbséget természetesen a részt vevő felek „hozzák magukkal” az interjúhelyzetbe, hiszen számukra nem egyformán egyidejű és átélhető a múlt.

normatív tétje nem kicsi. Éppen ezért szövi át megannyi egyeztetés az interjúhelyzetet: nemcsak a tudáskészlet és a főbb referenciapontok egyeztetéséről van szó (helyzetmeghatározás), nemcsak a kölcsönös fordítási, megértési és megértetési erőfeszítésekről az interjú során (hermeneutika): az interjúhelyzetet megteremtő, alapvető, normatív (és nem normatív) egyeztetés igazi tétje az, hogy a felek egyetértésre jussanak arról, hogy közös (élet)világban élnek, s ezzel megvan – még ha a leglazább módon is – „erkölcsi és tudati integrációjuk” (Tallár 1994: 57–58), azaz egymás megértésének végső feltétele.

A kollektív trauma meghatározásának problémái

A trauma mint *kollektív jelenség* járulhat hozzá az életvilág értelmezéséhez, mivel annak értelmezhetetlensége, idegensége és elidegenítő volta egyszerre okoz súlyos kulturális és társadalmi dezorientációt. A korábban eligazítást nyújtó, megkérdőjelezhetetlenül adott tartalmak hirtelen és radikális érvénytelenedése utólagosan megvilágítja az egykor rutinszerűen, reflektálatlanul használt tartalmakat, így a kollektív trauma egy sajátos perspektívát nyújt a már felbomlott életvilágok értelmezéséhez. Ugyanakkor az eredetileg az egyéni pszichés trauma fogalmi magvából kiinduló kollektív trauma fogalmi meghatározása korántsem problémamentes.¹⁰⁰

Az egyéni/pszichés trauma és a kollektív trauma

A trauma modern értelmezésben a szélsőséges erőszak és az individuum kiszolgáltatottságának destruktív élménye, amely „megtöri a testet és a lelket”. (Erős, 2007: 14) Az elviselhetetlen helyzetekben az egyén megszűnik önmaga lenni, identitása az elszenvedett sérülés miatt darabokra esik. (Heller, 2006) A trauma nem pusztán a fizikai és/vagy lelki brutalitás okozta seb, hanem „az áldozatlét, a vereség, a felfoghatatlan veszteség megtapasztalása¹⁰¹” (Heller, 2006: 19) is, ennek minden későbbi testi és lelki következményével. Azaz nemcsak egy pontszerű, fájdalmas élmény, hanem a pusztítás nyomainak élethosszig tartó, kényszerű elviselése.

A trauma tehát „a szubjektum életében olyan esemény, amelyre jellemző, hogy a személyiséget ért fizikai illetve pszichés ingerek együttese az egyén adott fejlettségi szintjén/állapotában meghaladja tűrőképességét, és a megszokott vagy rendelkezésre álló eszközökkel az egyén nem képes a pszichés sérülést okozó inger együttes elhárítására, megszüntetésére, hatékony feldolgozására, illetve a korábbi egyensúlyi állapot visszaállítására.” (Virágh, 2011: 162)

Az egyéni traumát a poszttraumás stressz zavar (PTSD) keretei között elsősorban memóriazavarként értelmezik, ahol a diagnózis egyik kulcseleme az egyénhez képest külsődleges kiváltó inger azonosítása. (Leys, 2000) A trauma azonban elsősorban „az én

¹⁰⁰ A tudományos értelmezésekben a trauma egyfajta „gumifogalom” (Erős, 2007: 14): konceptualizálása és teoretizálása egyesek szerint kontraproduktívává vált, a fogalom szemantikai elbizonytalanodása és fogalmi devalválódása egymással összemérhetetlen trauma-tudások és definíciók dzsungelét eredményezte. (Leys, 2000, Smelser, 2004, Erős, 2007, Virágh, 2011, Greenspan, 2014)

¹⁰¹ A trauma egyik megkülönböztető jegye az önazonosságot felbontó, értelmezhetetlen, „vad élmény” (Merleau-Ponty), amely csak a feldolgozással, azaz az értelmezéssel és az élettörténeti integrációval válik tapasztalattá. (Pintér, 2014)

zavara” (Leys, 2000: 166), amit voltaképpen az erőszakos esemény integrálhatatlansága okoz¹⁰². Az elszenvedett tapasztalat tehát nemcsak az egyéni tudat védekező mechanizmusai miatt válik értelmezhetetlenné¹⁰³ (Caruth, 1996), hanem a személyiség szétesését a világról való tudás felbomlása és az élmény a világba illeszthetlensége is okozza.

A kollektív trauma csoportszinten megkérdőjelezi az addig bevett, interszjektíve osztott hallgatóságos tudások érvényességét és felülírja az elképzelhetőség és a valóságosság (tapasztalati tér és elvárás horizont) addigi viszonyát. (Felman-Laub, 1992) Ezért bárhogy is közelítsük meg a kollektív traumát, a fogalomnak érintkeznie kell az egyénnel, a csoporttal, és annak az interszjektíve osztott, társadalmi valóságával, amelyet a trauma alapjaiban érvénytelenít.

A szélsőséges erőszak elszenvedése nemcsak az esemény idejére izolálja az egyént a közösségtől: az elszenvedett sérelem rendkívülisége, kifejezhetetlensége és korábbi, társas sémákba illeszthetlensége elmagányosítja és hallgatásba taszítja az áldozatot. Az egyén egy olyan szélsőségesen értelmezhetetlen valóságot tapasztal meg, ami sem maga (a tudat) számára

¹⁰² A trauma értelmezésének *mimetikus* felfogása nem teljesen választja el a traumát és az azt elszenvedő egyént: a trauma nem tisztán külsődleges esemény, hanem az egyénben is lezajlik. A trauma felborítja a kognitív és észlelési kapacitást, így a maga rendkívüliségében sohasem lesz integrálható a tudatba. Elszenvedője arra van ítélve, hogy a traumát különböző direkt vagy áttételes formában (rémálmok, ismétléskényszer, hisztéria, neurózis) újraélje, miközben tudatosan nem tudja felidézni az eseményt. A hipnózis Freud korai munkáiban, majd később Ferenczinél, a háborús neurózis kezelése kapcsán és Charcot-nál fordul elő terápiaként éppen abból a megfontolásból, hogy az hasonlóan megváltozott tudatállapotot eredményez, miként a trauma pillanatában az ösztönös azonosulás, a tudattalan feloldódás vagy éppen a személyiség dezintegrációja. A hipnotikus szuggesztív terápia alkalmazása azonban már a korabeli kritikusok szerint is ellenőrizhetetlen helyzetet teremtett, mivel felderíthetlenné tette a páciens és a terapeuta közötti kölcsönös egymásra hatásokat. Ezáltal (legalábbis szerintük) kérdésessé vált, hogy a feltárt emlékek közül melyek a páciens saját emlékei és mennyiben tekinthetők ezek terapeuta elvárásainak való megfelelés és a tudattalan befolyásolás eredményének. A traumatikus emlékek alapvető integrálhatatlansága következtében az áldozat tanúságtételének igazsága is kétséges: ha az esemény soha nem vált a „normál” emlékezet részévé, kérdés, hogy miként idézhető fel, és mi a biztosíték arra, hogy a trauma emléke pontos és igaz, s nem (részben) hamis emlék vagy konfabuláció.

Az *antimimetikus* felfogás (Leys szerint ide tartozik a PTSD-t részben „előállító” neurobiológiai iskola is) a trauma alapvető valóságosságából indul ki és az emléketöréseket (flashbacks) pontos, valóságot fényképszerűen rögzítő képeknek tekinti. A trauma külsődlegessége az elszenvedés pillanatában is megmarad, az áldozat mintegy kívülről látja magát, öntudatánál van – éppen ezért, legyen bármekkora a sérülés –, képes arra emlékezni. Mivel az elszenvedő személyiségének integritása megmarad, azaz nem oldódik fel a traumában, tanúságtétele pontos és objektív. (Ez az érvelés sokszor perdöntő a családon belüli erőszak és a szexuális abúzus eseteinek felderítésében és a bizonyításában, mivel ebből a megközelítésből levezethető, hogy az áldozat semmilyen formában nem azonosul az agresszorral, és mintegy kívülről látja a történeteket.) Ugyanakkor ebben a paradigmában is felvetődik a kérdés, hogy miként lehet tanúságot tenni egy csak az érzékszervek szintjén, főleg vizuálisan szervező bevéssé vált emlékképről, miként válik az elmondhatóvá. A narratív transzformáció nem nélkülözheti az értelmezés mozzanatait, így semmiképp sem a képszerű „valóság” sokkal inkább a *megélt* valóság lehet a tanúságtétel tárgya. (Leys, 2000)

¹⁰³ Caruth Freud-interpretációjában a hirtelen bekövetkezett katasztrofális esemény azért kényszeríti rá magát a tudatra rémálmok, bevilanások, ismétléskényszer vagy újraélés formájában, mert az nem tudatosult teljesen, így az elme nem képes arra, hogy a fájdalmas élmény felidézését kontrollálja. Az ismétléskényszer tehát nem annyira a kiváltó esemény, mint inkább a félelem okozza, és az, hogy a tudat túl későn ismerte fel a fenyegető veszélyt, így az nem egészen tudatosodott. Ily módon a trauma nem más, mint a pusztító esemény egy életen át tartó ismétléskényszere, oszcillálás a halál felfoghatatlansága és a túlélés érthetlensége között. (Caruth, 1996)

nem értelmezhető, sem a közösség tudásába nem illeszhető. A brutális erőszakot átélő egyén megalázottsága, a félelem és a szégyenérzetet (Heller, 2006), éppúgy megakadályozhatja a trauma szavakba öntését és felvállalását, mint a traumatikus élmény képszerű, szenzorosan szerveződő, nehezen verbalizálható magva¹⁰⁴. (Caruth, 1995, 1996)

A traumát elszenvedő egyén ugyanakkor nem egyedül részese az eseménynek (hiszen vele szemben áll az elkövető, esetleg körülötte a tétlen szemlélődők), a trauma megélésének folyamatában pedig ott van körülötte a családtagokból, segítőkől álló közvetlen környezet. Bizonyos esetekben a trauma átélése egy új identifikációs lehetőséget is rejthet magában, az áldozatokat a közösen átélt sérelem akár közösséggé is formálhatja. (Erős, 2007, Heller, 2006, Erikson, 1995) A trauma tehát – bár minden esetben individuumok szenvedik el – eredetét és következményét tekintve nagyon is társadalmi, mivel „a pszichés trauma elválaszthatatlan attól a szociális kontextustól, amelyben a tünetei értelmet nyernek.” Éppen ezért – „aligha lehetne pontosan elkülöníteni az egyéni, csoportos és a kollektív traumákat.” (Erős, 2007: 16)

Smelser az egyéni trauma és a kollektív trauma elemzésekor a *pszichés trauma* dinamikájából kiindulva jelöli ki a traumatapasztalat, a védekezés, az adaptálódás, a megküzdés és a túljutás szakaszait. Bár nem dolgozza ki az egyéni és kollektív trauma közötti közvetítő mechanizmusokat kellő alaposággal – megelégszik annyival, hogy mindkettőt más tünetek építik fel, és más mechanizmusok működtetik, – részletesen elemzi a disszociációs és elhárító mechanizmusok egymásra rétegződését mind egyéni, mind kollektív szinten. Az egyéni szinten jelentkező elfojtást kollektív szinten az esemény tagadásával, a látenciát a túlélők büntudatával, a hallgatással valamint a lappangó kollektív emlékezetmunkával, a neurotikus tüneteket a trauma kollektív színre vitelét kísérő heves érzelmekkel, összecsapásokkal állítja párhuzamba, míg a gyógyulás első lépéseként felfogott kimondást a kollektív traumanarratíva megalkotásához köti. A reprezentáció elmaradása szerinte olyan kollektív repressziós technikákat sejtet, mint az emlékezés-tilalom, a bűnbakképzés vagy a morális pánik. Smelser a kollektív trauma dinamikáját társadalmi konstrukciós folyamatként mutatja be, és abból indul ki, hogy kollektív traumák csak abban esetben léteznek, *ha reprezentálják őket*.

A trauma konstruktivista elmélete következőképpen a trauma társas (társadalmi) eredetére világít rá, amelynek a felelősség, a bűnösség és az ártatlanság a kulcskategóriái. (Alexander, 2004) A sérelmek percepciója és ezek közös értelmezése (a konstruktivista terminológiában

¹⁰⁴ A traumatapasztalatot követő tünetek a teljesség igénye nélkül a következők lehetnek: emléketörések, látomások, hallucinációk, rémálmok, (freudi ismétléskényszer), szorongás, erős bizalmatlanság és túlérzékenység, az öngigazolás és önmegegerősítés iránti megnövekedett igény, dührohamok, a traumát elszenvedő személyiség rész leválasztása (neurotikus szkizofrénia) depresszió, öngyilkosság. A tünetek eliminálására tett kísérletek: hallgatás, érzelemmentes emlékezés, izolálódás, tagadás, (részleges) amnézia. (Caruth, 1996, Smelser, 2004, Heller, 2006)

kulturális traumává, Heller Ágnes szóhasználatában *történelmi traumává* válása) egy új társadalmi identitás alapja lehet¹⁰⁵. Ebben az esetben a generációs folytonosságot a kollektív emlékezeti toposzok és a szimbolikus reprezentációk biztosítják. (Heller, 2006, Erős, 2007, Alexander, 2004)

A döntő különbséget a *kollektív* és egyénileg, de tömeges méretekben elszenvedett traumák között az jelenti, hogy a tömeges, de egyéni megküzdés nem vonja be a környezetet a trauma feldolgozási folyamatába, így ezek az erőfeszítések csak azonos irányba mutató, de nem összehangolt *tömeges reakcióknak* tekinthetők. Ezzel szemben a kollektív trauma egy közös értelmezési módot és viszonyulást feltételez. (Smelser, 2004) A kulturális trauma ugyanis megváltoztatja az emlékezetmunkát végző társadalom önképét és múltához való viszonyát.¹⁰⁶

A trauma konstruktivista elméletének van egy kevésbé kidolgozott fogalma, a *társadalmi trauma*. Ez olyan eseményekhez köthető, amelyek nem alakítják át teljesen a kulturális rendszert, de krízist okoznak a társadalom egy-egy alrendszerében vagy aláássák a társadalmi rend képzetét.

Alexander hangsúlyozza, hogy a kollektív trauma léte az elszenvedett erőszak valóságára ellenére sem magától értetődő, nem „természetes”. Míg a „laikus” traumaelméletek a traumát természetesnek, „adottnak”¹⁰⁷ tekintik, egyfajta azonnali és reflektálatlan válaszreakcióként fogják fel, addig ő a trauma konstruált mivoltát hangsúlyozza: azokat a csoportokat és társadalmi hatóerőket, amelyek lehetővé teszik a trauma reprezentálását és kollektív megemlékezési rítusokon keresztüli fenntartását. (Alexander, 2004)

¹⁰⁵ Alexander konstruktivista traumaelméletében nagy hangsúlyt fektet arra, hogy rávilágítson arra a társadalmi konstrukciós folyamatra, mely egy létező vagy nem létező eseményt negatív kollektív jelentéssel és jelentőséggel ruház fel, és transzformációk során kulturális traumává alakít. A folyamatot a nacionalizmus megszületésével és a közös leszármazás, az együvé tartozás kollektív mítoszaival, tudásaival, reprezentatív eseményeivel és helyeivel rokonítja, melyek során az „elképzelt közösségek” (Anderson, 1993) megkonstruálódnak, valóságosnak tűnnek fel.

A sérelmek és traumák reprezentálása, a közös jelentéstulajdonítás és ezek kollektív hajtóereje Bibó gondolkodásában is központi jelentőségű. Erős Ferenc rámutat arra, hogy a Bibó az egyéni pszichés tüneteket (trauma, hisztéria) kollektív „tömeg-pszichopatológiai” (Erős, 2007) jelenségekké transzformálta – bár a mind a traumát, mind a sérelmet inkább metaforikusan használta – az egyensúlyhiányos, beteges kollektív lelkiállapotok leírására: eltorzult magyar alkat, német hisztéria, hamis helyzet, fixálódás.

¹⁰⁶ Giesen rámutat a holokauszt globális jelentésének és jelentőségének a német identításra gyakorolt hatására. A modernitás erős jövőre orientáltsága helyett a késő modernitásban a nemzeti identitás inkább a múlt felé fordul, ahogy Habermas is rámutat, az II. világháború utáni német identitást egyre inkább az emlékezés, s nem a közös utópia teremti meg. (Giesen, 2004) Bizonyos szempontból ide sorolhatók az olyan dekonstrukciós történettudományi áramlatok, mint a deheroizálás, így a francia forradalom dicsősége helyett a masszív terrorra rávilágító elemzések (Alexander, 2004a, 2004b) vagy az (afro-) amerikai identitást a rabszolgasággal összefüggésbe hozó történeti megközelítések, melyek mind a múlt és a nemzeti identitás (részleges) újraértelmezéséhez vezettek. (Eyerman, 2004)

¹⁰⁷ Alexander traumaelméletének ismertetéséhez ld.: Gyáni, 2011

Alexander traumaelmélete két freudi gondolatból, a trauma kérdéses (valóság)referencialitásából és a látenciából indul ki. Újragondolja azokat a freudi kétségeket, miszerint a traumatikus neurózis tünetei nem feltétlenül vezethetők vissza megtörtént eseményekre, mivel a trauma inkább ezeknek a tudat számára *valóságosnak tűnő* események *szubjektív* igazsága.

Az egyéni és a kollektív szint közötti fogalmi transzformációt a látencia csoportszintű értelmezése alapozza meg, ami tulajdonképpen a reprezentációs játszmákat jelenti. A lappangás időszaka itt azonban nem a pszichoanalitikus keretek között (tagadás, elfojtás) értelmeződik. A kulturális trauma egy korántsem egyértelmű kimenetelű társadalmi konstrukciós folyamat eredménye. Következésképpen a traumaként számon tartott események nem magukból a kiváltó eseményektől lesznek traumatikusak, hanem egy komplex társadalmi értelmezési folyamat során válnak azzá: „a félelemérzet és a sokk az *értelmezésekben*, s nem magukban az eseményekben rejlik.”¹⁰⁸ (Alexander, 2004: 10)

A kulturális trauma egy a csoport szemszögéből elmesélt, közös jelentéseket sűrítő mesternarratíva, amely erős érzelmeket (azonosulás, elutasítás, beismerés, tagadás) aktivál, és morális üzenetével mások is azonosulnak. Egy események traumaként történő reprezentálása attól függ, hogy sikerül-e egy új kulturális klasszifikációs rendszert bevezetni és új „értelmet létrehozni” (Alexander, 2004: 11). A kulturális kódolás során értelmezhetővé válnak a trauma okai és következményei, míg a mesternarratíva felkínálja az áldozatokkal való azonosulás lehetőségét.

Az új jelentéstartalmakat előállító trauma-narratíva mindig közvetítőkön (intézményeken, vallási, jogi, tudományos „küzdőtereken” és a tömegmédián) keresztül jut el a szélesebb közönséghez, artikulálása érdekcsoportokat feltételez; megosztása vagy elhallgatása a hatalmi viszonyoktól is függ. Az áldozatok nem mindig képesek és hajlandók az átélt borzalmakról tanúbizonytságot tenni, és szenvedéseiket szavakba önteni. A szemlélők szélesebb köre nem ritkán felejtani akar, hogy megszabaduljon a traumatikus múlt emlékeitől vagy a felelősségtől.

A trauma reprezentálása azonban elkerülhetetlenül együtt jár egyfajta rutinizálódással. Ha rendkívülisége és érthetlensége, „karizmája” megszokottá válik, beépül a hétköznapiokba, és a mozgósító ereje csökkenni kezd. Az új kollektív identitás megszilárdulásával párhuzamosan kialakulnak a profán hétköznapioktól megkülönböztetett emlékezeti helyek (lieux de mémoire)

¹⁰⁸ Kiemelés N.K

rituális rutinjai. (Nora, 2010) Ily módon a hétköznapiakba nem illeszhető kulturális trauma egy új kulturális és értékrendszer sarokköveként beépül az újraértelmezett hétköznapiakba, és az új kollektív identitás részévé válik. (Alexander, 2004)

Nem állítható azonban, hogy a személyesen átélt egyéni trauma eliminálható lenne ily módon: míg a kollektív trauma feldolgozása a reprezentációval „megoldottnak” látszik, addig az élettörténeti integrációja számos kérdést felvet.

Egyes megközelítési módok a feldolgozást a sorseseeményként (Tengelyi, 1998) felfogott trauma élettörténeti integrációjához kötik, azaz a destruktív élmény önépítő tapasztalattá alakításától teszik függővé (pl. poszttraumás gyógyulás (Pintér, 2014)).

A traumatikus emlékek nem-narratív, szenzorikus (érzékszervi) szerveződési módja miatt a traumatikus élmény magva alapvetően vizuális, azaz elmondhatatlan és reprezentálhatatlan marad.¹⁰⁹ (Caruth, 1996, Leys, 2000) A traumatapasztalat átadása csak áttételesen, személyes viszonyuláson és olvasaton keresztül lehetséges.¹¹⁰ Heller Ágnes szerint „általában a traumaáldozatnak nem lehet katarzisa. A túlélő nem válhat egészen új emberré, mert a trauma okozta hegek nem tűnnek el.” (Heller, 2006: 39)

Jóllehet a kulturális traumaelmélet megalkotói is úgy vélekednek, hogy a trauma kitörölhetetlen nyomot hagy a kollektívum emlékezetén és identitásán, az e keretek között gondolkodó Sztompka a kelet-európai rendszerváltások kapcsán a kulturális trauma megszüntethetőségét, feldolgozhatóságát firtatja, melynek kulcsa a sikeres reagálási módok kifejlesztése és a kiváltó tényezők megszűnése. (Sztompka, 2004) Ebben az esetben pontosabb támpontot nyújtott volna az egyes társadalmi alrendszerekre értelmezett, de kevésbé kidolgozott *társadalmi* trauma fogalma (Alexander, 2004), ugyanis a rendszerváltás nem a közösség világról való tudásának egészét, hanem a társadalom egyes alrendszereit érinti. Miközben az elemzés traumaként értelmezi a *társadalmi változást*, eleve hangsúlyozza a *zavar átmenetiségét*, és sorra veszi a sikeres adaptációs módokat. Jóllehet a rendszerváltás hatásai különféle alrendszerekben jelentkeztek, de éppen a társadalom differenciáltsága miatt könnyű lokalizálni, hogy mely

¹⁰⁹ A táborok brutális tapasztalati világát övező “képtilalom” okai a reprezentációs krízisben keresendők: “A holokauszt attól példa nélküli, hogy egy lángokból húzódo határ veszi körül, amelyet nem szabad átlépni, mert a rémségek, egy bizonyos mértéken felül, nem közvetíthetőek; s aki ezt mégis megpróbálja, a legsúlyosabb szabályszegés bűnét követi el. Vagyis a fikció ábrázolása ebben az esetben szabályszegés, s legmélyebb meggyőződésem, hogy az ábrázolás egyszerűen tilos.” (Kertész Imre, idézi: Fehéri, 2009: 24)

Az ábrázolási tilalom kanonizált darabja Lanzmann Shoah című alkotása, a reprezentációs tabu felrúgását egyesek Spielberg Schindler listája című filmjéhez kötik. A holokauszt (és általában a szélsőséges erőszakkal járó traumák) ábrázolásának és átadhatóságának létezik egy generációs vetülete is. Spiegelman Maus című lágér-képregényét Elie Wiesel “a holokauszt általános megszenteltelenítéseként” ítélte el. (Orbán, 2009: 73)

¹¹⁰ Caruth posztmodern, dekonstrukción alapuló irodalomelméleti megközelítésének kritizálható pontja Leys szerint az, hogy Caruth a felfoghatatlan szenvedést feloldja az irodalmi pátoszban és a felkínált katarziszban. (Leys, 2000)

alrendszerekben és milyen hatókörű zavar támadt. A kollektív (kulturális) traumát az teszi felismerhetővé, hogy az nem köthető egyetlen alrendszerhez, és nem pusztán zavart okoz, hanem teljes összeomlást.¹¹¹ Ha a kollektív traumát széleskörű és következményeiben tartós és helyrehozhatatlan károkat okozó dezorientációval és *dezintegrációval* azonosítjuk, akkor a rendszerváltás egy olyan radikális társadalmi változásként értelmezhető, amely bár átmenetileg több alrendszerben is zavart okozott, az egyének többsége viszonylag rövid időn belül sikeresen alkalmazkodott ezekhez anélkül, hogy egyéni vagy társadalmi szinten tartós és tömeges traumatikus tünetek mutatkoztak volna.

A (kollektív) trauma fogalmi kiterjesztésével és túláltalánosításával egyfelől elmosódik a határ trauma és a társadalmi változás között, másfelől az egyéni trauma és a kollektív trauma jelentése igen távol kerül egymástól. Ha figyelembe vesszük a pszichés trauma tüneteit, az egyént egy életen át üldöző emlékképek kitörölhetetlenségét és az állandósuló zavarokat az érzelmi háztartásban, a kommunikációképtelenséget, és összevetjük a kollektív trauma artikulálása köré szerveződő reprezentációs krízissel, az egyéni és kollektív (kulturális) trauma közötti közvetlen transzformáció problematikusnak tűnik. Az analógiás fogalomalkotásnak ugyanis magában kell foglalnia a fent említett tünetek széles skálájának *folytonosságát*, egyszersmind reflektálnia kell az egyén rémképek általi megszállottsága és egy fájdalmas, sokszor csak közvetve átadott (reprezentációs) emlék okozta „beavatás” közötti *különbségre*.

A fogalmi pontosítást tovább nehezíti, hogy a poszttraumás stressz zavar (PTSD) diagnózisában a kiváltó okok (a traumatikus stresszorok) között egyaránt lehetnek közvetlenül és hallomás vagy látvány útján szerzett élmények (Smelser, 2004). Mégis fontos kérdés a személyes megtapasztalás és a rítusok általi közvetítettség közötti különbség. Míg előbbi esetben a traumaáldozatok csoporttá alakulását a valóságról való új, merőben ismeretlen közös tudás indokolja, és egyben izolálja a többiek „normál” tudásától, addig a traumatapasztalatot átadni kívánó rítus definíció szerint kollektív és társadalmi funkcióval bíró, *értelmes* aktus. (Virágh, 2011) A beavatás a közös tudásba illesztéssel megszünteti a trauma leginkább zavarba ejtő tulajdonságait: a rendkívüliségét, az érthetlenségét, az integrálhatatlanságát. „A beavatás tehát egzisztenciálisan sem trauma az individuum számára” (Virágh, 2011: 170) – legalábbis nem az egyéni pszichés trauma értelmében. Jóllehet a trauma átadása vagy reprezentációja is

¹¹¹ A kulturális traumára, mely az alapvető értelem-összefüggések rendszerét kérdőjelezi meg, Alexander a katolikus világkép egyedüliségét és kizárólagosságát aláíró reformációt vagy a szeptember 11-i terrortámadásokat említi példaként; míg a társadalmi traumát a nagy gazdasági világválsággal hozza összefüggésbe. (Alexander, 2004)

okozhat átmenetileg traumatikus tüneteket¹¹², azok az értelmezések révén már valamiképp megszelídítették a „vad élményt” és általában felkínálják a katarzis lehetőségét. (Pintér, 2014) Mindamelllett kétségbevonhatatlan, hogy közösségeket is sújtanak olyan csapások, amelyek az adott életvilágban az érvényes tudáskészlet keretei között nem felfoghatók. Azt, hogy mi számít az adott kontextusban értelmezhetőnek, a tapasztalati tér és az elváráshorizont (Koselleck, 2003) dinamikus viszonya határozza meg. A traumát *radikális* értelmezhetetlensége különbözteti meg a társadalmi változástól. A világról való *közös* tudás radikális érvénytelenedése mind egyéni, mind kollektív szinten megragadható. Az életvilág összeomlásával körvonalazott kulturális dezorientáció és társadalmi dezintegráció egyszerre hat az egyénre, ugyanakkor eredetét tekintve társadalmi: az értelmezhetetlenség és a tapasztalati térbe illeszthetlenség ugyanúgy elidegeníti a traumaáldozatot a környezetétől, mint ahogyan izolálja, és kirekeszti a „normál” társadalmi valóságból a kollektív traumát átélt csoportot. A trauma valóban az utólagos értelmezésekben, a viszonyulásokban válik traumává, miként azt Alexander állítja, azonban elhibázott a kollektív trauma létét pusztán a reprezentációktól függővé tenni, mivel a tünetek közös traumanarratíva nélkül is hatnak, és nem szűnnek meg egyéni szinten a trauma kollektív reprezentálásától. Míg az elmélet jól kamatoztatható a retrospektíve kialakult kollektív traumák értelmezéséhez, nehezen alkalmazható azokra a friss kollektív traumákra, amelyek túlélői sokkal győtrőbb tüneteket szenvednek el, mint a kollektív reprezentációs játsszmák résztvevői. A kollektív trauma megkülönböztető jegye nem a szenvedő csoport nagysága vagy az áldozatok reakcióinak összehangoltsága, és nem is annyira a traumanarratíva átadhatósága, hanem a megváltozott *viszonyrendszer*, ami az egyéneket a világhoz és egymáshoz fűzte. Ha a kollektív traumákat életvilág összeomlásaként értelmezzük, egyszerre válnak megragadhatóvá a kulturális és társadalmi dezintegráció egyéni és kollektív tünetei: az (ön)elidegenedés, a hallgatás, a bizalomvesztés, a biztonságérzet szertefoszlásával járó paranoia, a személyes, a társadalmi és a kulturális értelemben vett otthontalanság.

¹¹² Felman egy egyetemi kurzus során hallgatóival holokausztról szóló dokumentumfilmeket vetített. A vetítések után a diákok jellegzetes poszttraumás tüneteket mutattak, a krízisen az átélt érzelmek leírásával és a tapasztalatok megírásával jutottak túl. (Felman-Laub, 1992, Menyhért, 2008)

„KOSZOS LÓRA BÁRSONY NYEREG NEM ILLIK.” A NAGYHÖRCSÖKPUSZTAI CSELÉDVILÁG EMLÉKEZETE

(Család)történeti keretek

A puszta történetéről a Sárbogárd történetét taglaló monográfia (Farkas, 1989) és a Nagyhörcsöki Állami Gazdasági jubileumára készült kiadvány közöl adatot. (Orsovai, 1974). Utóbbi azonban nem sokat segít a történeti tények kibogarázásában: az ideológiának alárendelt szóhasználat és írásmód még az egyértelműnek látszó tények (például az állami gazdaság alapításának) kiderítését is megnehezítette, miközben a helytörténeti monográfia csak szüksézszerűen számolt be Nagyhörcsökpuszta földosztás utáni történetéről.

A Hörcsök településnév először 1324-ben jelent meg, és különféle változatokban egészen a XVII. század végéig szerepel az összeírásokban. (Farkas, 1989) XIV. század elején királyi birtok volt: 5, később 7 porta adózott, a falu élén egy bíró állt. A XVI. század második felétől Hörcsök a simontornyai szandzsákhhoz tartozott; az összeírásokban 43-51 fő szerepelt. A források szerint a lakosok nemesi származásúak, de többen a környékbeli elpusztult falvakból is betelepültek. A királyi kincstár összeírása ebből az időszakból 3 portát említ, később egytelkes jobbágycsoportot írtak össze. (Farkas, 1989)

Hörcsök a tizenöt éves háborúban (1591/1593-1606.) teljesen elpusztult, és faluként már nem épült újjá, szerepét a szomszédos Káloz vette át. 1619-ben II. Ferdinánd Vizkelety Jánosnak adományozta, három évvel később Chiráki Mózes megvette. (Farkas, 1989)

A puszta 1650-ben került a Zichy család kezébe, de 1702-ig lakatlan volt. A telepítések előtt bérlők gazdálkodtak a területen és a közeli falvak parasztjai bitorolták a birtokot határoló jó minőségű földeket. (Farkas, 1989)

Az 1774-75-ös összeírásban említették először külön Nagyhörcsök és Kishörcsök pusztát, ekkor már egyértelműen uradalmi keretek között folyt a gazdálkodás a területen. A század végéig legelőgazdálkodás folyt.

Az uradalom a XIX. században fokozatosan áttért az intenzív mezőgazdasági művelésre. A megnövekedett munkaerőigény indokolta a lakosság növelését: 1838-ban 155 lakosa volt, közöttük 28 családfő „szolgai minőségben” (Farkas, 1989: 407) dolgozott, 12 pedig zsellér volt. 1850-ben 257 főt írtak össze. A lakosok között akadt német (22), cigány (9) és zsidó (2) is. (Farkas, 1989)

1850-ben a birtokot Zichy Pál Ferenc örökölte, akinek három gyereke volt: Zichy Antal, Zichy Sarolta és Zichy Margit. Utóbbi a férjével, Pálffy Miklóssal örökbe fogadta Zichy Györgyöt.

Végül ő kapta meg a Nagyhörcsöki uradalmat és a hozzá tartozó Kislók és Felsőtöbörzsök pusztát. Rájuk még emlékeznek a legidősebb pusztaiak.

A két világháború közötti időszakban Zichy György gazdálkodott a 2536 kat. holdas birtokon, amelyet nyugatról Dég, keletről Nagylók határolt. A család Nagylágon élt. A gabonatermelés (búza, rozs, árpa, zab, kukorica) volt a majorság fő profilja, de emellett a Fejér Megyei Cukorgyár Rt beszállítójaként cukorrépát is termesztettek. Jelentős volt az állattenyésztés is, a tejtermelés és a sertéshizlalás dominált.

Az uradalomban a XIX. század második felétől folyamatosan 300-350 fő élt. 1930-ban 327 magyar anyanyelvű lakost számlált, csupán 4 gazdatiszt volt német. A cselédek túlnyomórészt katolikusok voltak, csak néhány reformátust és evangélikust írtak össze.

1920-ban az uradalom 71 konvencióc cselédet, 3 pusztagazdát, 1 csőszet és 7 iparost alkalmazott. A nagyobb nyári munkákat a környező falvak agrárproletárjai és a főként Mezőkövesdről érkező summások végezték. (Farkas, 1989)

A két világháború között már működött a pusztai iskola, ahol előbb a Szívárda rend apácai tanítottak, majd 1932-től népiskolai keretek között folyt az oktatás. Ekkor már állt a kastély, a két gazdatiszti lakás, a kápolna a tanítói lakással és a malom, valamint „kiépült” Antalmajor (itt nagyjából 60 fő lakott), Bébicmajor és Külmajor. (Farkas, 1989)

Az 1945-ös földosztásban 86 szegődményes iparos és uradalmi cseléd jutott földhöz Nagyhörcsökön. (1 és 15 hold közötti birtokokat mértek ki.) 208 igénylő között 1478 hold földet osztottak szét, az átlagos birtoknagyság 7,1 -7,9 hold volt. A több kálozi zsellérnek is itt mérték ki a birtokát. (Farkas, 1989)

Átmenetileg tehát a kisbirtokos gazdaságok domináltak, de a Felsőtöbörzsöktől nyugatra eső megmaradt 380 holdnyi „tartalékterületeken” (Orsovai, 1974: 33) mezőgazdasági üzem alakult, ahol néhány úgazda már 1945-ben (!) munkát vállalt. 1946-ban 4 fogatos, 2 tehenész, 1 kovács, 1 bográn, 10 gyalogmunkás és 25 summás dolgozott itt. (Orsovai, 1974)

1947-ben Felsőtöbörzsököt Sárszentágotához csatolták. A Sárszentágotai Magtermelő Nemzeti Vállalat 20 állandó dolgozót és 25 időszakos munkást foglalkoztatott, és üzemi konyhát működtetett.

1949-től a környékben folyamatosan alakultak az állami gazdaságok sejtjei, ekkor alakult a Felsőtöbörzsöki Állami Gazdaság. 1951-56 között a foglalkoztatottak száma 150 főről 550-re emelkedett, ekkora már 3484 hold szántó és 560 hold rét tartozott hozzá. (Orsovai, 1974)

1953-ban a Sárszentágotai Állami Gazdaság központja a Nagyhörcsökre, az egykori Zichy kastélyba költözött. A pusztában 1954-ben létrejött a gépműhely, 1955-ben kertészeti üzem nyílt, ahonnan exportra (főként csehszlovák és lengyel piacokra) termeltek.

1958-ban élüzem (ekkor már valószínűleg Nagyhörcsöki Állami Gazdaság néven), majd 1960-ban bekebelezte a nagyhörcsöki Vörös Hajnal Termelőszövetkezetet. (Farkas, 1989) 1964-re a majdnem 9000 hold területen működő állami gazdaság, a sárbogárdi Május 1. és Kossuth Termelőszövetkezet földjeit is megszerezte. (Orsovai, 1974)

A tagosítási kampányokat és a Nagyhörcsöki termelőszövetkezet létét is elhallgató kiadványból (Orsovai, 1974) jól kivehetők a mezőgazdaság kollektivizálásának hullámai. (Valuch, 2005, Ö. Kovács, 2012a,b) 1948-49-ben még csak a későbbi állami gazdaság alapegységei látszottak, de a folyamatos területgyarapodás és a létszámbővülés megerősíti a gondolatmenetet, miszerint ebben az időszakban azok váltak meg földjeiktől, akik a nagyüzemi munkaszervezetben szocializálódtak, és nehezen birkóztak meg az amúgy is egyre jobban ellehetetlenített egyéni gazdálkodói lét kihívásaival. (Valuch, 2005) A következő kollektivizálási hullámot követő (1960-61.) ugrásszerű területbővülést (1961-64.) többek között az okozta, hogy már tagosított egységeket, téeszeket, majorságokat (Ötvenkilencpuszta, Ángyádpusztá, Huszárpusztá (Orsovai, 1974)) olvasztott magába az állami gazdaság.

A Nagyhörcsöki Állami Gazdaság történetét az 1960-as évek második felétől folyamatos változáskényszer kísérte. Az intenzív művelés (kertészet, gyümölcsös, savanyító) a magas előállítási és szállítási költségek (távoli felvevőpiacok) miatt veszteséges volt. A próbálkozások (halgazdaság, pecsenyekacsa-tenyésztés, juhtartás, libatartás, sertéshizlalás) és az ágazati átszervezés (1973.) után az állami gazdaság termelési skálája egyre inkább beszűkült.

1976-ban a Nagyhörcsöki Állami Gazdaság beolvadt a Mezőfalvai Állami Kombinátba. Ennek jogutódja érintett volt a „piszkos tizenkettőként” elhíresült privatizációs ügyben.¹¹³ Ma a Mezőfalvai Mezőgazdasági Termelő és Szolgáltató Zrt több mint 9000 hektáron gazdálkodik, és gabonatermesztésre és vetőmag-előállításra valamint a szarvasmarhatartásra specializálódott¹¹⁴. Élőmunka-igénye a külterjes gazdálkodás és a szinte teljes gépesítettség miatt nagyon kicsi, az egykori állami gazdaság dolgozói ma egyre nehezen találnak munkát.

Miközben a sárbogárdi zsidó életvilágról viszonylag sokat elárult a közösség létszámbeli változása vagy az elvándorlás iránya, addig a pusztáról csak jóval kevesebb idősoros adatot találtam. Azonban ez sem feltétlenül vitt volna közelebb a pusztaiakhoz, mivel a cselédség száma az uradalom gazdasági érdekei szerint változott.

¹¹³ <http://nepszava.hu/cikk/648608-a-nagy-nyertes-a-piszkos-12-lehet>. Utolsó letöltés: 2015. 09.07. 16h59

¹¹⁴ <https://mezőfalva.cylex.hu/ceg-info/mez%C5%91falvai-mez%C5%91gazdas%C3%A1lgi-termel%C5%91-%C3%A9s-szolg%C3%A1ltat%C3%B3-369623.html> Utolsó letöltés: 2015. 09.07. 17h00

Az uradalom gazdasági adminisztrációja rendszeresen kitermelt különféle adatsorokat és feljegyzéseket, de ezek nem sokat árulnak el az életvilágról. Az írásos nyomokat nem a pusztaiak rögzítették, és nem is a pusztaiak nyelvén vagy tapasztalati terében íródtak. A pusztaiak távolabbi múltjáról semmilyen „saját hangon” megszólaló írott forrást nem találtam: sem naplókat, sem leveleket, de még apróbb, köznapi feljegyzésekkel sem találkoztam. Eközben a szóbeliséget jellemző sajátos strukturális amnézia (Ong, 2010) miatt a távoli múlt eseményei kirostálódtak vagy a jelen fényében átértelmeződtek. Az írásos hagyományok hiánya miatt az ő múltjuk leginkább a szóra bírásukkal elérhető.

Anyai ükapám a nagyvázsonyi Zichy uradalomban volt kertész. Ő később Nagyhörscökpusztára került, de még mindig a Zichyek szolgálatában állt. A fia már kovácmester; „*iparos*”, de közeli faluból, Kálozról mégis inkább visszaköltözött a pusztára, és a Nagyhörscöki Állami Gazdaság munkása lett 1953-ban. Nagyanyám irodistaként kezdett dolgozni a pusztán, de onnan Budapestre költözött a férjével. Csak egy rövid időre tért vissza oda a nyolc éves anyámmal 1971-ben, míg 1976-ban végleg elköltöztek onnan.

A nagyanyámnak a puszta egy adott világ volt, amit kényszerűen el kellett fogadni. Emlékei róla nem nosztalgikusak, de nem is kritikusak. Inkább egyfajta iróniával beszélt arról a szűk világról, ami neki egykor az egész világ volt. Mindazonáltal sokkal jobban szeretett a költözés után a Tolna megyei egykori svábfaluban, Nagyszékelyben lakni – a falusiakat máig szeretettel emlegeti.

Anyámnak az a néhány év, amit gyerekeként töltött a pusztán „a felejthetetlen szenvedések évei”¹¹⁵. A Móricztól kölcsönzött mondat nemcsak a tapasztalatait fejezi ki, hanem a pusztai múlthoz való viszonyát is, melynek folytán a folytonosság pusztai múlttal a családtörténetben megszakadt, a hagyomány érvénytelenedett.. A Móricz-szálat a családtörténetben azonban továbbszövi, hogy a nagyanyám elmondása szerint dédanyám fiatal lányként „*ismerte*” az író, mert Leányfalun „*a gazdáik összejártak.*”

¹¹⁵ Pthügy- a feledhetetlen szenvedések. Móricz Zsigmond (1938): Életem regénye. <http://mek.oszk.hu/01200/01204/html/03.htm> Utolsó letöltés: 2015. 09. 07. 17h08

Közelítések: Az uradalmi cselédek konvenciója és megélhetési stratégiái

Az uradalmi cselédek életlehetőségeit egyrészt a földesúrtól való feudalisztikus, patriarchális jellegű függés¹¹⁶, másrészt az egy évre viszonylagos létbiztonságot nyújtó beszegődés szabta meg. (Gyáni-Kövér, 2004) Az uradalom munkaigényétől és a cseléd magaviseletétől, megbízhatóságától függött a jövő évi alkalmazás. A beszegődés értékét (s vele együtt az elbocsátás kockázatát) általában fokozta a környékbeli agár-munkanélküliség, amit sokszor az uradalom gépesítettségével járó csökkenő élómunka-igény is súlyosbított. (Tamáska, 2013)

A pusztán élő uradalmi cselédek voltaképpen bérmunkások voltak egy kapitalizált mezőgazdasági üzemszervezetben. (Tamáska, 2013) Létfenntartásuk a túlnyomórészt természetbeni juttatásokból álló a konvenció miatt sokkal inkább egy hagyományos, önellátásra törekvő „szükségletfedezeti üzemhez” (Kovács, 1935 ; Gyáni-Kövér, 2004) kötődött.

A cselédélet a puszták közötti vándorlás ellenére is a munkahely és a lakóhely egységében megragadható sajátos, zárt életforma, ahol - a hagyományos keretek között - a közösség életének minden szegmensét (a munkaszervezetet, a megélhetést, a családnagyságot, a belső tagozódást, az időfelfogást és -gazdálkodást) a mezőgazdaság határozta meg. (Varga, 1991) A munkahely és a lakóhely összefonódása sajátos ambivalenciát teremtett: egyfelől az uradalom által biztosított cselédlakás a helyhez és a hagyományos mezőgazdasági életformához kötötte a pusztaiakat, miközben az egy éves beszegődés és az uradalmak kapitalizálódása, ingadozó munkaerőigénye kiszolgáltatott, vándorlásra ítélt bérmunkássá is tette őket. (Tamáska, 2013) A természetbeni juttatásokból konvenció mintegy konzerválta az ellátásra törekvő (kényszerülő), agráriumhoz kötődő életmódot, míg a kevés készpénz megnehezítette a felhalmozást és az életmódváltást.

Az uradalmi cselédség életmódja a fenti ambivalenciák alakítják: nincs saját földje, mégis kötődik a földhöz. Életmódja és aspirációi inkább parasztiak, miközben sajátos mentalitása, például a parzsághoz viszonyítva kisebb hajlama az önkiszákmányolásra és a mezőgazdasági termelésben elfoglalt helyéből (részmunkafolyamatok elvégzése felügyelet alatt) fakadó tudáshiánya, valamint a földhöz való *lazább* kötődése egyszersmind megkülönbözteti a birtokos paraszti rétegektől.

¹¹⁶ A feudalisztikus függés mindenekelőtt azt jelenti, hogy a mezőgazdasági cselédet az 1876. és 1907. évi cseléd törvény értelmében nemcsak a munkaviszony, hanem a hatalmi viszony is fűzi munkaadójához. A patriarchális jellegű személyi függés egyértelműen kifejeződik abban, hogy cseléd „a gazda háznépének tagjává válik.” (Gyáni-Kövér, 2004: 322) A cselédek felett közvetlenül a gazdatiszt érvényesíti ezt a hatalmat: ő határozza meg a munkaköröket, ő ellenőrzi a munkavégzést, és a „fegyelmezi” (akár testi fenyítéssel is) a beszegődött cselédeket. (Gyáni-Kövér, 2004)

A megélhetés záloga: a konvenció

A főként természetbeni juttatásokból álló konvenció közvetlenül meghatározta az uradalmi cselédek életszínvonalát; ez nagyvonalakban változatlan maradt a két világháború közötti időszakban, de tájegységenként és uradalmanként is különbözött. (Kovács, 1935) Ezt egyfelől a nagybirtok termelőképessége, másfelől a tulajdonviszonyok befolyásolta. A legkedvezőbb (élelmezési) helyzetben a mágnások birtokán és a bérleményeken szolgálók voltak, míg a birtokos parasztokhoz szegődött családok helyzete volt a legkedvezőtlenebb. (Heller, 1937)

3. táblázat A konvenció értéke a szociográfiák és az adatgyűjtések tükrében

helyszín időszak forrás	országos „átlag” két vh. között Gyáni-Kövé, 2004	Szentgyörgypusztá Komárom, 1937 Kardos, 1955	Rácegrespusztá 1900k, 1930k Illyés, 1936	Székesfehérvári járás (átlag), 1935 Heller, 1937	Nagyhörcsökpusztá 1930-40k Szénási Károlyné 1980k
gabonakonvenció	15-20 q	8 q búza, 8 q rozs, 8 q árpa	6 q búza, 5 q rozs, 5 q árpa	18,54 q	6q búza, 8 q rozs, 4 q árpa
konyhakert	200-400 négyszögöl	200 négyszögöl	300 négyszögöl	200-400 négyszög ^{o1}	200 öl
illetményföld	1200-1600 négyszögöl	1600 négyszögöl kukoricaföld	1600 négyszögöl (kukorica és krumpliföld)	1200 négyszögöl	1600 öl kukorica, 400 öl krumpliföld
pénzbeli jövedelem	legfeljebb 40 pengő	40-60 pengő fertálypénz	12-40 pengő	8-100 pengő átlag: 24 pengő	40 pengő
jószágtartás	egy tehén vagy tejjárandóság aprójószág korlátozás nélkül	sertéstartás, baromfi és kacsatartás a libatartás tilos!		becslés: 2 db koca, 2-3 választási malac, 6-7 süldő	1 tehén (+ 1 növendék), sertés és baromfi korlátozás nélkül a libatartás tilos!
egyéb		9 q tűzifa és szalma 24 kg só 1 l tej/nap	mész 5-6 m ³ dorongfa	fa 24 kg só	szén 20 kg só évi két vásárnap (férfiak)
mellékjárandóság	n.a.	n.a.	n.a.	egy pár csizma cselédgyerekek karitatív ruhaajándékai csirások tejrészesedése	ruhaadomány ünnepekkor
összjárandóság készpénzre számítva	1928: 628-852 p 1940k: 1600 p		n.a.	1130 pengő	n.a.

A táblázat az uradalmi cselédek életmódját és jövedelmi viszonyait vizsgáló szociográfiák és tanulmányok adatait veti össze a nagyhörcsökpusztai Zichy uradalom megélhetési viszonyaival.

Az átlagos „közcseléd”¹¹⁷ (Heller, 1937: 99) avagy a rendes béres konvencióját gyűjtöttem össze, a legfontosabb összetevők megoszlása (gabonakonvenció, illetményföld, pénzbeli jövedelem, állattartás) szerint. A táblázat adatai csupán metszeteket nyújtanak, ezekkel nem lehet megragadni például az egyes évek közötti áringadozásokat. Az adatok viszont megmutatják, hogy a gabonakonvenció, az illetményföld és a konyhakert nagysága nagyjából változatlan maradt a korszakban és tájegységenként is elég nagy a hasonlóság. Jóval nagyobb különbségek mutatkoznak a pénzbeli javadalmazásban, ami ugyan csak kis részét teszi ki a teljes konvenciónak, de a cselédek számára ez az a pénzmennyiség kulcsfontosságú, mivel ezért tudnak készárut venni a piacról.

Bár az adatok nagyságrendileg megegyeznek, a különbségek interpretálását több tényező is nehezíti: más időszakokra vonatkoznak, valamint a rögzítésük (értelmezésük) ideje is eltér. Illyés az 1930-as évekből emlékszik vissza a gyerekkorára, és ezért indul vissza a pusztákra a gyökereihez, Heller András kortárs adatokkal dolgozik, míg Kardos mintegy húsz éves távlatból veszi szemügyre az egykori uradalmi cselédek világát. A legkésőbb a nagyhőrcsöki adatokat rögzítették, de az 1980-as években gyűjtött visszaemlékezések ennek ellenére is egybehanganak más forrásokkal.

A felidézés során nemcsak a visszaemlékezés és az emlékezés tárgya között eltelt idő konstitutív jelentőségű, hanem az adatgyűjtés intenciója is. Ebből a szempontból mértékadónak tekinthetjük Gyáni elemzését, aki a két világháború közötti adatokat tudományosan vizsgálja. Illyés és Kardos a két világháború közötti időszakot ideológiai szempontból elmarasztalja. Kardos etnográfiai munkájából - tudományos értékei ellenére is – kitűnik a politikai átmenetet legitimáló szándék: a felszabadulás utáni évtized vizsgálatakor ott is éles változást (fejlődést) lát, ahol hosszabb távon inkább életmódbeli folytonosság mutatkozik. Heller a két világháború közötti időszakban vármegyei szolgabíróként és statisztikusként a beavatkozás szándékával gyűjt adatokat, de a cselédek alacsony életminőségért nem a nagybirtokrendszert okolja, mint például Illyés, hanem az ország elszegényedését (e mögött pedig a gazdasági válságot és Trianont). (Bíró, 2006)

A konvenciót értékének átszámolása készpénzre a naturáliák áringadozása, az infláció és a két világháború közötti időszakban egyre növekvő agrárrolló miatt inkább erős becslésnek tekinthető. A mélypontot Kovács 1933-ra teszi. Ekkor az éves cselédbér az ő számításai szerint

¹¹⁷ A szegődményes iparosok konvenciója Nagyhőrcsökpusztán az 1930-40-es években: 2400 négyszögöl kukorica, 200 n. öl konyhakert, 600 n.öl krumpliföld, 20 q gabona (4 q árpa, 8 q búza, 8 q rozs), 400 (?) pengő, 20 kg só, mész, fa, szén. (dr. Szénási Károlyné néprajzi adatgyűjtése az 1980-as évekből)

az 1925-34 közötti cselédkonvenciók átlagértékének mindössze 58%-a, az évi összjövedelem 200-700 pengő között mozgott. (Kovács, 1935)

Gyáni a cselédkonvenció értékét 1928-ban 600-800 pengőre, 1940 körül 1600 pengőre becsüli, Heller a '30-as évek végén évi 1130 pengőt kalkulál. (Gyáni, 2004, Heller, 1937) Gyáni számításai szerint az uradalmi cselédség „az agrárszegénység jövedelmi elitje”¹¹⁸ (Gyáni-Kövé, 2004: 325), mivel a termelési hozamoktól függetlenül évi négy részletben készhez kapott konvenció a cselédházban biztosított lakhatással összességében nagyobb létbiztonságot nyújtott számukra, mint egy törpebirtokos napszámosnak.¹¹⁹ Heller a táplálkozásukat vizsgálva ugyanezt állapítja meg: „[Fejér megyében] a cselédség élelmezése a földművelő lakosságénál lényegesen jobb. Gyermekei általában véve erősebben tápláltak, nagyobb a tej, baromfi és disznóhús fogyasztásuk is” (Heller, 2006: 256)

A táblázat adatai összességében azt mutatják, hogy a nagyhorcsöki cselédek javadalmazása az országos átlagba simul¹²⁰, és megegyezik a fehérvári járás¹²¹ átlagos konvenciójával. Nagy különbség van azonban a pénzbeli javadalmazásban, mivel az Nagyhorcsökpusztán majdnem kétszerese a járási átlagnak (24 pengő helyett 40 pengő)¹²². A fenti adatokat tehát megerősítik a nagyhorcsöki cselédemlékezet egyik legfőbb toposzát, miszerint a gróf idejében „jó világ volt”.

„A jó világ” emlékének magyarázatát azonban nem feltétlenül a pénzbeli juttatásban és a gabonakonvenció értékében kell keresnünk, ugyanis „a cselédség legfontosabb keresete az állattartásból ered” (Heller, 1937: 97). Heller számításai szerint egy átlagos cseléd egy járványmentes évben két hízót, hat-hét növendéksertést (süldőt) és két-három választási malacot tudott saját célra tartani vagy a piacon eladni. (Heller, 1937)

A nagyhorcsöki Zichy uradalomban egy rendes béres egy tehenet és borjat tarthatott az uraság engedélyével, valamint sertést és szárnyasokat korlátozás nélkül nevelhetett „*tehetsége szerint*”¹²³. Ennek egyfelől az szegődményföldön megtermelhető takarmány mennyisége és a

¹¹⁸ Összehasonlításképpen: az éves minimum adóalap 1933-ban az iparosok esetében 1000 pengő, a kereskedők esetében 1200 pengő. Az iparosok 1/5-e, a kereskedők 3/5-e nem tett szert ekkora jövedelemre. (Gyáni-Kövé, 2004)

¹¹⁹ „A gazdasági cselédség ma a fixfizetésesek irigyelt pozícióját foglalja el a földművesek társadalmában” - írja Mórincz Miklós. „Az állandóbb cselédségem kedvezőbb körülmények között él, mint a törpe- és kisbirtokosok nagy része.” (Gyáni-Kövé, 2004: 325-326)

¹²⁰ A pénzbeli juttatás a dunántúli uradalmakban a legtöbb, az Alföldön a legkevesebb (Kovács, 1935)

¹²¹ Érdekes ezt összevetni azzal, hogy Illyés rosszabb helyzetűnek látta Fejér megyét, mint Pácespuszta környékét (1910-es adatok szerint Tolna megyéhez tartozott): „Felénk a szegénység Fejér megyéből áradt, kitaró és kivédhetetlen hullámokban.” (Illyés, 2005 [1936]: 147)

¹²² Heller egy-egy uradalomban 100 pengős pénzbeli fizetséget is rögzített – kérdés azonban, hogy hogyan változott ennek fényében a gabonakonvenció mértéke.

¹²³ Dr. Szénási Károlyné néprajzi adatgyűjtése az 1980-as évekből, Nagyhorcsökpuszta

legelőkhöz való hozzáférés szabott határt, másfelől pedig a család nagysága. A felkeresett pusztaiak egyöntetűen úgy emlékeztek, hogy amikor a családok állatokat tudtak tartani, akkor „*jobban ment.*” (*Viola*) A konvencióban évi két vásárnapot rögzítettek¹²⁴, ekkor a munka alól felmentve mehettek a cselédek piacozni (leginkább Sárbogárdra és Kálozra jártak). Többnyire sertést és borjút adtak el, a szeptemberi vásárba akár tíz-tizenkét állatot elhajtottak. „Aki borjút tudott eladni, az 340-380 pengőt is kapott érte. (Majdnem annyit, mint amennyi pénzt egy évben kaptak a béresek.) Így a család anyagi helyzete is jobb lett.”¹²⁵

A jövedelemviszonyok értékelésénél azt is figyelembe kell venni, hogy egy család „szükségletfedezeti üzemenként”¹²⁶ (Kovács, 1935) működött, mivel a cselédkonvenció naturáliáit nem közvetlenül (és nem közvetlen értékükön) értékesítették, hanem többnyire már feldolgozott árukat vittek a piacra. Az önellátás keretei között a szegődményföld megművelése és az állattartás is a családtagokra hárult, hiszen a családfő felfogadott cselédként az uradalom földjein dolgozott. Ezekből a munkákból a család minden tagja kivette a részét: a gyerekek a ház körül csakúgy, mint a fiatal felnőttek, akik kisbéresként (a helyiek szóhasználatában bregocsként), napszámosként, esetleg házicselédként szolgáltak, és jövedelmet termeltek. A cselédek „szaporaságának” korbéli toposza illetve „egykeellenesként” értelmezett magatartása szorosan összefüggött tehát a gazdasági érdekekkel. (Heller, idézi Bíró, 2006: 234-237)

A piacra vitt termékek értékét nehéz megállapítani, miként azt is, hogy a megtermelt javakból mennyi kerül eladásra. A nagyhorcsöki forrás¹²⁷ is hangsúlyozza, hogy nem mindenki tudott tehenet tartani; volt, aki kettőt-hármat is nevelt, és volt, aki egyet sem. (Természetesen papíron mindenki „*kivette*” az őt megillető tehenet). A *tejfelesleg* is megvette az uraság, azonban ez csak annak jelentett pluszjövedelmet, aki tudott tehenet tartani. (Érdemes megjegyezni, hogy míg Kovács szerint a cselédek a piacra vitt falatokat „saját szájuktól vonják el” (Kovács, 1935: o.n.), addig a nagyhorcsöki adatgyűjtésben következetesen a felesleg szó szerepel.) A nagyhorcsöki visszaemlékezésekben azonban alig jelenik meg a piacozás, de a háború előtti szerepére utal az 1980-as évekbéli adatgyűjtés. Ezt az magyarázza, hogy a terepmunkán felvett interjúk túlnyomórészt a háború után született generációk tapasztalatait rögzítik, amikor legfeljebb csak szárnyasokat és tojást adtak el a pusztaiak. Később, az állami gazdaság idejére vonatkozóan ez a mozzanat is eltűnt a visszaemlékezésekből.

¹²⁴ Dr. Szénási Károlyné néprajzi adatgyűjtése az 1980-as évekből, Nagyhorcsökpuszta

¹²⁵ Dr. Szénási Károlyné néprajzi adatgyűjtése az 1980-as évekből, Nagyhorcsökpuszta

¹²⁶ Az idézetet módosítottam. N.K.

¹²⁷ Dr. Szénási Károlyné néprajzi adatgyűjtése az 1980-as évekből, Nagyhorcsökpuszta

A paraszti táplálkozás erősen gabonaalapú, következésképpen a gabonafélék dominálták a konvenciót is. Illyés becslése szerint a gabonakonvencióból egy öttagú családban az év minden napjára személyenként 27 dkg kenyér és 11 dkg tésztaféle jutott (Illyés, 2005 [1936]). Kovács a munkavégzéshez szükséges kalóriabevitelt kalkulálva arra jutott, hogy a cselédek táplálkozása kalóriahiányos, noha a családi üzemben megtermelt javak szűken véve elegendőek lettek volna a család eltartására. Csakhogy azokat a cselédek inkább a piacra vitték, mivel az eladásból származó pénz nélkül az alapvető ruházkodásról is le kellett volna mondaniuk. (Kovács, 1935)

Az agrárszegénység „jövedelmi elitje” (Gyáni-Kövér, 2004: 325) tehát egyes vélemények szerint éhezett, legalábbis táplálkozása nem volt kielégítő. Heller András 1937-ben a székesfehérvári járás első osztályos tanulóinak táplálkozási szokásait vizsgálva megállapította, hogy bár „éhínségről” nem beszélhetünk, a mennyiségi és minőségi éhezés jelen van a cselédek mindennapjaiban; jóllehet a cselédgyerekek átlagos ételmezése valamint hús- és tejfogyasztása még mindig kedvezőbb, mint a törpebirtokos-napszámos rétegeké.¹²⁸ (Heller, 1937)

A nagyhőrcsöki visszaemlékezésekben a súlyos nyomornak viszont nyoma sincs. A pusztai világban, külső referenciapontok hiányában ugyanis nem tűntek jelentősnek az életszínvonalbeli különbségek, miközben a „pusztai tisztos szegénység” voltaképpen a mennyiségi éhezés elkerülése jelenti. Illyés így fogalmaz:

„Mi nem éheztünk. Ha most kellene azt az életet élnem, amit gyermekkoromban éltem, talán nyomornak érezném. Akkor nem éreztem annak. Valami jól mi sem éltünk, de ettünk rendesen, legfeljebb nem azt, amit szerettünk volna, s néha kelleltlenül, hogy már megint paraj vagy lutyá vagy isterc vagy krumpli mezétláb, azaz hús nélkül. Sok mindent egyáltalában nem ismertünk, s így ha a közfelfogással ellentétben szenvedtünk is, nem tudtuk, hogy azok hiánya miatt szenvedünk. (Illyés, 2005 [1936]: 153)

Ugyanezt visszhangozzák pusztai visszaemlékezések is (elsőként a nagyanyámé).

„Hogy mondjam, **nem éheztünk.. nem mondhatnám, hogy valamit=**nem éheztünk, nem kívántunk meg semmi különlegességet, azért, mert nem is láttunk. A másik is azt ette! [...]** Éhezés nem volt, ha más nem, fagyott krumpli volt. Éhen nem haltunk!”**

„Hát, mi eleinte? A szegénységet nem éreztük, azért’.. soha már, mikor férjhez mentem. (1) Annyira azelőtt se, mer a kenyér megvót az asztalra. Az mindég megvót. Azt, azt az egyet

128 Ezzel szemben egy másik pusztában: „Szerentsésék éheztek, egyöntetűen, és itthon egész szemérmetlenül. A velük egy fedél alatt lakó család is éhezett. Általában az egész pusztai evett volna valamit. A szemük nem kopogott az éhségtől, hasukat fogva ordítani sem ordítottak. Csendesen, rendszeresen, de nyilvánvalóan éheztek. Gombát szedtek az erdőben, és azt ették. Amikor gomba nem volt, akkor az uradalmi cukorrépa-földekre jártak répalevelet lopni, és azt ették. Mert azért ették mindennap, de oly keveset, hogy az talán még a rágással elpazarló erőt sem pótolta.” (Illyés, 2005 [1936]: 152)

*mondom, mindég a gyerekeknek: akármí, akárhogyan vót, q, kenyérünk megvót. Ha üres kenyeret ettünk, almá*almával, akkor is megvót a vacsoránk.” (Zsuzsanna)*

A következő részlet különös nézőpontból világítja meg a két világháború közötti pusztai életszínvonalat. Az alábbi visszaemlékezésben szereplő béresgyerek hadifogolyként keményebb kihívásokkal szembesül, mint a pusztában, de ekkor is az otthonról ismert árucseré jelent a háborús túlélési stratégiájának alapját, miközben valószínűleg sem az alacsony energiatartalmú ételek (csalánleves, főzelék), sem a kemény munka nem jelent neki újdonságot. Ugyancsak beszédes részlet, hogy azzal tudott „üzérkedni”, hogy „megfogta” az ételt, azaz a saját szájától vonta el a tökésíthető falatot.

[a bátyámék az orosz hadifogságban] „Há’ dógoztak. Dógoztatták őket. Gyárba, fát vágtak, ki hova. A bátyámat, azt mondja, hogy őneki jó dóga vót. Mer’ ő szerette a csójánlevest [csalánlevest] is, a főzeléket is, meg ő üzérkedett is, Ha valamije, amit tudott, azt megfogott, azt’ akkor e:cseré:te kajáér’. Nem ezér vagy azér, hanem kajáér’. De jól is nézett ki, mikor hazagyütt! Aszongya ott is olyan világ vót, csere-bere. Nem csak a foglyok, hanem még a nép között. Mer hát azér azoknak se ment ám nagyon jól. Háború vót, nagyon lerobbantak ám! Me’ nem kis háborúba vettek részt. Le vótak [robbanva], aszongya a bátyám, őneki meg nemcsak őnékik jobban ment, mint a saját orosz népnek. Szóval, aki élelmes vót, aki tudott é:ni, az é:tt. (Teréz)

A zsidó mesélők az előző kutatásban felidéztek a Fejér megyében aktív szélsőjobboldali politikust, Jurcsek Bélát. A közellátásért felelős államtitkárként, később miniszterként (1942-44.)¹³⁰ kidolgozott beszoigáltatási rendszer (1944-45.) a *gyakorlatban* a háború után is érvényben maradt. A közellátást jegyrendszer biztosította, ami a beszoigáltatott zsír, tűzifa, termény újraelosztását jelentette. (Losonci, 1977, Závada, 2006 [1986], Nagy, 2013)

1948-tól a politika parasztellenes fordulata ellehetetlenítette az egyéni gazdálkodást: a kulákküldözés célja nem csupán a paraszti gazdaságok felszámolása volt, hanem az autonóm egzisztenciák morális tartásának megroppantása. (Závada, 2006 [1986], Nagy, 2013) Jóllehet az intézkedések és új adótípusok (jövedelemadó, földadó, kulákkadó, beszoigáltatási kötelezettség, békekölcsön) nem kifejezetten a kisbirtokosokat és az újjgazdákat célozták – hiszen rájuk egyfajta természetes szövetségesként tekintett a hatalom (Nagy, 2013) –, ezek

¹²⁹ Jelölések a szövegátíratban: Jelölések az interjúk szövegátírataiban: dőlt betű = hangsúlyos, hangosabban mondott szövegrész (pl. **mindennél**), (6) = a szünetek hosszúsága másodpercben, [nevet, sóhaj] = emocionális, metakommunikatív jelzések, (harmincnyolcban?) = nehezen érthető szöveg, - - - = hosszabban megszakadó szöveg, kihagyás *= rövidebb megakadás, e:hallgat = hosszan ejtett, elnyújtott szótag, igen=igen = a szokásosnál gyorsabb összevonás.

A pusztai interjúrészleteket tájnyelvi és archaikus fordulatok miatt fonetikusán átírással közlöm, de az amúgy is nehezen olvasható átírás nem teljesen következetes: csak a tájnyelvi sajátosságokat és az erősen érezhető nyelvi különbségeket jelölöm, a kevésbé hangsúlyos vagy általános kiejtési torzulást nem. Tehát az „aszongya” követi a fonetikus átírást, az *azt’* (aztán) viszont nem, mivel a hasonulás a köznyelvben is ugyanúgy hallatszik. (A rövidülést viszont jelzem.)

¹³⁰ <http://www.hdke.hu/tudastar/enciklopedia/jurcsek-bela>

mégis külön megpróbáltatásokat okoztak az amúgy is erőforráshiányos kisparaszti háztartásoknak.

Az infláció mintegy kikényszerítette az árucserét, miközben sajátos falu-város közötti viszonyokat teremtett. (Nagy, 2013) Az árucserét szinte minden idősebb pusztai emlegette, de „cserevilágnak” csak Teréz nevezte.¹³¹ Az árucseré jobbra a háború utáni időszak túlélési eszköztárát bővítette: a pusztára érkező¹³² árusok, a városokból érkező „feketézők” gyümölcsöt, kávé, vajot hoztak magukkal, amiért a baromfit, tojást és sertéshúst, füstölt termékeket kaptak cserébe.¹³³

A szűkösség aktualizálta a háborúban és a „cselédvilágban” készített egyszerűbb ételek emlékét. A mennyiségi éhezés állandó veszélye közepette a rendelkezésre álló alapanyagokból csak igen korlátozottan lehetett főzni. Ebben az időszakban a szűkösség ugyanúgy jelen volt a háború előtti szegődményes iparoscsaládokban, mint az egykori csirásoknál (tehenészeknél)¹³⁴ vagy a béreseknél. A visszaemlékezésekben határozott sikerként értelmeződik a család jóllakata, az étkezések alapja szó szerint a *mindennapi* kenyér.¹³⁵ Ilyen kontextusban merülnek föl a „krízisételek”, a csalánleves, a kukoricaliszt, a prósa és a különféle kásák.

A női elbeszélők azonban úgy emlékeztek, hogy még ekkor is fontos volt nagy a változatosságra, és a szüleik vagy ők maguk olyan alapanyagokat és fortélyokat alkalmaztak, ami még a legnagyobb szűkösség közepette is növelték a mozgásteret.

A hús azonban ekkor alapvetően ritkaságnak számított. A visszaemlékezések szerint a családok a Rákosi-korszakban legfeljebb egy hizót vághattak. (Feketevágásokról senki sem tett említést.) „Hogy minden. = Akkor le kellett, egy hizót kellett, szabad vót vágni, azt’ akkor, persze, az nekünk sem vót elég, há’ vótunk hatan, hanem, nem vót elég” (Katinka)

Az elbeszélésekből azonban az is látszik, hogy a „krízisételek” és a „cselédételek”, így a summásoknak főzött vakarcs (Orsovai, 1974) vagy a jellegzetes böjti étel, a pizsláng lassanként kikoptak a hétköznapi életről.

¹³¹ A kifejezés elterjedtségére, ismertségére utal Nagy Netta könyvének címe is: A cserevilágtól a padláslesöprésig. (Nagy, 2013)

¹³² A két világháború közötti időszakban is jártak ki árusok a pusztára, így például egy sárbogárdi cég alkalmazottja is, hogy helyben vegye meg a „felesleget”. (Dr. Szénási Károlyné néprajzi adatgyűjtése az 1980-as évekből, Nagyhörcsökpuszta)

¹³³ A korszakra jellemző árucseréről ld Nagy, 2013

¹³⁴ Kardos a nélkülözést a cselédlethez köti, ennek kapcsán ő a paprikás kalácsot (amelyet Nagyhörcsökön is ismertek) tekinti (ünnepi) krízisételnek: „de még az ünnepi kalács is csak paprikás kalács volt az időtájt.” (Kardos, 1955: 308)

¹³⁵ A paraszti kultúrában a kenyér maga az élet, a szalonna már kifejezett bőség a paraszti és a paraszti társadalom alatti rétegekben. (Losonczi, 1977) Heller András a pusztai gyerekek étkezését megvizsgálva kimutatja, hogy legtöbbjük reggelije üres kenyér, tej kenyérral vagy tejeskávé kenyérral. (Heller, 1937)

A Kádár-rendszer a társadalom felső rétegeit deklasszáló és alacsony életszínvonalon levelláló politikájának (Valuch, 2005) hatásai egy sajátos pusztai „jólétet” körvonalaztak. Azonban fontos figyelembe venni, hogy a visszaemlékezésekben az alapvető orientációs pont ekkor már nem is annyira „az úri világ”, hanem az ötvenes évekbeli „*padláslesöprések*” nyomora. A nélkülözés után az élelmiszerellátás javulásával és a fogyasztás bővülésével a pusztai életszínvonal emelkedett, azonban relatíve nemigen került közelebb a többi társadalmi csoporthoz. Ha volt valami, amiben a volt uradalmi cselédség valamelyest tudott hasonulni a többi társadalmi réteghez, az a fogyasztás — a pusztai jólét tehát elsősorban az élelmiszerfogyasztás bővülésében teljesedett ki.

A húsfogyasztás is növekedett, de sokáig leginkább a hétfői ebédekhez kötődött. Miközben a helybeliek is a korszakban elterjedt vasárnapi ételeket készítették, az alapanyagokkal nagyvonalúan bántak, azaz sokszor „*hamisan*” főztek. A rántott sertésszelet helyett esetenként tejbe áztatott füstölt sonkát rántottak ki, vagy „*tepszis krumplit*” készítettek, és füstölt oldalast raktak rá.

A hús általános és meghatározó vágya volt a háború után született generációnak. A pusztáról elköltöző Zsuzsanna megjegyezte, hogy a férje „*csak húst hússal eszik.*” A húsfogyasztás öröme¹³⁶, a szűkösség után szinte presztízsfogyasztásnak értelmezhető, hiszen a parasztság szemében az az úr, aki minden nap húst eszik (Gyáni, 2006). A szárnyasok tartásában szimbolikus jelentőségű az egykori cselédlét szabályrendszere, amely még évtizedekkel a háború után is éreztette a hatását. Az úri világban a cselédek libát nem tarthattak, hiszen az úri állat volt.¹³⁷ Libáról és pulykáról nem is emlékeztek meg a mai pusztaiak. Hasonlóképpen a marha is alapvetően úri étel¹³⁸ maradt Nagyhörcsökpusztán. Csak ritkán, leginkább a kényszervágások miatt jutottak hozzá az állami gazdaság dolgozói. Gulyást ugyan főztek, de nem nagyon ragaszkodtak a pusztaiak a marhahúshoz: elkészítették baromfiból vagy sertéshúsból, sőt hús nélkül.

A minták terjedésében, a konyha modernizálásban és az ételek elkészítési módjában figyelembe kell venni a városi hatásokat is. A terepmunka alatt szórványosan felbukkantak olyan emlékek, miszerint néhány fiatal lány a környékbeli pusztákról Sárbogárdra szegődött házicselédnek. Jóllehet Nagyhörcsökön ezt nem említette senki, a sárbogárdi zsidóság kutatása közben szóba

¹³⁶ Erre világít rá egy családi anekdota is. A pusztáról egy tolnai sváb faluba költöző nagyanyámnak, aki felszabadulva a szűkösség alól, szinte minden nap húst főzött, azt mondogatta a sváb szomszéd: „*Gróf Apponyiak nem ettek annyi húst, mint maguk!*”

¹³⁷ Dr. Szénási Károlyné néprajzi adatgyűjtése az 1980-as évekből, Nagyhörcsökpuszta, ld még: Kardos, 1955

¹³⁸ Az úri negyedben lakó Etelka az egyszerű hétköznapi ételeket sorolva azt mesélte, hogy egy időszakban annyi marhát vágtak le az állami gazdaság vágóhídján, hogy ő „már szinte sírt a kétségbeeséstől” (Ágnes), mert csak hordták hozzá a marhahúst, és nem tudta, hogyan készíthetné el másként, mint gulyásnak vagy marhapörköltnek.

került egy fiatal árva lány, aki a Freireich családnál szolgált, és Nagyhörcsökpusztán éltek a rokonai. A lány nagyjából húsz kilométert gyalogolt a rokonoktól kapott vasárnapi ebédért, miközben a családról, akinél szolgált, csak szép emlékeket őrzött. A házicselédként szolgáló, és később hazatérő nők fontos diffúziós útvonalat jeleznek az ételek elkészítésében és jelentős hatásuk van az orientációk alakulására (Gyáni-Kövér, 2004), hiszen kitanulták a polgári konyha fortélyait. Több visszaemlékezése arra is fényt derít, hogy a pusztára betelepülő férjük ízlése is alakította a főzési szokásaikat.

A '60-as évek közepétől megjelentek a Nagyhörcsökön a krémesek, vajas tészták¹³⁹, ám a tortákat a visszaemlékezők a legújabb divatnak tekintik. Árulkodó részlet, hogy a kuglóf elnevezés nem tudott gyökeret verni a pusztán: csak egyszer említették lakodalmos ételként, akkor is rosszul („*kuglok*”). A polgári konyha több vívmányához hasonlóan, ez is inkább távoli minta, semmint ismert finomság a pusztában.¹⁴⁰ Bár a pusztai háztartásokba eljutott néhány polgári étel, étkezésükben alapvetően a paraszti étrend dominált. A pusztaiak közül senki sem említette a sajtot¹⁴¹: sem a „cselédvilágban” sem az „állami gazdasági idején” nem fogyasztották; a tejtermékek közül is legfeljebb a vaját és a túrót ettek.

Az ízlés változatlanságáról árulkodnak azok a részletek, amelyekben a ma nyugdíjas korú visszaemlékezők megemlítik, hogy bár szívesen elkészítik az édes, krémes süteményeket, ők inkább a kelt tésztát és a kevés cukorral készült szárazsüteményeket szeretik. Számukra az ismert, megszokott ízvilág alapja a füstölés, többen ódzkodnak a bolti felvágottól, és helyette a jól ismert füstölt húsféléket (sonkát, szalonnát) fogyasztják: „*inkább én is sütök, veszek egy darab szalonnát vagy sonkát, azt inkább azt eszem, mint a felvágottat.*” (Viola)

A „cselédvilágban” a szezonális erősen meghatározta az étkezést; a hús tartósítására a füstölés, a zöldségekre a vermesítés fortélyait használták. A cukorfogyasztás bővülésével a befőzés is terjedni kezdett. Nagyobb mennyiségű élelmiszer-felhalmozását a hűtőszekrény és a fagyasztóláda tette lehetővé, ami a nélkülözés árnyékában felnőtt pusztaiaknak szemében nem csak a létbiztonság, hanem a jólét jele.

¹³⁹ Kardos egyenesen „édestészta korszaknak” nevezi a háború utáni évtizedet: Szentgyörgypusztán a hájas tészták, a beigli, a rétes, a palacsinta, a torták és a krémesek is „egészen elterjedtek”. (Kardos, 1955: 308)

¹⁴⁰ Azonban lakodalmi, ünnepi ételként készítik Pálfán és Sárbogárdon is, azaz a jobb módú paraszti ünnepi étrendjében már régebben is szerepelt. (Farkas, 1989)

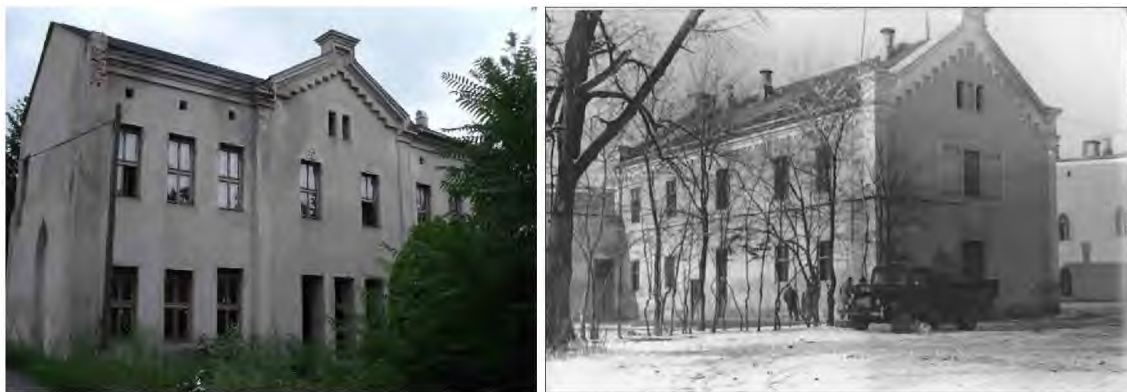
¹⁴¹ A békési életmódkutatás (1969.) rámutatott arra, hogy a szalonna és a sajtfogyasztás jószerével kizárja egymást, minthogy egyik a paraszti, a másik a polgári konyhát fémjelzi (Losonczy, 1977).

Településmorfológia és miliók

A kastély és a mosóház környéke

„Nagyhörcsök központjában állt az urasági kastély, két gazdatiszti lakás, hat cselédház, az iskola épülete, amely egybeépült a kápolnával és a tanítói lakással. A fontosabb gazdasági épületek közül itt voltak az istállók, a műhelyek, továbbá a malom. Antalmajorban egy gazdatiszti lakást és egy cselédházat, Bébicmajorban és Külmajorban egy-egy cselédházat találunk” (Farkas, 1989: 409) – olvasható a Sárbogárd története című monográfiában. A leírás azonban számos részletet elfed a pusztá egykori térbeli és társadalmi tagozódásából, abból, ahogyan a pusztaiak a mindennapok során megélték, használták és a napi útvonalaiikkal konstituálták a pusztai teret és annak határait.

A központként említett (s a külmajorokhoz *képest* valóban központi) Nagyhörcsökpuszta jól elkülöníthető önálló térbeli egységekből áll, amelyek között sokszor több kilométernyi távolság is van. A kastélyhoz egy kis emelkedő visz fel, ami a grófi családot térben is elválasztotta a cselédektől, ugyanakkor a társadalmi távolságot is megjelenítette, hiszen a kastély körüli parkba idegenek, cselédek nemigen léptek be. A park és a pavilonok így nemcsak a kikapcsolódás és az esztétikai élvezet, hanem a társadalmi távolság megteremtésének terepei is voltak.¹⁴²



13-14. kép A nagyhorcsöki kastély 2011-ben és 1958-ban

A legidősebb pusztaiak, Magdolna és Teréz idilli képekben tudósítottak arról a helyről, ahová a kastélyparkkal ellentétben nyaranta a cselédeknek is „*szabad volt*” bemenni (amennyiben „*viselkedtek*”). Az „*alj*”, a pusztai cselédházak és a kastély közötti erdős rész, a szabályozott társadalmi érintkezés terepe: például itt adott zsúrokat a grófnő a cselédgyerekeknek. Nem véletlenül kötődnek a pusztá polarizált társadalmi miliói közötti átmeneti terekhez olyan emlékezetes határátlépések, mint amikor Magdolnát kislánycént a grófnő bevezette a parkba,

¹⁴² „Az 1945-ös felszabadításig senki jobbágyfia nem tudott behatolni a parkba, melynek nemesek falai, de lelki drótkerítései is voltak” (Losonczi, 1977: 81) – írja Károlyi Mihály.

mintegy átlépve a térhasználatra vonatkozó (társadalmi) szabályokat. „*Úgy hát a [gróf]gyerekeket még aprón láttam, mikor úgy nevelő nő így sétáltatta őket, meg hát az anyjuk [a grófnő] is ott vót, hogy kézenfogva bevitt az udvarba*”. (Magdolna)

Magdolna „úri” (azaz belső) cselédek sarja, a szülei nem messze laktak a kastélytól, a „mosóházban”. Ez onnan kapta a nevét, hogy két világháború közötti időszakban a tanító-nevelő feladatokat és a kastély körüli teendőket (így a mosást is) a Szívárd (1920-1948.)¹⁴³ apácái látták el a pusztán. A mosóház és a vele szomszédos iskola és kápolna nemcsak térben különül el mind a kastélytól, mind a tulajdonképpeni pusztától, hanem egy sajátos milió is.¹⁴⁴

A háború után továbbra is „*kiemelt övezet*” maradt, mivel előbb az „úri” cselédeknek (a belső cselédeknek és szegődményes iparosoknak)¹⁴⁵, később az iparosoknak, szakmunkásoknak adott otthont. A kiemelt státus nemcsak az ott lakók relatív jólétében, lakásaik magasabb komfortfokozatában (kőpadló, szoba-konyhás lakások, a tanítói lakás áramellátása (Farkas, 1989)) nyilvánult meg, hanem ezek „különállásában” is, ami egyszerre utal — a cselédházakkal ellentétben — a magánélet színtereként megélt funkciójára és az eltérő normarendszerére, így például a pusztaszerte híres tisztaságára.¹⁴⁶

„*Azon [cselédlakásban] nem vótunk, mer’ mi mindég olyan lakásba laktunk, hogy csak saját magunk [laktunk]. De ott ebbe a hosszú házba, ottan olyan közös (1) lakások voltak. Azér’ mondom, hogy hát az iparosembereknek így nem ilyen helyen vót, hanem hát mindenki külön. Külön lakott.*” (Zsuzsanna)

¹⁴³ A hitoktatókból, tanítókból és apácákból álló szervezet a 6-14 éves gyereke „valláserkölcsi” és „hazafias” nevelését tartotta céljának. Katolikus Lexikon, <http://lexikon.katolikus.hu/S/Sz%C3%ADvg%C3%A1rda.html>
Utolsó letöltés: 2015.09.08. 15h50

¹⁴⁴ Az apácák eltűnésének okára és idejére egy az 1980-as évekbeli n5éprajzi gyűjtés megkérdeztje így emlékszik: az 1922-ben alapított két tantermes új iskolában eleinte a „Szívárd” apácái tanítottak. (Az iskolát Pálffy Miklósné kálozi birtokosnő alapította 1922-ben.) Őt apáca került így a pusztába, akik közül ketten tanítottak, csak délelőtt volt tanítás. Az apácák 1935-ig voltak a pusztában, amikor is a gróf adósságai miatt nem tudta fizetni az apácákat, így azok elmentek. Ekkor egy ideig pap volt a pusztában, amíg nem találtak másik tanítónőt. (dr. Szénási Károlyné gyűjtése az 1980-as évekből) A Sárbogárd története c. monográfia szerint az apácáktól 1932-ben vették át világi tanítónők az oktatási feladatokat. Morvay Mária 1936-ig maradt a pusztán, őt követte a pusztaiak emlékezetében élénken élő Morvay Júlia, aki még gróf Zichy György alkalmazásában került a pusztára (Farkas, 1989)

A terepmunka alkalmával megkérdezt visszamelekezők általában két tanítónőre emlékeznek. Az egyik közülük Morvay Júlia, akik hosszú ideig dolgozott a pusztában, több generációt is tanított. Az interjúk szerint egy idős, egyedül álló, „régí vágású” tanítónő, akiről többen úgy vélekedtek, hogy régebben (azaz a szocializmus előtti időkbén) apáca lehetett. Ez az attribúció valószínűleg az apácák mosóházbeli jelenlétével és a házban lakók sajátos, „jól nevelt”, „fegyelmezett” életével magyarázható, a közösség emlékezetében az apácák szigora és a mosóházbeliek „viselkedése” egybefolyik, egymást megerősítve rögzült.

¹⁴⁵ A mosóházbeli „úri” cselédek beköltözését elősegítette, hogy a gróf a négyszobás tanítói lakást egy szobára csökkentette, és a fennmaradó szobákba (az iskola bővítése helyett) az inast és családját költöztette (Farkas, 1989)

¹⁴⁶ Édesanyám gyerekkori emléke az egyik mosóházbeli szomszéd néniről az, hogy állandóan takarított, mindig a sparhelt fogantyúját vagy a kilincseket törölgette a köténye sarkával. Ha bárhová bemenne megfogta a kilincset, rögtön le is törölte. Újfént attribúció és közösségi emlékezet hatása, hogy azt hitte róla, hogy apáca (sőt, a közösség is úgy emlékszik róla, hogy az akkor már rég elköltözött apácák voltak jelentették számára a követendő mintát). Az idősebbek ugyancsak megjegyezték róla a beszélgetés közben, hogy ő ilyen „apácás.”

„Padlós lakásban laktunk, igen. [...] még a konyha is padlós volt, [sóhaj] meg a szoba is padlós volt. Úgy szintén itt kint, Hörcsökön is szépséges, nagy, sárga padlós szobánk volt. A konyha, az is piros téglával volt lerakva ezzel a téglalakú, mindenholna tégl, na, nem ezzel a mozaiklappal, mint mostan, hanem téglával vót lerakva. (2) Sőt, még ami spájkunk vót, még az is padlós vót. (1) [...] Meg ott fönt [a mosóházánál] még a konyha is padlós volt, sőt a (1) az öreg néni szokta mondani, hogy hát el köll menni a B. néniék a konyhájába, ahol tíz gyerek vagy tízen megfordulnak, meg kell nézni, hogy micsoda sárga padlója van, mer' hát szegény anyámnak muszáj volt minden másnap padlót sikálni, főleg, ha sár volt. Nem volt más mese. Nem úgy, mint most, azért.” (Zsuzsanna)

A mosóháziak a mentalitásban és a viselkedésben is igyekeztek uraikhoz hasonlítani, amit az apácák jelenléte is megerősíthetett. A visszaemlékezések szerint ott hangos veszekedés nem történhetett, hiszen „a szomszédban voltak az apácák.” Ugyanakkor ezek a tulajdonított külső elvárások interiorizálódtak. Ezek a családok nagy hangsúlyt fektettek a békés családi életre ezzel is megkülönböztetve magukat a „nagyházként” emlegetett cselédházak zsúfoltságától, hangos veszekedéseitől.

„Mer' megvót a békesség. Mind ilyen régi, Liszi néniék is, szépen é:tt a család is, az (?)-ék is, a B. néniék [Zsuzsanna családja] is, nálunk se tudok soha, hogy családi veszekedés vagy valami lett volna. [...] Békességbe, szépen megvótunk, úgy a család meg aztán a közösség is. Pletyka nem ment, senkit nem bántottunk. Hát szépen, az öregek, ha lefeküdtek, e:beszé:ettek. Aztán, nem az, hogy pletykát csiná:janak a másikru': az ilyen, az olyan ez így, ez így, meg az úgy. Az ilyen nem ment. Nem csiná:ta senki a pletykát. (1) Úgyhogy.. öh ilyen vót.” (Magdolna)

„A közösségbe' nem, nem, nem vót úgy, a munkahelyen se. Mer' én szoktam velük, hogyha valamelyik mérgeződött is, akkor **nótázok ám, gyerekek, aztán ámen!** Be van fejezve minden. 'Há', milyen jó neked!' 'Hát, mondom nem kö' itt semmit se mondani, abbul nem lesz izé'.. **pletyka**..[nevet] Azt szoktam mondani nekik. De elnevettem nekik mindent. Nem.. izé:tam velük. [halkan] [...] Hát ott kinn a pusztán laktunk, a gyerekek is, soha senkive' se veszekedtem, hogy a gyerekek veszekednek, vagy mit mondott.. azt se, soha se. Gyerekek, (1) jó' van, majd megbékül:nek, azt' kész. (1) Én nem.. nem veszekedtünk, ott is, ott laktunk, de nem veszekedtünk. (1) **Senkive' se**=meg itt sem, senkivel sem. Itt se vót, hogy mint sok helyen, hogy mostan nem jól van a...megin..*meg ilyen meg hm... Ilyen sincsen. Meg van értve minden. Egyszer így, egyszer úgy, aztán jó' van.” (Zsuzsanna)

Az 1954-ben kialakított gépműhely (Orsovai, 1974) az úri időkben kovácműhely volt, itt szintén iparosok és „előjárók” (pl. főgépész) laktak.



15. kép Mesteremberek és segédek a műhely előtt a '70-es évek elején (jobbról a dédapám)

Az itt élők elbeszélése nagyon hasonló a mosóháziakéhoz, emellett a gyerekkori emlékekben megjelenő közös játékok átjárhatónak, azaz státusában közel azonosnak mutatják a két iparos lakószigetet.

„Soha. Soha nem vertek meg bennünket. Mint most, az állandó kiabálások vannak, (3) nem tudom. Én se bántottam az enyimeket, soha. »Ide leülsz, itt maradsz«. Ott is maradt. És játszottak. Vót ott az enyim, meg másik fiatalasszony, annak is két fia vót, aztán nagyon szerettek odajönni az enyimekhöz játszani, aztán meg is jöttek, anélkül, hogy megmondták volna, hogy hol vannak, aztán mikor szokott kiabálni az anyjuk, Pityuka, akkor, na, gyertek haza! Azt mondja az öregebbik, a Pityuka: (2) csak kiabálj anya, aszongya, a Pityu néni sose kiabál a Pityukáéknak! =Pityu néninek szólítottak. [nevet] Mondom, menjél, Pityukám, azt mondjad neki, hogy itt vagytok, azt' reggelizzetek meg, aztán visszajöttök. Hát, aszongya, ez állandóan kiabál nekünk. [nevet]” (Zsuzsanna)

„Hát volt ilyen... egy ilyen (3) intéző, akik ott laktak a pusztába, annak vót egy leánya, de valamerre, nem tudom merre van, azt se tudom, hogy hogy hívják, vagy--- már elfelejtettem, pedig olyan sokat játszottunk, tudom, hogy az anyukája Margit néni vót, az embernek a neve meg Sándor bácsi vót, azt hiszem. Hogy a leánya Margit vót-e, vagy.. (1) vagy Erzsébet – eztet nem tudom. Azt' övele szoktunk sokat játszani, az anyukája is megszokott értem jönni, aztán hát, elkért az én anyukámtól, aztán hogy engedje el, ott volt a kertbe, ott volt a kertjük nem messze hozzánk egy ilyen kis őőh nádtetősféle kis ház, aztán ott szoktunk mindég játszani. Ammeg ott kapá:gatott, meg ezt-azt csiná:t. de egyébként semmi [halkan] nem vót úgy, hogy..” (Zsuzsanna)

A hasonulni vágyás miatt az uradalmat kettéosztó urak és cselédek közti társadalmi távolság is kisebbnek tűnik. Valószínűleg azért is, mert az iparosok bár nem urak, „úri” cselédek, majdhogynem alkalmazottak, így beékelődnek a mezőgazdaságban és az állattenyésztésben dolgozó cselédek és uraik közé. A társadalmi miliők közötti határátlépés ritka és szabályozott, az urakkal való futó érintkezésre jobbra csak a kastély közelébe élő iparosoknak, belső cselédeknek volt esélye. A kivételezett határátlépők jellemzően gyerekek. Így fordulhatott elő az az eset, hogy a grófgyerekek egy mosóházbeli úri cseléd szamarán „lovagoltak”:

A két pólus: Az úri negyed és a „nagyház” környéke

A II. világháború után, az „úri világ” megszűntével is megőrződött a társadalmi elkülönülés a pusztán. A kastélyhoz felvezető út mellé egy kis utca épült, tucatnyi önálló, szabványosított házzal, ahová az állami gazdaság új elitje (mérnök, agronómus, könyvelő, tanító, néhány irodista) költözött. Családom emlékezetében ez a kastélyhoz közel eső rész „úri negyedként” él, azonban a pusztai terepmunka során ezt a kifejezést nem hallottam. Igaz, mindenki új részként, új sorként emlegette, ahová a „vezetők” költöztek, de az úri jelző a településrész *körülírásából* következetesen kimaradt (holott az elnevezés közszájon forgott).



16. kép Porta az úri negyedben

A terület elkülönültségét megvilágítja, hogy az egykori úri negyedbeliek következetesen a „le a pusztára”, „lenn a pusztán” szófordulatokat használják – mindez őrizi az egykori kastély és a tulajdonképpeni puszta közötti határvonalat. Ezt erősíti meg az állami gazdaság fennállásának jubileumára állított díszkapun is, ami szimbolikusan újra kettéosztotta a pusztát, immár főnökökre és beosztottakra. A „lent” és a „fent” közötti presztízskülönbség továbbra is megmaradt: az irodisták még a kastélyban működő „fenti iroda” és a raktár és a műhelyek melletti „lenti irodák” között is különbséget tettek.

Az „igazi” pusztai élet a maga zsúfoltságával, a hangos, de gyorsan elcsituló veszekedéseivel és egymásra utaltságával továbbra is „a nagyház” körül folyt. Ezek a cselédlakások a II. világháborút megelőző időszakban *relatív*e kényelmesnek számítottak az Illyés által leírt lakhatási állapotokhoz (nyitott konyha, „négyes” szoba) képest. (Illyés, 2005 [1936]) A nagyhorcsöki visszaemlékezők egyöntetűen állítják, hogy a „gróf idejében” egy szobában már csak egy család lakott, miközben a környékben a „hatos és nyolcas konyhák” zsúfoltsága sem volt ismeretlen.¹⁴⁷ A nagyháztól kissé távolabb a grófi uradalom fejlesztésével párhuzamosan

¹⁴⁷ dr. Szénási Károlyné gyűjtését megerősítik a helytörténeti adatok is. (Farkas, 1989) 1910 után minden család külön szobát kapott, de a konyhák 1937-ig mindenhol közösek voltak. (Orsovai, 1974)

épültek egy szoba-konyhás *önálló* lakások is („gangos házak”), melyek tagadhatatlan presztízzsel bírtak. A cselédség belső rétegződésének megfelelően itt a pusztagazda és a csirásgazda lakott.

Tanyasiak, „különállók” és vándorlók

A ugyancsak megkülönböztetett csoportot alkották a tanyasiak¹⁴⁸. Mivel Nagyhörscökpusztához kisebb puszták, majorságok (Külmajor, Antalmajor, Ötvenkilencpuszta) is tartoztak, az itteniek megítélése aszerint változott, hogy ki milyen beosztásban dolgozott, s mennyire szorosan ellenőrizték.

A külmajorokból begyalogló gyerekek a még a nagyházbeliék szemében is „bejárók”, „pusztaiak”, „tanyasiak” voltak, akik sokgyerekes családok sarjaként mindig együtt, csapatosan érkeztek a pusztai iskolába. „*Megjöttek a pusztaiak*” — mondták a nagyhörscökpusztaiak az Antalmajorból vagy Rózsamajorból érkezőkre.

A tanyasi lét azonban jelenthetett „rangot” is, abban az esetben, ha valaki juhászként vagy pusztagazdaként az uradalom kötelékében, de a központtól távolabb, valamivel függetlenebb életet élt, és saját részre is tudott termelni (esetleg a felesleget a piacon eladni). A puszta emlékezetében bár homályosan, de megőrződtek a környékben gazdálkodó, esetleg vitézi földhöz jutó családok is, akiket szintén „különállóként” emlegetnek.

„...a Sz.-éknek [Ferenc szülei] is vót olyan aranyos ki tanyájuk Antaltul nem messze, többször voltam azon a tanyán. Olyan kedves kis tanya vót, olyan szép. Ott volt nekik nem tudom hány hold földjük, ott dolgoztak. Azok olyan különállók vótak. (1) Ezzel a kis birtokkal.” (Magdolna)

A térbeli-társadalmi tagozódásba a vándorló idénymunkások, a „cselédvilág” summásai úgy illeszkednek, hogy nekik még állandó hely sem jut a pusztában. A summások idénymunkára jöttek, és nem tartoztak a közösséghez. Általában a nyári aratásra érkeztek, barakkokban szállásolták el őket, ahol többedmagukkal vasból készült emeletes ágyon aludtak. Csak

¹⁴⁸ A klasszikus értelemben vett tanyák olyan önálló paraszti birtokok, amik később lakófunkcióval bővültek. Ezek jellemzően az alföldi mezővárosok körül jöttek létre. A kutatás helyszínén, a Mezőföldön viszont az uradalmi falu vagy puszta jellemző települési forma, ami független a közeli városoktól, mivel az úthálózata és az infrastruktúrája az uradalom termelési érdekeit szolgálja ki. A puszták főmajorokból és mellék- (kül)majorokból állnak, az úthálózat az uradalom ezen heterogén egységei között teremt kapcsolatot (Tamáska, 2013)

A nagyhörscökpusztaiak szóhasználatában a külmajorok egyértelműen az uradalomhoz kötődnek. A tanya kifejezés nem az Alföldön megszokott települési formára utal, hanem olyan lakófunkcióval bővített állattartási helyszíneket körvonalaz, amik a pusztától távolabb estek, de ahhoz tartoztak. Ezek *relatív* önállósággal bírnak és rendszerint egy család gazdálkodott rajtuk, míg a külmajorokban több család lakott. A „különállók” elnevezés egyfajta *relatív* önállóságot jelez. A terepmunka során csak egy esetben derült ki az egyik tanyáról, hogy az a háború előtt önálló paraszti birtokként működött (vitézi föld volt), a többi szóban forgó tanya vagy külmajor az uradalomhoz, később az állami gazdasághoz tartozott. A külmajorok és a tanyák közötti hasonlóság alapja a pusztaiak gondolkodásában az, hogy azok még a pusztánál is gyérebben lakottak, elszigeteltebbek.

ideiglenes tűzhely jutott nekik, ahol vasárnaponként maguknak főztek. Ők a bandagazda felügyelete alatt álltak: a summások között „*rendnek kellett lenni*” (Magdolna), így a nemek szigorú elkülönítése, a fegyelmezés a visszaemlékezők szemében természetes volt.

„...a barakk. Egy olyan hosszú, nagyon hosszú épület=mer’ nem tudom, hogy hányan gyűttek, mer ott.. ugye külön a férfiak, külön a nők, ahun laktak, ha aludtak. (3) Így emlékszem rá, barakknak hívták. Meg vót nekik, vót velük gazda, aki rendet tartott közöttük. (1) Nagyon fegyelmes nép vót, úgyhogy fegyelmezve vótak. Külön vótak. Külön helyiségbe vót nekik, ahol tartózkodhattak. Hát, az tartott közöttük rendet, a gazda a munkába is, ugye, rendesen is dó:goztak, a grófnak is megölégedésire, meg hát ott a barakk közül is, ahol vótak, ugye, rendnek köllött lenni, és az a gazda [dolga] vót. (1) Velük gyűtt, aki válla:ta, ugye a felelősséget értük, meg minden, úgyhogy rendnek köllött lenni, bizony.” (Magdolna)

A Nagyhorcsókra érkező alföldi (jellemzően mezőkövesdi) summások és az uradalmi cselédek közötti társadalmi távolság azonban nem volt olyan nagy, esetenként egy-egy summás „ott maradt”, azaz beházasodott a pusztára. A pusztai térben nem lehorgonyzott idénymunkások „megfelelői” az állami gazdaság idején a napszámosok és a munkásszállás lakói. Néha őket is summásoknak nevezték, miközben Ferenc a visszaemlékezésében a summásokat „*más vidékről idejött melósokként*” (Ferenc) jellemezte..

Az idénymunkások és a napszámosok alatt már csak az átutazók és az elbocsátott „vándormadarak” álltak. Ők a cselédvilággal „megelégedetlenek”, „*akik nem férkőztek*” (Magdolna) [azaz nem férnek össze], akik nem tudtak vagy nem voltak hajlandók dolgozni. Őket még a pusztaiak is lenézték. Az erkölcsi vétségekért elbocsátott cselédek megítélésében nem is annyira az morális fensőbbiség érzete állt; inkább az állandó lakhelyet és létbiztonságot nyújtó beszegődés és a teljes bizonytalanság kontrasztja táplálta a vándorlók lenézését. Ugyanakkor a más uradalmakban szolgáló cselédekből álló kiterjedt rokonsági háló is lehetőséget adott a helyváltoztatásra — vagy éppen a már meglévő bajt, az elbocsátást orvosolta. (Jóllehet igazi presztízse az egy helyben maradásnak volt. (Gyáni-Kövé, 2004))

„a nagybátyám nem tudom, hogy mikor ment ki [...], nagyon fiatalon, gyerek lehetett, mondom, mer má’ tökéletesen beszé:te a [német] nyelvet, a testvérbátyám, az, mikor ment ki, meg meddig vót, nem tudom, de az azér’ nem tanú:ta meg. Hogy miért jöttek haza, mikor a herceg úr megha:t, asziszem akkor, hogy mi okbul-módbul=szegény apámat nagyon bántotta mer’ nagyon jó helyük vót ott nekik. Maradhattak vóna. Olyan butaságot csiná:tak, hogy szegény apámat nagyon bántotta, hogy mért csiná:tak ilyen butaságot. (1) Nagyon jó helyen vótak. (2) Aztán hazagyűttek (3) ott volt neki birtoka, a herceg úrnak, Ausztriába. Ott vótak. (6)” (Magdolna)

„..., de amikor hát, lett a háború, azt’ akkor hát [apám] elment katonának, azt akkor úgy kerü:tünk mi Örsre [Örspusztára], hogy anyámnak a tesvérjiek ott laktak Örsön, azt’ akkor míg nem kerűtt hazaja [apám] a háborúból, ez a a legöregebb bátyám, ez tizenkét éves vót, aztán anyámnak a testvérejei, sógorkák, ugye, [mondták] hogy **menjenek oda lakni, mert nem maradt semmink se, minden tönkrement.** [...] Aztán, hogy mondták, hogy jöjjenek el ide,*

anyám ezzel a kisebbikkel vót terhes, én vótam négy éves, a Sanyi vót hat vagy hét éves, a Feri meg tizenkettő. És akkor izé, (1) hát ottan, mert hogy hát [ide jöttünk] ilyen uradalomba. (1) (Katinka)

A szocializmus idején a pusztá elszigeteltsége miatt egyfajta „társadalmi depó” (Feischmidt, 2008) volt. Egyfelől ide érkeztek a Kádár-korszak nemkívánatos „elemei” (rendbontók, munkakerülők, rendszerellenesek, “kitelepítettek”¹⁴⁹), másfelől az állami gazdaság és a pusztai lét egyfajta társadalmi zsilipfunkcióval is bírt (Kovács-Vidra, 2012): beengedte a vándorló idénymunkásokat, a napszámosokat, a kitaszítottakat, és továbbengedte a viszonylag sikeres felhalmozókat, akiknek volt annyi pénzük, hogy házat tudtak venni a közeli falvakban vagy a városban. A nagyanyám így emlékezett a pusztai idegenekre:

„... meg nekem leginkább az tűnt fel, amikor úgy a (2) [halkan] internálták vagy mit csináltak ezek.. kitelepítették ezeket a jobb módú embereket, kulákokat, ööh, akkor úgy meglódukt a '70-es évek felé a beáramlás, már a.. az irodába különösen. Meg az agronómus, a mezőgazdasági tanult emberek is ezek közül kerültek akkor ki, de mondom, ezek pár év alatt aztán nagyon szépen visszamentek a saját helyükre.”

A pusztá kiürülése

Az az úri világ hierarchiájára emlékeztető uradalmi pusztá településszerkezetének szocialista átalakítása mindenekelőtt szimbolikus téren kívánt hatni. A tervek szintjén maradó radikális átalakítás a puszták esetében nem lehetett sikeres, mert a szocialista mezőgazdasági nagyüzem kénytelen volt rátelepülni a már meglévő település- és intézményi struktúrákra, és felhasználni az uradalom gazdasági épületeit, raktárait, istállóit, szállítási útvonalait. (Tamáska, 2013) Ugyanakkor szimbolikus jelentőségű, hogy a háború után az eddig elszigetelt kastély irodaként, üzemi konyhaként, munkásszállóként működött, és itt kapott helyet az ifjúsági (KISZ) klub és a futballpálya. Az „állami gazdaság idejében” mindenki naponta *feljárt* a *kastélyhoz*, azaz az üzemi konyhára (de a kastély elnevezés az átalakítás ellenére megmaradt). Ugyanakkor a pusztá új urainak épített típusházak több szempontból is ráerősítettek a régi elkülönültségre. Az „úri negyed” az egykori kastély parkjából kihalított konyhakertek helyén épült, ahol már a „gróf idejében” is „úri” alkalmazottak gazdálkodtak. (Nem véletlen, hogy a neve összefolyik a háború előtti „úrilakokkal”.)

¹⁴⁹ Bizonytalan, hogy a „kitelepítettek” elnevezés az 1951-53 között a hortobágyi kényszermunkára hurcoltakat jelenti-e. A táborokat 1953-ban felszámolták, de lakóik nem térhettek vissza otthonukba, sokszor a környékükre sem, és ugyancsak ki voltak tiltva a határsávból valamint „az engedélyhez kötött, zárt városokból.” (Saád, 2004: 323) Így elképzelhető, hogy az otthontalanok akár évtizedekig folyamatosan költöztek. Azonban az is lehet, hogy a pusztán feltűnő idegenek mint rendbontók, gyanús elemek kerültek oda. A pusztai emlékezet például máig őrzi Avar István apjának emlékét, akit ide “száműztek”, és egy pusztai verekedésben halt meg.

A nagyház környékén egy új központot is kialakult egy bolttal és egy kocsmával. A nagyház előtti közösségi „beszélgetések”, szót értékek helye egyre inkább áthelyeződött a bolt elé, ahol délelőtt a bevásárló nők diskuráltak, délután a munkából hazafelé tartó férfiak gyűltek össze sörözni, pecázni.¹⁵⁰ Eközben megkezdődött a nagyházbeli lakások felújítása, közművesítése és a közös konyhák leválasztása. Ezek „megszerzése” a családi emlékezet szerint sokáig komoly vetélkedések közepette zajlott.

Ugyanakkor a visszaemlékezések fontos eleme ebből a korszakból, hogy a II. világháború után „senki se maradt, csak cselédek.” (Viola) Miközben a régi uradalmi cselédek egy része közvetlenül a háború után elhagyta a pusztát, az állami gazdaság munkásaiként újonnan betelepülők és a tősgyökeresek közül is sok „valahogy fogta magát, és elköltözött” (Magdolna). Azok, akik Nagyhörcsököt gyerekként kívülről, a faluból látták, megemlítik, hogy a ’70-es években „kezdett kiürülni a puszta.” (Gábor)

„Sokan, sokan. Sokan jöttek ide [Töbörzsökre] Nagyhörcsökrül abba az időbe, mikor.. lehetett, hogy őő hmm (2) be lehet jönni, vagy.. hát, ugye adnak hozzá támogatást, aki lakást akar venni. És akkor így jöttünk. Jól jártak azér’, mer’ hát azt mondják, hogy, hogy még csak le nem járt a kamatjuk, hát, amit a lakásra adtak, őőh.. 5%-ot kamatot kellett fizetni, végig, még csak az le nem járt.” (Zsuzsanna)

Az egyik közeli pusztáról, Örspusztáról származó mesélő hasonlóan emlékezett:

„...jó TSZ vót ottan [Örspusztán], mert mindenki úgy megszédte magát, hogy mind tudott építeni, majdnemcsak kastélyt. Mindenki, mindenki.” [...] Mindenki, mikor má’ a téesz is így kezdett megszűnni, má’ mindenki vágyott falura. Elköltöztek Pusztægresre, Bogárdra , Sáregresre. Mindenhova mentek. Mindenki ott építkezett. Ott nem sokan maradtak mostmá’.” (Katinka)

Az elköltözés a pusztáról, a házépítés a közeli falvakban azonban a legtöbb esetben nem jelentett teljes szakítást a pusztával: a beköltöző háztulajdonosok továbbra is az állami gazdaság munkásai maradtak, később állami gazdasági külön busszal vitte őket a munkába.¹⁵²

A leggyakrabban választott célpont a visszaemlékezések szerint Sárbogárd vagy a ma hozzá tartozó Töbörzsök illetve Káloz és Sárhatvan (korábban Hatvanpuszta) volt. Ebből kitűnik, hogy az igaz presztízst egyre inkább az elköltözés, az önálló ház megvétele jelentette. Miként

¹⁵⁰ A snúrozás vagy a pecázás ugyanazt az egyszerű játékot jelentette, amiről Illyés is ír (Illyés, 2005 [1936]). A játékosok megpróbálták a hüvelykujjukon lévő tíz vagy húszfillérest úgy megpöccinteni, hogy az a földre húzott vonalhoz minél közelebb essen, de ne essen rá. Külön izgalmat jelentett a játék során, hogy egymás érméit ki is lehetett ütni, azaz arrébb lehetett lökni egy másik, jól etalált érmével.

¹⁵¹ Sárbogárdra. A Bogárd a helybeliek által használt, rövidített elnevezés.

¹⁵² A beköltözők úgy váltak önálló házbirtokossá, egyszerre munkás és paraszti életformát folytató kétlakiakká, hogy nem kellett az önállóan, kizárólag a földművelésből megélniük, mint a földosztás után. Az önálló, önfenntartó paraszti léte megkezdése, alkalmazottként sokkal sikeresebb pályát futottak be ezek a nemi munkamegosztásra álló háztartások (nők otthon dolgoztak, míg a férfiak munkát vállaltak az állami gazdaságban), mint a földreformkor kimért házhellyel és földdel.

Illyés írja: „Az ember nem ott kezdődött, hogy szebben ruházkodott, hanem, hogy volt-e már valamije a faluban?” (Illyés, 2005 [1936]: 96)

A pusztai interjúk erős (bár ambivalens) helykötődése éles ellentétben áll az elköltözéssel. A kettősséget egyrészt a puszták sajátos zsilipfunkciója (Kovács-Vidra, 2012) másrészt az állami gazdaság lassú leépülése magyarázza. A Nagyhörcsöki Állami Gazdaságot 1977-ben összevonták a Mezőfalvai Mezőgazdasági Kombináttal. A dolgozók egy része másik üzemegységekbe került, miközben Nagyhörcsök elvesztette korábbi önállóságát központi szerepét, ami újabb lendületet adott az elköltözésnek. Mezőfalva központi szerepe erősödött, s népességmegtartó erejét nemcsak a közeli Dunaújváros iparosítása, hanem egy helyi lakásépítési hullám is fokozta. A Mezőfalvai Kombinát 1984-ben 60 új szolgálati lakást adott át, amit szövetkezeti lakásépítés keretein kedvező kölcsönfeltételekkel (a kombinát által adott kedvezményes kölcsön, „munkástámogatás” és OTP-kölcsön)¹⁵³, miközben Nagyhörcsökön mindössze néhány régebbi cselédlakást újítottak fel.

Az állami gazdaságot érintő üzemszervezeti változások mellett a puszták községesítésének logikája is megvilágítja az elvándorlás irányait, mivel jellemzően azokat a pusztákat községesítették, azaz fejlesztették, ahol nem volt a közelben olyan központ, ami fel tudta volna szívni a pusztáról beköltözőket. (Tamáska, 2013) Sárbogárd és a környékbeli falvak, így Káloz vagy a községgé fejlődő Sárhatvan nem indokolták Nagyhörcsökpuszta fejlesztését, és a szocialista településfejlesztési koncepció általában véve sem kedvezett a vidéki kistelepüléseknek (Tamáska, 2013).

¹⁵³ Mezőfalvi Magvető 1984. XI. évf. 6. szám. 2. old.

Cselédek és urak – mezőgazdasági munkások és vezetők

Cselédek és urak

Az urak és a cselédek állandó szereplők a pusztán. Szinte mindenki, akivel beszéltem a terepmunka alatt megemlítette „a Szászt” vagy a „Szász urat” – mintha megint lenne olyasvalaki a pusztában, akit a többiek közül ki lehet emelni, akire lehet hivatkozni. Az említett „úr” korábban állami gazdaság dolgozója volt, ma vállalkozó. Ő (a néhány az úri negyedbe visszatérő nyugdíjas mellett) olyan pusztai, aki vándorlás irányával dacolva beköltözött a pusztára. A saját földjén gazdálkodik, megvette az egykori pusztai iskola épületét az udvarban található egykori kápolnával együtt. A háza határozott üzenetet közvetítő, kerítéssel elzárt terület – miként a kastély lehetett régen a pusztaiak szemében. Magdolna szerint őt mindenképpen fel kellett volna keresnem, hiszen ő az interjúban feltett kérdéseket „jobban tudja” – azaz bizonyára mindenben kompetensebb, mint egy hajdanvolt cseléd. Az interjú végeztével összefutottunk vele. Amikor lelkesen mesélni kezdte a kastély történetét, Magdolna a párbeszédéből kilépve, a beszélgetők köréből kissé kihátrálva, halkán, de elégedetten nyugtázta, hogy ő megmondta, hogy a „szomszéd úr” ezeket a dolgokat „jobban tudja”. Magdolna és Teréz is szívesen időzött a saját élettörténetének keretei között is a grófról szóló történeteknél. Az interjúk kezdetén szinte minden esetben meg kellett küzdeni egy a személyiség részévé vált elhárító mechanizmussal, mivel a visszaemlékezők a saját magukról szóló történetet nem érezték elég fontosnak, és nem akartak erről beszélni¹⁵⁴. Gyaníthatóan ezért is pótolták saját hézagos, előre fel-nem-épített élettörténetüket a grófi családról és a közösségről szóló „kölcsonzótt” történetekkel. Az interjúk helyzetekben minduntalan ismételt hárítások jól körvonalazzák a tanult jelentéktelenséget:

*„Ennyit tudok, nem érdekes az életem folyása, meg hát nem sokat, ennyit tudok azt a cselédekről is. (1) Akkor a ..hát a grófok, ha **érdeklík**, akkor hm... mit mondjak magának?” (Magdolna)*

„Ilyenekről szoktak mesélni [a szüleim]. De az nem olyan érdekes biztosan. Érdekes? Ezeket tudom az életemből nem sokat, mondom, csak (1) így vagyok neki az életnek.” (Magdolna)

*„Hát kérdezz, aztán ha esetleg tudok.. [3] nem tudom mit ...unokáim(?) [én se tudok] **mindent..**” (Viola)*

„Az én életemet ne vegyed fő'!” (Zsófia)

A többféle érvet felsorakoztató hárítások lényeges pontja volt, hogy mi lesz, ha a megkérdezett téved, „rosszul emlékszik”, „össze-vissza talál beszélni” (Zsófia), azaz, ha nem tud az

¹⁵⁴ A hárítások további lehetséges magyarázatáról később lesz szó.

interjúhelyzetben kompetens beszélővé válni, és az, hogy a pusztaiak nem tudnak „*semmi érdekeset*”, a pusztán nincs semmi figyelemre méltó dolog: „*Sok látnivaló nem vót.*” (Magolna) Abból, ahogyan a grófi család története át-átszövi az egykori cselédek élettörténetét arra következtethetünk, hogy a cselédlét alapvetően kötődik az úrhoz, a két szerep valamiképp összetartozik. Magdolna, Teréz és Zsófia, akik megélték a „*cselédvilágot*”, „*a gróf idejét*”, a lehető legtermészetesebben nyilatkoztak az urak és cselédek közötti távolságról, de egymást mégis kiegészítő szerepükről.



17. kép Magdolna és családja

Magdolna apja — bár ő ezt nem említette — belső cseléd volt, parádés kocsis. Ő hosszú kitérőkben tudósít a grófék családfájáról és a Monarchiát idéző nosztalgikus emlékekben őrzi egykori urainak emlékét — mintha egy cseléd tartása, értéke közvetlen kapcsolatban állna annak a kvalitásaival és annak közelségével, akit szolgál; mintegy abból lenne leszámítható.

„..... elődjeik vótak ott, hadd lám, kicsoda is, három, a Jóég tudja, hogy mikor uralták ezt a Hörcsököt, az egyik a Zichy Pál, a.. grófnő, a felesége, ammeg.. hmm...(2) Kornizs Anna. Azér' is hívták ezt a kastélyt Anna-várnak is=a kastélyt=Kornizs Anna. Hallotta, hogy a*, ugye, a' Erdélybe is vótak ezek az erdélyi fejedelmek, valami Kornizs, mit tudom én mi vót, fejedelem vót az is, közöttük [sóhaj], hogy állítólag ezeknek Isten tudja, hogy hányadik leszármazottja vagy miye, tartozott.. a grófnő lett, ez a Kornizs Anna. Na az, meg a leánya, a Sarolta grófnő, meg az egy fia, az Antal gróf, ott hátul [van a temetőben], az olyan szőke kis.. nem olyan diszes, csak olyan fő: van a, le van, na, le van, na, földve [a síremlék] a grófnő meg a gróf, azok egy sírban annak, a János az nem tudom, van ott egy másik sír is, talán három, nem tudom. A Margit leánya ennek a grófnőnek meg a Pálffy? hercegnek vót (1) felesége, Erzsébet királynőnek udvarhölgye. Mer' Erzsébet királynőről is talán hallottak, sokat járt Magyarországon=Erzsébet királynő=Ferenc József császárnak=királynak vót az meg a felesége. Állítólag nagyon szerette a magyarokat. [rövid, alig hallható nevetés] Sokat járt Magyarországon=aztán meg úgy gyilku:ták meg.”(Magdolna)



18-19. kép: A grófi síremlék és cselédsír

A pusztai emlékezet alapmotívuma, hogy az uralom eredete és legitimitása nem merül fel kérdésként, az urak léte természetes.¹⁵⁵ Az egykori cselédek történetében az urak ellenpontjaként tételeződnek a cselédek. Magdolna élettörténetének egyik legelevenebb mozzanata, amikor a fiatal grófi pár ünnepélyes fogadására készültek a cselédgyerekek, és elrontották a fogadáson éneklést. Maga is nevet a történeten, ugyanakkor a felidézett kép élénksége és érzelmetelítettsége azt mutatja, hogy a látszólagos kudarc ellenére fontos esemény neki a fogadás. Ennek talán nem is az énekléssel nyújtott teljesítmény, hanem a jelenlét, az urak felé kinyilvánított lojalitás volt a lényege.

„A **grófra** úgy emlékszem, akkor voltam azt hiszem (2) **elsős** vagy **másodikos én nem is tudom, iskolába jártunk még, '36-ba házasodott. (1) Aztán.. fogadtuk. Az összes cseléd. (1) Mer vót neki birtoka Kislók, meg Töbörzsök is. Ezer holdas birtoka vót. =Még akkor megvót. [sóhajt] Aztán arra emlékszek, hogy ilyen kis rózsaszín rózsaszirmokat szórtunk le (1) a fiatalpár elé. Közbe köszönteni akartuk, énekel, aztán belesü:tünk az énekbe! [nevet] Erre úgy emlékszem, annyira emlékszem...” (Magdolna)**

A tanult jelentéktelenség abban is kifejeződik, hogy a fogadás ideje a fiatal grófhhoz kötődő dátum miatt fontos, de annak kiderítése, hogy a Magdolna akkor első vagy második osztályos volt, mellékes.

A grófi család uralmának elfogadottsága, patriarchális jellege jelenik meg abban is, ahogyan Teréz emlékeiben az aljban („ahova nyaranta a cselédeknek is *szabad volt* bemenni”) gyülekező fiatal pusztaiakhoz szólt a gróf:

¹⁵⁵ Erre egy ellenpéldát találtam, egy 1974-ben gyűjtött véleményt. Jóllehet utólag kideríthetetlen, hogy mennyi sugalmazás és milyen megfelelési vágy alakította az állami gazdaság 25 éves jubileumára kiadott kötetben szereplő történeteket. A kötetben szereplő visszaemlékező — aki egyébként az általam felkeresett Zsuzsanna édesanyja — így emlékezett: „Sokat tettek értünk a felsőtöbörzsöki direktórium tagjai. Megmutatták, hogy másképpen, szebben, jobban is lehet élni. Csakhogy olyan sokat és sokáig kellett várni, szenvedni, mire tényleg elérkezett a mi világunk. Bár 1919 után mindjárt 1945 következett volna!” (Orsovai, 1974: 14)

„az [a gróf] soha nem bántott senkit se. E:mehettünk a gyöngyvirágosba is, köszöntünk neki: „Jó’ van, gyerekeim, csak csendbe legyetek, csak vigyázzatok a vadakra.’ Mer [a gróf] nagyon szerette a vadat.” (Teréz)

Az a bensőséges távolságtartás, egyszersmind ragaszkodás, ahogyan Illyés családja ”Laci méltóságosként” emlegeti a fiatal grófot (Illyés, 2005 [1936]), a legidősebb pusztaiak elbeszéléseiből is kitűnt — kiváltképp Magdolna emlékezett szívesen rájuk:

„A mi grófunk — na csak úgy mondtuk, hogy a mi grófunk, de hát Zichy György.” [....] „Mézi is, mer Mézi lett a kis gróf kisasszonyak a beceneve, Mézike, azt csak úgy emlegettük, hogy Mézi, amúgy meg Mária Terézia.” (Magdolna)

Egy másik történetben egy az I. világháborúban eltűnt cselédet „kerestetett” a grófnő, azaz ő levelezett ez ügyben. Az eltűnt katona jóllehet két hiányzó munkás kéz az uradalomban, feltehetően az úr részéről elvárt patriarchális kötelességek lehetnek a cselekvés motivációi között hangsúlyosabbak.

Nemcsak az idősebb pusztai visszaemlékezők, hanem a továbbadott történeteket mesélő fiatalabb generáció tagjai is fölidéztek olyan emlékeket, amelyek a gróf jótékonyágáról, gondoskodásáról szóltak: az uraság a nagyobb ünnepekre disznót vágott a cselédeknek, a madarak és fák napján a kisiskolásokat uzsonnára hívta a grófnő az aljban. A gróf nagylelkűségét az egykorvult cselédei szerint mi sem bizonyítja jobban, hogy abban a világban a summások is „kaptak rendesen enni”. (Magdolna)

Az idők visszaemlékezéseinek visszatérő toposza, hogy a grófi világ „jó világ” volt, az uraság az „ő grófjuk” volt, aki „megbecsülte” a dolgos cselédet. „...jó ember vót a gróf. Hadik Ella vót a felesége. Jó, derék, vékony asszony, olyan kis seprő(?). De aranyos asszon vót az is. Nagyon jó család vót. Aki arra rosszat tud mondani! Az az=az a pokolból a bújik elő, az biztos. Mer’ azokra rosszat nem lehetett mondani. Az biztos.”– nyomatékosította Teréz. A kiszámítható rend és a biztonság, a betevő falat és a gondoskodás – ezek azok az emlékezetbeli toposzok, amelyeket a hörcsökiek grófja biztosított, a tisztességes munkáért és a becsületességért cserébe.

„Itt nem hallottam sohase [lopásról], nem.. vagy itt mindenkinek megvót azér’ a tisztas megélhetése, megkapta, megé:hetett belüle, hogy aztán Isten tudja, hogy ha összegyöttek olyan idősebbek, hogy az milyenek, nem tudom, hát, itt annyira nem tudom. De hát, amit hallom, ugye a rádióba is, megölegetlenek minden időbe, minden korszakba vótak, most is vannak, meg lesznek is. De hát megváltani nem tudják a világot. (2) Meg megfizetett a gróf. Még [nem hallottam, hogy] uralkodása alatt akárki arra [lopásra] kényszerü:t vóna, mer’ ha tisztességesen dó:gozott, nem. Csak hát ötüle is megvárták a böcsületes munkát, meg a becsületességet.”(Magdolna)

A jó gróf és a dolgos cseléd toposzaiban ugyanakkor egymást feltételező szerepeket vehetünk észre.

„Olyan jó grófunk vót, hogy azt min* minden cseléd sajná:ta. Mer' az adott a cselédeknek=megbecsü:te a cselédembert. A dógozóit. De hát dógozott is, olyanok vótak, hogy becsülettel dógoztak. De.. karácsonra? Gyütt a karácson, gyapjópulóvert kapott minden iskolás gyerek. Ilyen fehér gyapjú, és ilyen széles ződ csikkal a szélin. A lányok..? Meg a **lányok, akkor divat kezdett lenni ez a bolyhos bugyi, azok a meleg bugyik, azt. A kisebb gyerekek ezt a kezes-lábosat kapták. A nagyobb gyerekek meg má' kapták azt a derékig érő melegítőt, meg kaptak zoknit, a lányok meg harisnyát, de mink őh őh.. azok meg zoknit kaptak. Meg mint, amint mondom, azok meg zoknit kaptak. Meg aztán kaptuk a pulóvert, meg azok meg a pulóvert, meg a melegítőt. De ez* hogyha gyütt a húsvét? Hát annyi nyúl-ajándékot odahaza nem vettünk, de nekünk az erdőbe annyit kirakott a tanító néni, egyedül vót, **áldja meg a Jóisten még a porát is.**” (Teréz)**

Igaz ugyan, hogy „a cselédvilágban” rendnek kellett lenni, és ezt nemcsak a summások között, hanem a pusztában is meg kellett tartani. A nyílt (azaz a tettenéréssel végződő) lopás az uraság vagyonából az egyik legnagyobb vétség, ami azonnali elbocsátással járt.

„Ugye dó:gozzon is, meg hát, ugye, ne lopjon. (1) De mer' olyan is akadt, aki hajlandó volt arra, hogy hát ezt is lopok, meg azt is lopok. Addig, amíg rajt' nem veszített. Avval lett megbüntetve, hogy akkor e:küdték innen a gazdaságból. (2) Nem záratták be a börtönbe.. szedje a sátorfáját, aztán menjen, lopjon máshun. [röviden, halkan felnevet] (2) Igen. [...] Nem lehetett sokat hallani. Egyetlen egyszer hallottam, de akkor se küdtejel a gróf, a.. családját, mer' a családja igazán **megbecsü:tt család vót, de hát a fiuk csiná:t olyant.** [....] Azt az egy családot tudok, hogy azt e:küdték, az nem régen gyütt ide, a gazdaságba, e:küdték, de többit nem, mer azok má' nagyon régi, becsült családok vótak.” (Magdolna)

A rendet, ami úr és cseléd közötti távolságon alapult, a váratlan találkozások, a gyerekekkel szemben gyakorolt úri gesztusok sem csökkentik, sőt, mintegy megerősítik. „A mágnás megengedheti magának azt is, amit a néppel közvetlen kapcsolatban levő saját szolgarétege – tisztartó, intéző stb. – nem engedhet meg, de nem engedhet meg a birtokát közvetlenül igazgató dzsenti sem: hogy időnként – ha kedve úgy engedi – demokratikus fellángolással vagy hagyományos patriarchaként 'atyai legyen a néppel'”. (Losonczy, 1977: 93) Ezek a pillanatok megőrződtek a cselédemlékezetben, még a fiatalabb pusztaiak is megemlékeztek egy-egy történetet a „szociális érzelmű” grófról, aki például felvette az út mellett sántikáló cselédgyereket a kocsijára.

Ugyanakkor a hierarchikus rendet számos kiszolgáltatottsággal járó helyzet is megerősítette. Magától értetődik, hogy az intéző „a cselédet tegezi és „*nevirül szólítja*”. (Zsófia) Miközben az egykori cselédek szemében a gróf igazságos és gondoskodó úr, a hatalom legitim birtokosa, addig a beosztott urak, az intézők, a gazdatisztek visszaéltek a hatalmukkal. A visszaemlékezők szerint azonban a gróf ezekről nem tudott vagy nem tehetett, így a közösség felmentette a saját grófját. „Az intézők, azok má' gazemberek vótak! [hangosabban] Az* az alattvalók.” (Teréz)

A közeli pusztán viszont „ronda”, „utálatos”, fiatal lányokat zaklató urakról szól Katinka elbeszélése:

„Utálatosak vótak ám azok az urak, mer’ vót valamelyik úr, kikezdett a cselédlányokkal. Óóó.. olyan kis szemrevaló kis cselédlány vót amikor, olyan ronda úr vót, kikezdek=szegény édesanyám, az meg nem szeretett szó:gá:ni, az meg mezei munkára szeretett* [járni]. [...] Aztán, aszongya, szegény anyám, hogy hívták őket, mert a testvérei mind ott szó:gá:tak, ott Örsön, a kastélyba’. Aztán úgy mezei munkát, valamit csiná:tak, csak eleredt az eső. Azt’ akkor beengedték őket a konyhára. Hát, ezek kis fiatal=anyám vót, aszongya szegény, ő olyan tizennégy éves lehetett. Tizenhárom-tizennégy. **Aztán** őh.. berende:ték őket a konyhába, új krumpit mosattak velük ott a konyhán a fiatal leányokkal., aztán vót olyan uraság, vót köztük sok olyan nyomorék, hogy nem tudtak menni meg .gondulom, hogy a vagyon összehozta őket, hogy rokonok vótak, vagy nem tudom miér’, na. Na, csak elég a’ hozzá, aztán valamelyik meg vót bénu:va, nem balesete, hanem úgy született. Mi az a.. tolókcocsiba. Azt’ akkor valamelyik odakérette magát, Kosártörő(?) vót a nevök.. kikezdett evvel a szolgálával. Mer’ vót ilyen ilyen szolgál is, ilyen férfi, aki toltta őket, meg rendezte. Aztán kikérette magáhol a konyhára, aztán ott ezek a szakácsné, meg ezek a konyhaleányok, meg ezeket elvitték oda krumpit mosni, aztán ennek meg valami brosstűje vót, szegény, de sokat elmondta, emlegette. Vót neki ilyen brosstűje, tűzvel. Aztán izé, mondja neki az az ifiúr, ott a koccsiba, hogy ’Ilonka, gyere ide, hadd nézzem meg, milyen szép brosstűd van.’ Ammeg szegény, hogy sáros vót a keze, ammeg hátra tette a kezét hát, hogy megmutassa, hát lehetett vagy tizenkettő, vagy mennyi vót, aztán mutassa neki, hát a brosstűt. Aztán hát kilógtak neki a cicii, aztá e:kapta neki a ciciit az az uraság, az a vén kandúr. Azt’ akkor izé az evvel a sáros* avval a sáros a kezive’* Szegényt úgy el* mindennek e:hordta. Az nem erre vót kíváncsi, hanem hát, akkor nézze meg a brosstűt. Fiatal leány vót, meg hát, ha akármilyen is. Aztán izé rávágott a sáros kezivel. Úgyhogy vótak ezek az urak, ilyen utálatosak vótak nagyon. Nagyon sok helyen hallottam így másoktól is. Hát ilyen világ vót akkor. Szegény édesanyám meg nem szeretett így benn az izében, a kastélyban cselédeskedni. Az a mezei munkát **szerette**.” (Katinka)

Beszédes részlet, hogy valaki fiatal nőként miért szereti a kastélytól és az uraktól viszonylag távol eső, de a belső cselédek munkájánál fizikailag sokkal megterhelőbb mezei munkát. Konkrét sérelmekről, tettesekről és áldozatokról azonban nem beszéltek Nagyhorcsökpusztán, inkább csak elejtett szavakat lehetett hallani „megejtett lányokról”, akiket később senki sem akarta elvenni¹⁵⁶. Jóllehet a következő, örspusztai történet azt mutatja, hogy volt erre is példa.

„...megegett valami uraktul. Ilyen urakná’ szó:gá:tt ennek az anyja, azt’ akkor megegett, azt’ aztán, kilenc hónapos korába beadta a menhelbe [a gyereket]. Azt’ akkor hát, kilenc=azt’ akkor megegett, azt összekerü:tt azzal a férjjel, akivel le van véve [fényképezve], annak hát mondta, hogy neki van gyereke, mondta nekije, hogy hozzuk magunkhol be, akkor még kerten laktak, a háború előtt még. Mikor még kezdődött vóna a háború, akkor gyöttek le ide Örsre, azt’ itt is maradtak. Aztán, mondta nekije, hogy hát így haza... a gyereket [halkan].” (Katinka)

Bár csak érintőlegesen, de a sárbogárdi zsidóságot vizsgáló kutatásban is előkerültek a szexuális visszaélések. Néhány nem zsidó mesélő felidézett olyan eseteket, amikor a zsidó „urak” ejtették teherbe a náluk szolgáló házicselédeket. Miközben ezek a történetek rámutatnak arra, hogy a szexuális visszaélés az úr-szolga viszony egyik kitüntetett relációja (Freyre, 1985[1933])¹⁵⁷, a

¹⁵⁶ Egy megegett lányt nagyanyám is említett: ő házat kapott az uraságtól Sárszentmiklóson.

¹⁵⁷ Még az 1970-es években gyerekeskedők is emlékeznek a pusztában közszájon forgó, vidám dalra, ami ugyancsak árnyalja ezt a viszonyt: „Nagyhorcsökön nincsen kislány/csak kettő/csak kettő/ az egyiket elszerette/ a jegyző/a jegyző”.

cseléd lányok kiszolgáltatottságának, tanult engedelmisségének megítélése idővel változott a pusztában. Nagyhöröcsökpusztán csak egyszer hallottam az urak hatalmaskodásáról; ez a történet a kiszemelt lány (és az apja) bátorságáról és a nem legitim úr (az intéző) meghátrálásáról szól:

*„...úgy gondúták, ők az urak, ők a főnökök, akit tudtak, megaláztak. Vótak csinos lányok, minden, akire szemet vetettek, szerették vóna megszerezni. Ugye, azért nem vótak ám olyan ócska lányok, hogy olyan könnyen meg lehetett szerezni, még ha intéző vót, még akkor se. Mer' az én apám [a pusztagazda] aszonta, hogy e: takarodjon innen, mer' belevágja a cséplőgéphe. (3) Haragudtak is az apámra, mer' őh.. csinos vót a nővérem, mind a **kettő**. Aztán az egyik az irodába takarított, az takarítottajaz irodát, aztán nem is az intéző, a gyakornok vetett rá szemet, de el.. a nővérem az vagán* [volt], le a kalappal. Durva is vót, aztán az intéző akart bosszút á:ni. Azér', hogy mér ellenkezett — »mér? hát cselédleány!« **Aszitte, hogy aki szegén, az e:tipornivaló? Vagy kapcarongy? Akkor is vót becsület a világon! Több, mint most**”.* (Teréz)

Míg Illyés szerint a pusztai fogalmak a szüzességről és a házasságtörésről átértékelődnek annak fényében ”hogyan az urak, a földbirtokostól le a gazdasági gyakornokig szabadon rendelkeztek a cselédeknek nemcsak a két kezével, hanem egész testével, s ez ellen nem lehetett apelláta” (Illyés, 2005 [1936]:177), addig a „megesett” lányok megszólása a későbbiekben azt jelzi, hogy a szexuális visszaélések megítélése változott az idők folyamán. A fenti interjúrészletben a pusztagazda durván elküldi „az engedelmisséget” megtagadó lányt kérdőre vonó intézőt. Ebben a történetben már egészen másfajta öntudatot láthatunk.

A fizikai fegyelmezés, a pofon a földeken sem ismeretlen (Illyés, 2005 [1936]) – itt azonban nem a gróf, hanem az intéző ¹⁵⁸ *úr* vagy más beosztott munkafelügyelők a történetek szereplői. A fizikai fenytésről és a szégyenről ugyancsak hallgatott a közösség, azonban árulkodóak azok a homályos részletek, ahogyan a pusztaiak a „szófogadásról” beszélnek. A szófogadás leginkább a szülő-gyerek relációban érvényes; a patriarchális uralom keretei között a tekintély feltétlen elfogadásában és a kiszolgáltatottságban ragadható meg.

„Há' meg szót kellett fogadni, akit megválasztottak, az uraság vagy akik voltak, ugye ez-az, annak úgy szót kellett fogadni, mintha a (1) a nagy vezetőnek. Szót kellett, csak hát ezek nem foglalkoztak az emberrel, [az] ment ott a határba, meg körül nézett, meg minden. De az utasításokat az alattvalójának adta, az rendezett bennünket, meg még a régieket is.” (Viola)

A fenti interjúrészletben a „bennünket” és a „régieket” különbségtétel a pusztaiak által megélt két „világot”, „az állami gazdaság idejét” és „a gróf idejét” jelöli, miközben a vezetők és az alattvalók viszonyrendszerének elemei az úr-cseléd reláció továbbélését jelzik. Ezt erősíti meg az is, hogy a régi cselédek egyike-másika egyszerűen intézőnek hívott minden olyan embert ((brigád)vezetőt, igazgatót stb.) „aki parancsolt”.

¹⁵⁸ Az intéző ellenőrzését, feszélyező jelenlétét őrzi az az „úri világot” messze túlélő provokáló, kihívó rigmus, ami a pusztai gyerekek közt sokáig divott: „Mit néző', nem vagyok én intéző!”

A szerepviszonyok rögzítettsége és ezek élettörténeti reprezentációja a régi cselédek elbeszélésében a legerősebb: Magdolna egy kalap viselésére vonatkozó szabály kapcsán tette egyértelművé az uradalmi cselédek társadalomban elfoglalt helyét és rögzített szerepkészletét, egyszersmind a felemelkedés illuzórikusságát:

*„Koszorú lóra bársony nyereg nem illik. A’ [cseléd] hogy betegyen egy kalapot a fejibe?! Hát az érdekes is lett volna! Így végzi a házimunkát, aztán kalap a fejibe. Nevetséges lett volna! Hogy nézne ki? [...] Úriasszony, hát ugye, hát kikészítette a **száját**, meg hát egy városi nő, az természetesnek vette a kalapot, a sapkát. (1) Úgyhogy, meg a cigaretta! Meg egyenesen bűn lett* vót akkor, ha egy nő rágyújtott. Azt is csak az úri dámák, az úri nők. Azt nem szóták meg, az természetes vót, de ha egy ilyen cselédasszony csiná:ta volna, talán ki is ütötték volna a szájából.” (Magdolna)*

A társadalmi távolság megtartását a pusztai térhasználat, a testtartásba írt habituális viselkedés (alázat, illemtudás, „viselkedés”), a megszólítás, az öltözködés és az étkezés is nap mint nap megerősítette. Betartásuk fölött nemcsak az uraság, hanem az egész közösség örködött: A kinevetés, a pletykálás, azaz a rosszallás kifejezése a közösségi szankciók enyhébb formái közé tartozott.

„... ami nyilvánossága van a cselédek életének egymás közt azon a szolgálkölcs uralkodik s eszerint folytat ellenőrzést az összeverődő cselédcsereg: kinézi, kineveti és elfordul attól, aki más elveket próbálna megvalósítani, mint ami tudott és ismert.” (Erdei, 1971 [1938]: 153)

A közösségi szabályok vagy az uralom legitimitásának firtatása távol állt a pusztaiaktól, ami arra enged következtetni, hogy még egy rossz úr is jobb volt a szemükben, mint az úr nélküli, bizonytalan vagy kiismerhetetlen helyzetek.

*„Hát akkor se tudták megváltoztatni, a gróf ideje alatt is, mer’ akkor is vót megölégedetlen, meg hogy minek van úri világ=minek? Mer’ mindig vót, meg most is van! Na, mondjuk meg az igazat! **Nincsenek urak?** (1) Hmm? Ugye, hogy vannak? Milliomosok most is. Aztán hun szereztek a milliomokat, azt se tudjuk! (1) Ezt se tudjuk, meg azt se, hogy a grófék hunnan szereztek. A fene tudja, hogy hányadik századba nyúlik vissza a birtokjuk meg a rangjuk. De ezek, akik most rangba vannak, meg milliomosok, hun szereztek? Tisztességes úton-módon? **Merem** én is mondani, mer’ hallom a rádióba, mik elő nem kerü:nek. (3) Csak elcsodálkozok rajta, hogy ennyi piszkosság, ennyi aljasság lett volna, meg van? Ezt mind olyan ember csiná:ta, aki vezető pozícióba vót. (6)” (Magdolna)*

„...[a rendszerváltáskor] a vezetők, amit láttak, vittek. Azt tud amihöz hozzáfértek. A szegény embernek **semmi**. Hát mind ezek a.. fölsőbbrendűek voltak, akik hozzáfértek, meg széthordták az országot, nemcsak Nagyhörcsökök.” (Viola)*

Mezőgazdasági munkások és vezetők

Az urak egy biztonságot nyújtó társadalmi rend attribútumai. S jóllehet a falubeli parasztporta volt minden egykori cseléd álma (Illyés, 2005 [1936], Mátyus-Tausz, 1984), az önálló gazdálkodás terheit a földosztás után az egykori cselédek a szaktudás, igaerő, gépek hiányában

igen nehezen viselték, szinte megkönnyebbüléssel fogadták a földek tagosítását (Mátyus-Tausz, 1984), a TSZ-esítést illetve az állami gazdaságok kiépítését.

„A földet *visszavették*” – hangzott el többször a pusztában, ami azt mutatja, hogy a cselédek és a leszármazottaik számára a nagybirtok, a föld egy kézben tartása a természetes állapot. A földosztás ebből a szempontból csak „az úri világ” átmeneti kizökkenése, amit visszarendeződés, hatalomkoncentráció követ. Bár a szocializmus kifejezés egyetlen egyszer sem szerepel a pusztai történetekben, a közösség attitűdje „az állami gazdaság ideje” felé mégis inkább pozitív, de minimum semleges¹⁵⁹. Ezzel szemben a bizonytalanság időszakát a II. világháború idejére, az úr nélküli, szemükben zavaros koalíciós időkre teszik.¹⁶⁰

Az urak létének folytonosságán alapuló mentalitást az a párhuzamosság táplálja, amit a régi cselédek és az állami gazdaság dolgozói valamint az urak és a vezetők között észlelt analógia is visszatükröz. Miközben az politikai váltás társadalmi felemelkedést ígért az „úri világ”, megszüntetésével, az állami gazdaság új vezetőket hozott a pusztára, és ezzel megerősítette a társadalmi hierarchiát. Mindez visszaigazolja a cselédek élettapasztalatát, miszerint mindig lesz fölöttük valaki, „aki parancsol”, miközben ők kiszolgáltatottak maradnak. A pusztaiak szemében így a világ alapvetően nem változott: az „új rendszerben” is ugyanott élnek, ugyanúgy vagyontalanok, ugyanolyan mezőgazdasági munkát végeznek. Ezért az észlelt párhuzamok úr és vezető, cseléd és munkás között az elbeszélésekben sokkal hangsúlyosabbak, mint a modernizációból fakadó különbségek vagy a szocialista ideológia által hangsúlyozott társadalmi változás.

„Hát mit mondjak róluk [a cselédekről] .. hát, hogyan mondjam, hát voltak ugye akkor, akik az állattenyésztésbe dolgoztak, akkor volt műhely, ahol dolgoztak, meg kertészet, meg őő, hát nem tudom. De mindegyiknek megvolt egy olyan hely, amin dolgozott. És akkor úgy kaptak valami kis fizetést, meg minden negyedévbe’, minden három hónapba, kapták, azt úgy mondták, hogy konvenció. Buzát, árpát, rozst. A gróf elküldte ezt a terményt.. megöröltette, azt úgy hozták ide a házakhoz a lisztet=minden három hónapba kaptuk a lisztet. Ez vót.. liszt, meg még mit tudom én, hogy milyen izékat adott. Volt liszt, pénzt is fizetett, valamit, ugye. Mindegyiknek megvolt a beosztott munkája, ugye aztán ő ment a munkájába, volt, aki a tehenészetbe dolgozott, volt, aki.. disznókat is tartott [az uraság] ölég nagy disznóállomány=birkákat is tartott=ott is vótak=ilyen-olyan munkába vótak e:rendezve, e:rakva. Ott dógoztak. Ugye, a háború után meg őőhh na, aztán, azután lett megin’ az állami gazdaság mikor lett, akkor megin’ lett műhely, megin’ lettek állatok, akkor megin’ itt egy, amott, tisztára az vót, mint a gróf ideje alatt a cselédvilág.”(Magdolna)*

¹⁵⁹ Egy 1960-as szociografikus esszében (Csoóri, 1960) Csoóri viszont még az állami gazdasággal szemben érzett dacról és szövetkezeti forma iránti rokonszenvről számol be. Talán azért, mert friss volt a sérelem: épp ebben az évben olvastotta magába a Vörös Hajnal TSZ-t az állami gazdaság. (Farkas, 1989) Ennek a saját terepmunkám alatt semmilyen jelét nem tapasztaltam, sokáig az a tény is homályban maradt, hogy Nagyhorcsökpusztán egyáltalán volt TSZ. Erről csak Ferenc és Teréz tett szinte mellékesen említést.

¹⁶⁰ Hasonlóan zavaros időknek mutatják a földosztást követő időszakot az „úrgazdák” visszaemlékezései az uradalmak helyén létrejövő új községekben. (Tamáska, 2013.)

Jóllehet ilyen világosan csak kevesen fogalmazták meg tapasztalataikat, a két korszak közötti párhuzamok hangsúlyozása mindegyik visszaemlékezésre jellemző, akár a summásokat más vidékről jött melósként azonosító Ferencet idézzük, akár Viola a vezetőknek „szót fogadó” „alattvalókra” vonatkozó megjegyzéseit, miközben ennél finomabb strukturális analógiákat (alispán, főispán, summások „főnöke” – vezetők, irodisták, brigádvezetők) is hallottam.

Az úri világ dichotóm szerepei a háború után születettek gondolkodását ugyanúgy meghatározzák, mint az egykori cselédekét: ezt erősíti meg a háború után épült *úri* negyed elnevezés is. A megtalált szerep-analógiák az élettapasztalat által gyakran megerősítést nyernek, visszaigazolják, hogy az urak mindig lesznek, sőt visszajöhetnek¹⁶¹ :

„Aztán, ugye, ezek a Zichy grófék voltak, és most, a Zichy gróf visszajött, és ott él, Ötvenkilencen [Ötvenkilencpusztán]. Nagyon szép lakása van neki, hát most már nem cseléd, bejárónő van, hát a leszármazottja tulajdonképpen [a grófnak], gyerekek, unokák vagy dédunokák? Visszajöttek Ötvenkilencre.” (Viola)

Az úr és cseléd dichotómia a közösség szerepkészletében mélyen gyökerező rendező elv. Elszólások formájában még akkor is felszínre tör, ha az illető éppenséggel hallgatni *akar* róla. Az egyik beszélgetés alkalmával az idős, cselédként is dolgozó Zsófia indulatosan fortyant fel a kérdésre, hogy mégis mit csinált a testvére az általa „új rendszerként” emlegetett szocializmusban. Sofőr volt - hangzott a válasz - „*vitte az urakat, na!*” (Zsófia)

A cselédlét tapasztalata, a nagyüzemi mezőgazdasági termelés struktúrájában valamint a társadalmi viszonyokban is konzerválódott. „Az állami gazdaságok eleinte erősen hasonlítottak a régi nagybirtokra. A termelőszövetkezetnek az a struktúrája, amelyet 1948-53 között erőltettek [...] ahelyett, hogy felrobbantotta volna, új módon konzerválta a félféudalizmus nem egy elemét”. (Márkus, 1971: 199) „A cseléd- illetve proletármúltat asszociáló” (Juhász, 2006: 134) munkahelyek leginkább az állattenyésztésben maradtak meg.

A cselédek belső rangsora – a rejtett hierarchia

Az úr-cseléd dichotómia magyarázza a cselédek belső rétegződését, kivagyiságát is. Ennek sajátos pszichológiai mozgatórugója, hogy „a lenézett, ha kellő öntudattal és más értékekkel nem rendelkezik, amit ezzel szembeállíthat, felnéz arra, aki lenéz rá.” (Losonczy, 1977: 80). És rögtön keres arra indokot, hogy valakit ő is lenézzon. A cselédek közötti „*rangsor*” megtartása „*a kasztok*” léte a nagybirtokos arisztokrácia mintaként elfogadott magatartásából éppúgy

¹⁶¹ Az urak állandó létét, esetleges újbóli felbukkanásuknak a cselédek szemében nagyon is reális lehetőségét szemlélteti Mátyus Alíz és Tausz Katalin szociográfiájának következő részlete is: [a földosztáskor] „Sokukra úgy kellett ráerőszakolni a földet, féltek, mit mond majd az úr, ha visszajön. Felszerelés, igaerő, vetőmag, gazdasági épületek, saját ház híján nem túl biztató jövőbe elébe néztek. Úgy gondolták, jobb volt az uradalomban szolgálni; ott, ha temett, ha nem, mindenképp kimérték a kommenciót.” (Mátyus-Tausz, 1984:137)

levezethető, miként az alul levők felfelé igazodásából, „a feudális értékek szerinti kiemelkedés vágyából.”¹⁶² (Losonczi, 1977: 78)

A konvenció nagyságában, a lakáskörülményekben, a munka jellegében rögzített „rangsor” továbbélését mi sem jelzi jobban, minthogy a régi uradalom presztízsvizonyai erősebben hatottak az állami gazdaságok és termelőszövetkezetek dolgozóinak bérét, mint a tényleges gazdasági teljesítményük. (Kuczi, 2011)

A visszaemlékezésekben ez az összefüggések azonban nehezen megfoghatók. Miközben a pusztában a „legridegebb kasztszellem uralkodott” (Illyés 2005 [1936]: 87),¹⁶³ az iparosok és a cselédek közötti szolidaritás egyfajta „sorsközösséget”¹⁶⁴ (Heller, 2006[1937]: 243) kovácsolt. Míg ez elmélyítette az egyenlőség és az összetartás értékeit, a finom megkülönböztetések hierarchiát teremtettek. A pusztá belső rétegződése ezért is dinamikus és kétarcú: „kasztszerű”, de a mindennapokban átjárható.¹⁶⁵ (Illyés, 2005 [1936]) Következésképpen a rangsor nagyon halványan, leginkább elszólásokon, utalásokon keresztül sejlik fel az interjúkban; egészen nyíltan csak a pusztát elhagyók és a kívülállók beszélnek róla (nemegyszer kasztokat említve). Magdolna, Teréz és Zsófia is megélte gyerekként a „cselédvilágot,” családjuknak relatíve magas pozíciója volt. Zsófia apja juhász, Magdolnáé parádés kocsis volt, de mindketten „vénlányok” maradtak. A pusztaiak egy-egy elejtett megjegyzése arra utal, hogy ők azért nem találtak párt maguknak, mert el akartak kerülni valamiféle pusztai mesalliance-t.

Azonban még ők sem számoltak be a cselédek közötti különbségekről, bár az, hogy „*mindenki máshova volt beosztva*” és „*mindenkinek megvolt a maga helye*” (Magdolna) egy olyan implicit hierarchiára utal, ami a munka presztízsen és relatív önállóságán alapul. A hagyományos pusztai rangsor mellett „az állami gazdaság idejében” a brigádvezetőknek, az irodistáknak, a

¹⁶² Az idézetet módosítottam. N.K.

¹⁶³ Az idézetet módosítottam. N.K.

¹⁶⁴ Ezt erősíti meg Lázár Ervin visszaemlékezése is, aki Alsó-Rácegrespusztán töltötte a gyermekkorát, ahol apja uradalmi intéző volt: „Egy kis közösségben éltem ott, ahol teljesen egymásra volt utalva minden ember, mindenkinek megvolt a maga szerepe, mindenki ismert mindenkit. Már ez adott egyfajta biztonságérzetet, ami egy nagyobb helyen, különösen ma, teljesen hiányzik. Ugyanakkor részben a mérhetetlen szegénység, részben a zártság miatt egymásra voltak utalva az emberek.” <http://www.c3.hu/scripta/beszelo/00/0910/40pal.htm> Utolsó letöltés: 2015.09.08. 17h46

¹⁶⁵ Tisztük apáról fiúra szállott, a pusztán a legridegebb kasztszellem uralkodik. [...] Tragédia nélkül még az sem eshet meg, hogy egy szekeres bérest gyalogosság tegyenek. Kocsist a béresek közé helyezni? Mintha egy fehér jenkit négerré akarnának operálni. Köztük a nagy ritkaságban előforduló házasság is enyhébb fajfertőzésnek hat.” (Illyés, 2005: 87) „A pusztai nők hajlékonya siklottak át a válaszfalak alatt vagy fölött egy-egy csatározásra vagy ölelkezésre. A csirágazda felesége a kanász felesége keblén sírja ki az uralmát. Ez nem kevesebb, mintha a fejedelemmé a kapusnéval sütyörög és ölelkezik.” (Illyés, 2005[1936]: 96)

gépészeknek, és a traktorosoknak¹⁶⁶ volt nagyobb presztízsük¹⁶⁷. Az irodában dolgozó nagyanyám könnyedén felidézte a pusztai „rangsort”:

„És akkor utána jöttek, ugye, a (1) alispán, főispán (2), mit tudom én, hogy voltak még ezek a főgépész, állattenyésztésbe a főnök, a summásoknak főnöke, már a summás az, aki napszámos. [...] Ez ugyanúgy, mint már az állami gazdasági időszak volt, akkor is, hát akik az irodán dolgoztak, azok voltak **valakik**. Akik a munkásoknak dirigáltak, brigádvezetők, azok is voltak **valakik**. [nevet] Úgy érezték, hogy ők valamivel több[ek].”

A hierarchia felidézését nemcsak a közösség tabusítása nehezíti, hanem az összetartozást hangoztató közösségi ethosz is (amit még az egykori úri negyedbeliek és a szegődményes iparosok is hangsúlyoznak):

„Nem, nem [nem volt különbség]. Nem csak így, hogy őőh (3) ugye, így a lakás, aztán mondom, hogy hát, szoktam hallani hát beszélgetni, minden, mert volt ott egy másik iparos is, ugyanígy a három iparosemberek, az egyik bognármester vót, a másik volt ott a másik udvaron, aztán nekünk is ugyanilyen lakásunk volt, igen. Mind a hármunknak padlós szobája vót, igen.” (Zsuzsanna)

A rangsor¹⁶⁸ rejtettségéből a pusztai lét alapvető elszigeteltsége és az életmód változatlansága¹⁶⁹ is kiolvasható. Azok, akik a II. világháború táján születtek igen hasonló emlékekkel rendelkeznek függetlenül attól, hogy milyen családból származtak vagy melyik pusztáról szól beszámolójuk:

„Nem vót az, hogy most neked sok, nekem nincs. Nem volt.. olyan **egyformán** éltek az emberek.. ellátval. Hát vót azér' azelőtt is, hát, akinek jobban ment (1), de azért mégsem úgy, mint most.” (3)(Zsuzsanna)

¹⁶⁶ Az 1957-60 közötti időszakban a fogatosok 900-1300 Ft-ot, a traktorosok 1500-1600 Ft-ot, a tehenészek 1700 Ft-ot kerestek. (Orsovai, 1974) 1960-ban 1575 Ft az átlagbér a KSH adatai szerint. https://www.ksh.hu/docs/hun/xstadat/xstadat_hosszu/h_qli001.html Utolsó letöltés: 2015. 09.08. 17h49

¹⁶⁷ Juhász is ezeket a foglalkozásokat emeli ki a mezőgazdasági termelészövetkezet tagolódásának vizsgálatokor, de arra is felfigyel, hogy míg a munkavezetők, a kocsisok, a traktorosok és az „elit” kertészek önbecsülése a TSZ teljesítményéhez tapadt, addig a szakvezetők, a szerelők, a melléküzemi szakmunkások és az adminisztratív dolgozók önbecsülése nem kötődött olyan szorosan a termelészövetkezethez és egy tágabb társadalmi térben határozódott meg. (Juhász, 2006)

¹⁶⁸ A belső rétegződés rejtettségének ellentmond a következő példa, ami egy örspusztai család és Mezőszilas (korábban Szilasbalhás) parasztjai közötti kivagyiságot mutatja (ugyanakkor nem vonhatók le belőle következtetések a puszta belső rétegződésének artikulálására vonatkozóan):

„Na, szegény anyám elment a házhoz, ahol tudta, hogy izé, csikós ruha, aztán, hát szépen megkérte, hogy hát egy alkalommal nem tudják odaadni=aztán nem annyira sürgető vót a szüreti bál, hogy nem tudnák-e most rendezni. Hát aztán, mondta neki az a' illető, hogy van a fiamnak csikós ruhája, **de én megreckéroztam, reckérozza meg más is!** Szegény anyám aszongya, sirt egész hazáig, hogy eljött, hogy nagyon rosszul esett. Odavaló vót, **szilasi**, [----] apám meg oda vágyott, hogy ott is született, mint ekkorika kis gyereket ismerték, ott született, ott nevelkedett. ott vettek házat, aztán ott ő.. volt [izéke?] Ott is ha:tak meg szegények. Na, szegény anyám, hazajött, mondta. Mondta neki apám, hogy menjetek el, fogjatok össze, azt' menjetek e'. [...] Úgyhogy nem kellett aztán **nekünk kérni! Minden évben benn vótunk [a szüreti felvonulók között], de kérni aztán nekünk nem kellett.**” (Katinka)

¹⁶⁹ A belső hierarchia elhalványodásához nemcsak az elszigeteltség, a külső referenciapontok hiánya és a közösség „hivatalosan” egyenlőséget preferáló ethoszát kell látnunk, hanem a „ismerős idegen” pozíciót is a pusztán, ami egyfelől megnehezítette az idegenek elől elrejtett témák felderítését, másfelől a családtörténeten keresztül privilegizált hozzáférést nyújtott ezekhez.

„...nagyon szegény világ vót ám akkor, angyalom, mégis valahogy hogy valahogy mégis jobban összetartott a nép. Nem nézték le, angyalom, egyik a másikat. Meg úgy, hogy ezek többen vannak, ezek” (Katinka)*

„Meg őh.. hogy mondjam? Olyan nem volt, hogy én ennek nem köszönök, vagy azzal nem beszélgetek, hát ugye egy egy tízes ház(?). Hát ugye, abba a pusztába mer’ egy pusztába volt Sárhatvan is, mindenki szinte egy kupacon volt, mindenki mindenkit ismert.” (Viola)*

„...ilyen szegényesen éltünk. (3) Nem volt összejárás. Nem volt olyan ez= gazdagabb réteg, aki.. esetleg néztük volna, hogy milyen jól megy nekik. Ezek mennek egymáshoz, aztán jókat esznek.” (Viola)*

A sorok között olvasva azonban épphogy a rangsor megtartásának, működtetésének elemei villannak fel: ki kinek köszön előre, kiknek mennyi étel jut, hol van sok gyerek, kik tudják megvendégetni egymást. Az urak és a cselédek, a későbbiekben a vezetők és a dolgozók presztízsjátzmái elkülönültek egymástól, és idővel veszítettek a láthatóságukból.

A néha hangsúlyosabb, néha észrevétlenebb határokon legkönnyebben a gyerekbarátságok léptek át, miközben egy-egy pletyka, nagyobb hír hatására a „kasztok” közötti határ dinamikussá vált, ezért a „pusztai rangsor” a gyerekkori emlékekből, a gyermeki perspektívából csillan fel. A pusztai iskolában a gyerekek leginkább az osztálytársaikkal barátkoztak, de a délutáni játék idejére már két térben is elkülönülő csoportra oszlottak. A nagyházbeli fiúk csapatba verődve indultak felfedezni a „határt”, a nagyházbeli lányok otthon segédeztek vagy vigyáztak kisebb testvéreikre. Az úri negyedbeli gyerekek is összeverődtek, de csak egymás között, az utcában vagy a szomszédban játszottak, mivel nekik sok „benti játékuk” volt. (A nagyházbeli gyerekek napközben nem is nagyon voltak a házban, kint játszottak.)



20- 21 kép: Testvérek az úri negyedben: téli és nyári játékok

A rangtartás igénye és gyakorlata egyszerre jelenik meg a gyerekek az egymást elkerülő napi rutinjában és a lakóhelyek relatív elszigeteltségében. Jól megvilágítja ezt, hogy a pusztára gyerekként beköltöző mosóházbeli iparoscsaládból származó édesanyám és tőle néhány évvel idősebb úri negyedbeli gyerekkori barátnője Kőszegen, egy nyári táborban ismerték meg egymást, a pusztában nem találkoztak. A nagyházbeliek és az úri negyedbeli gyerekek közötti

határt a szülők igyekeztek fenntartani; de a presztízsjátszmáknak, az eltiltásoknak a cselédleszármazottak között is volt jelentősége.

Az úri negyedben „a vezetők” (könyvelők, agronómusok) vendégeskedtek egymásnál és ezért ők pontosan tájékoztattak a finom különbségekről, például arról, hogy csak az állami gazdaság vezetőjének volt három szobás háza, vagy kiknek volt nagyobb kertje. Az állami gazdaság dolgozói Nagyhörcsökön nemigen fogadtak (vacsora)vendéget. Ez alól kivételt csak a pusztai búcsú jelentett, de akkor is csak a szűkebb családra (szülőkre, testvérekre, keresztkomákra) volt érvényes a meghívás.



22. kép A szebb napokat látott nagyhörcsöki búcsú 2013 őszén

Elmaradhatatlan volt azonban a rokonságban és a szűkebb baráti körnek küldött disznótoros kóstoló, ami a komatálazás¹⁷⁰ továbbbélő formájának tekinthető, mivel azt, akárcsak a komatálat, a kölcsönös megbecsülés jelképeként viszonzni *illett*. Míg az állami gazdaság vezetői átmentek egymáshoz egy kávéra, addig a pusztaiak áthívták egymást „megnézni a disznót”. Az állatok súlyának, „kiállításának” vizslatása nyilvánvaló presztízst kölcsönzött a tulajdonosnak.

¹⁷⁰ A komatálat Nagyhörcsökön cseréptálba rakták, és jellemzően húsvét körül adták egymásnak nagyjából 16-17 éves fiúk és lányok. Tartalma „1/2 liter bor (fehér üvegben), sütemény, kalács, hímestojás (10-15 db is), fehér szakajtóruha, aminek a 4 sarkát piros szalaggal vagy nemzeti színű szalaggal kötötték meg.” A kapott komatálat viszonzni kellett, és a kapott tányért kellett megrakva visszaadni. A nem viszonzók azt kockáztatták, hogy kiesnek ebből a körből, azaz a kölcsönös tisztelet hálójából (egy személy akár hat-hét tálat is kaphatott). A következő rigmus kíséretében járt körbe a komatál: „Komatálat hoztam/Meg is aranyoztam/Szív küldi szívnek/Szív szerelemnek/Koma küldte komának/Koma váltsa magának/Ha nem váltsa magának/Visszaviszem tisztességes komának.” (dr. Szénási Károlyné gyűjtése az 1980-as évekből, Nagyhörcsök)

A komaság intézményének leszivárgása azért is fontos, mert az alapesetben, falusi viszonyok között kiágyazza az egyént a megkötő erejű, alapvetően rokonságra szerveződő homofil kapcsolati hálóból. (Kuczi, 1991)

Bár az úr és cseléd szerepegyüttese rögzített hierarchián alapul, a visszaemlékezésekben előbukkannak olyan történetek, melyek egy az úr-cseléd dichotómiától és a cselédségen belüli belső rétegződéstől is független presztízszrendszert körvonalaznak.

A becsületesen elvégzett munka, a lojalitás, az úri vagyon tiszteletben tartása az, amit az úr az alapvető létbiztonságért cserébe elvár. A kiegyensúlyozott úr-szolga viszony bizonyos szolgáltatások és ellenszolgáltatások cseréjeként írható le; ebben a relációban az úr is érdekelt fél, ő is *megbecsüli* a megbízható cselédet (miközben a cseléd „megbecsüli magát”, azaz betartja a szabályokat). A megbecsült cseléd nem kényszerült arra, hogy elhagyja a pusztát; állandó, biztos helye volt az uradalomban. Megbecsült ember azonban csak az lehetett a pusztán, aki tudott és hajlandó volt dolgozni:

*„Gyüttek, vót, aki idegyütt, de hát.. olyan vót amelyik tölleg nem szeretett dó:gozni, aztán hama' tovább is á:tt, meg hama' útilaput kötöttek a ta:pára, mer' **mindenhun dó:gozni köll.** Azér' nem fizetnek, hogy lógok. Nem csinálom meg a dógomat. Azok mentek, továbbá:tak, amik megmaradtak, azok **rendesen vise:kedtek**, azokat az állami gazdaság is megböcsü:te”.
(Magdolna)*

A becsület egy olyan úr és cseléd mivolttól független kategóriarendszerként működött, ahol a cseléd is fölébe kerülhetett urának, túl tudott rajta tenni „a becsület dolgában”, miközben az úr is rászorult a cselédek becsületességére.

Egy Katinka által felidézett történet megmutatja, hogy minként nyerheti meg egy cseléd a becsületjátizmát a tisztességes szegénység, a becsületesség és a tisztaság igencsak korlátozott tőkéinek kamatoztatásával egy őrspusztai úri nővel szemben:

*„Nahát aztán adott is a nagyságos asszony egy fehér szekrényt – **tyúkók ü:tek benne.** Teli vót **ügy ganyéval**, szegény anyám, - - mire kipucu:ni, kilugkövezni=nem vót mosószer, lugkü, kisiká:ták, háziszappannal meg mindennel, kipuhulták, kisiká:ták azt a szekrényt, na, azt akkor egypár évig ott vót [nálunk] a **szekrény.** Na, elég az hozzája, má' a nagyságos asszony üzente, hogy már hazavihetnék a szekrényt, akik még maradtak már az uraságból=az az öreg nagyságos asszony üzente, hogy hazavihetnék már a szekrényt, mer' milyen lehet már, ott hentereg. Hát, négyen vótunk. És akkor azt, hogy mi összefaragtuk a szekrényeket. Hát az én anyám nagyon tiszta, tisztább meg precízebb asszony vót, mint én talán, na, elég az hozzája, hogy [sóhajt], hát elment. Na, akkor hát dógóztak, járt az idő, e:mentek Pestre, vettek a Teleki téren egy **egész garnitúra** szobabútort. Egyes szobabútort, két szekrényt, toaletttüköröt, éjjeli szekrényt, ágyakat. Hát, még a szalmazsák, az benne vót, szóval azt rátették. Na, azt' akkor hát azokat az ágyvégeket, azokat elhaszná:ták valaminek, azt' akkor vissza lett víve a nagyságos asszonynak a fehér szekrény. Aztán mondta neki anyám: »Nagyságos asszony, meghoztuk a szekrényt, de tessék megnézni, hogy őőh **szép tisztán** hoztuk haza, nem ahogyan e:vittük, mer' az én gyerekeimnek nem azt tanítottam, hogy a bútort metéljék.«- Vagy nem tudom, mi. Há' nem [ügy] gondútajám eztet, meg elnézést kért, meg minden. Azt hitte a nagyságos asszony,*

*hogy ahun sok gyerek van, akkor ottan úgy őőő.. [.....] Azt hitte nagyságos asszony, hogy mi **barmok** vagyunk talán, hogy összemetéljük, meg nem tudom, a bűtort?” (Katinka)*

A történet nem sokkal a háború után Örspusztán játszódik. Miközben a pusztán maradó idősebb „úri népeknek”¹⁷¹ már csak a kúria egyik szárnyában jutott hely, a megszólítás és a rang a régi cselédek részéről változatlanul kijárt nekik. Ugyanakkor a történetből érezhető az öntudat: Katinka édesanyja a saját értékrendszere szerint (tisztaságot tartó nőként, szavatartó emberként) fölényben van az úri nővel szemben, még akkor is, ha vele szemben mindvégig rangtartó és udvarias.

A cselédek közti belső rangsort a közösség megbecsülése is árnyalja. A megbecsültség egyszerre jelenti a becsületesen végzett munkát, a megbízhatóságot és az elismerésre méltó életvitelt. A becsület és a megbecsültség – a mosóháziak híres tisztaságához vagy konfliktusmentes családi életéhez hasonlóan – olyan inkorporált tőke, ami az egyénnel együtt vándorol, és más közösségekben is (így például az állami gazdaság üzemszervezetén belül) „beváltható”, elkísér egy életen át:

*„Ne tudja meg, angyalom, mikor temettük is [apámat], [sóhajt] ott **vót annyi kapás**, még akkor nem vót ilyen ilyen temetkezési vállalat vagy micsoda. De vót. De hogy mér’ vót ott annyi kapás.. ezek az utcából jöttek, énutánnam jöttek apámnak a temetésire, meg anyáméra is, hát persze, hogy vót, mert hát anyám tizenhat évvel előbb ha:tt meg, már akkor is az izé temette, ilyen temetkezési vállalat, de apámnál, ott vót annyi kapás, ott minden embernél kapa vót, olyan nagy becsben tartották.” (Katinka)*

¹⁷¹ Feltehetően az állattenyésztéssel foglalkozó sikeres bérlőről, Bem Gyuláról vagy az ő családjáról van szó, aki 1911 óta bérelte Zichy Aladártól az Örspusztai birtokot. (Farkas, 1989)

Utak kifelé: mobilitás és taktikák

Úrnak lenni – cselédnek maradni

Míg a régi idők legitim urai a hűséget és a megbízhatóságot relatív létbiztonsággal díjazták, addig a szocializmus nehezebben átlátható helyzetet teremtett. Miközben „az állami gazdaság idején” az egykori cselédek belső rétegződése kissé elhalványult, az úr és cseléd (vezető és munkás) között érzett távolság tovább élt a két korszak közötti párhuzamok és szerep-analógiák megtalálásával. Ezt jelzi a pusztai szóhasználat is, ami a brigádvezetőtől a politikusig mindenkit egyöntetűen vezetőként titulál. A pusztán az új urak bár tisztos távolságban éltek az egykori cselédektől és leszármazottaiktól, relatíve gyors fluktuációjuk miatt nem nagyon kötődtek a pusztához, és a pusztaiak sem nagyon emlegették őket.

A cselédlét állandó, a legtöbbször öntudatlanul asszociált attribútuma a tudás- és kompetenciahiány: a pusztaiak makacsul ismételték a beszélgetések alatt, hogy ők nem tudnak sokat. Ez a viselkedés nem csak az idegenek kijáró elhárító mechanizmus része. A tudás is olyan motívum az interjúkban, ami távolságot ver az urak és a cselédek közé, miközben több történet is azt mutatja, hogy a cselédek szemében az úr eleve kompetensebb az élet bármely területén legyen szó orvoslásról, tanulásról vagy döntéshozatalról:

„Azér’ még mindig, egy tanú:t ember, meg iskolavégzett ember azér’ még mindig, talán jobban, azt azér’ még mindig másképp nézik, másképp fogadják. Az mégiscsak egy tanú:tt ember, azt be kö’ ismerni mindenkinek” (Magdolna)

A tudás kiemeli a pusztai, a „közrendű” létből. Ezt Viola megjegyzése is érzékelteti, melyben a bábaasszonynak és lányainak státusa variálódik a tudás birtoklása szerint:

- És [a bábaasszony] átadta a tudását a lányának?

- (1) Nem, egyik sem. Egyik leánya se. (3) Há’ mondjuk két leány egy fiú volt, de egyik se lépett [a helyébe]=nem tanú:ták, úgyhogy (2) szülésznő lett volna vagy valami.

Közrendűek maradtak.” (Viola)

A pusztát elhagyó grófi család emigrációban született sarja a közösség szemében változatlanul gróffygyerek. Az úri mivoltból kikerülni, kiesni majdnem olyan lehetetlen, mint ennek fordítottja: cselédből úrrá válni.

A pusztai élettörténeti interjúk egyik sajátos vonása a térbeli és társadalmi immobilitás. A felkeresett pusztaiak, ha el is hagyták a lakhelyüket, nem kerültek túl messze a pusztától. Életmódjuk és társadalmi státuszuk nem sokat változott; legfeljebb saját házat vettek és sajátos tartalmú, az önellátásra berendezkedett „kettős” életmódot folytatnak. A következő generáció esetleges szakmaszerzése (kőműves, asztalos, mezőgazdasági gépszerelő) is az állami gazdasághoz kötötte a helybeli fiatalokat, és összességében nem ambicionált sem jelentős

térbeli mobilitást, sem életmódváltást. A szubjektíve jelentős változásként megélt (pl. beköltözés a faluba), de egyébként csekély mértékű társadalmi mobilitás is jelzi, hogy a külső körülmények mellett belső hatóerők is erősen kötik a megszokott helyhez és életformához a pusztaiakat.

Jóllehet a szocializmus idején egyes mobilitási pályák megnyíltak, így elvétve arról is lehetett hallani, hogy egy-egy eszesebb vagy társadalmi származása miatt politikailag megbízhatónak ítélt pusztait a katonaságnál kiemelnek vagy munkásként gyorsan halad felfelé a ranglétrán, az idősebb visszaemlékezők történetének visszatérő motívuma a felkínált kilépési lehetőség (továbbtanulási lehetőség, előléptetés stb.) szinte ösztönös visszautasítása.

„...én meg.. még a Misi nagyon jó, tehetsége van, hogy nagyon hát javasolnák a tanítóképzőbe, hát Bogárdra. [az anya válasza] 'Nem kisasszony kérem, nem lehet, nem .. kimaradnak az iskolából, azt' menni kell a térszbe [Örspusztán].'” (Zsuzsanna)

A kiemelkedés a pusztáról, az úriemberré válás ugyanis nemcsak egy társadalmilag felfelé mobil pályát és egy életmódbeli váltást körvonalaz, hanem végleges szakítás is jelent a pusztai élettel. A pusztáról elkerülő kiemelkedők, ha vissza is mennek a pusztára, a helyiek szemében urakká, úri idegenekké válnak.¹⁷²

A helyhez kötődés éppúgy útjában áll az elszakadásnak, mint a család megtartó ereje. Az elbeszélésekben sokszor a körülményeknek tett engedményként bemutatott, egyéni életutat meghatározó döntések mögött azonban olyan mentalitás húzódik, amely nemcsak egy generáció gondolkodását és döntéseit határozza meg. Ez a kockázatkerülő, változatlanságot preferáló habitus ugyanis nem csak a háború környékén született korosztály sajátja, hanem gyerekeik, unokáik is nagy eséllyel ismétlik az öntudatlanul átörökített sémát.

[gyerekek] „Meg megmondom, meg is mondtam neki, mer' megbeszé:tem vele, hogy (2) 'nem bánom, kisfiam akármit tanú:sz, ha akarsz mesterséget, ha akarsz még tovább tanú:ni, kedves kisfiam, csak az ne legyél, amit én tanútam' [cseléd]. Ugye, most már belegyőződött, hogy mást is tanúhatott volna. 'Hát mér nem menté'”? (2) Csak aztán, hát aztán, hogy könyvesnek(?), hogy tanú', mondom neki te azt' ebbe a világban annyiféle minden van, nem tudtá' volna valami mást választani? Azt fele:te rá a gyerek, hogy építeni talán házat mindig építenek, talán majd a kőművesre mindig szükség lesz.” (Magdolna)

*[unokák:] „...hát má' nem kisleányok, mind a kettőnek van érettségije, a Niki, az idősebbik, annak valami kétféle technikuma is van, de nem tudom, hogy **mi**, és arra meg azér' haragszok, mer' a főiskolára, Veszprémben, nem tudom én milyen főiskolára = annyira jól (1) sikerült a fölvétele, hogy mondták, hogy hmm.. menjen. [sóhajt] De mondta a Niki, hogy [sóhajt], hogy ő jelentkezett technikumba, ha nem veszik föl, vagy ha fö: veszik, e:végzi, akkor jelentkezik=mer' mondták, hogy egy évig **fönntartják neki a helyet**, nem is köll fö:vételizni, annyira jól*

¹⁷² Illyés is szembesült ezzel, amikor tanult emberként hazalátogatott a pusztára: „Leperdi bácsi, aki nevelésben hajdan kézierővel is segédkezett, méltóságos úrnak hívott, és elsírta magát, amidőn megkérdeztem, mért nem tegez többé? Mi történt velük?” (Illyés, 2005 [1936]: 127)

fölvételizett. Nagyszerűen sikerült neki=nem ment el. (1) Na! (2) Hát hogy mér' köll ilyen bután gondú:kodni, nem tudom.” (Magdolna)

A pusztát elhagyva a környezet ismerőssége és az otthonosság érzése megszűnik, a külvilág kiismerhetetlennek, kevésbé kezelhetőnek tűnik. Ezt a pusztai tapasztalatot, illetve ennek generációs továbbadását Illyés sorai is erős képekben adják vissza:

„[apám] Semmiképp sem akart elkerülni a pusztáról (ez a tulajdonsága élete végén ütközött ki újra rajta), még a közeli falu iskolájába is ostorral kellett elhajtani. Nem a tanulástól félt, jó feje volt, de azt érezte, hogy a nyárfasoron túl – amely a puszta határát jelölte – mintha őtöle bárki még a csizmáját is elvehette volna, így beszélte.” (Illyés, 2005 [1936]: 49)

Az élettörténetekből kiderül, hogy a puszta elhagyását nem is annyira a helyhez való pozitív kötődés hátráltatja, mint inkább a zárt, kiismerhető közeg *elhagyásától* való félelem. Leginkább ez gátolja a felfelé mobilitást, ami egy térbeli-társadalmi zárvány esetében elkerülhetetlenül együtt jár a közegből való drasztikus kiszakadással, új szerepek és új kultúra elsajátításával. Az alábbi részlet tanúsága szerint még az „úriember”-szerep sem ért annyit egy fiatalember szemében, mint a családja közelsége.

„...[a testvéremet] a vasútrul is el akarták küdni iskolára, a vasútrul is, meg a katonaságtul is, de nem ment el a vasútrul se. Mondta szegény apám, hogy »Fiam, mér' kő,' fiam, a véres hólyag a tenyereden?« – aszongya – »tedd le azt a vasvellát, piszkos gazdasági ruhát, **úriember** lehetnél«. Nem. Nem, azt a szűzmáriáját, »ű itthun akar lenni a testvérgyeivel« – aszongya. Azt' akkor úgy adták ki a munkakönyvit, hogy a téeszbe, hogy beállt a téeszbe. Munkába a téeszbe ment, mikor megalakútt később tovább a téesz, inkább a téeszbe ment, minthogy izé, minthogy a vasúton maradjon vagy a katonaságná'.” (Katinka)

Ez az óvatos távolságtartás, az elkerülés mélyen ülő, öntudatlan pusztai stratégiának tűnik, melyben meghatározó motívum a pusztaiság „szégyenével” való azonosulás, azaz a tanult kisebbség és az idegentől való félelem.

„Hogy a közönségesnél nehezebben fog az agyam, az vált egyre bizonyosabbá immár előttem is. Nem volt előzmény nélküli élmény. Eredete még a pusztai időkre nyúlik vissza. Ha csak egy napra elhagytam Rácegre, lelkemben tántorogva tértem vissza a pusztára. Mi mindent tudott mindenki ott Cecén, de főleg Ozorán, a gyerekek is. Partszélről néztem játékaikat, úszni nem tudó csibe azokat a vízben hancúrozó kiskacsákat, akikkel még az imént együtt futkosott. Mennyi minden holmijuk volt, szavaik! Milyen nyomorúságosan tudatlanok voltak hozzájuk képest a pusztai egész iskola térdig sáros mezítlábasai, milyen szárnytalanok, földhöz ragadtak” (Illyés, idézi Keszei, 2011: 442-443)

A tanult tehetetlenség és a passzivitás¹⁷⁴ különösen az egykori uradalmi cselédek életútján és történelemfelfogásán érezhető: valami vagy „vót”, vagy „lett”. A dolgok és elnevezések legitimitásába vetett hit¹⁷⁵, ugyancsak a fennálló helyzet megmásíthatatlanságát támasztja alá. Az elbeszélések horizontját behatárolja az a sajátos társadalom alatti helyzet, ami mindig a fennálló helyzet kritika nélküli elfogadását, „a világba való beleilleszkedés” (Magdolna) kényszerét hangsúlyozza. A túlélés záloga távol maradni a társadalmat alakító szereplőktől és a változásoktól. A dolgok menete fölött érzett kontroll, az ágencia, a politikába való beleszólás igénye jószerével teljesen hiányzik az élettörténetekből.

„Úgyhogy.. a cseléd világ is ilyen vót, meg ez a világ is ilyen. Bele köllött illeszkedni mindegyikbe. Úgyhogy.. (2) [...] Akár mit csinálunk, el kő' fogadni. (3) Akkor is a gróf idejébe is, ha vót is megelégedetlen, meg a nem tudom, talán az új világot szidta, nem szerette, mit tehetett? (2) Az vót. Ő megváltani nem tudta. A Rákosi világot se tudtuk, meg ezt se tudjuk. Ami van, ezt.. hogy mit mondunk, habár most már mondhatja mindenki a véleményit. Csak ott benn a parlamentbe meg fütyü: nek rá. (2)” (Magdolna)

„Akkor tudom, hogy a=hát jó, soknak az se tetszett [Kádár-rendszer]. Ez se tetszik, meg az se tetszett. Úgyhogy nem egyformák az emberek, nem egyformák vagyunk, hát az ujjunk se egyforma! Úgyhogy ilyen világ vót.” (Teréz)

„Olyan világ van mostan, de hát [halkan] hát jó van, ilyenbe vagyunk, ezt kő' szeretni!” (Zsuzsanna)

A fennálló helyzet kényszerű elfogadása szervezi az élettörténeteket is. „Aztán, hát nem bírtam itthon maradni. (4) Ilyen vót a helyzet. Meg ilyen mostmá'. Elmúlik [az élet] majd szépen, csöndbe, egyszer. (6)” (Magdolna) Ezt a tapasztalatot és világlátást sűrítve adják vissza a

¹⁷³ Apor, 2008, De Certeau, 2010

¹⁷⁴ Ez a sajátos passzivitás, ami lényegében a társadalmi pozíció állandóságán alapul, egy olyan habitust és történelemszemléletet körvonalaz, aminek gyökerei egészen a változatlanlanság etikáját preferáló népi osztályok kultúrájáig visszavezethetők. A változatlanlanság etikája ugyanis a folytonosságot preferálja a megszakítottsággal szemben. A változás, az új elemek azonosítása helyett a meglévő ismert elemekre összpontosít. Jóllehet Ginzburg *A sajt és a kukacok* című könyvének második előszavában arra figyelmeztet, hogy a népi kultúrának tulajdonított fatalizmus, determinizmus egy elnagyolt összefüggés. Az alsó osztályoknak tulajdonított passzivitás és kulturális függés éppúgy túlzó, mint a teljesen autonóm népi kultúra feltevése, ezért nem önmagában a passzivitás vagy az ellenállás, hanem az uralkodó és az alsó osztályok közötti kulturális kölcsönhatások érdekesekek. (Apor, 2008, Ginzburg, 2011)

¹⁷⁵ A pusztaiak a gróf cselédei voltak, mert annak mondták őket, mások pedig summások voltak, mert így nevezték őket. A háború után új urak jöttek pusztára, akiktől új nevet kaptak: az állami gazdaság dolgozói lettek. Gyakran magyarázatképpen, mintegy megerősítésként használják az interjúalanyok az elnevezéseket, újra és újra elismétlik, hogy kiket miknek neveztek, mintha ezzel válaszolnának is minden kérdésre. „Mezőkövesdrű sommások, így van, ugye azt mondták onnan gyűttek, akkor a nyári hónapokban még tartott az aratás, cséplés, azok vótak itt =summásoknak mondták akkor. Hogy meggyűttek a summások aratni. Így hívták, így mondták. (2)” (Magdolna) „**Termé:tt ez a gazdaság mindent!** –kömént, minden vót itt, minden vót itt. Igaz, hogy sok dógozó is, mer summásnak hiták azelőtt, akik szegények e:gyűttek az ország másik részirő dógozni=nem hónaposok=summások! Mikor hogy, vagy ki hogy izé:ta, titulálta őket. Ilyen világ vót.” (SZLN)

pusztaiak szófördulatai: „*Ilyen világ é:tönk.*” (Teréz) „*Ilyen világ vót.*” (Katinka) „*De hát, ez van.*” (Angéla) Jóllehet az interjúk során a cselédlét egyfajta tudásbeli deficitként, kompetenciahiányként, a jelentéktelenség bensővé tett tudataként volt megfogható, mind a cselédlétet leíró szociográfiákban, mind az interjúk során előbukkannak olyan történetek, amelyek a sokszor esetlennek, gyámoltalannak tűnő cselédek rátermettséget bizonyítják.

A kiszolgáltatottság és a talpraesettség azonban nem zárja ki egymást, csupán a cselédlét két oldalát, az urakkal szembeni és az urak háta mögötti viselkedést világítja meg. A túlélés alapvető feltétele a hétköznapiak hallgatag, néma ellenállása. Ez Illyés szerint leginkább a cselédek mozdulatainak kimértségében és a munka lassításában nyilvánult meg, mivel csak így volt esélyük a testi erejük megőrzésére. (Miközben a munka gyorsításának bevett eszköze a fizikai bántalmazás, a „ráhúzás” volt. (Illyés, 2005 [1936]))

A széles körben ismert tréfák és adomák azonban árnyalják a látszólag végletes kiszolgáltatottságot. Mert míg a cseléd a szemtől szemben az alázat magától értetődő, addig az úr háta mögötti csalafintaságok, az egyszerű cseléd furfangját őrző adomák azokat a pillanatokot vésik a közösség emlékezetébe, amikor az egyébként tanulatlan, alávetett cseléd néhány pillanatra az úr fölébe kerül. Miként Illyés írja, „az együgyű adomák mind a ’megadta neki’ csattanójára jártak; hősük az ’egyszeri ember’ volt, vagy valami hajdanvaló cseléd, [...] aki rendszerint az uraságnak adta meg a magáét.” (Illyés, 2005 [1936]: 110)

Ennek egyik példája a következő párbeszéd, melyben a cseléd csattanós válasza a pillanatnyi győzelmet jelenti, mert a tréfa „éle” az urakat éri: a bérlőt, mert hagyta, hogy becsapják és a földesurat, mert tisztességtelen üzletet kötött:

„Valami bérlő kivette a pusztát, ahol Kasza bácsi szolgált. Becsapták, mert a földek úgy ki voltak szipolyozva, hogy a bogáncsot is kínlódva teremték már meg. Egy dombos dűlő előtt a bérlő megkérdi Kasza bácsit: ’Ide mit lehet vetni?’ – ’ide bukfencet’- hangzott a szellemes válasz. (Illyés, 2005 [1936]: 110-111.)

Az efféle adomák elterjedtségét mutatja, hogy a nagyanyám ma is „bukfencet vetni valóként” emlegeti a rosszul termő földeket, mivel ez a kifejezés gyerekkorában közszájon forgott. A cselédek kompetenciáját bizonyítja az is, hogy bár a grófgyerekek már a bölcsőben beszéltek németül, a cselédektől tanultak meg magyarul.

Az uradalmi cselédek a grófi tulajdonnal is meglehetősen nagyvonalúan bántak, akár valamilyen kár elhárításáról, akár valaminek az „eltulajdonításáról” volt szó. Mivel a tettenéréssel végződő esetek szankciója az azonnali elbocsátás, azaz a földönfutóvá válás volt, így a lopás kockázatos vállalkozás volt, amit azonban rendre felülírt a karnyújtásnyira levő grófi tulajdon. A „szerzés” fortélyai meglehetősen elterjedtek és köztudomásúak voltak. A cselédek

ugyanis „magyarán szólva, lopnak, mint a pinty. [...] Urasági vagy grófi, azaz *közös*, amelyből mindenki nyalából, mielőtt meggondolatlan pazarlással a magáéhoz nyúlna.” (Illyés, 2005 [1936]: 32-33)

A „nyalábólásnak” azonban nem volt szabad nyíltan és szemtelenül történnie, a szerzésnek is megvolt a maga etikettje. Így például a család megélhetését jelentő sertés elpusztulása nagy csapás volt egy népes cselédfamiliának, de aligha tűnt fel az úrnak. Így érthető a cselédészjárás, ami azt diktálja, hogy a tetemet el kell vinni a saját portáról az urasági ólhoz és kicserélni egy élőre. (Illyés, 2005 [1936]) Hasonlóképpen nem lehetett az ellen sem védekezni, ha a cseléd „véletlenül” odacsukta az egyik baromfi nyakát az ól ajtajához. Azonnal le kellett vágni, s az esetet az úrnak vagy beosztottjának jelenteni. Szinte biztos volt, hogy az uraság nem tart igényt a sérült állat húására, viszont így varázsoltak a nagyhörcsöki cselédek húst a vasárnapi asztalra. A szerényebb léptékű „szerzések” mindenhol be voltak építve az uradalom gazdasági tervébe:

„Az uradalmak előljárói számoltak is azzal, hogy ennek-annak lába kél, csak arra ügyeltek, hogy a cselédek a mértéket megtartsák. A vezető szegődményesek egyik fontos feladata éppen az volt, hogy ellenőrizzék az intézményesített lopást.” (Mátyus-Tausz, 1984: 127)

Ezek a „grófi közösré” vonatkozó szerzési szabályok a szocializmus alatt minden fennakadás nélkül átültethetők voltak az állami tulajdonra, így az egykori cselédek és leszármazottaik meglehetősen jártassággal „szereztek” az állami gazdasági „közösből” is — bár ezt a témát többnyire jótékony homály fedte az interjúk során. Anyám szerint a gyerekek napi rutinjába tartozott a délutáni csapatos barangolás alatt az állami gazdaság földjeiről beszerezni egy kevés etetnivalót, zöld takarmányt. Ugyancsak a „közösből”, az egykori kastélykertből került a házakhoz (így nagyanyámékhoz is) a háború után karácsonyfa:

„...*hát akkor volt fenyves is a (1) a [kastély]park területén, azt szépen ki* először szépen elültették, aztán, már amikor akkora volt, hogy fenyőfának használható volt, akkor mindenki hozzájutott egyhez, hogy legyen fenyőfa. (1)*”

„*Ha a műhelyben van, tapsoljon, így legalább tudni fogom, hogy addig nem ragad a kezéhez semmi.*” – hangzott el sokszor a gépműhelyben. A pusztai „előkelősége” úgy segítette egymást, hogy továbbadták annak hírét, hogy mikor érkezik a leszedett, ládába rakott gyümölcsért a teherautó az almáskertbe. Így előző éjjel “kényelmesen” (azaz szedés nélkül lehetett) “*almához jutni.*” A „szerzésekről” szóló családi történetek megerősítik, hogy a pusztában ezek teljesen általánosak voltak, de „az erkölcsös cseléd” narratíváját preferáló „hivatalos” cselédemlékezet megnehezíti ezek nyilvános megosztását.

Az adomákban bujkáló humor mindeközben a túléléshez, a nehéz helyzetekhez való alkalmazkodás kulcsa is. Ezek azonban nem tekinthetők a hierarchiát eltörlő vagy annak súlyát

kisebbitő cselekedetekként. Inkább arról van szó, hogy a rend egy pillanatra megbomlik, de aztán újra visszaáll, mintegy megerősítve a korábbi fennállását. Egyes esetek a társadalmi struktúrában elfoglalt hely furfangos (és pillanatnyi revansokon alapuló) kompenzálásaként értelmezhetők. A tréfák alkalmával tehát csak egy pillanatra áll be a Bahtyin által karneválinak nevezett, feje tetejére állt világ (Bahtyin, 2002 [1965]), azonban a cselédek furfangjairól szóló adomák rokonságot mutatnak a taktika (de Certeau, 2010) fogalmával is. Ennek lényege az a felismerés, hogy a cselekvőknek nincs hatalmuk arra, hogy befolyást gyakoroljanak a fennálló rendre. A taktikák ezért inkább ellenséges terepen végrehajtott merész húzásokként értelmezhetők (Berger, 2008), amelyek a legtöbbször nem mennek el a nyílt ellenállásig.

De Certeau a főzést is taktikának tekinti, mivel az is a dolgok *rendjét* használja fel erőforrásként, holott a különböző külső kényszereknek való megfelelés inkább a kreativitást hozza előtérbe. (de Certeau, 2010, Berger, 2008) A rendelkezésre álló erőforrásokat kombinálásával a pusztai háziasszonyok fortélyai folyamatosan tágítják a szegénység által behatárolt mozgásteret, így ezekben felfedezhetjük azokat a passzív túlélési technikákat, amelyeknek célja nem a fennálló helyzettel való opponálás, hanem a lehetőségek kihasználása és a túlélés.

A legnagyobb szűkösség közepette például néhány örpusztai asszony veszélyes furfanggal élt: a beszolgáltatáskor a behajtóknak vizezett zsírt¹⁷⁶ adtak le, és saját használatra visszafogtak belőle:

*„Meg emlékszek rája, mikor a zsírleadás is vót, aztán szokták kisütni a zsírt az asszonyok. Anyám is átjárt, a Juli néném is, a Bözsi nénem is, aztán hát jöttek ezek így dógózni. Aztán, izé, ha mezei munka vót, ha disznóvágás, akármikor jöttek, aztán ott vótak a pusztába ezek a testvérei anyámnak. Azt’ akkor még alig vót a zsírnak a leve, már olyan hát ilyen lébe vót má’, de mégse vót még kisüttel, mer’--- akkor merték ki vödörszám, hogy nehezebb legyen. (1) Hogy **nehezebb** legyen. Hogy nehezebb legyen, hogy mennél kevesebbet kölljön leadni, mer’ azér csak nehezebb vót az a zsír, ezt kiszedték [leadásra], a zsírt meg sütötték tovább. Óó! [nevet]”* (Katinka)

A következő, paraszti humort sem nélkülöző epizód nemcsak a cselédekre nagyon is jellemző kivagyiságra mutat rá, – mert bizony nem mindegy, kinél mi fő a fazékban¹⁷⁷ –, hanem arra is,

¹⁷⁶ A történet háttérében az áll, hogy egy 1949-es rendelet értelmében csak a gazda vághat disznót (kaphat vágási engedélyt), aki teljesítette az az évi ”sertés- és zsírleadási” kötelezettségét. (Závada, 2006[1986]: 188)

A zsír egyébként nemcsak nélkülözhetetlen alapanyaga a paraszti a konyhának, szimbolikus jelentősége van. „A falusi gasztronómiai élvezetek csúcspontja kétségen kívül a zsír. A jólét a zsírtól csöpögő ételekben nyilvánul meg.” (Heller, 2006 [1937]: 253)

¹⁷⁷ Illyés szerint nemcsak az önálló háztartás és saját tál adott indokot a büszkeségre. Ugyanilyen súllyal szerepelt a szégyellnivaló nyomor rejtegetése is: „A summások együtt esznek, közös tálból, a béresek nem: a maguk emberei ők, saját háztartásuk van önékik. Az asszonyok különvonják férjüket, egymástól jó távolságban terítenek meg egy-egy fa tövében vagy a kepek árnyékában. [...] A béresek közül nem egy a hús helyett már a pusztá semmit kanalazta. ’Van, aki még a száját is megtörli utána!’” (Illyés, 2005 [1936]: 102)

hogy még a legkiszolgáltatottabb helyzetben is növelhető a mozgástér. Bár mindez csak pár pillanatnyi (egy nevetésnyi, egy tréfányi) felszabadultságot hoz:

„...aztán szegény anyám is (2) főzött, de mit főzött akkor? Krumplit készített aztán... meg is siratta, mert hát nem úgy tudta elkészíteni, aztán mondta, hogy rakott krumplit csinállok már most prósza helyett nektek. [sóhaj] Aztán kérdezte, hogy akkor 'Nándorkám, mit főz édesanyád?' 'Hát, Kovács néni, fő:tette már édesanyám is a nagylábost, készül a kukoricakása.' Mondja neki anyám: 'Nándor, e:készül itt a (1) rakott krumpli, igaz nem úgy lesz, mint ahogyan szoktam, de gyere, megkínállak.' 'Jaj, köszönöm, Kovács néni, má' a krumplitul is valósággal fuldoklok!' [halkan nevet] Hát, vót ilyen világ, egy ilyen bemondások.” (Magdolna)

A nagylelkű meghívás mögött álló nélkülözést leleplezi ugyan a gyermeki őszinteség, de feltárja azokat az erőfeszítéseket, amikkel a családjukra főző nőkre hárult nap mint nap. Mégis összekacsintó cinkosság van a sorok mögött: annak a tudása, hogy „*ez így nem mindenkinél.*” (Magdolna)

A taktika a meglevő térbeli-társadalmi rend elemeinek felhasználásával, a szabályok alkalmazásával él, csak éppen ezek szándékolt értelmét egy apróbb változtatással a visszájára fordítja.¹⁷⁸ (De Certeau, 2010) A szerzést bemutató történetek a lopás tilalmát azzal oldják fel, hogy nem lopásként, hanem keletkezett kárként állítják be.

Hasonló logikát követnek az egykori cselédek körében egyébként is népszerű szóviccek, rigmusok¹⁷⁹ is. Ezek egyben a tréfák csattanói, melyekben a cselédnek van kész válasza, ő adja meg az uraságnak „a magáét”. Az, hogy a lassúbb észjárású, tanulatlanabb cselédeknek van a fölény, az adomák áthagyományozásával magyarázható, hiszen minél inkább támaszkodik a cselekvő a cselekvés során a saját (vagy a csoport) emlékezetére, annál gyorsabban cselekszik — jelen esetben annál hamarabb van csattanós válasza. (De Certeau, 2010)¹⁸⁰

¹⁷⁸ „Ha még egyszer itt látom [a grófi búzatáblában] azt a csacsit,— mondta a gróf, elveszem!’ – ’Finom vőm lesz, kegyelmes uram!’ – felelte Kasza bácsi.” (Illyés, 2005 [1936]: 110)

¹⁷⁹ Például: Faust/lófauszt, szendvics/szent vicc, agronómus/ugrómókus, próbáld meg/prószáld meg.

¹⁸⁰ A gyors és szellemes válasz, a szájalás, a szóvicceken alapuló visszavágás nemcsak a paraszti kultúrában rendelkezik magas presztízzsel, hanem az alsó osztályok kultúrájában, így a munkáskultúrában is nagy jelentőséggel bír. A szóbeli fölény, a visszavágás az iskolai ellenkultúra és a fiatalok különféle szubkultúrájának alapvető eleme pl a munkásosztályi fiatalok iskolai ellenkultúrájában (Willis, 2000), az amerikai külvárosok gangjeinek, rappereinek szócsatáiban., a franciaországi külvárosokban a bevándorlók által működtetett ellenkultúrában. (Sauvadet, 2006) Ezek a szóbeliség kultúrájának maradványaként értelmezhetők. (Ong, 2010.)

Változás és változatlanság a pusztán

A pusztaiak háborús tapasztalatai

A II. világháború a pusztaiak időérzékelésében is sarkalatos esemény. A cselédvilág és az állami gazdaság ideje is ehhez képest határozódik meg, miközben magát a háborút az emlékezők rendkívüli eseményként, rend nélküli, „a felfordult világgént” látják. A háborús élmények pusztai emlékezete megmutatja, hogyan értelmeződik egy megkerülhetetlen történelmi esemény, a totális háború egy térbeli-társadalmi zárványban. A történelmi okok és következmények vagy más, a pusztán kívüli eseményei csak távolról szűrődtek be a pusztaiak életébe. A holokauszt egy megjegyezhetetlen nevű borzalom maradt a pusztán, egy a háború többi borzalma közül a bombázók és a menekülés mellett.

„Nagyon bonyodalmas, nagyon rettenetes vót. Fölforgatott világ volt. Egy ember, aki csiná:ta az egészset, a Hitlerrül is hallottak, biztos. Lángba, vérbe, nyomorúságba, abba döntötte majdnem fél Európát. (4) Biztos hallottak, meg hallanak az iskolába, minek is mondják, hola...? (1) nem tudom kimondani, pedig annyiszor elmondják.. minek nevezik ezt a zsidó gettót, ami vót? (2) Hmm.. elgázosították őket. (3) Itt Magyarországon is összeszedték a zsidókat. Sok minden borzalom megtörtént a háború alatt. Bizony. (5)” (Magdolna)

A háborús történetekről legtöbbször egy sajátos távolított perspektívából hallhatunk, ahol nem nagyon szólal meg az „én”.

„Már mi órát tudtunk volna igazítani a röpillő gépekhez, mikor gyűttek. Olaszországba volt nekik.., az olaszok kiléptek a háborúból, és átadták nekik az Olaszországot az amerikaiaknak. Az amerikaiak oda szállították, hát, ugye ott rendezkedtek be, onnan indultak minden nap bombázások, innenfelül gyűttek, így ilyen koszorú alakba, ahogy így gyűttek, egy gyütt elöl, az volt a vezérgép, alacsonyan, majd alig lehetett őket látni, de az a dübörgés, úgy tessék elképzelni, a levegő így remegett, a falevelek így reszkettek, [sóhaj] kilenc órakor értek ide [rövid, halk, nevetés] a házunk fölé délbe ’ tizenkét órakor voltak itt, mikor mentek a bombázásból vissza. (4) Igen. (1) Ehhöz tudtunk volna órát.. megnéztem, kilenc óra volt. De ez olyan pontosan, minden nap, meg délbe mentek vissza. Azt is. Csak a borzalom vót abba a háború alatt. (3) Rettenetes volt. (3) Igen.” [halkan] (Magdolna)

Ez a röviden tudósító külső szempont fakadhat a töredezett emlékekből építkező gyermekkori perspektívából, de lehet egyfajta távolított emlékezés nézőpontja is. A háborús élmények felidézhetőségének kérdésénél ugyanakkor figyelembe kell venni, hogy „az élmények passzív szerkezete aligha generál történeteket” (Rosenthal, 1994: 193), azaz egy tapasztalat időbeli struktúrája befolyásolja azt, hogy miképp lehet azt felidézni és egy történet időbeliségébe illeszteni. „A passzív szorongás, a változatlan környezetben eltöltött idő elbeszélhetetlen” (Rosenthal, 1994: 193), így a pusztai háborús történetekben is inkább a menekülés, s nem annyira a félelemben töltött bujkálás elbeszélhető.

„Eleinte, mikor begyöttek [az oroszok], akkor bujká:tunk, még a gugyeszba [kunyhóba] is, széna alatt, gyütt az orosz, attó fé:tünk, hogy agyonlő bennünket, mikor a széna megmozdult. Aztán **az is nevetett**, meg mink is neveltünk, aztán hát, ugye szaladtunk a szomszéd leányokkal, vótunk öten-hatan, szaladtunk arra, mint az ürgék befelé, azt se tudtuk, hugyan bújjunk e”. De gyött, aztán mondta ne boj, bárnyie, ne boj(?). Magyaráztak azok, csak hát mi nem értettük, hogy mit.” (Teréz)

A többes szám használatából arra lehet következtetni, hogy a közösség integráló ereje még ebben a krízishelyzetben is érvényesült; több visszaemlékezés is megad helyeket, istállókat, külső majorokat, ahova a front elől „menekült az egész pusztá népe” (Teréz). A bujkálás alatt a közösség védő ereje, bár korlátozottan, de továbbra is érvényesült:

„Igen, mer elvittek minket [az oroszok] Rózsamajor--az oroszok éjjel, e:hajtottak bennünket [a tankoknak árkot ásni]. Dobá:ták az aknát. Ott fölöttünk, mellettünk csapott le, ilyen széles árkokat, olyan jó méteres árkokat köllött, bizony, mindegy vót, hogy fiú vagy férfi vagy lány, de **menni köllött**. És az megvót bennük, hogy főztek este. Olyan gulyásokat főztek, olyan **húsos-szíros** gulyásokat. Nem mertünk bemenni enni! Mondták azok, hogy ne boj, málizsnya, ne boj, ne féljünk, nem bántanak bennünket. Két leány meg egy öregember, ember. Úgy mertünk [mi, lányok] egyszerre bemenni vacsorázni, hogy mindég gyött velünk egy ember. De nem bántottak bennünket.” (Teréz)

A nők biztonságának szempontjából érdekes a részlet, amikor a pusztán maradó nők, köztük a nagy presztízzsel bíró tanítónő igyekszik szóba elegyedni a német katonákkal. Mintha a pusztaiak legnagyobb gondja az állandó menekülés közepette az lenne, hogy kipuhatolják, melyik féllal hányadán állnak, kitől kell, és kitől nem kell annyira tartani.

„Borzasztó volt. Hun az oroszok futottak be (2), hun a németek vótak itt, hun a magyar katonaság. (1) Az az örökös rettegés, a pincébe lakás (4). Ilyen élményeim vannak abbul . úgyhogy őő. .nem győztünk bujkálni, nem győztünk **rettegni**, nem győztünk **félni**, (2) úgyhogy.. idegen katonaság, ki tudja, hogy egyik így, másik úgy vót, vót, amelyik ellenségesen viselkedett, meg azok között is vót olyan, amelyik talán hát.. belátta, hogy mi nem vagyunk oka a háborúnak. Talán másképp viselkedett, de vót olyan, amelyik (3) gyűlölte a magyarokat meg a németeket is. (2) Úgyhogy.. borzasztó vót.” (Magdolna)

A pusztá egyik legidősebb lakója, Teréz szerint a pusztaiaknak a német katonáktól kellett jobban tartani. A szovjet „majorkapitány” jelenléte szerinte védelmet nyújtott a nemi erőszak ellen.

„Meg igazán, nem is mer--meg a pusztába aludtak az oroszok, vót majorkapitány, így akik házná' **aludtak**, ilyen magasabb tiszték, nem is mertek vóna [erőszakoskodni]. Nem áh, nem. Nem köllött fé:nünk. [...] gyütt egy magyar közöttük, aztán mondta, hogy hát van közöttük tényleg gonosz vagy hogy szemtelen, de aszongya a magyarok ugyanilyenek vótak ám meg a németek is Oroszországba. Aszongya a mieink se vótak ám különbek, tisztesség a kivételnek.” (Teréz)

Miközben Teréz szerint az orosz katonákkal szót értő pusztaiak megvetették azokat a megszálló katonákat¹⁸¹, akik a civil lakosságot gyötörték, a pusztai nők egy másik csoportja a fiatal német katona „megölt fiatalságán” kesereg. Magdolna a pusztai „előkelőségének”, a tanítónőnek és néhány fiatal cselédlánynak beszélgetését idézi fel egy német katonával:

„...egy nagyon fiatal kis német katona mondta, hogy **tízennyó**c éves vót (1), **tanútt**, ment tovább [tanulni], és az iskola padjai közül vették ki, most húsz éves, már két éve kint van a **fronton**. Aztán mondta neki a.. tanító néni is, hogy ne keseredjen el, hiszen még olyan fiatalok. Aztán azt mondta, hogy ennek a fiatalságnak, ennek a generációnak az **életit** [hangosabban], a fiatalságát megö:ték. Avvót, annak is a..(2) na, hja, (1) a háború.. annak is.” (Magdolna)

Magdolna az oroszokra utalva így fogalmaz: [volt köztük aki] „Talán másképp viselkedett, de vót olyan, amelyik (3) gyűlölte a magyarokat meg a németeket is.(2)” Ugyanakkor Teréz elbeszélése szerint a kezdeti félelem után inkább közeledés volt a pusztaiak és a katonák között, amit a visszaemlékezésébe keveredett orosz szófoszlányok is jeleznek:

„Na csak akarom mondani, hogy mondja ez a kis orosz, előveszi a zsebiből ilyen kis papírba becsomagúva a teja, meg a cukor. Aztán bölcsőbe ringatta anyám az öcsémet. Aztán odament hozzá, azt mondta neki, mamka, csája, csája. Hát mi az a csája, csája? A klopcsinak.(?) Hogy főzze meg a teát a gyerekeknek, meg a cukor, hogy ott van, mer neki nem köll. De a klopcsinak (?). Azok **nem bántották, de a német** aszontajám az anyámnak, hogyha nem hallgatassa el a gyereket, **belelő a gyerekebe**, agyonlövi, mer néki alunni kő, mer nem aludt az éjjel. **Német**, aki **velünk** vót, meg akik **mellett**, akikhöl odaá:tak. hát oda köllött á:ni. Nem hogy odaá:tak, mer oda **köllött** hozzájuk á:ni. **Az orosz** nem tette meg, de a német aszonta az anyámnak, ha nem ha:gattassa el a gyereket, **belelű= a gyerekebe**.” (Teréz)

Bár nem igazán találunk traumatikus momentumot az idős pusztai nők háborús elbeszélésében, az sem hagyható figyelmen kívül, hogy esetleg ezek olyan „fedőemlékek”, amelyekre vissza lehet emlékezni, amelyek mintegy az elmondhatatlan, traumatikus tapasztalatok (akár nemi erőszak) helyett reprezentálódnak. (Rosenthal, 1994) A nemi erőszak lehetőségének tapintatos kerülése a két legidősebb nő élettörténetében egyfelől utalhat a szexualitás tabujára, másfelől az erőszakot kilúgozó, eufemizáló kifejezések, mint „szemtelenkedés”, „valakit megkapni” utalhat a szexuális kihasználás viszonylagos normalitására is, azaz arra, hogy ez része lehetett a cselédek tapasztalati terének.

A pusztaiak és a háborúba vezényelt fiatal katonák között egy sajátos közös helyzet-meghatározás is megfigyelhető. Mind a megszállók, mind a pusztaiak kiszolgáltatottak, életük a parancsok és a front okozta megpróbáltatások kényszerű elviselésén múlik. A nagyon is eltérő nézőpontok „a vértlen kisember”, az áldozat pozícióján keresztül közelednek egymáshoz:

¹⁸¹ A szovjet területeket megszálló katonák által elkövetett bűnöket és a megszálló csapatok nemzeti összetételét árnyalja Krausz Tamás és Varga Éva Mária által közreadott levéltári dokumentumok. (Krausz-Varga, 2013.)

„...idegen katonaság, ki tudja, hogy egyik így, másik úgy vót, vót, amelyik ellenségesen viselkedett, meg azok között is vót olyan, amelyik talán hát.. belátta, hogy mi nem vagyunk oka a háborúnak.” (Magdolna)

„Meg az öcsém, hát '42-be született a legkisebbik, negyvenhárom éves vót az anyám, azt mikor begyöttek az oroszok, **sírt** [az orosz]. Hát, mondtuk neki, hogy mér rí. Azért, mert a germánok, behajtották a feleségit, meg két gyereket, két klopflit(?), behajtották a házba vagy a gunyeszba, vagy hát a gunyhóba, nem tudom mit értettünk mink rajta, valahova, aztán, aszongya leöntötték benzinnel, aztán **meggyújtották**. Aztán mondtam neki, hogy majd te is elmész, aztán.. **nyet, nyet**. Megfogatja másik öcsémet, a kisebbiknél, a Misit a szivire ölelte, azt mondta, hogy ő inkább a szivire öleli inkább, mint hogy bántaná. Ű nem tenné meg, nem bánca, akármi lesz, akkor sem bánca.” (Teréz)

A háború, a front mozgása a pusztán nemcsak krízist, hanem életveszéllyel járó helyzeteket is hozott, ugyanakkor a kenyérsütés rituáléja például két ellenséges hadsereg gyűrűjében sem maradhatott el:

„Má' mindentül fé:tünk (2). Ilyen vót a háború, édesanyám. Menekülés, menekülés, menekü:tünk egyik helyről a másikra a front alatt. Aztán mondom, abban a nagy istállóban kötöttünk ki. Az egész puszta népe. Azt' akkor éjje' a summásokbul maradtak itt, maradtak itten fiatalemberek, meg családok, azt akkor azok.. a nővérem szokott hazamenni kenyeret sütni. Hazament este, de akkor hajnalba ment, bedagasztott, azt akkor olyan háznál sütötte ki mindég, hogy nehogy odalásson a füst vagy a láng a kanálison túlra a frontokhoz. Hogy lássák azt, hogy ott tüze:nek. Mer aztán gyüött az akna mingyá'. Szóval ilyen, ilyen é:letünk vót. Ilyen világot é:tünk.” (Teréz)

Hiba lenne lebecsülni vagy normalizálni a pusztaiak háborús tapasztalatait, azonban a fenti részletben a „szokott” kifejezés egyfajta ismétlődést, rutinszerűséget ír le még a rendkívüli körülmények közepette is. Teréz visszaemlékezésében pozitív felhangok társulnak az orosz katonák viselkedéséhez, akik bár kihajtották a civil lakosságot éjjel a frontvonalba hadászati munkára, mégis *adtak* a pusztaiaknak *enni*. Ezt a pusztaiak a gondoskodás gesztusaként értékelték, talán ezért érezte Teréz őket magához közelebbinek az oroszokat. Ennek mélyén ugyanis az a tapasztalat (és elvárás) húzódik meg, ami végső soron a grófi idők legitimitását adta: akkor még a summások is kaptak *rendesen* enni. S mintha a háború alatt nélkülözéshez szokott pusztaiaknak az élelmiszerhiány ugyan gondokat, de nem idegen megpróbáltatásokat jelentene. Teréz már idézett visszaemlékezésében az orosz hadifogság vagy a kényszermunka sem jelent „egy béresgyerekek” különösebb megpróbáltatást, hiszen aki „élelmes”, az ilyen helyzeteken is úrrá tud lenni: *jól is nézett ki* [a bátyja], *mikor hazagyüött!* [a hadifogságból].

Jóllehet ezekből a történetmorzsákból úgy tűnik, hogy a túlélésben, a napi szintű alkalmazkodásban a cselédek sikeresek, a háború számukra az a „felfordult világ”, ami kibillentti a korábban mozdíthatatlan társadalmi rendet. A felfordult világban az urak elmenekültek a pusztáról, hiányuk a biztonság és a kiszámíthatóság megszűnésével asszociálódik.

A háború kizökkent rendje a szabályokat érvényességét is felülírja. Magdolna két fiatal lánnyal (akik feltehetően belső cselédként bejáratosak voltak a kastélyba) felment a kastélyhoz, és finom úri ruhákat és könyveket vitt haza. A „szedegetésként” említett tevékenység a szerzéshez hasonlóan eufemizálja a lopást, ugyanakkor az urak távollétében a nyílt lopás tilalma is másként értelmeződött. A nagyanyám szerint a háború után elkezdődött a gazdátlan építőanyagok, bútorok, személyes holmik „zabrálása”.

„...[a régi uradalmi épületeket] csak hagyták elkallódní. Meg hát, ha valakinek valamire szüksége volt, a módosabbja, akik, hát el akartak onnan költözni, azt, amit lehet elmozdítottak, elvittek, szóval, volt ilyen zabrálás. (1) Tehát a bútorokat is, meg egyéb értéktárgyakat.”

A bemerészkedés a kastély elzárt világába a korábban áthidalhatatlan társadalmi távolság megrendülését jelzi. A háborúban a „cselédvilág” rendje bizonytalan időre érvénytelenedett, ugyanakkor egyszerre volt benne a várakozás (a vágyakozás) is a felfordított világ helyreállítása, azaz a rend iránt.

A felbomló rend képei még egyszer tűnnek fel pusztai visszaemlékezésekben. Az 1956-os forradalom eseményei Teréz elbeszélésében nem politikai síkon értelmeződnek, csak zűrzavaros képekben tudósít róluk, ahol a „közös” vagyon védelme talán a fennálló és biztonságot nyújtó *rend*¹⁸² védelmét is jelenti. Így férje „helytállása” is másként értelmeződik:

*„Ő vót az egész gazdaságnak-- a forradalom alatt egyedül, egy kutyával őrizte meg úgy az egész gazdaságot, hogy még egy cső kukoricát se vittek el. Holott máshol téeszeket, gazdaságokat szétrombúttak. Loptak, vittek mindent. Úgyhogy kijött a rendőrség hozzánk, nyóc éves vót a fiam, három gyerekkel vótam, kint laktunk a tanyán, kivittek bennünket. És azt mondta nekünk, N. I. vót a rendőrkapitány, **jött ki a rendőrökkel** a*a feje= vagy a fiamnak a kezibe gépfegyvert adott. Az enyimébe is. Azt mondta, hogy **álljunk**--maga [Teri], maga onnand álljon, te meg fiam, itt á:sz. Aztán ha jönnek, ne szóljatok, mer' keresték az uramat, lövöldöztek éjjeleket a dégiek. **Keresték**. Azt' azt mondta, ha **jönnek**, ne törődjete vele. Ha meghal, meghal, ha ott marad, ott marad, ha e:megy, e:szalad, akkor szaladjon el, legyen szerencsége. De, Teri, aszongya, maga arra lőjön, **balra**, te meg fiam, **jobbra lőj**. Hogyha két oldalrul jönnek, mind a*

¹⁸² A tartalmáról majdnem teljesen függetleníthető társadalmi rend generációkon átívelő konstitutív jelentőségéről így ír Illyés: „[A pusztaiak] Dicsérték a hűbéresség intézményét, mert akkor 'rend volt', s mert maguknak a múltban önkényesen a nemesek életét képelték. A rabszolgaság koráról hallva nem a rabszolgák sorsára gondoltak.” (Illyés, 2005: 85)

két oldalról. De ne hagyjuk=ne fé:jünk=ne ijedjünk meg. Hát az uram az meg egész éjjel kinn vót a határba. Kinn dógozott, hát nem, hogy dógozott, hanem hogy őrizte a határt. Úgyhogy ő.. megvót.” (Teréz)

A háború azért reprezentálódik a pusztaiak elbeszélésében „felforgatott világgént”, mert két társadalmi „rend”, a régi („úri”, „grófi”) és az új világ („az állami gazdaság ideje”) közé ékelődik. Jelentőségét fokozza, hogy időben összefolyik a rend nélküli, átmeneti periódusként értelmezett koalíciós időszakokkal, melyről csak homályos emlékek élnek: egyedül a földosztás őrződött meg az egyéni emlékezetekben.

A földosztás minden pusztai élettörténetben szerepel, ez azonban nem írta felül az urak törvényszerű visszatérésének kollektív tapasztalatát: csupán egy a cselédek számára bizonytalan kimenetelű, átmeneti időszakot jelentett. Ezért is csapódott az emlékezetben a háború időszakához. Az, hogy a grófék végül nem jöttek vissza, és nem állították vissza uralmukat a pusztán, a cselédeknek talán akkor vált egyértelművé, amikor a grófi családnak végül az országból is menekülnie kellett, mert „*mindenhunnan kipiszkálták őket*”. (Magdolna)
A grófék földönfutóvá válásában a korábban áthidalhatatlan társadalmi távolság jószerével megszűnt: a saját cselédek ajánlották fel nekik, hogy elbujtatják őket. A társadalmi távolság azonban ezután is ambivalensen élt az egykori cselédek fejében. Miközben az idősebbek elbeszélésében az emigrációban született utódok továbbra is „grófgyerekek”, a háború után születettek néha a grófi család nevére sem emlékeznek — a cselédmúltra azonban igen.

A koalíciós időszak csak néhány elbeszélésben tűnik fel, de itt sem a politikatörténetbe vagy történelmi folyamatokba ágyazottan, hanem abból a hétköznapi, gyakorlatorientált szempontból, ahogyan a történelmi változások értelmet nyernek a pusztában. Ezt jelzi a „*maszekvilág*” és az „*egyéni világ*” elnevezés:

„Mer ugye, hát akkor ki. őő.. mérték a földeket, és akkor őő.. mindenkinek megvót a földje, és abba dolgozott. Azt’ hát azér mondom, hogy egyéni [világ], hát hogy mindenki maga gazdálkodott. Negyven.. hát ez a..negyvenhatba osztották ki a fö:deket, szerintem. (2) ’45-be vót a háború, ’46.. ’46-47 tavaszán .. amikor mindenkinek kimérték a földet. (1) Hát nekünk tizenhét hold föld volt mérve.(5) (Zsuzsanna)

„Mert a háború után aztán, aztán azt nem tudom, a háború után aztán, hát még valami uradalom is lehetett [...]. Azt akkor utána aztán lett az a maszekvilág, utána lett a téesz azt’ akkor bementek a téeszbe, mindenki, azt’ akkor onnan, ottan [Örspusztán] már a téesz... (Katinka)

A volt uradalmi cselédek („újjgazdák”) az önálló gazdálkodással járó terheket, főként a pénzübeli adóterheket nehezen viselték. Szaktudás, előrelátás, kalkuláció, gépek és igavonó állatok híján az egyéni termelés is akadályokba ütközött, így a pusztán felvett élettörténetek nem sokat időznek¹⁸³ annál a ténynél, hogy földosztás lett. A földek visszavételét (azaz a későbbi kollektivizálást) is meglehetősen természetességgel jelentették ki. Ez az öntudatlanul használt fordulat arra utal, hogy a földek egy kézben történő kezelése a pusztaiak szemében természetes, miközben az erőszakos kollektivizálás elhallgatott, kollektív traumaként értelmezhető a birtokos paraszti rétegekben. (Ö. Kovács, 2012a, Ö. Kovács, 2012b)

... [a háború után] ilyen **földosztás** lett. (1) [sóhaj] Egy darabig a földet köllött dolgoznunk, hogy megéljünk. De nem é:tünk meg jóformán belüle, mer'.. nagyon-nagyon magas vót az adó. **Adóztunk**. És azt mondhatjuk, hogy majdnem mind a **semmiér** dó:goztunk. Aztán akkor [hmm - halkan] lett az állami gazdaság Hörcsökbül, meg vót.. Hatvanpuszta lett (1) **téesz**; így mondták, az egyik az vót [TSZ], az állami gazdaság lett Hörcsök.” (Magdolna)

A háborúban bevezetett és a kiépülő diktatúrában egyre növekvő beszolgáltatási kötelezettséget a pénzben fizetett adóterhek (földadó) a módos parasztgazdaságokat is ellehetetlenítette (Závada, 2006[1986]), az újjgazdák többsége több helyütt is napszámos munkára kényszerült. Jóllehet a kuláktalanítás elsősorban nem az újjgazdák megfélemlítésére irányult, hiszen a hatalom az agrárproletariátusra szövetségként tekintett (Nagy, 2013), a beszolgáltatási nehézségek és a kiismerhetetlen paraméterek közötti lavírozás után nem meglepő, hogy az önálló földhöz kevésbé ragaszkodó volt uradalmi cselédeknek a mezőgazdaság kollektivizálása kiutat kínált. Katinka visszaemlékezésében Örpusztán a TSZ megalakulása a megkönnyebbülést, a boldogulást jelenti.

...a háború után rögtön, őőh vót az a maszkevilág, hát persze hogy, hát az a.. az a **beadások** meg mindenek, nem tudtak onnét semmire se menni. Mikor aztán ott megalakult a téesz, **sokkal jobb lett**. Mint a.. a fő:deken dógoztak, aztat a zsírt a* a tojást mindent le kellett adni, meg a beadások, mindenek vótak. Úgyhogy maradt is, meg nem is. Úgyhogy a téesz nagyon jó lett nekünk. Aztán én hát elkerü:tem [a pusztáról] egy darabig, hát mondom vótam, mer' a [z állami] gazdaságba vótam, csak aztán.. úgyhogy, hát jobb lett nekünk a téesz, mint az a maszkevilág.” (Katinka)

Jóllehet a következő interjúrészlet egyértelművé teszi, hogy a hatvanpusztaiaknak sem volt sok választása, hiszen a TSZ-be be kellett lépni, „ha akart valaki, ha nem”(RT), Viola mégis inkább a termelőszövetkezet tönkre tételét, és a rendszerváltás utáni újrakezdés nehézségeit, s nem annyira a földek beadását fájlalja.

¹⁸³ Ilyen emlékeket tár fel Tausz Katalin szociográfiája is. (Mátyus-Tausz, 1984)

„De hát őő azt is, a téeszt, azt is tönkretették. Ugye a háború után minden*kinek, ugye, bevették a földgyit, a.. be kellett a téeszbe állni, ha akart, ha nem =kaptak valami kis fö:det, amin terme:tek egy kis kukoricát az állatjaiknak, aztán, jó mondjuk, amint feloszlott a téesz, ott is visszaadták a földeket, meg minden*kinek adtak vissza fö:det, de hát.. Visszaadták, hát már nem a szülőknek, a szülőknek, akik még éltek, de azok gyerekeire szálltak, úgyhogy, azok megmozdu.. * meg hát eladták, most má' olyan drága minden hogy... hogy, ugye, nagyba' dolgoznak a földdel, kukorica-, hagymatermeléssel, azok mind felvásárolták.” (Viola)

Nagyhörcsökön csak egyetlen család tett említést a téeszésítésről, de ezt ők is csak rövid átmeneti periódusként írják le az állami gazdaság terjeszkedése előtt. („Ugye, azt' akkor dógoztunk. (1) Téeszbe, közbe bejött az állami gazdaság.” (Teréz)) A kiemelt figyelmet az magyarázza, hogy a pusztában ők voltak az egyedüliek, akiknél valódi tétje lehetett a TSZ-tagságnak, majd az állami gazdaság földvásárlási, tagosítási kampányainak. A család egyfelől önálló gazdálkodó volt („különálló”), azaz tanyán élt. A család feje az I. világháborúban vitézi érdemrendet (vagy később vitézi földet?¹⁸⁴) kapott, de vásárolt is földeket. Végül akkor, amikor „a kulákokat kicsit vesézték”, Ferenc szerint egy jóakarátú TSZ-elnök szép szóval „győzte meg” az édesapját a belépésről: „adja el, úgyis elveszik.”

„...a nagyapámé, tehát apámnak az apjáié, azok dűlővel, tehát durván egy kilométerrel lejjebb, **a saját tanyájuk** vót. Tizennégy hód földjük vót nekik. Körbe gyümölcsös, szőlő, földek. És ahogy a gazdaság öhh kezdett erősödni, és tellett az idő [köhög] úgy szűkítették önékik is a lehetőségeket. Mer' kulákok vótak, listára kerü:tek, mert vitéz vót öregapám, az I. világháborúba vitézi érdemrendet szerzett, és kuláklistára kerü:tek, és aztán.. hát ment a* ment akkor hát* nem kell mondani, már biztos, hogy hallottatok róla, tehát ezeket a kulákokat azér' egy kicsit **vesézték**. Önéki is mindenbe belekötöttek azér', az életfeltételeit öh szűkítették amennyire lehetett, amennyire lehetett. És, hát abbul kellett megé:ni, amit ő, ott a földön termett, meg ott a gyümölcs termett meg a baromfitartásból meg ilyen-olyanból. De hát ők abból é:tek. meg a szőlőből, hogy bort adtak el. Öhh azt, ők úgy éltek ott, és fokozatosan vették el, sajátították el, tehát **lényegében majdnem csak kényszerítették** arra, hogy adja el a földeket. A végén már csak maradt négy hold vagy mit tudom én mennyi, közvetlen csak a tanya körül, aztán.. akkor is, ugyanez az igazgató, tisztességesen járt el, mer' a környékbe talán nem volt ilyen ember, aki.*akit úgy emlegettek vóna. Pedig, mint katonatiszt, úgy kerü:tt ide igazgatónak. Fölajánlotta öregapámnak, hogy »Feri bácsi, mer Ferenc vót öregapám, adja el, aszongya, mer' [halkabban] úgyis elveszik.«.” (Ferenc)

Az erdélyi származású birtokos gazda a nagyhörcsöki pusztagazda lányát vette feleségül. Teréz felháborodva meséli, hogy később a TSZ-elnök nem vette be a saját sógorát (Teréz férjét,) a TSZ-be, mert az „vitézgyerek (és kulák) vót”.

„Ugye, azt' akkor dógoztunk. (1) téeszbe, közbe bejött az állami gazdaság. Ott akkor a párom elment az állami gazdasághoz dógozni, ott meg aztán [hangosabban] e:zavarta a saját sógora, mer' vitéz gyerek vót, aztán kulákoknak lettünk nevesítve. Úgyhogy annyira le vótak ----(?) hogy

¹⁸⁴ A I. világháborúban adományozott “vitézségi érem” nem jár földdel, jöllehet a család elbeszélésben a “vitézség” és a föld, a kuláklista együtt szerepel. A családtörténetből nem derül ki, hogy a földvásárlás csak egyéni erőből történt vagy esetleg vitézi föld jelentette az alapot. Bár a névegyezés nem bizonyító erejű, “a legénységi vitézi rendet ” **kapók között van egy ilyen nevű személy, 1922-es dátummal.** <http://www.hungarianarmedforces.com/vitezirend/legenysegi/index.html> Utolsó letöltés: 2015.09.09. 10h03

még a pallásukat is lesöpörték nekik. **Olyan rongy ember** [hangosabban], csillagom, aki még arra se vót képes, hogy egy bokor krumplit e:vessen! Mer' azok mentek házrul házra letakarítani az embereknek, amiér' megdógoztak, akik nem szerettek sose az életükbe dógozni. Az embereknek a legalja. Olyanok vótak. De aztán azér', hát e:zavarta a saját sógora a traktorral, azér' M. I., az vót az állami gazdasági igazgatója, Ágotához tartoztunk, Sárszentágotához. Azt' akkor behi:ták izéra, Kálozra, mer' mezőőr lett '53-ba akkor egy évig lett mezőőr, azt' akkor visszahívták ide, az állami gazdaságba." (Teréz)

Ugyanakkor a Kádár-korszakot mindkét családtag, anya és a fia is kedvezőnek ítéli. Ferenc fiatalon elkerült a pusztáról; mivel nemcsak jó munkaeerő, de politikailag is megbízható volt, sikeres karriert futott be: érdeklődésének megfelelő szakképesítést szerzett, amivel egy másik állami gazdaságnál helyezkedett el. Az egykori uradalmi cselédként dolgozó Teréz élettörténetét különös kettős lojalitás szövi át: mind a grófi idöket, mind „az állami gazdaság idejét” nosztalgiával emlegeti, de még a kommunista diktatúra idöszakával is elnéző:

„Úgyhogy ez, ez, ez olyan egy nagyon jó pusztá vót, itt úgy szeretett a nép lenni, hogy hogy az nem igaz. Mer' megfizették a népet, dógozott, de megfizették. Természetes, hogy háború után, me' sok azt mondja, hogy rohadt meg vóna a Rákosi. Igen ám, de akkor mi maradt? A németek fő:robbogatták a hidakat, a gyárat, otthunainkat, mindent tönkretettek. Hát azt mind fő' köllött építeni. De mibül? Egy kicsit meg köllött fogni, hogy valami legyen! Persze, hogy az az öt-hat év szoros vót. Na aztán má' a forradalom után má' enyhült a helyzet egy kicsit. Aztán má' mikor a **Kádár lett**, bár é:ne! Az lenne még most is [hatalmon]. (Teréz)

Teréz egyszerre lojális „az ő grófjukhoz” és Kádárhoz („bárcsak é:ne!”). Élettörténetének sajátos dinamikáját ad a változások elfogadása és a passzív alkalmazkodás (ez a kulcsa a pusztai léptékű sikerességnek is). Ebből a nézőpontból érthető meg az első látásra ellentmondásos kettős lojalitás.

„Megadott a gróf mindent. Az már gonosz lelkű, aki azt tunná mondani, hogy nem igaz, mer így vót. **Ez így vót! Ennek a Jóisten a tanúja, hogy ez így vót, ahogy e:mondom. Mit hazudjak? Ez az igazság. (1) Ez az igazság (3).**” (Teréz)

A politikai aktivitásról, párttagságról egyáltalán nem esett szó más élettörténetben, csak a fenti család esetében.¹⁸⁵ Rajtuk kívül senki nem emlékezett a nagyhőrcsöki TSZ-re, többen úgy fogalmaztak, hogy a környező falvakban, pusztákon TSZ „lett”, addig Nagyhőrcsökön állami gazdaság. A téészesítés idöszaka azonban nemcsak a cselédemlékezetből marad ki. A Sárbogádról szóló monográfiában sem találtam adatot az önálló nagyhőrcsöki termelöszövetkezettről, miközben a környékbeli puszták (Pusztægres, Örspusztá) történetében ez hangsúlyos volt. (Farkas, 1989) 1953-ban Nagyhőrcsökpusztára települt a Felsötöbörzsöki

¹⁸⁵ A nagyanyám ugyan beszámolt arról, hogy a pusztában voltak „kényszer-kádáristák” akik nem annyira meggyözödségből, mint inkább a mutatkozó lehetöségek kihasználása miatt lettek párttagok, de szerinte ez is inkább a szakmunkások, az iparosok között volt gyakoribb. A mezögazdasági dolgozók jellemzően nem léptek be a pártba. Ez a tény megerösíti az „igazi” cselédek történelem alatti, passzív pozícióját, ahol a túlélés feltétele a fennálló viszonyokhoz való alkalmazkodás s annak is a legpasszívabb formája, a távolmaradás. Ugyanakkor a kényszer-kádárista elnevezés is inkább alkalmazkodó, opportunistá attitüdtöt jelez, nem feltétlenül a meggyözödséget.

(később Sárszentágotai) Állami Gazdaság központja, ami 1951 és 1956, majd 1961 és 1964 között is folyamatosan növelte területét. (Orsovai, 1974) Azaz, már az 1958-61-es „hadjáratszerű” (Ö. Kovács, 2012b: 61) kollektivizálás előtt is jelentős területeket szerzett.

A pusztai visszaemlékezők egyöntetűen úgy emlékeznek, hogy, az állami gazdaság kiépülése (illetve a környékbeli pusztákon a TSZ-esítés) után „jobb lett”, jobban éltek.

„Akkor megalakútt a téesz [Örspusztán]. * Akkor bementünk oda, a téeszbe. De bevitte az apám is a földet, de hát akkor kénytelenek vótunk má' ott is dógozni. Ott jóvan, **kaptunk** ? kaptunk, ugye kinek mennyi földje vót, meg azér' adtak gabonát, adtak* vót háztáji földünk is vót, akkor má' jobban lettünk, jobban tellett.” (Katinka)

„... jó, később már ők is [a szüleim], amikor nagyobbak voltunk, önekik is több jutott, mer' ugye a téesz megalaku:t [Hatvanpusztán], és ugye jobban dolgoz=nem, az hogy jobban dolgoztak, hanem minden jobb volt. Akkor már ők is többet tudtak nyújtani. [köhög] (4) Tudtak házat venni (2), amit lehetett örökö:ni, jó, hogy a gyerekeknek vegyenek házat, ilyen [nálunk] nem volt” (Viola)

Változások a közvetlen környezetben és az életmódban

A korszakok, különböző világok közötti szerepfolytonosság megtalálásával az egykori uradalmi cselédek és leszármazottaik számára könnyen felismerhetővé válnak a régi és új rend közötti hasonlóságok. A strukturális analógiák konstitutív eleme az a felismerés, hogy társadalmi helyzetük és életmódjuk jószerével teljesen változatlan maradt az idők folyamán.

A háború előtti és a háború után született pusztai generációk ugyanúgy töltötték szabad idejüket. Illyés emlékei (Illyés, 2005 [1936]) is ugyanazokat a tevékenységeket rögzítik, amiről az egy-két generációval később született pusztaiak beszámolnak: a fiatalok bálokon és a spontánabb multságokon, *cuhárekon* találkoztak vagy kukoricát pattogtattak, és a téli közös munkák (tollfosztás, kukoricamorzsolás) idején is együtt töltötték az időt.

„... nézd a régiek, hogy e*-- amikor arattak vagy akármit dolgoztak, meg volt egy kis cuháré, bál. Bál? Egy kis cuháré. Azt még a nagypapám is, nagyon sajnálom, az szokott tangóharmonikázni, aztán összemertek a fiatalok, és az udvaron táncoltak. Nem volt ilyen, hogy klub, később lett már, úgynevezett klub [sóhajt]. Akkor az volt a neve, hogy cuháré. Cu-há-ré [nevet](2)” (Viola)

A férfiak a háború előtt is „pecáztak”¹⁸⁶ (snúroztak), csakúgy, mint az állami gazdaság idejében. A különbséget az jelentette, hogy a játék színtere ekkor már átkerült az újonnan épített bolt elé,

¹⁸⁶ „A fiatalabbak pecáztak. Hosszú vonalat húztak a földre, s öt-hat lépés távolságból krajcárokat dobáltak rá; aki legjobban megközelítette a jelet, az összeszedte a pénzt, a magasba lendítette, s a fej vagy írás szabályai szerint nyert. A játék tilos volt; hazard volta miatt! Akadt, aki egy délután tíz-tizenöt krajcárt is összenyert. Az emberek vasárnap mindig a kastély alsó bejárata elé gyűltek; a gazdatisztek vagy a csendőrök közeledtére, akik vasárnapként meg-megjelentek a pusztán, csizmájukkal eltörölték a jelet, és zsebre tett kézzel állták a hatalom képviselőinek tekintetét, akik előtt nyilvánvaló volt a bűn, de senkibe sem köthettek bele. (Illyés, 2005 [1936]: 110)

és már sör is dukált a játékhoz. Az '50-es évek közepétől a hagyományos téli munkák kezdtek kikopni, a szabadidő eltöltésében a szocializmus is hozott némi újdonságot a pusztára: a kastély melletti futballpálya az egyik legfontosabb közösségi helyszín lett, miközben a cuhárék szinte változatlan formában fennmaradtak, de lassan változó tartalommal (például újabb zenei stílusok, új helyszín) telítődtek.

A visszaemlékezésekben a *közös* tévézés felváltotta az öregek esti adomázását, a fiatalabbakat (az 1950-es években születetteket) már nem érdeklődték a hagyományos közösségi időtöltések (tollfosztás, kukoricamorzsolás).

„Fiatalkorban se nagyon vót [szórakozási lehetőség], az az igazság, mer' itt nem vót semmi. A KISZ klubot megcsiná: tuk, hát saját kezünkkel. De ott is vót valami rendezvény, azt utána semmi, érted. Akkor olyan, hogy [köhög] még megvót a.. ebédlő, hát tudod, oda szoktak kigyünni Bogárdru, tudod ilyen lapító, hát ilyen filmvetítő [...] szokott kigyünni, filmeket [...] de hát ilyen, régi, rosszabb filmeket, de hát má akkor vót tévé is, minden, akkor má' nem izétunk, nem vótunk azér annyira oda a moziér' se. (Angéla)

A legtöbb visszaemlékező csekély történelmi tudatosságról tett tanúbizonyságot. A pusztai változások nem politikai-ideológiai keretekben, hanem kézzel fogható, a szűkebb környezetben lemérhető változásokban értelmeződnek. Szemükben a szocializmus *„tisztára olyan vót, mint a cselédvilág”* (KM) mivel az néhány civilizációs vívmányon kívül (vezetékes ivóvíz, áram, bolt, televízió, relatív élelmiszerbőség) nem hozott igazi változást a pusztaiak életében. Ebben a sajátos pragmatizmusban tükröződik vissza a pusztaiak sajátos történelem alatti helyzete.

A pusztai terepmunka alkalmával a rendszerváltás kifejezést csak a pusztáról kiemelkedett Ferenc családja használta, az ő történetén kívül csak egyszer hangzott el. Helyette olyan szófordulatok körvonalazzák az eseményt, mint a *„szétbarmútak mindent”* (Viola), *„megszűnt az állami gazdaság”*. *„De aztán mikor szétromcsu:ták a pusztát '89-be, hogy vót ez a hogy mondjam , hogy vót ez a változás.”* (Teréz)

A mindennapok szintjén a privatizáció a pusztán a magánterületek megszorodásában, a helyben maradó pusztaiak egyre növekvő kizáródás-élményében érhető tetten, a relatív deklasszációban valamint abban, hogy az egykori cseléd- később szolgálati lakásokat meg lehetett vásárolni.

A lineáris történelmi idővel ellentétben a pusztai időszámítás bizonyos elemei inkább cirkuláris. Az idő érzékelésében hangsúlyosabbak évről évre ismétlődő természeti változások és a hozzájuk kapcsolódó munkák, csakúgy, mint az ismétlődő, egymást megerősítő események, tapasztalatok. A változatlanság benyomását fokozza a napi rutinok ismétlődése; a mezőgazdasági munkavégzés, főképp az állattenyésztés, ami megköveteli a folyamatos, az

állatok szükségleteihez igazodó munkát. Ez a hétköznapi és ünnepnap különbségét is felülírja, és tovább erősíti a pusztaiak helyhez kötöttségét.

„... ott mindegy vót anyám, hogy húsvét vót vagy karácsony, vagy újév, ott a teheneknek, lónak, disznónak, teheneknek, anyadisznók, kacsák, ott mindennek enni kellett, ott nem vót, hogy máma szünetülök, ne, esz ne egyenek akkor...” (Katinka)*

A mezőgazdasági munkák elbeszéléséből a pusztaiak „kettős időrezsime” is kiolvasható: miközben a munkanap kezdete és vége továbbra is a természet járásával együtt változik, az uradalom és az állami gazdaság racionális üzemszervezete a dolgozókat is a kronometrikus idő uralma alá hajtja ¹⁸⁷.

Az élettörténetekben hangsúlyosak a mezőgazdasági gépesítésével járó változások. Ezeknél nagyon szívesen időznek el a pusztaiak, és részletesen kitérnek arra, hogy milyen feladatok, fogások változtak a mezei munkában a gépesítés megjelenésével.

„Ökrökkel szántottam, lovakkal, mondjuk, most azt sem tudják a fiatalok, hogy mi az a takarulás. Az, hogy amikor a gabonát kepébe raktuk ---úgy aztán kocsival hordtuk nagy asztagokba. Most kazlaknak mondják, de akkor asztagnak mondtuk. Ugye a..mi is a gabonát, meg gépre hordtuk, miko' csépü:ték a géppel. A borsót nem úgy vágta a gép, mint most a kombáj, hanem mentünk már hajnal két órakor, három órakor, aztán mentünk, szedtük föl. Aztán mikor jó idő volt, akkor voltak azok a csámesznak (?) hívták, az akkora, mint ez a szoba, aztán azt egy ló húzta. Arra szokták rakni, aztán avval mink meg lóháton vittük a gépre csépüni a borsót. A lucernát így takaro takarítottuk be, hogy* ilyen munkákat végeztünk már gyerekkorunkba.” (Teréz)*

Változások az életrészekben, a szerepekben: gyerekkor és nyugdíjaskor

A pusztai élettörténetek közös eleme, hogy amint megszólal az én, rögtön a munka kapcsolódik hozzá. A történetek vázát voltaképpen az adja, hogy az emlékező felsorolja, hogy hol, mit dolgozott. *„Én is állandóan dolgoztam [...] ott [az állattenyésztésben] én **nem** dolgoztam, volt az üzemi konyha, na, ott én is dolgoztam [...] az én apám is ott dolgozott a téeszbe. [...] Akkor még az én jó anyám is [4] dolgozott, [...] dógoztam ám én is Kajtoron a tehenészetné’.” (Viola)* A cselédlét, a paraszti életmódhoz hasonlóan, gyakorlatilag nem ismeri a gyerekkort. *Aztán hát (3), én.. ahogy nőttünk, aki kimaradt az iskolából, úgy mentünk dó:gozni..” (Zsuzsanna)* A pusztában gyerekek belenőttek a munkába, a nagyanyám szerint a munka „kortalan” volt:

„Kortalan volt. Ki mikor érett meg rá, hogy valamit meg tud csinálni. Szóval nem volt korhoz kötve. (1) Most már ezt elbírja, hozzon be fát, etesse meg a baromfit, kiskacsákat itassa meg, libákat legeltesse meg. (1) Amire rábírt az a gyerek. Nem volt korhoz kötve. Hát, már egy

¹⁸⁷ A régi cselédek munkarendjét a munkakezdet évszakonként eltérő, de pontos idejével említik az 1980-as években megkérdezettek, miközben a nyári időszakban a munkák végét a sötétség beálltához kötik. (dr. Szénási Károlyné gyűjtése az 1980-as évekből)

tizenhárom-tizennégy éves lánynak főzni kellett. Illendő volt megtanulni addigra. Hát kenyeret dagasztani, hanem dagasztottam én is, (1) tizennégy vagy tizenhárom éves voltam [halkan].”

Az uradalom munkaszervezetében és szabályozásában ugyan helye volt a gyerekek taníttatásának, „a kötelező iskolába járást nem vették nagyon szigorúan, így néha, a nagy munkák idején több gyereket is otthon fogtak segíteni. [...] [Uradalmi] munkára is befogták azonban a gyerekeket. Tanítás helyett a gróf földjére mentek pl. répát gazolni, kukoricát fattyazni vagy gyümölcsöt szedni. Ezért a munkáért pénzt nem fizettek, csak az volt a jutalom, hogy aznap nem kellett iskolába menni.”¹⁸⁸

Játékról, szabadidőről jobbra csak a II. világháború táján született generáció tagjai számoltak be — igaz a játékkal töltött szabadidő képei inkább a téli időszakra estek és valamilyen munkatevékenységhez (kukoricamorzsolás) kötődnek:

„Behozta az apám a véka kukoricát, reggelre morzsu:ta disznóknak, teheneknek, ilyen kis kézi morzsolóval, nekem még van is egy. [sóhajt] Aztán mink meg a csutából górért építettünk, odaültünk köréje, aztán mindig mesé:tt valamit . Ez így ránk ragadt.” (Viola)

A napi rendszerességgel játékkal töltött idő inkább a 60-as években született visszaemlékezők elbeszélésében válik hangsúlyosabbá. Ezekben az évtizedekben kialakult az új napirend, ahol a gyerekek napi tevékenységének fő helyszíne az iskola, s nem annyira az otthoni elfoglaltság.



23. kép A pusztai iskola az 1960-as évek elején

Ezen generáció elbeszéléseiben a pusztai gyerekkor szinte mindig a szabadsággal, a környék felfedezésével asszociálódik, „gyerekparadicsomként” (Sára) tételeződik. Igaz ugyan, hogy a pusztai rétegződés a gyerekek szabadidejének mennyiségét és minőségére továbbra is meghatározta.

¹⁸⁸ Dr. Szénási Károlyné gyűjtése az 1980-as évekből

A pusztában a kétkeresős családmódel nem terjedt túl gyorsan: a gyerekvállalás után a háború után született nők általában általában már nem vállaltak fizetett munkát (kivételt ez alól az úri negyedben élő szellemi foglalkozásúak jelentettek), a későbbi generációk esetében ez változott. A pusztában mindvégig megfigyelhető egy a háztartási munka és a kereső munka megosztásán alapuló nemi munkamegosztás, ami a szocializmus idején gyengül, és differenciálódik, de továbbra is meghatározó.

*„Akkor még az én jó anyám is [4] dolgozott, mer’ még akkor leány volt. **Ennyit** tudok ezekről az évekről. [...] Igen, már amikor férjhez mentek, [születtek] gyerekek, akkor már nem [dolgoztak]. Akkor az vót a dó:guk, a gyerekekre ügye:tek, meg hát főzték az embereknek az ebédet, azt’ vitték ki.” (Viola)*

A gyereknevelés, a háztartás vezetése és a kiosztott illetményföldek megművelése az asszonyok feladata volt. Emellett egy teljes állás vállalása szinte lehetetlenné volt, ami azonban feszültségeket, kiegyensúlyozatlanságot okozhatott a családban:

„...mer’ nekem nincs is nyugdíjam, míg lán vótam, eljártam dó:gozni, utána meg má’ sietek a gyerekekre=ez a két gyerek, aztán meg má’ nem dolgozni=megbetegedett az apósom, az anyósom, (1) utána meg a férgyemnek a bátyja, aztán én itthol maradtam. De hát hála Jóistennek nincs belőle gond! Hát kevesebb pénzbul élünk, de megoldjuk, megtermeljük, amire szükségünk van a kertbe’. Van egy kis kutunk a kertbe [halkabban] megcsiná:juk. Sokszor fő:vetem én a férjemnek ezt a dolgot [hogyan nincs nyugdíjam], de hát azt mondja, hogy ’Mér’ hát éhező?!’ ’Nem.’ [nevet] ’De hát én is szeretném, ha nekem is több pénzem volna.’ Ah, anyukám – azt mondja – a pénz boldogít?’ mondom:’ Nem, csak hiányzik.’ [nevet]” (Zsuzsanna)

Az idős szülők, rokonok gondozása a női szereppel járó háríthatatlan a feladatok közé tartozott, amit a közösség normái is előírtak. Ebben gyakran már kislányként is segédkeztek édesanyjuknak a visszaemlékezők:

„Az én nagymamám, az beteges volt, korán is meghalt. Korán..? Hát nem élte meg a hetven évet, hatvan valahány éves volt. Feküdt. Töbörzsökön lakott, aztán én szoktam e:menni, olyan tizenkét-tizenhárom én szoktam hetente kétszer főzni neki.” (Viola)

*„...az édesanyám amikor megha:tt, **tizenhat évig** jártam haza édesapámhoz, **tizenhat évig**, minden hónap első hétfőjén. Mentem. Vittem a vasaltat, hoztam a szennyest. Na, akkor mikor ezt is otthagya a felesége, akkor ennek [vittem] is az ágyruháját, törülközőket, konyharuhákat.” (Katinka)*

A női élettörténetek fontos részét képező ápolástörténetek, azaz a nyugdíjaskor¹⁸⁹ kontrasztot vet a XX. század eleji rossz egészségügyi állapotokkal: a cselédek „tüszentettek és meghaltak; egy szellőszó sírba vitte őket.” (Illyés, 2005 [1936]: 220). Az idősek aggodalma az erő

¹⁸⁹ 1949-től létrejött az Országos Társadalombiztosítási Intézet (OTI), a TSZ-tagok még ebben az évben bekerültek a kollektíven biztosítottak körébe. 1957-től már egyénileg is biztosítottak lehettek. Tíz éves tagság után a minimál nyugdíjra is jogosultak voltak. (Valuch, 2005)

megfogyatkozásától, a kiszolgáltatottságtól való félelem — ami az ápolás velejárója — nagyon is mélyen ül a paraszti társadalomban, és a pusztai interjúkban ma is érezhető.

*„Én amellet, mindég van valami, amit csiná:ni kell. Meg mostmá' mi se vagyunk nem azt mondom, mer' csináni kell, meg meg is teszem, **hála Isten** még annyi van, meg mindent meg oldok azér' nem vagyok így a gyerekekre rászorulva. Mer a férjem is olyan vót, hát ő is megcsinál mindent. Össze.. összetartunk és akkor megoldjuk a gondjainkat.” (Zsuzsanna)*

Az állandó, fáradhatatlan munkavégzés, az aktivitás nemcsak az idős kor elleni küzdelem eszköze, hanem kötelesség, amelyet mélyen ülő beidegződések motiválnak. Az időskorral járó kiszolgáltatottság, a feleslegesség érzése az interjúalanyok szüleit, nagyszüleit is erősen érintette, hiszen az egykori uradalmi cselédek számára életmódmintaként szolgáló paraszti világban a legfontosabb a termelő munka törvénye:

„Maga a termelő munka kíméletlen szigorúsággal követel minden alkalmas időt, erőt és helyet. Virradatkor munkába állani a sötét estig: látástól-vakulásig dolgozni olyan parasztisztesség, amely ellen véteni a legsúlyosabb kihágás. [...] A betegséggel nem sokat törődnek, csak akkor veszik komolyan, ha már teljes munkaképtelenséget okoz. Az orvoslás törekvése pedig nem az, hogy beleavatkozzék egy ismeretlen okfolyamatba, hanem hogy siettesse a lefolyást. Emögött az orvosló módszer mögött az az ítélet lappang, hogy a betegség súlyos terhe a termelő munkának, a hosszas betegeskedés pedig olyan tehertétel, amivel szemben a halál csak fölszabadulást jelent. A beteget tömök étellel-itallal, a betegség tüneteit igyekeznek fölfokozni, sebre sarat, pókhálót tesznek, forró daganatra meleget, hideglelés ellen hideget, gondolván: 'ha ezt kibírja, biztosan meggyógyul'.” (Erdei, 1973 [1938]: 103)

Az interjúkban felidézett régi idők szinte rettegettek attól, hogy feleslegessé válnak. Jóllehet ezzel csak további nehézségeket okoztak:

*„**Nincs ennek semmi értelme**, hogy egy két (hetet?) do:gozok, aztán hazagyüvök, mer' az anyám beteg. Hazarohanok, mire hazagyüttem, szívós kut vót, ilyen szivattyus kut, [sóhaj] literszámra hordta be nekem a vizet, mondtam nekik mindig várgyák meg, míg hazagyüvök. Hát abba vótak bódogok szegény apámmal, hogy ők énnekem **segítenek**. (1) Ugyhogy, vót szegénykéve'... kiment a kertbe kapá:ni – egy kis kertem vót, avva is fogla:koztam –, annyit mondtam neki, ne menjen anyám, meleg van, tudja, hogy a vérnyomássa is, ama.. problémák=ne menjen. Azt' vót mikor elesett, vót mikor [úgy?] támogatták be. Mondtam neki, maga éellenem van, édesanyám! Mert ha ezt nem csinálná, maga nem járna így, nem lenne annyit beteg. De, mondom, maga nem azon van, hogy segítsen.” (Magdolna)*

A visszaemlékezők helyzete azonban sajátosnak tekinthető, mert a generációkon átívelő gondozási minta esetükben megszakad, legalábbis bizonytalanabbá válik az idők háztartáson belüli ellátása. A felkeresett idős interjúalanyok nem feltétlenül ebben a formában fogják „visszakapni” a felmenőik gondozását. Ez a felismerés része a mindennapjaiknak, miközben a fiatal generációk felé megfogalmazott kimondott-kimondatlan elvárások nagyon is változatlanok:

„Nem azt mondom, hogy az, mer' a menyeim is nagyon jók=mer' nagyon jók, mindegyik alkalmazkodik, ragaszkodnak, hogyha akármi baj van, mindgyár itt vannak, mer' nem monhatok semmit se egyikre se (3) mostmá' nem [halkan]. Nagyon sokan mondták, hát nem bánod, hogy két fiad van? Mondom nem. (1) Nem bántam meg még idáig. Nem tudom, hogy aztán, majd ha ágyanak esek, akkor (2) öhh.. hogy majd.. hát má' akkor egy fiúgyerek mégse olyan, mint egy lánygyerek. De hát.. nem tudom. (1) Még idáig nem bántam meg, mer' .. amire szükségem vót, **meghozták**, bevásárol, már a Laci, ez [Nagylókba lakik] megy a bótba, mama mit kérsz, mit hozzak. Bevásárolnak..” (Zsuzsanna)

A változások mérlege: munkás? paraszt? utóparaszt?

Bár a cselédek voltaképpen bérmunkások voltak egy kapitalizált mezőgazdasági nagyüzemben, a családi „szükségletfedezeti üzemben” mindenkinek ki kell vennie a részét a munkából. Ugyanakkor az állami gazdaság által átengedett illetményföldön végzett munkák legfeljebb az önellátást szolgálták, s a visszaemlékezésekből az is kiderül, hogy ennek a jelentősége fokozatosan csökkent a pusztában. Következésképpen az egykori uradalmi cselédek és az állami gazdaság dolgozóinak életmódja között nem csak folytonosság mutatkozik. A korszakváltást egyfelől ki-és beköltözések kísérték, az elköltözés már-már presztízsjelzővé vált.¹⁹⁰ (Teréz olyanokra is emlékezett, akik inkább rosszabb házba költöztek a pusztáról, csak hogy szabaduljanak.)

A költözés és a maradás mögött finom életmódbeli különbségek is húzódnak. A korábban elköltözők dolgozóként továbbra is kötődtek a nagyüzemhez, miközben életmódjuk több paraszti vonást (orientációt) mutat. A saját porta és kert fölött érzett öröm ugyanis leginkább a paraszti életmódot mintaként követő pusztai lét paraméterei között tűnik igazán sikernek. A pusztáról elköltöző Zsuzsanna büszkén jelentette ki a háza előtti lugasra és a kertre mutatva: „Mi most itten *parasztkodunk*”.

A paraszti lét azonban csak minta, amely legfeljebb az önellátásra törekvésben és az élelmiszer-felhalmozás örömeiben csúcsosodik ki. Nem véletlen, az elköltözőkkel készített interjúk hogy az utóparaszti háztípusnak tekinthető kockaházak (Tamáska, 2008) udvarán és a paraszti munkák jellegzetes helyszínén, a nyári konyhákban (Tamáska, 2011) készültek. Ezek a vonások árnyalják ugyan a pusztáról elköltöző (vagy éppen a pusztára nyugdíjasként beköltöző) sikeres

¹⁹⁰ E ponton felmerül a kérdés, hogy mennyiben tekinthető közösségnek a pusztai a lakosság és a költözések miatt mennyiben vizsgálható a folytonosság a lokalitásban. A viszonylag nagy fluktuáció egyfelől a pusztai lét egyik lényegi vonása, amely a visszaemlékezések és a szociográfiák tükrében nem gyengítette a közösség integratív erejét. (Illyés, 2005[1936], Erdei, 1973 [1938])

Szintén felmerül a folytonosság kérdése a költözésekkel járó életmódbeli változás tükrében: „Világosan el kell határolni a mai pusztát, vagyis az állami gazdasági lakótelepet a falvakban lakó állami gazdasági munkásoktól vagy a falvakba beépült állami gazdasági szolgálati lakásoktól. A »pusztaiságot« ugyanis az jellemzi, hogy nemcsak a gazdasági tevékenységet, hanem az egész település-életet a mezőgazdaság szervezi.” (Varga, 1991: 14) A pusztai lét továbbélése, s a bennragadás és kiemelkedés szubjektív értelme azonban csak a térbeli mozgások, költözések ellenére fenntartott kapcsolatok fényében feltárható.

pusztaiak kettős (munkásparaszt, parasztmunkás) életmódját, amely azonban csak egyes elemeiben emlékeztet az utóparaszi életmódra. Valójában ezek a családok nem váltak paraszttá, s nem lett folytatott a klasszikus értelemben vett bérmunkás életmódot sem. A családok a konyhakertben nem folytattak árutermelést: az állattartás vagy a növénytermesztés volumene nem nőtt túl a családi fogyasztás keretein (vö. Márkus, 1979, Márkus, 1991). Ugyanakkor az állami gazdaság dolgozóiként és a cselédsorból történő kilépés szimbolikus jelképének számító saját ház kertjében megtermelt javak, a feleség otthoni munkavégzése és a férj bérmunkaviszonya sajátos elegyét adják a bérmunkás és a paraszti orientációknak.

Igazi paraszti munkaethoszról, az család fogyasztási szükségletein túlmutató állattartásról a pusztaiak közül bizonyos értelemben mindig kilógó család tagja, Teréz számolt be, aki férjével a következő generáció számára megteremtette az egykori cseléd- (paraszti) létből való kilépés feltételeit:

*„úgy, úgy sokszor fáj=kirívom magam, hogy mit dógóztam. Más mikor aludt, én már végigöntöztem a kertet. Hajnalban mikor mire virradt, én már mire öt órakor etetni köllött, én akkora már egy negyed részit a kertnek megkapá:tam. Aztán nagyon sokan mondták ám, hogy jó a Teca néninek, mer' a Teca néninek mindene van! De a Teca néni nem röste:t ám dógózni! Nem ü:tt ám ki az árokpartra cigarettázni, meg beszé:getni! Én nem értem rá. Nekem ez a kert, bár tunnák mutatni fényképet, **hetvenhárom tő rózsám vót!** [...] **Sokat dógóztam, de nem sajnálom.** Az erőmet se, meg azt sem, hogy dógóztam, mer' én, én **bódog is vótam** a munkám után, amit tényleg csiná:tam. Mer a tíz körömm'e', evve', kapartam össze ezt a kis házat, ami a fejünk fölött van, meg amink van. Én.. én.. én azt mondom, hogy én.. én nagyon bódogan vótam (2) úgyhogy* és szerettem* Én **úgy szerettem dógózni, min más ahogy, min' más szereti, hogy e:megy a kocsmába** vagy egy moziba vagy egy színházba vagy valahun **kiéli magát**, én úgy szerettem a munkámat.” (Teréz)*

A pusztán maradók életmódját egyfajta proletarizálódás (bérmunkaviszony, a dolgozói tulajdonrész ill. a kárpótláskor visszkapott föld eladása) jellemezte. Egy részüket a Nagyhorcsöki Állami Gazdaság egyesülése a Mezőfalvai Kombináttal és a rendszerváltás táján bizonytalanná váló munkahely készítette költözésre. A bennragadók ma a nyugdíjukból vegetáló nyugdíjasok és a munkaerőpiacról kiszoruló tartós munkanélküliek és rokkantnyugdíjasok, miközben az újonnan érkező beköltözők egyre szegényebbek és elesettebbek. Egy részüknek sikerül beosztással megteremtteni a napi betevőt, de jártam olyan családnál is, ahol az éhség – akárcsak a legnehezebb pusztai időkben – újra gyakori vendég lett.

REFLEXIÓK II.

A terepi jelenlét és az interjú szerepek: terapeuta, nyomozó vagy rendőrspicli?

A kvalitatív technikák sajátos érzékenységét és módszertani értékét nem kis részben az a reflexív, önkritikus (esetenként önironikus) szemlélet adja, amely a módszer fetiszizálása helyett a megközelítési mód és a terep összeillesztésén dolgozik, és a véletlenek vagy a hibák adta lehetőségek felfedezésével és értelmezésével bontakozik ki. A kvalitatív kutatási eljárás ebben az értelemben tekinthető inkább „barkácsolásnak”, semmint készen kapott elemek, kutatói módszerek rutinszerű alkalmazásának. (Bodor, 2013: 13)

A kvalitatív módszerek művelői szerint éppen a kutatói dilemmák állandó jelenléte világít rá arra, hogy a feszültségek, a hibák és reflektálásuk a társadalomtudományi kutatás immanens részei: ha valami igazán megkülönbözteti társadalomtudományokat a természettudományoktól, az éppen a megfigyelő és megfigyelt viszonyára irányuló figyelem és a módszerek alkalmazásának reflektáltsága. (Habermas, 1994)

„Ez a megnövekedett érzékenység kiterjed a kutatói pozíció reflektálására, beleértve annak etikai és hatalmi implikációit is, kiterjed a kutatás közegére, illetve »anyagára«, s végül kiterjed a kutatás tárgyát, illetve alanyát képező cselekvőről alkotott felfogásra, annak általános szintű teoretikus összegzésére csakúgy, mint az adatgyűjtés-adatgenerálás módozatainak értelmezésére.” (Bodor, 2013: 11)

A kurrens hazai szociológiában viszonylag ritka az olyan írás, amely nem kész eredményeket és kiválóan kivitelezett kutatásokról szóló leírásokat tár elénk, hanem bepillantást enged a kutatással járó nehézségekbe, a kutatást segítő vagy hátráltató szerencsétlen és szerencsés véletlenekbe is.¹⁹¹ Míg a személyes érintettség, a terepi jelenlét valamint a megértés folyamata a kulturális antropológiai munkákban szinte elkerülhetetlenül tematizálódik (gondoljunk például Geertz „híres” menekülésére a bali kakasviadalról) (Geertz, 1994), a szociológiai munkákból manapság ez gyakorta kimarad. Pedig a szociográfiai irodalom klasszikusai¹⁹² teljes természetességgel taglalják a terepi jelenlétükkel, érintettségükkel járó kérdéseket, összefüggéseket.

¹⁹¹ Jóllehet a személyes vonatkozások a témaválasztás és a témához való kötődés több hazai publikációban is megjelenik, például azokban, amelyeknek a zsidóság, a zsidó identitás mint kutatási téma és az ehhez való viszony áll a középpontjában. (Kovács-Vajda, 2002, Papp, 2004)

¹⁹² Például: White, 1999, Willis, 2000

Az objektivitás-dilemma azonban sokszor fennáll¹⁹³, még akkor is, ha nem feltétlenül jelent szigorúan személyes (például családtörténeti) érintettséget¹⁹⁴: a kutató előbb-utóbb a közösségen belülre kerül, és ez számos etikai dilemma forrása lehet.¹⁹⁵ Závada Pál gondolatai azonban éppen a családtörténeti dokumentumokon alapuló, *Kulákprés* című szociográfiához kötődnek, és az enyémhez hasonló helyzetet körvonalaznak:

„A könyv kiadását követően egy újságban megjelent interjúban bevallottam, hogy a történet Rolnik családja voltaképpen az apám és az ő szülei, s ezt a költött családnevet (Rolnik szlovákul parasztot jelent) – az általánosítás szándékán túl – azért választottam, mert nehéz lett volna saját, apáméval, nagyapáméval megegyező nevémet annyiszor leírni a családi és hivatali históriák dokumentálásakor, s egy kicsit féltem, hogy az olvasó nem tart elég objektívnek, ha tudja, hogy rólunk van szó. [...] [Később] úgy döntöttem, hogy a könyv egészében visszaállítom az eredeti családneveket, remélve, hogy az írás hitele nem azon áll vagy bukik, hogy szereplői a szerző családnevét viselik-e vagy mást.” (Závada, 2006 [1986]: 8-9)

Ebben a fejezetben megpróbálom áttekinteni azt a folyamatot, amely a személyes érintettségtől megfelelően távolinak tűnő, az uradalmi cselédek életvilágát firtató kutatási kérdéstől a terepi zavarba kerülésen keresztül végül oda vezetett, hogy a terepen részben mást találtam, mint amit kerestem: a távoli „egzotikum” mellett vagy helyett a pusztában rátaláltam saját családtörténetem morzsáira is. A terepmunka folyamata és az ott gyűjtött adatok többféle kutatói perspektívából vehetők szemügyre. A terepi jelenlét és a narratív interjú helyzet reflektálása nemcsak árnyalja a kutatási eredményeket, hanem az értelmezési lehetőségeket is kitérít.

Feltételeztem, hogy a pusztai kutatási terepen is változtatás nélkül alkalmazható a narratív életútinterjú módszere. Azonban a pusztán szembesültem azzal a helyzettel, hogy valaki szívesebben beszél a befőzésről, mint saját magáról, vagy a feltett kérdésre úgy felel, hogy azzal nem ad választ a kérdésre. Ezért az idős pusztaiak és az egykor ott élők felkeresése mellett a kutatói szerepem és a kutatási témában való érintettségem módszertani kontrollálása miatt másik pusztáról származó visszaemlékezőket is felkerestem, és az elköltözőkkel készített interjúkban is igyekeztem homályban hagyni a személyes érintettségemet, hacsak ez már nem volt előttük ismert. Emellett a véletlenek folytán Terézzel egy évvel az első terepjárás után

¹⁹³ Az „objektivitás” kérdésköréhez tartozik például Crow meglátása, miszerint az etnográfiai, közösségtanulmányok sajátos „romantikájuk” (romanticism) folytán tele van szimpatikus emberekkel, és sokszor túlzottan is harmonikusnak mutatják be a vizsgált közösséget. (Crow, 2013) Ez arra enged következtetni, hogy a kutató bevonódása a terepre, a megélt érzelmei és ott élők iránt érzett felelőssége alapvetően befolyásolják a terepről szőtt narratíváját és az ott kialakított emberi kapcsolatok számos dilemmát felvethetnek a stílári kérdésektől az anonimizáláson át a terepre való visszalátogatásig.

¹⁹⁴ A családtörténeti információk használatára az alapos tudományos munkában jó példa Horváth Gergely Krisztián paraszti polgárosodásról írt tanulmánya. (Horváth, 1999, 2000)

¹⁹⁵ Ld például: Crow, 2013, Bakó, 2004

készített interjúba is ismeretlenként léptem be és igyekeztem megfigyelni, hogy mennyire különböznek ezek az interjúhelyzetek az ismerős idegenként kialakítottaktól.

A terepi jelenlét, mozgás a terepen

Goffman szerint a terepen kétféle ember végez résztvevő megfigyelést: a társadalomkutatók és a rendőrspiclik. A terepi megfigyelés leglényegesebb vonása, hogy a *kognitív* empátiával felvértezett kutató az ott eltöltött idő hatására mesterségesen bele tud hangolódni a helybeliek társadalmi helyzetébe. Ha kellőképpen felkészült, akkor meg tudja fejteni, hogy „mi az, amire ők a válaszaikat adják.” (Goffman, 2013[1989]: 55)

A résztvevő megfigyelés egyik *eszköze*, hogy „önmagunk, saját testünk, saját személyiségünk és saját társadalmi helyzetünk alárendelődik egy más egyénekből álló csoport körülményeinek.” (Goffman, 2013 [1989]: 54) Ennek köszönhetően képessé válunk arra, hogy „fizikai és ökológiai értelemben is behatoljunk a válaszoknak abba a körébe, amelyeket ők adnak a társadalmi helyzetükre, munkakörülményeikre, etnikai helyzetükre vagy bármi másra.” (Goffman, 2013 [1989]: 54-55) A pusztai terepen eltöltött, viszonylag rövid idő alatt szerzett tapasztalatokból is kiviláglik, hogy milyen attitűdökkel fordultak felém a vizsgált közösség tagjai, s meg lehet kísérteni annak értelmezését, hogy ez a viszonyulás miként befolyásolta az adatgyűjtés menetét és interpretálását. Mindez arra készítetett, hogy a módszertani szempontból is végiggondoljam a terepi jelenléteimet.

A terepmunkát két szálon kezdtem el: egyrészt megkérdeztem nagyanyámat, hogy szerinte kit kéne felkeresnem a ma is ott élők közül, ha az uradalmi múlttól és a cselédekről szeretnék adatokat gyűjteni. Kis gondolkodás után Violát ajánlotta: elmondta, hogy a puszta melyik részén lakik, és azt tanácsolta, hogy nyugodtan hivatkozzam a köztük lévő régi ismeretségre, Viola biztosan a segítségemre lesz. Első látogatásom alkalmával szerencsésen összefutottam vele és családjával az úton, és megállapodtunk abban, hogy rövidesen felkeresem, amikor „kevesebb dolga lesz”, jobban ráér. (Akkor még nem tűnt fel, hogy a közösségre nagyon jellemző háritási móddal van dolgom.) Mire legközelebb visszamegyek, ígérte, addigra ő felkeres egy pusztán élő idős asszonyt, aki szerinte „tudna nekem mesélni”.

A megbeszélte napon felkerestem Violát a házában, ahol is megjelenésem mérsékelt sikert aratott. A röviddel ezelőtt még kedvezőnek is ígérkező, előre egyeztetett helyzet nem kecsegtetett sok jóval. Néhány nap alatt Viola velem és a jövetelem okával kapcsolatos kétségei és ellenérzései felerősödtek, megpróbált kibújni a kialakult helyzetből:

„Én meg utazok el, én is. Ki akartam ám írni az izéra. Na, ki akartam ám írni neked a kapura egy szerelmes levelet, hogy ide kellett elmennem, mondom, hát csak meggyüttök az egyes busszal, nem gondoltam, hogy én majd valamit tudok segíteni. Ide gyöttök, én meg el kell mennem, de nincs segítség, hát leírtam volna, hogy milyen.. hát. Aztán, ugye, ezek a Zichy grófék voltak, és most, a Zichy gróf visszajött, és ott él, Ötvenkilencen [Ötvenkilencpusztán]. (Viola)

Miközben a fenti interjúrészletben kitért arra, hogy ő nem hiszi, hogy „tud nekem segíteni”, azaz, hogy tudna „érdekeset” mesélni a pusztáról, közben bele is kezdett a mesélésbe (valójában a vele felvett interjú vége felé említi a körülményeket). De az is kitűnik, hogy nem szeretett volna velem beszélgetni, nem úgy tervezte, hogy „adatközlő” lesz. Emellett az általa ajánlott Zsófia is azt üzenté, hogy nem akar interjút adni. Pontosabban a Viola által tolmácsolt visszautasítás nem volt igazán határozott: sokkal inkább a külső körülményekre való hivatkozás és magyarázkodás volt – egy sajátos, pusztai „nem”. (Főként az idősebb pusztaiak mondtak nemet a „talán”, az „esetleg” és „a nem ígérhetek semmit” fordulatok mögé bújva, kifogásokat keresve.)

Viola végül is, hogy mentse a helyzetet, beleegyezett az interjúba. Óvatosan, mindent mérlegelve és folyton pontosítva kezdett beszélni, mintha valamit folyamatosan kerülgetne, miközben Zsófiát is próbálta mentetgetni: betegeskedik, orvoshoz kell mennie, idős, nem emlékszik már semmire.

Egyrésztől nagyon is érhetőnek tűnik Viola mentetgetőzése, mert a pusztán szinte mindenki azzal próbálta az interjú visszautasítani, hogy nem tud segíteni, nem tud ő sokat, és nincs a pusztában semmi érdekes, ami megérne egy interjút. Ez a hozzáállás tanult-örökölt kisebbség-érzésükről árulkodik. Másfelől az interjúrészletben a „nincs segítség” nagyon is jelzi a helyzet komolyságát, azt, hogy mind Zsófia, mind Viola mennyire próbált kikerülni ebből a helyzetből, mennyire bizalmatlan és határozatlan volt az interjú célját illetően. Viola megnyilatkozásait a bizalom és bizalmatlanság, a közlésvágy, a segíteni akarás, valamint az elzárkózás közötti ingadozás jellemezte. Talán kicsit oldottabb lett volna a légkör, ha nem ragaszkodom az interjúhelyzet standardizálásához, mindenekelőtt hangfelvétel készítéséhez, de ez az adatgyűjtést- és feldolgozást nagyon megnehezítette volna. A narratív interjú elképzelhetetlen hangfelvétel nélkül. Azonban érezve a helyzet bizonytalan, ambivalens jellegét, ragaszkodtam ugyan a felvétel készítéséhez, de azt is be kellett látnom, hogy ez a légkör nem alkalmas egy intimebb hangvételű életútinterjúra, így strukturált interjút készítettem. A felvett anyag Viola bizalmatlansága és bizonytalansága ellenére is jól használható néprajzi adatokat tartalmaz. A beszélgetés végén a diktafon kikapcsolását érezhető megkönnyebbüléssel fogadta.

A másik szál a terepmunka első napján, az út mentén folytatott beszélgetést követően alakult ki: a pusztán lődörögtem, próbáltam kicsalni az embereket házukból, csengő híján sokszor csak bekiabálva. A szóra bírt pusztaiak a Viola által már említett Zsófiát és egy másik idős asszonyt, Magdolnát ajánlották, és gyakorta emlegették, hogy a Szászt (Szász urat) ugyancsak „érdemes lenne” felkeresnem. Az első nap rátaláltam Magdolnára, aki a háza előtt egy fa alatt kapált, gondozta az udvart. Bár nehezen, és némiképp bizalmatlanul, de a kíváncsiságtól hajtva beleegyezett a másnapi interjúba, amely elég jól sikerült.

A terepmunka nagyanyai ajánlással és Viola közvetítésével megkezdett szála gyorsan megszakadt: Viola ambivalensen viszonyult az interjúhoz is, hozzám és a kutatásomhoz is, de azért segíteni is próbált. A többek által ajánlott idős asszonyhoz, Zsófiához másodszeri próbálkozásra sikerült bejutnom. Bár hangfelvételt nem készíthettem nála, sőt jegyzetelnem sem volt szabad, a kezdeti határozott ellenállása valamelyest enyhült. Jóllehet még a félig strukturált interjú keretében feltett kérdéseket is gyakran a „nem tudom” és a „nem emlékszem” fordulatokkal háritotta el.

Goffman szerint a sikeres terepmunkához elengedhetetlen egy jó és minden körülmények között fenntartott mese a kutatói jelenlét okáról. Azaz a terepi jelenlétet az ott élők szemében értelmessé kell tenni, és a hétköznapi életben valamiben „jónak” (a közösség szemében hasznosnak) kell lenni. (Goffman 2013 [1989].) Amikor az első nap magam próbáltam „kulcsadatközlőm” segítségével bejutni a házakba, kiderült, hogy első zavaromat a terepen éppen a jó és hihető történet hiánya okozta. Azaz hiába volt a kutatással kapcsolatos történet igaz, és bármennyire is igyekeztem azt a közösség nyelvén megfogalmazni („*kutató vagyok, akit érdekel a múlt*”, „*emlékeket gyűjtök egy iskolai dolgozathoz*”), az csak fokozta a jelenlétemmel és az interjúra való felkéréssel keltett gyanakvást és értetlenséget.

A pusztaiak makacsul kitartó passzív ellenállásán nehéz áttörni, nem könnyű őket szóra bírni. Leginkább azért nem, mert egyáltalán nincsenek hozzászokva ahhoz, hogy bárki érdeklődjék felőlük, fel sem merül bennük, hogy valaki kíváncsi lehet az életükre. A pusztai emberek életére irányuló kutatói érdeklődés hosszas magyarázkodást igényelt, csak nehezen nyíltak meg a kertkapuk. Az egyre több visszautasítás és háritás miatt vészmegoldásként mintegy mellékesen említettem meg, hogy én itt voltaképpen a gyökereimet kutatom, mivel a dédszüleim és a nagyanyám is itt éltek, ezen a pusztán. Az idegen kutatói pozíciómat tehát az ismerős idegen pozíciójára cseréltem fel, ami sok esetben segítette a kapcsolatfelvételt, azonban sajátosan átalakította az interjúhelyzeteket.

A családfámra tett utalás a terepmunka első nehézségén, azaz a kapcsolatfelvételen többnyire átlendített, de a házakba még így is nehéz volt bejutni. Ennek oka nemcsak az, hogy meglehetősen nehéz volt az interjúhelyzetet s magát a kutatást is értelmessé tenni a helyiek szemében, hanem az is, hogy főleg a nagyház környékén meglehetősen szegény háztartásokat is találtam, ahová tapintatból (s mert nem is hívtak beljebb) nem mentem be – a tornácon üldögéltünk. (Az itt készült interjúfelvételek csak nehezen használhatóak a kültéri zajok és a diktafontól nagyjából egy méterre megkötött, folyvást csaholó kutya miatt is.)

Az úri negyed, a pusztá kis utcája tucatnyi kertes házával már-már idilli része a mai, a helyiek szerint „lerobbant” pusztának: gondozott házak zöld fűvel, konyha- és virágos kerttel, esetleg előttük parkoló autóval. Mindazonáltal e házak lakói és a faluba beköltöző régi pusztaiak is szívesebben fogadtak a teraszon, a lugasban vagy a nyári konyhában, mint bent a lakásban.

Napközben a lakásban csak betegek lehetettek – emlékszik vissza Illyés a pusztai gyerekkora (Illyés, 2005[1936]), ezekben az esetekben azonban nem annyira a lakáshasználat változatlanságáról, mint inkább a közösség bizalmatlanságáról van szó. A privát szféra védelmét az is indokolta, hogy nem csupán kutatóként voltam már jelen a terepen, hanem a felmenőimre tett utalással valamiféle ismerős idegen, „kiemelkedett pusztai” pozíciót foglaltam el a szemükben. Így lehetséges, hogy a jobb módú pusztaiak az összehasonlítás lehetőségét, a szegényebbek a nélkülözés miatt érzett szégyenkezést akarták elkerülni. Az ő szemükben egyszerűen jobbnak látszott az amúgy is gyanús interjú, ha csak mód van rá (a nagyháznál, a mosóháznál nem volt megoldható) valamilyen köztes, félnyilvános térben elintézni, ahol hamar rövidre zárható minden feszélyező helyzet.¹⁹⁶

A félnyilvános tér és működtetése olyan „menekülő útvonalként” értelmezhető, amelyet a pusztaiak (és néha az elköltözők) hagytak maguknak, hogy szükség esetén hamar le tudják zárni az interjúhelyzetet. Emellett ezek a félnyilvános terek számos érdekes helyzetet eredményeztek a terepmunka során. Mindössze két-három interjú tudtam úgy befejezni, hogy azt egyáltalán nem zavarta meg egy-egy felbukkanó szomszéd vagy családtag.

¹⁹⁶ Összesen öt lakásba sikerült bejutnom, ebből három konyhába és két szobába, néhány tornácra és nyári konyhába. Bár nagyon beszédesek lennének a fényképek, a fotózás gyakorlatilag megoldhatatlan feladat volt: egyszerűen nem tudtam annyira asszertív lenni vagy olyan indokot találni, amivel rá tudtam volna venni a pusztán élőket egy róluk készült fényképre. (Általában amúgy is elég bizalmatlanok az idegenekkel szemben, nem is nagyon lehetett a helyzetet „fokozni”, tovább élezni). Amennyi fénykép mégis van, azt a terepjárásban esetenként segédkező testvérem és szociológus végzettségű barátom szemfülességének, apróbb csalásainak köszönhetem. (Természetesen ők *sem a házat vagy a lakóikat* fényképezték, hanem a gyerekeknek a kertben felállított gumimedencét, a kutat vagy a kismacska, a kiskutyát.)

A társadalomtudományi módszertani kézikönyvekben gyakran az áll, hogy a kutatás a megfelelő módszerekkel – interjúzás esetében például a megfelelő kérdezési és elemzési technikával – „standardizálható”, azaz a szemtől szembeni kommunikáció, a kutatói beavatkozással létrehozott beszédhelyzet esetleges torzításai kiszűrhetők.¹⁹⁷

„Ha az interjút magnetofonnal rögzítjük, vagy nagyon pontosan jegyezzük, akkor abból indulhatunk ki, amit az alany mondott, és ki tudjuk szűrni a kérdező szerepét, befolyását, szóval a »műszer torzításait«.” (Solt, 1998: 29) „Természetesen az interjúer követ el hibát, vagyis elügyetlenkedik egy-két szálát minden interjúban. Ha pontosan leírja az egész magnóra vett szöveget, tehát saját kérdéseit, beleszólásait is, akkor ezek a hibák kiküszöbölhetők.” (Solt, 1998: 34)

Azaz az interjúhelyzetnek megfelelő attitűd (nyitottság, empátia, kíváncsiság, ragaszkodás a kérdezői szerephez) és egy sajátos kérdezési technika (semleges, nem sugalmazó, de célirányos kérdezési mód) együttes alkalmazásával az interjúalany jó eséllyel megnyílik, és értékelhető, „valódi”, a társas befolyásolástól nem torzított információkat nyújt önmagáról és társas környezetéről. (Solt, 1998)

A mélyinterjú minden esetben sajátos légkört kíván, olyan helyszínt, ahol nyugodtan és lehetőleg megszakítás nélkül lehet hosszan beszélgetni. Megfelelő helyszín lehet egy csendes, félreeső kávéházi asztal vagy az interjúalany saját otthona is. Utóbbi esetben azonban érdemes arra figyelni, hogy az interjú során elhangzottak akár a családtagok előtt is ismeretlenek, túl intímek vagy érzelmileg megterhelők lehetnek, tehát az egyéni mesélés fonalát a családtagok közelsége, ottléte megakaszthatja és az egész interjút is megzavarhatja.

A narratív életútinterjú felvételét az aktív odafigyeléssel elmélyített bizalmi légkör jellemzi, ami leginkább a terapeuta és páciense viszonyához hasonlít, mint ahogy maga a módszer is (mind felvételi, mind elemzési technikáját tekintve) pszichoanalitikus ihletésű. Az interjú készítője, akárcsak a terapeuta, igyekszik visszahúzódni. Az interjú sikerét jelzi, ha az emlékező már nem is az interjú készítőjének, hanem önmagának mesél, azaz neki is fontos, hogy hitelesnek érzett történetet adjon át magáról és új értelmi összefüggéseket fedezzen fel élete egyes eseményei között.

¹⁹⁷. Az aktív interjúzás egyfelől a kérdező semleges pozícióját, másfelől a „válaszok passzív tartályának” (Holstein-Gurbrium 2013 [1977]: 121) tekintett az interjúalany prekoncepcióját kérdőjelezi meg azzal, hogy kölcsönös „feltárulkozásra” ösztönöz és az alakuló narratívához különféle nézőpontokat nyújtó, aktívan orientáló kérdezési technikát alkalmaz. A beavatkozás és a kölcsönösség hangsúlyozása arra hívja fel a figyelmet, hogy az interjú alatt a válaszadó és az interjú készítője kérdezési technikától függetlenül *elkerülhetetlenül közösen*, egymásra és a helyzetre reflektálva hozzák létre a jelentéseket. (Holstein-Gurbrium, 2013 [1977])

A figyelem, a türelmes hallgatás, az empátia mellett alapvető fontosságú annak tudata, hogy az interjúhelyzetben elhangzottakat diszkréció és etikus hozzáállás védi. Ez a bizalmi légkör elengedhetetlen, és nem bizalmaskodást, hanem szigorúan rögzített szerepeket jelent, (Solt, 1998, Heltai-Tarjányi, 1999) amihez hozzátartozik, hogy az interjút készítő egy olyan „idegen”, akivel a mesélő az interjúhelyzet után aligha találkozik, és aki magával viszi az együtt előállított szöveget. Az interjú szövegének felhasználási módját – ami a legtöbbször anonimitást biztosít – ugyancsak előre egyeztetik a felek.

Az interjút készítő kutató tehát ideális esetben egy idegen (nemcsak a köznapi, de a fenomenológiai értelemben is), akivel egy rövid ideig a terapeuta és páciense viszonyához hasonló sajátos, anonim intimitásba lehet kerülni. A távolított intimitás lényeges hozadéka, hogy az elbeszélő fel meri tárni a saját maga számára is hiteles és az interjúhelyzetben érvényesnek tekintett élettörténetét, amelynek tudományos célú felhasználását etikai és módszertani biztosítékok szabályozzák.

A pusztai interjúfelvételek esetében a legtöbb esetben nem tudtam fenntartani (megteremteni) az idegen (terapeuta) szerepét, de sokszor a nyugodt interjúhelyzetet sem.

Miközben a narratív élettörténeti interjú módszere kimondottan nyugodt körülményeket igényel, a pusztai interjúzás közben a tornácon, a nyári konyhában vagy a lugas alatt a szomszéd feltűnése és belebeszélése az interjúkba éppolyan természetes volt, mint a családtagok felbukkanása, esetleg kéretlen maradása. A faluba beköltözők látogatói jobbra csak néhány perce szakították meg az interjút, és igyekeztek hamar távozni. Ha hosszabban időztek, az elkerülhetetlenül kizökkentette a visszaemlékezőt, néha nem is tudta már felvenni a megkezdett mesélés fonalát. Hogy az interjúhelyzetben több-kevesebb sikerrel megalapozott intimitást és bizalmat megőrizsem, sokszor semlegesebb, általánosabb kérdéseket feltéve lazítottam a narratív struktúrán, kivárva, míg a hivatlan vendég odébb áll. Megesett, hogy az amúgy ígéretes, de mások által megzavart interjúhelyzetet önként adtam fel, egy megfelelőbb alkalomban bízva, mivel olyan témára bukkantam, amelyről bár a megkérdezett szívesen beszélt, a családtagjait valószínűleg erősen feszélyezte volna.

A narratív technika sem működött magától értetődően a pusztán. Volt, amikor a bizonytalan helyzet nem is tette lehetővé alkalmazását, máskor a szigorú szabályokon kellett lazítanom például azért, mert az interjúhelyzetet megzavarták. A szisztematikus visszakérdezés technikája sokszor nem vagy nehezen hozott elő új információt. Az emlékezők ilyenkor csak elismételték az előző válaszukat a kérdésre, makacsul hajtogatták, de nem fejtették ki bővebben. Ezekben az esetekben másként, direktebben fogalmaztam, hogy segítsen a felidézést. Máskor azért változtattam a kérdezési stratégián, mert a bujkálást, bizonyos témák szisztematikus elkerülését

nagyon is lehetővé tevő narratív módszer mellett néha provokatívabb, direkt kérdésfeltevéssel próbáltam mederben tartani az interjút. De ha az interjú elején nyugodt körülmények között sikerült bevetnem a narratív technikát, az érezhetően segítette a felidézést, még akkor is, ha a visszakérdezés ismétlődő válaszmintázatokat is hozott.

A váratlan látogatások gyakorisága és természetessége egyrészt a felkeresett helybeliek közösségi integráltságára vagy családbeli szerepére utal, másrészt arra, hogy az interjúhelyzet megzavarása a látogatók szemében nem minősült udvariatlanságnak. Mások jelenléte egy beszélgetésen, még inkább egy közös beszélgetés, a beleszólás más mondandójába sokkal természetesebb beszédhelyzetnek tűnt a pusztaiak és leszármazottaik szemében, mint az interjúhelyzetben nagy gonddal kivitelezett elvonultság, az anonim intimitás légköre.

Az információ visszatartásában az esetleges hírvivő szerepem is meghatározó volt. Igencsak árulkodók azok a mentegetőzések, amelyekből az derült ki, hogy a pusztaiak attól tartanak, hogy ha valaki véletlenül rosszat mond valakiről, az később eljuthat az illető fülébe. Mint ahogy az is, hogy a hangfelvételtől egyesek azért tartanak, mert a közösség tagjai (vagy talán a családom tagjai?) felismerhetik a hangjukat. Mindez egy meglehetősen zárt, napi érintkezésben élő közösséget körvonalaz, ahol bárkit felismerhetnek a hangjáról, bárkin számon kérhetik a véleményét, a másikról mondott „pletykát”. Ugyanakkor azt is minden további nélkül feltételezték a házról házra járó ismerős idegenről, hogy majd hozza-viszi a híreket, értesüléseket – akár a pusztáról már elköltözötteknek is.

Az interjúhelyzet anonim intimitása a pusztaiaktól idegen volt, nem idézett fel semmilyen számukra érvényes viselkedési mintát (pl. páciens-terapeuta). Következésképpen ők sem feltételezték rólam a diszkréciót. Ottlétemnek rögtön híre ment (a nagyháznál és közelében tudtak róla), így a családfámra tett első utalás után már nem volt értelme fenntartani az idegenség látszatát. Jóllehet az egy évvel későbbi látogatás ebben az értelemben sikeres volt, mivel Teréz hosszú távolléte miatt nem értesült a terepmunkámról, ami ekkora már a feledés homályába merült. Szintén ekkor derült ki, hogy a Magdolnánál tett látogatásomról sem nagyon tud a pusztá, mert a nagyháztól távolabb lakik, és így a közösség periferiáján helyezkedik el.

Az elutasításokban és a bizalom-bizalmatlanság váltakozásában nemcsak a sajátos ismerős idegen helyzetem játszott szerepet, ami inkább a házakba bejutásban, a terepi jelenlét értelmessé tételében segített, az interjúzásban viszont már hátráltatott.

Míg idegenként, odalátogató kutatóként a pusztaiak gyanakvása előbb arra irányult, hogy nem vagyok-e újságíró, és ha nem vagyok az, akkor miért akarok felvételeket készíteni, később egyesek azt akarták kideríteni, hogy miket mesélt nekem a pusztáról a nagyanyám. A pusztai történetekben bujkálást, méricskélést, tapogatózást éreztem, és azt, hogy minden áron kontrollálni akarják a helyzetet, ami hovatovább ahhoz vezetett, hogy néha csak azt hajtogatták, hogy „*nem tudnak semmit.*”

A narratív interjúhelyzet ideáltipikus idegenje, terapeutája helyett a családfámra tett utalás miatt ismerős idegen lettem a pusztán. Jóllehet ők engem személyesen nem ismertek, a családfámra tett utalással mégis elhelyeztek valahogy a közösségi térben. Az ismerős idegenségemet minden interjúhelyzetben értelmezték valahogy és annak megfelelően különféle viszonyt alakítottak ki velem szemben.

Magdolna, akivel az egyik legsikerültebb interjút készítettem, jól ismerte a családfámat, és úgy tűnik, jó viszonyban volt a felmenőimmel (dédanyámék szomszédja volt). Mégis magázott (miközben a szomszédját úrnak hívta), és úgy tekintett rám, mint aki már nem tartozik a pusztaiak közé, aki idegen – legfőképp a tanultsága miatt.

Viola mindvégig ambivalens volt velem: segíteni is próbált, de viselkedéséből mégis inkább az elzárkózást éreztem ki. Eközben tegezett, és igyekezett fesztelen hangot megütni velem. A vélt közelséget kifejezetten nehezen tudta kezelni az interjú során, erre utalnak taktikázó manőverei, és egy véletlenül fülembé jutott információ: a szomszédos pusztán mondta valakinek, hogy olyasmiről kérdeztem (szokások, babonák, befőzés, régi ételek, idénymunkások), amiről nem szívesen beszélt, ami a családon belül már nem is „téma”. Azaz a régi életmódot tematizáló, ártatlannak szánt kérdéseket úgy értelmezte, hogy azokkal a számára és a családjá számára kínos, feledésre ítélt cselédlétet feszegetem. Hiába kerültem következetesen a cseléd szó használatát mindaddig, amíg az emlékezők maguktól nem említették, az életmódra vonatkozó kérdések az elfojtott, szégyellt tartalmakat hívták elő. Így már egészen más az értelme Viola gyakori háritó fordulatainak – „már nem is emlékszem”, „még kicsinyek voltunk” –, de azoknak a kitéréseknek is, amikor arra biztatott, hogy kérdezzem meg csak ezekről a dolgokról a nagymámat. Ami talán azt is jelenti a részéről, hogy ne nagyon képzeljem magamat másnak

(mondjuk kutatónak) a pusztán, hiszen én is onnan származom, miért nem kutakodom inkább a saját családom múltjában.

Némiképp hasonlóan reagált a velem egykorú Angéla is. Vele még idegen kutatóként is szót váltottam a pusztán, hiszen az ő bizalmatlanságán próbáltam először a családfámra tett utalással enyhíteni. Vele is készítettem két rövidebb interjút: olykor ő is szívesen mesélt, majd hirtelen visszahúzódott. A megkezdett életútinterjút egyszer a családtagok, másszor a szomszéd zavarta meg. Talán nyugodtabb körülmények között jobban megnyílt volna, bár ő is latolgatta, szelektálta mondandóját, érezhetően igényelte volna a figyelmet és az élettörténet elmesélésével járó megkönnyebbülést.

Az úri negyedben élő, a pusztára nyugdíjasként visszatérő Ferenc szintén „beazonosított” a családfám szerint, ezt egyszerű bólintással nyugtázta, és az interjú során nem utalt többet az ismeretségre. Ő a pusztáról elkerülve sikeres életpályát futott be. Számára nem volt teljesen értelmetlen sem a kutatás maga, sem a saját élettörténet felépítésére vonatkozó kérdés, amelynek gond nélkül eleget tett. Jó szívvel ajánlotta viszont idős édesanyját, Terézt, aki (Zsófiához és Magdolnához hasonlóan) „*még élte a grófi időket*” és aki szerinte „*szereget csevegni*”. Terézrel a betegsége miatt csak a terepmunka második szakaszában, egy évvel később tudtam interjút készíteni. Ebbe a helyzetbe a véletlenek folytán tökéletesen ismeretlenként léptem: addigra a pusztán való felbukkanásom elfelejtődött, az előre telefonon egyeztetett interjúidőpontot a család elfelejtette neki átadni, így Teréz másnap teljesen idegenként engedett be a házba (a szobába!), ahol ezt a szerepet a családtagok felbukkanásáig fenn tudtam tartani. Az interjú (a fiatal dédunoka ösztönös diszkréciójának köszönhetően) kettesben zavartalanul folyt, egészen a család hazatéréig. Ekkor az interjúhelyzet intimitása az érdeklődő rokonok miatt felbomlott, és hamarosan jobbnak láttam lezárni. A beszélgetés végén derült csak fény családom pusztai származására. Ekkor Teréz gyorsan leszögezte, hogy róluk „csak jót mondhat”, és gyorsan hozzátette, hogy ő maga amúgy sem volt haragban senkivel. Ezek után, mintha nem telt el volna negyven év azóta, hogy családom elköltözött a pusztáról, Teréz jólétesültségét is fitogtatva, nagy vonalakban beszámolt arról, hogy kivel mi történt azóta.

Az interjú elől mindvégig elzárkózó idős asszony, Zsófia indokait több szempontból is nehéz megfejteni. Egyrészt az ő esetében nem én alakítottam a magamról kialakult képet, hanem Viola közvetítésével értem el hozzá rólam az információk. Az előzetesen kialakított képen a személyes megkeresés csak részben tudott változtatni – végül mégis bebocsátást nyertem hozzá. Arra ki sem tért, hogy bármilyen módon ismerne vagy hallott volna felőlem. Nem tudtam megértetni vele a terepi jelenlétem okát, a kutatás tényét gyanúsnak és érthetetlennek találta, a diktafontól is nagyon idegenkedett, a családfámra tett utalást elengedte a füle mellett. Nem tudok arról sem,

hogy bármi oka lett volna valamelyik felmenőmre haragudni, bár azt a pusztai ismerős idegenségeből fakadóan nem tudhatom, mit őriz még róluk a közösségi emlékezet.

Utólag nehéz megfejtetni, hogy Zsófia félelemből vagy ellenszenvből utasított-e vissza: árulkodó részlet, hogy a betegség mellett azzal próbálta kérésimeket hátrítani, hogy „*mi lesz, ha rosszat talál mondani*”, „*ha rosszul emlékszik, ha össze-vissza beszél*”. Nemcsak a közösségi ellenőrzés, hanem talán valamilyen régebbi tapasztalat is inthette erre a viselkedésre, hiszen annyit sikerült megtudnom, hogy ők tanyán éltek, azaz a földosztás után – a pusztaiak nagy többségétől eltérően – az ő családjának talán volt mit veszíteni: a tanyasi lét ugyanis hiába kötődött a háború előtt is az uradalomhoz, nagyobb önállóságot és nagyobb jártasságot jelentett a termelésben és az állattenyésztésben. Tehát feltehető, hogy ezekkel a készségekkel felvértezve Zsófia családja nagyobb tervekkel és ambícióval vágott neki az újgazda-létnek s ő másként reagált a társadalmi változásra.

A pusztát elhagyókkal készült interjúkat is a sajátosan falusi „ki fia-borja vagy” megközelítés jellemezte, a helybeliek vagy a helyismerettel rendelkező, az interjút megszervező összekötőtől érdeklődtek, vagy ha ez nem ment, rögtön nekem szegezték a kérdést: helybeli vagyok-e, kik a szüleim? Volt, ahol a kvázi ismeretlenség fenntartható volt, és volt, ahol már a városi ismeretségek színezték át az interjúhelyzetet.

A közelség-távolság és a származás kérdéseinek kezelhetőségét vizsgáló kontrollinterjúba tudatosan idegenként próbáltam lépni, a közös pontot csak a sárbogárdiság jelentette.

Az interjúk kontextusának elemzése megerősíteni látszik azt, hogy a narratív interjú sajátos légkörének hozadékai akkor érvényesülnek, ha sikerül megteremteni a távolított, anonim intimitást, amelybe a kutató teljesen idegenként lép be, és úgy távozik, hogy az interjúalanynak semmilyen formában nem kell később konfrontálnia az általa elmondottak súlyával. Ugyanakkor az élettörténetek felépítése és tartalma, a gyakran érintett emlékezeti toposzok, szófordulatok nagyon hasonlóak voltak mind az idegenként, mind az ismerős idegenként felépített helyzetekben. Különbség inkább a nehezebben elmesélhető részletekben rejlett, például a pusztáról elköltözők hajlamosabbak voltak a „megejtett” (az urak szexuális visszaéléseinek kiszolgáltatott) lányokról említést tenni. Ugyancsak a pusztai interjúfelvételek világítottak rá a narratív életútinterjú egy sajátos „vakfoltjára” is, arra, hogy rákérdezni csak arra tudunk, amit elszólások, félmondatok, homályos vagy világos utalások formájában a mesélő ránk bízott vagy érzésünk szerint ránk szeretne bízni.

A távolságtartóbb, engem inkább idegennek tekintő pusztaiakkal érezhetően jobb interjúk készültek, mint azokkal, akik a beazonosítás után is (vagy éppen ezért) bizalmatlanul vagy ambivalensen kezeltek. Éppen az a két interjúhelyzet jött létre e legnehezebben (ha egyáltalán

létrejött), amelyektől azt vártam, hogy megkönnyítik a terepmunkát: a Violával felvett félig strukturált interjú és az ő közvetítésével létrejött, meglehetősen bizalmatlan, fürkésző légkörű beszélgetés Zsófiával. Minél inkább közelinek éreztek a helyiek, annál veszélyesebbé válhattam a szemükben. (Azonban ez sem mindig volt így, mert első sikeres interjúmat dédanyámék egykori szomszédjával készítettem.)

Az interjúhelyzetekben emellett más érdekviszonyok is megjelentek. A hallgatás és elhallgatás, a bizalmatlan méricskélés talán azt is mutatja, hogy mi jár a pusztáról kiemelkedett „félidegennek”. Találó példával szolgál erre Illyés felnőttkori visszalátogatása a pusztára: „Leperdi bácsi, aki nevelésben hajdan kézierővel is segédkezett, méltóságos úrnak hívott, és elsírta magát, amidőn megkérdeztem, mért nem tegez többé? Mi történt velük?” (Illyés, 2005[1936]: 127)

Jóllehet kutatóként egy természetes, egyenrangú viszony kialakítására törekedtem, sőt gyakran azt hangsúlyoztam, hogy én szorulok az adatközlők segítségére, mert ebből „nekem iskolai dolgot kell írnom”, Magdolna határozottan a tanult (úr)–tanulatlan (cseléd) hierarchiában gondolkodott mindvégig az interjú során. Mások, például a pusztára visszaköltözők és az elköltözők természetesebben kezelték az interjúhelyzetet. Szerencsésnek mondhatók azok a környéken készült interjúk is, ahol a diák szerepben helyeztek el a felkeresett idősek. A döntő különbséget azok a helyzetek jelentették, melyekben a közelség és a távolság kérdését nem lehetett tisztázni, hol a tanultságom és családom kiemelkedése összekeveredett a cselédségre irányuló kérdéseimmel és a pusztaiak pusztán ragadásával, az esetleg ezzel járó szégyennel.

Így az ismerős idegen pozícióját a családom több generáció óta folyamatos kiemelkedése is árnyalja. A pusztát elhagyóként egyszerűen nem lehetek egyenrangú velük, a kutatói pozícióm és a családi múltam miatt az ő szemükben „felettük állok”, és erre minduntalan emlékeztetem őket.

Bizonyára erősen befolyásolta az interjúhelyzeteket az érintettségemre utaló elszólásom, de az elzárkózás mögött, amely alapvetően meghatározta az interjúk hangvételét, valamilyen mélyebb tapasztalat és tudás is rejlett. A terepmunka után határozott megnyugvással olvastam Illyésnél, hogy a pusztaiak tanulmányozása „e nép ősi bizalmatlansága miatt is nehezebb vállalkozás, mint egy közép-afrikai törzs tanulmányozása.” (Illyés, 2005[1936]:7) Továbbá: „Ami emléket feltárok, azért tárom fel, hogy rajtuk át próbáljak leereszkedni abba a mélyben fekvő, forró rétegbe, amely rettegve rejti gomolygó világát minden idegen tekintettől.” (Illyés, 2005[1936]: 30)

A pusztai terepmunkát egy „ellenséges” terepen való mozgásként éltem meg, ahol csak magamra számíthattam. Figyelmem mindinkább az apró részletek rögzítésére és az elszólásokra terelődött. Kis túlzással úgy éreztem, tényleg rendőrspicliként mozgok egy ellenséges terepen, ahol nem az elhangzó, hanem a kifigyelt, megfejtett információkra számíthatok. Még azok is „gyanússá” váltak a szememben, akik látszólag szívesen beszélgettek velem, főképp a gyors és váratlan témaváltásaik, a rövid, néha csak pár mondatos élettörténeteik miatt, és mert sok esetben elutasították a legegyszerűbb, legártatlanabb, a feszültséget oldani kívánó témafelvetéseket (ételek, napirend, szokások, gyerekkori emlékek, befőzés) is.

A zavart, a tanácstalanságot és az interjúk feletti elégedetlenséget a terepnaplóm egyik bejegyzése is rögzíti: „*Senki nem mond semmit.*” Nemcsak a kapcsolatfelvétel nehézkessége vagy az interjúhelyzet alóli kibújás sokfélesége miatt éreztem ezt, hanem az interjúk jó részében is éreztem, hogy „valami hiányzik”.¹⁹⁸ Vagy ha valami mégis elhangzik, akkor az sokszor nem a feltett kérdésre adott felelet, az emlékező látszólag érdektelen dolgokról beszél, miközben azt érzem, hogy „lenne más is” a háttérben. Mindez nemcsak az én hibámból fakadó, nehezen interpretálható terepszituáció következménye, hanem valamiképp a pusztai mentalitást, habitust is körvonalazza.

Ezt két tapasztalat is jelzi. Már említettem, Violát mennyire bosszantotta a cselédlét indirekt tematizálása az interjúban. Erről akaratlanul is „hírnökök” (spiclik?) útján értesültem - természetesen nem a pusztában, hanem a városban. A másik egy interjúbeli elszólás volt. Egy kissé már belemelegedve a beszélgetésbe, gondoltam felteszek egy provokatívabb kérdést is, azaz rákérdezek a szokásokra és babonákra, amelyek engem a cselédléttel kapcsolatban különösen érdekeltek. Viola meggondolatlan, s ezért talán őszinte válasza ez volt: „*erről nem is akartam beszélni!*”

Azaz nagyon is tudott volna mesélni minderről, és egészen jól körvonalazott elképzelései voltak arról is, hogy engem mi érdekel, csak egyszerűen nem akart beszélni arról, ami számára a szégyellnivaló cselédléthez kötődő, meghaladott hagyomány.

¹⁹⁸Utólag végiggondolva a problémát, ez nemcsak az interjúban felfedezhető mesélési stratégiáknak, elkerüléseknek tudható be, hanem annak is, hogy a felvett élettörtének szerkesztési módjukat tekintve elég atipikusak, kevésbé jól formáltak, csapongóak, amikbe minduntalan beszüremkednek a jelenbeli mindennapok rutintörténetei. Mindezek a vonások új értelmet nyernek, ha a szóbeli kultúrák gondolkodásmódjával és nosztalgikus emlékezettel hozzuk összefüggésbe őket. (ld: Ong, 2010, Pintér, 2014) Ld. bővebben a következő fejezetet.

A *Puszták népét* olvasva később rádöbbsentem, hogy a „mellébeszélés”, a minden tartalmi konkrétság nélküli bőbeszédűség, bár elfedhet vagy megkerülhet sok információt, ennek a kultúrának alapvető sajátossága. Jó példa erre az, ahogyan Illyés juhász nagyapja felelt az olyan kérdésekre, amelyekre igazából nem akart válaszolni: „Ha efelől kérdezték, bonyolult magyarázkodásba kezdett, órák hosszat beszélt párosításról, első fűrőről, hetedről, gyapjúmosásról, jerkéről, farkalásról, kergeségi átalányról. A végén az derült ki, hogy neki semmije sincs, »koldus cseléd« ő...” (Illyés, 2005[1936]: 33)

Meglehet, hogy a bizalom megnyerése vagy a sikeres „spicliként működés” egyes, nehezen megközelíthető csoportok esetében jóval több időt és kitartást kíván, mint amennyit az egy-két hetes terepjárás és néhány visszalátogatás lehetővé tesz, vagy amire a közösségkutatás keretei lehetőséget nyújtanak. S további kérdés, hogy jelen esetben egy állomásozó terepmunka biztosíthatta volna a „benszülötté válás” (*going native*) perspektíváját, amelyben Goffman szerint „önmagunk, saját testünk, saját személyiségünk és saját társadalmi helyzetünk alárendelődik” (2013 [1989]: 55) a másik csoport tagjainak. Azaz korántsem biztos, hogy egy hosszabb résztvevő megfigyelés hatástalaníthatta volna a helyről való előzetes tudásomat, és felülírhatta volna a családból öröklött pozíciómat a pusztaiak szemében.

Másrészről a nekem tulajdonított pozíció és az ehhez való viszony megváltoztatása meglehetősen problematikusnak tűnik egy olyan csoport esetében, amely eleve dichotómiákban és hierarchiában („rangsorban”, „kasztban”) gondolkodik, és ezt a szemléletmódot az utódaira is átörökíti.¹⁹⁹ Ilyen körülmények között az interjúhelyzet eleve egyenlőtlen pozíciókat feltételez. A habituális kisebbségűség, a furfangon és a mellébeszélésen alapuló észjárás, a nyílt konfrontáció elkerülése máig példázza a cselédeknek (és leszármazottaiknak) az „urakkal” és az idegenekkel szembeni attitűdjét. Mindez leképeződik az interjúhelyzetben is (igaz, megannyi különféle változatban) és a visszautasítások bőséges, egyszersmind körmönfont okfejtéseiben is.

Egyes esetekben a látszólag fesztelen vagy legalábbis segítőkész attitűd mögött valóságos lázadás bujkált: a nem válaszolás, a másról beszélés, a válaszmegtagadás vagy egyszerűen az információ-visszatartás ezerféle formájában és árnyalatában. Jellemző példa Illyéstől annak a kocsisnak a története, aki inkább hagyta megfulladni a vásári eladásra szánt hízóút útközben, mintsem megpróbálta volna megmenteni az uraság vagyonát.

¹⁹⁹ A hierarchikus szemléletmód a legidősebb pusztaiak narratíváiban a legerősebb, de a II. világháború után született generáció gondolkodását is meghatározza.

„Egyszerűen nem volt köze hozzá. Lelke fenekén lázadó volt; öntudatlan, de épp azért annál makacsabb és elszántabb. Közönyük és nemtörődömségük ellen nehéz a védekezés, annál inkább, mert a munka késleltetésében igazán ritka leleményességéről s agyafúrtságáról tesznek tanúságot.” (Illyés, 2005[1936]: 129)

A terepi jelenlétet és az interjúhelyzetet elemezve, „mesterségesen belehangolódva” abba, ahogyan a pusztaiak reagáltak minderre, feltehetően a történetben szereplő kocshoz hasonlóan a pusztaiaknak sem volt közük ahhoz a kutatáshoz és ahhoz a megismerési érdekhez, amellyel felkerestem őket. Az egyenrangúság mellett tehát az interjúhelyzet vállalásának kontextusa (a kényszer, az érdekviszonyok tisztázatlansága) is releváns lehet az interjú elemzésekor. Az interjú létrejöttének kontextusa ugyanolyan konstitutív jelentőségű a pusztai terepmunka interpretálásában, mint maguk az adatok. Egyáltalán nem mindegy, hogy egy-egy interjúban milyen szereprendszerben helyeznek el engem a visszaemlékezők, mint ahogy az sem, hogy hol állnak velem szóba. Ki mivel akarja kifejezni, hogy szívesen lát (kínálással, süteménnyel, azzal, hogy beenged a szobába), és ki tesz egy egész illatozó kacsasültet az asztalra kínálás nélkül, nyilvánvaló kommunikatív céllal.

Emellett az interjúhelyzetek végiggondolása és tartalmi elemzése hívta fel a figyelmet arra, hogy a terepen előálló helyzetem bár kétértelmű, és meglehetősen megnehezíti, hogy a klasszikus interjúelemzési technikák használatával „kivonjam” az anyagból az interjúban játszott összes befolyásom, ugyanakkor lehetőséget ad a módszertani reflexióra és az interjúhelyzetbeli szerepek átvilágítására.

A nyomozó

Ismerős idegenségem a pusztán végül egy lehetséges előnyt is megcsillantott, mégpedig azt, hogy a családtörténetem és pusztai érintettségem nemcsak módszertani gubancok kiindulópontja, hanem erőforrás is, hiszen ebből a pozícióból azt is láthatom, hogy jellemzően milyen témák maradnak ki az elbeszélésekből - például azért, mert túlságosan kötődnek a cselédléthez vagy szégyen övezi azokat.

A mélyinterjú²⁰⁰ alapvető tulajdonsága, hogy az interjú felvételekor és elemzésekor olyan összefüggésekre is bukkanhatunk, melyek az adatközlő előtt rejtve maradnak. Egy élettörténetet elemezve olyan interpretációt is adhatunk, amelyet az elbeszélője nem tartana érvényesnek. (Solt, 1998, Kovács-Vajda, 2002)

²⁰⁰ A mélyinterjú Kemény István megfogalmazásában: „olyan előre megtervezett, bizonyos adott kérdésekre kötelezően választ váró beszélgetés, amelyik a személyiség mélyrétegéig hatol, és olyasmit is felszínre hoz, amit maga az interjúalany sem tud magáról”. (Solt, 1998: 31)

A pusztán felvett interjúk elemzésénél fokozatosan győződtem meg a pszichoanalitikus fogalomtár hasznáról, még akkor is, ha ezeket szakképzettség híján inkább intuitív-heurisztikus formában kamatoztattam. Míg egy előző terepmunkám során az interjúkban elhangzó elbeszélés kiragadott részleteit *információként* fogtam fel és a tartalomelemzés módszerével értelmeztem, addig a pusztai interjúk esetében egyre inkább a kontextusra, valamint a szövegben észrevehető gyors dramaturgiai, nyelvi váltásokra, törésekre, öntudatlan nyelvi és nem nyelvi jelekre, elszólásokra és ezek szövegbeli nyomaira figyeltem. A kitérések és bujkálások után az interjúelemzés egyik „finom” műfaját, a hermeneutikai esetrekonstrukciót (Rosenthal, 1993, Breckner, 1998, Kovács-Vajda, 2002) próbáltam ki. (Németh, 2013a) Szinte nyomolvasóként tekintettem a homályos interjúrészletekre: a Ginzburg által jel-paradigmának (Ginzburg, 2010) nevezett megközelítés keretei között információk helyett egyre inkább a rejtett, közvetlenül nem elérhető (történelmi) „valóság” megtalálására összpontosítottam. Úgy, mint a Ginzburg által említett más „nyomolvasók”: a madarak vonulásából vagy csontokból olvasó római jóskok, az állati nyomokból történeteket rekonstruáló vadászok, a festmények jelentéktelen részleteiben az egyéni esetkezelés öntudatlan jeleire figyelő művészettörténészek, vagy éppen Freud, aki szerint a pszichoanalízis „a megfigyelés hulladékából – a *refuse*-ből – fejt meg rejtett titkokat.” (Freud, idézi Ginzburg, 2010: 18)

Az interjúk *mögötte* érdekelt, például a hallgatás különböző válfajai és okai, a felejtés, az elfojtás és lehetséges magyarázatuk. Nemcsak az elhallgatott részeket, a kihagyásokat próbáltam kipótolni, hanem megfejteni, mi lehetett adott esetben a hallgatás oka: egyéni sérelem, netán trauma, szégyen, énreprezentációs stratégia, elfojtás vagy éppen a sajátos szerepem a pusztán vagy az interjúhelyzetben. Az interpretáció fontos részét képezik azonban az interjú kontextusához kötődő megfigyelések is. Emellett tudatosított és reflektált erőforrásként bevontam az elemzésbe saját családtörténetem bizonyos morzsáit is, mivel ez segítette a kimaradt és az elkerült témák értelmezését.

Az interjúhelyzet elemzése újrhangolta, finomította ezeket az információkat, és a terepre visszalátogatva is próbáltam még tudatosabb lenni: többet alkalmaztam a csúsztatott jegyzetelés technikáját (Goffman, 2013 [1989]), tehát nem a beszélgetésen, hanem utána jegyeztem le az adatokat (kivéve a narratív interjúkat), és kontrollinterjúkat is készítettem, megfigyelve azokat a helyzeteket, amikor teljesen idegen vagyok az interjúhelyzetben.

Eközben rájöttem, hogy a semleges terapeuta ideálisnak tartott szerepe és a kutatói szerep „kivonása” sem tekinthet el az interjúelemzés reflektív vonásaitól, mint ahogy társadalomtudomány sem lehetséges kommunikatív tapasztalatszerzés, beavatkozás és a hétköznapi tudás és kompetenciák használata nélkül. (Habermas, 1994)

Az egyéni emlékezetek mintázatai. A traumatikus és a nosztalgikus emlékezet

A zsidó származású túlélők és az egykori uradalmi cselédek és leszármazottaik élethelyzeteiben nem sok közös pontot találunk: az egykor Sárbogárdon élő zsidóságot és a Nagyhörcsökpuszta lakóit jószerével csak a lokalitás köti össze. Emellett a környezetétől elkülönülő és megkülönböztetett, a saját határait őrző közösség és a kirekesztett, stigmatizált kollektív identitás teremt közös pontokat.

A puszta elszigeteltségéből valamint a zsidó közösség tradícióiból és városi életmódjából adódóan a két társadalmi csoport csak korlátozottan, jellegzetes társadalmi felületeken érintkezett: a pusztaiak visszaemlékezésében néha feltűnik egy-egy sárbogárdi zsidó házaló kereskedő²⁰¹, a pusztákról gyógyfűveket begyűjtő „gazos zsidó” alakja (Farkas, 1989). Nagyanyám egy a háború után visszatérő vándorszabóra emlékezett, aki házhoz vitte a megvarrt ruhákat. Egy-egy interjúban felbukkan a házicselédet megkörményező városi „úr”, vagy éppen egy jólelkű „úri nő”, aki felkarolta az idegen környezetbe szakadt háztartási alkalmazottat.

Az összehasonlítás alapját mindazonáltal nem a különböző társadalmi csoportok orientációi vagy életmódja jelenti, hanem a csoporttagok múlthoz való viszonya és a letűnt életvilágok emlékezetbeli integráltsága. Az összehasonlítás arra keresi a választ, hogy milyen tényezők, tudatos és öntudatlan felidézési módok, vágyak és félelmek alakítják a túlélők és a pusztaiak élettörténeteiben kimutatható közös mintázatokat. Hogyan formálja az egyéni visszaemlékezéseket a holokaust traumája, és miként alakul a múlt felidézése a kollektíve nem traumatizált — legalábbis közös traumanarratívát nélkülöző — egykori uradalmi cselédek esetében?

A két életvilágot konstituáló értelemösszefüggések a benne élők sajátos szemszögéből történő interpretatív értelmezése után (*elsőfokú know that* (Habermas, 1994)), a fejezet voltaképpen egy kísérlet annak megválaszolására, hogy miért éppen ilyen formát öltöttek az élettörtétek, és milyen mögöttes struktúrák alakították a múltbeli tapasztalatok felidézését (másodfokú *know that* (Habermas, 1994)).

Struktúrájukat megvizsgálva az élettörténetek egymás morfológiai inverzeinek tűnnek (lineáris történet – mozaikos felépítés), az időkezelésük azonban közös vonásokat mutat a múlt jelenorientáltságában és az identitást messzemenően alakító (s bizonyos szempontból konzerváló) szerepében. Mindkét emlékezeti mintázatot meghatározza a múlt, azonban ez mást jelent és mást jelenít meg a visszaemlékezők számára: a holokaust feldolgozása, a trauma az

²⁰¹ drSzenási Károlyné néprajzi adatgyűjtése az 1980-as évekből

egyént önmagától és a világtól elidegenítő tapasztalata a múlt feldolgozásának és uralhatóságának záloga, miközben a pusztaiak idillként kimerevített múltja identitásuk konstitutív, részben öntudatlan eleme.

Ugyanakkor fontos észben tartani, hogy a felidézéseket a kulturális különbségek (így a szóbeli és írásbeli emlékezet mnemotechnikai különbségei, a történetmesélést alakító elbeszélésminták valamint az egyén-közösség reláció) is alakítják, erre a fejezet végén térek ki.

A traumaelbeszélések struktúrája

A sárbogárdi zsidó származású túlélők élettörténeti elbeszéléseinek legfőbb jellegzetessége az erősen húzott, lineáris, traumaközpontú történetmesélés. A narratív életútinterjúk a helyi zsidóságra vonatkozó nyitókérdése a mesélőket eleve saját zsidóságuk értelmezése, azaz a holokauszt traumája felé terelte. Jóllehet általában az etnicitás-narratívák töredékesek, mivel a származástudat (a Ricoeur értelemben vett „ugyanazság” (Ricoeur, 1999a)) önmagában nem elég a (poszt)modern individuum önazonosságának megteremtéséhez. (Kovács, 2006) A túlélők esetében azonban az elszenvedett trauma értelmének megtalálása, azaz a trauma elsajátítása eleve összekapcsolódott a származással, ez viszont nem az etnicitás-történeteket eredményezett, hanem a traumannarratívákat, mivel az élettörténeteket a feldolgozási kényszer öntötte formába.

A holokauszt-központú felidezés voltaképpen nem is egy történetté állt össze; a beékel (feldolgozott) trauma inkább kettős élettörténeteket²⁰² teremtett: a szenvedéstörténet mind terjedelmében mind kidolgozottságában uralja az élettörténetet, miközben az előtörténetnek tekinthető gyermekkori és az utótörténet, azaz a visszatérés, az újrakezdés éles dramaturgiai váltással, voltaképpen egy töréssel kapcsolódik a traumatörténethez. A mesélők a gyerekkori emlékeiket viszonylag röviden, tárgyilagosan és általánosan vázolták fel. A távolságtartó attitűd mellett sokszor utaltak a később bekövetkező tragédiára, miközben több esetben a gyerekkorról szóló beszámoló csak arra szűkül, hogy bemutassa a helyet, ahonnan „elvitték őket”. Ezzel szemben a vézskorszakhoz, munkaszolgálatához és deportáláshoz kapcsolódó élményének felidézése élénk és részletes volt. A háború utáni életesemények leírása újból távolságtartó, tárgyilagos és gyakran röviden tudósító formát öltött. (Németh, 2009)

Az éles váltások egyfelől beékelik a traumaelbeszélést az élettörténet ívébe, másfelől kibillentik onnan, mivel megakadályozzák, hogy a beékel történet egészen belesimuljon az élettörténet

²⁰² Több holokauszt regényre, így például Konrád György *Elutazás és hazatérés* (Konrád, 2001) vagy Kertész Imre *Sorstalanság* (Kertész, 2003) című regényére is illik ez a séma.

ívébe, azaz megőrzi és „színre viszik a törést” (Menyhért, 2008: 6). „Integrálhatatlanságuk ellenére az ilyen radikális cezúrák sokkalta élesebben rajzolják ki identitásunk vonalait [...] semmint sok, jól narrativizálható esemény.” (Pintér, 2012: 67)

A beékelten szenvedéstörténet hosszúsága és elaboráltsága a trauma máig tartó feldolgozására utal, aminek az interjúfelvétel is ²⁰³ része, miközben a kettős élettörténeti struktúra a feldolgozás sikerét bizonyítja, hiszen a mesélők képesek beszélni a múltból, történeti ívet tudnak konstruálni a deportálás és a lágerélet eseményei köré, azaz a holokauszt traumája az élettörténetükben az önazonosságot megbontó „vad” élményből értelmezett, *múltbeli* tapasztalattá vált. (Pintér, 2014) Jóllehet a hermeneutikai elemzések fényében a felidézett lágeremlékek leginkább *fedőtörténeteknek* ²⁰⁴ (Rosenthal, 1994) tűnnek, melyek a freudi fedőemlékekhez hasonlóan az elbeszélhetetlen, elfojtott emlékek elkerülésére (helyettesítésére) szolgálnak, mégis okságot és intenciót visznek az események láncolatába, és visszaállítják az élettörténet megbomlott időbeliségét.

Az akut (és a feldolgozatlan poszttraumás) esetekben a trauma az egész interjúhelyzetre kivetül, sokszor megbontja az élettörténet időrendjét, összefüggéseit. Azonban a feldolgozott traumatörténet is egy veszélyes lavírozás a traumatikus emlékek megközelítése és az autentikus tanúságtétel között, így mind az interjúer, mind a mesélő részéről érezhető egy határozott igyekevény afelé, hogy ne merészkedjünk olyan közel az eseményekhez (például szcenikus felidézési technikát alkalmazva), hogy azokat a mesélő már ne tudja kontrollálni. (Rosenthal, 2013) Utólag egyértelmű, hogy az egymásra hangolódás kölcsönös volt: az amúgy is részletesen elbeszélte szenvedéstörténet felépítését a mesélőkre bízom, tudva, hogy a narratív technika lehetőséget ad arra, hogy a mesélő kontrollálja az elmondottakat, és elkerülje azt, amiről nem tud beszélni ²⁰⁵. Az önfegyelemmel mederben tartott felidézésre (saját maguk, és az

²⁰³ A narratív módszer aktívan odafigyelő, de csak minimálisan orientáló jellegéből fakadóan megindíthat feldolgozási folyamatokat, emellett az értelemkeresés és rögzítés aktusai, újraértelmezik a sorseseményt, megerősítik a múlt elmúltságát, azaz múlt és jelen közötti határokat (ez utóbbi jellegzetesen a trauma feldolgozására utaló momentum). Emellett már maga az elbeszélésre való felkérésnek is kedvező hatása lehet, megnyithatja a dialógust a traumaáldozat és környezete, családtagjai között, de önmagában is terápiás hatással bírhat. (Vajda, 2006) A traumáról való beszéd képtelenségét, a környezet elutasítását Rosenthal másodlagos traumatizációként értelmezi. (Rosenthal, 2013)

²⁰⁴ Egy példa: „Ez egy katonai tábor volt, ahol voltunk, tulajdonképpen. Emeletes priccsek. Na, ebből volt is nagy haddelhadd, mert a priccsekből, a fából hasítottunk léceket, amikből kötöttük csináltunk. És a pokrócot pedig kirojtoztuk, kihúztuk belőle a szálakat. Ebből kötöttünk zoknit, hogy ne fagyjon el a lábunk, mert nem kaptunk; mezítláb voltunk. És a zahlsieherin(?), a katonanő, aki vigyázott ránk, akinek a területébe tartoztunk, észrevette, hogy zokni van a lábunkon. Nemcsak nekem, egy csomó nőnek. És akkor bement, megnézte a pokrócot, látta, hogy rózsaszín-rózsaszín. Megkaptuk a magunkét. Jól ránk hasítottak. Elszedték a zoknikat, úgyhogy kezdhettük előlről a játékokat. [nevet] Szóval voltak ilyen kihívásaink; próbáltunk magunkon segíteni, de hát, átmeneti állapot volt.” (DZS)

²⁰⁵ Zarka szerint a jelentésadás és értelmezés nélküli hallgatás, azaz mindenféle interjú technika mellőzése az egyetlen vállalható stratégia a holokauszt túlélőkkel készült interjúkban, mivel csak ez képes reflektálni az interjú készítője és a visszaemlékező közötti tudásbeli és tapasztalati szakadékra. (Zarka, 1994)

interjúer védelmére) egyértelműen utalt az egyik mesélő a legutóbbi beszélgetésen: „*Ez így történt – nem tettem hozzá, nem vettem el belőle. De sztaniolpapírba csomagoltam.*” (DZS)

A külső perspektíva felvétele az események elbeszélésekor a trauma feldolgozottságára utal (Alexander, 2004), ám az a tárgyilagos (esetenként ironikus), beszédmód, amit a mesélők használnak, megmutatja a felidézés uralására, a távolságtartásra tett erőfeszítéseket is. A traumatizáló élmény magva ugyanis éppen idegenségében, az élmény személyiségbeli és élettörténeti integrálhatatlanságában van. A trauma állandó jelen idejűsége (Pintér, 2014) és az emlékképek uralhatatlansága miatt csak rendkívüli erőfeszítések árán válik elmondhatóvá és értelmezhetővé.

A feldolgozás nyomai: az újrarendezett idősíkok

Az identitás integráltsága végső soron az élettörténet elbeszélhetőségében és időbeli folytonosságában áll. A trauma kimerevíti a múltat és uralhatatlanságával megbontja az idősíkok rendjét.²⁰⁶ A trauma „nem múlt” (Pintér, 2014), nyomasztó jelene az emlékbetörések, villanóképek, rémálmok tünetei mellett, a destruktív élmény értelmezhetetlenségéből fakad, hiszen egy élményt csak tapasztalatként lehet uralni, viszont a trauma elidegenítő mivolta ellenáll az értelmezésnek. Az összefüggések megtalálása és a történetmesélés időbeliségének helyreállítása lehetővé teszi a múlt uralását, azaz végső soron a poszttraumás fejlődést. (Pintér, 2014)

Bár a zsidó életvilág kutatásakor felvett élettörténetek traumatörténetek, a sikeres feldolgozás tette őket (újra) elbeszélhetővé; a holokausztot (voltaképpen a *törést*) a két éles dramaturgiai váltás *integrálja* a rövid elő-és utótörténetből álló élettörténetbe.

A „helyreállított” poszttraumatikus élettörténetek linearitásra törekvő időrendje utal feldolgozásra, míg a trauma kitörölhetetlen nyomairól az erősen húzott, gyors váltásokkal „épülő” élettörténet és a törések árulkodnak. A feldolgozás máig tartó feladatát a traumatörténet elaboráltsága jelzi: a túlélők, akik vállalták az interjúkat rutinos mesélők, akik érezhetően egy már kialakított, „begyakorolt” traumaelbeszélést adtak elő — egyikük önéletírása meg is jelent (Markovits, 2002). Ugyanakkor az elbeszéléseik a trauma mederben tartása ellenére is visszacsúsznak a traumatikus *múltba*, és nehezen zárják le az események elbeszélését, egy-egy momentum felidézésénél néha szétcsúszik a történet. Ugyanakkor velük szemben azoknak a

²⁰⁶ Rosenthal kiemeli, hogy az akut traumás esetekben a narratív technika is másként működik, valamint az emlékek szerveződése, uralhatósága is kérdéses: a közelmúltban átélt, feldolgozatlan trauma uralja a szinte teljesen jelenközpontú történetet, minden mást kiszorít, elhomályosít. (Rosenthal, 2013)

túlélőknek, akik nem vállalták az interjút, feltehetően akut dramatisáltsággal, az emlékeik uralhatatlanságával kell együtt élniük.

A *feldolgozott* trauma alakítja a felidézést is: a történetmeséléssel visszaállnak a múlt és jelen közötti határok, amelyeket a veszteség értelmez és tesz átjárhatatlanná. A trauma az a törés, ami megmutatja a múlt visszahozhatatlanságát és a veszteség kollektív, az egész életvilágot megsemmisítő voltát: azt a módot, ahogyan egy addig eligazítást nyújtó kultúra darabjaira hullik szét, egyszerre érvénytelenedik. Jóllehet a pretraumatikus rend bizonyos elemei már a vészkorszakban is fokozatosan érvénytelenedtek, a koncentrációs táborok tapasztalata maga a teljes dekonstrukció, amit minden addigi magától értetődőség, az ismert világ paramétereinek felbomlása jellemez, és „az irrealitás érzése” ural. (Zarka, 1994: 171) A törés elbeszélése helyett a szenvedéstörténet és a *pretraumatikus* rend kontrasztja áll: az egykori életvilág a traumán keresztül örökre elveszetteként értelmeződik. Mivel a trauma drasztikusan és helyrehozhatatlanul érvénytelenítette az életvilágot, az egy sajátos, reflektált perspektívából értelmeződik (*rekonstruálódik*) a sikeres feldolgozók visszaemlékezéseinek keresztül.

Trauma: a veszteségeként birtokolt múlt

A törés nem valaminek a hiányára vet fényt, hanem a holokauszttal elszenvedett veszteségre (Pintér, 2014, LaCapra, 2001), ami messze túlmutat az egyéni sérüléseken és szenvedéseken. A közösségekkel együtt életvilágok, nyelvek, kultúrák és emberi kapcsolatokból szőtt hálók semmisültek meg, a túlélők a világban való helyüket, az *otthonosságukat* (Pintér, 2014) veszítették el. LaCapra a holokauszt egyetemessé válása kapcsán arra figyelmeztet, hogy a népiirtás következményeként előálló veszteség *hiányként* – egy állandósult létezőként – értelmeződik, pedig a történeti traumákat éppen a *veszteség* konstituálja, mivel ezek a történeti időben jól meghatározható eseményekhez köthetőek. A hiánynak azonban van egy állandósuló, transzhistorikus vetülete, ami nem valami eltűnéséből, hanem a soha nem birtokolt iránti vágyból fakad. (LaCapra, 2001, Gyáni, 2011)

A traumatikus törésen keresztül felidézett, megsemmisült életvilág pretraumatikus rendje következőképpen egyfajta „veszteségleltár”, amelyben minden megidézett alak vagy szokás a visszahozhatatlan múltként, egy koherens egész részeként értelmeződik.

A veszteségek számba vétele már rögtön a légerekből való visszatérés után elkezdődött a zsidó²⁰⁷ áldozatoknak a temetőben emelt emlékoszloppal és a *nevek* otthoni összegyűjtésével. Az interjú visszaemlékezések nemcsak a nevek felidézésére, hanem a személyiségek, az emberi viszonyok az életet szervező intézmények megismertetésére is törekedtek. A felidézett régi Sárbogárd és benne a zsidó életvilág a közös értelmezésekben ugyanakkor nemcsak személyi, hanem városi veszteséggént artikulálódik, mivel hosszasan lehet sorolni azokat a polgári igényeket kielégítő szolgáltatásokat és civil kezdeményezéseket (taxi, korcsolyapálya, zártkörű teniszklub, egyesületek), amelyek a helyi zsidósághoz kötődtek.

A pretraumatikus rend lekerekítettségét a narratívák koherencia-igénye és a felbomlás kontrasztja is táplálja, de a törés eleveníti meg az egykor *reflektálatlanul* használt, és veszteséggént tudatosult életvilágot.

Mozaikos történetstruktúra

Az egykori cselédek és leszármazottaik biográfiai elbeszéléseinek legszembevetőbb jellegzetessége a mozaikosság. A nekik szokatlan kérésre, azaz az élettörténet elmesélésére, ”rögtönzött”, ad hoc történetek születtek, melyeket nem az események lineáris időrendje, hanem az ellentéteken, az analógiákon és az asszociációkon alapuló rövidebb történetek egymásba fonódása épített. A legtöbb narratívában nem sok nyoma volt annak a folyamatosan újraírt történetnek, amivel a (poszt)modern individuum saját maga vagy mások számára próbálná érthetővé tenni az életeseményeit és önmagát.

A pusztai élettörténetek tematikusan szerteágazóak, nagy súllyal szerepel bennük a jelen, a felépítésük szövevényes. (Ferenc lineáris és énközpontú narratívája kivétel.) A rövid beszámolókat a saját életeseményekről szinte átkötések nélkül a kollektívum, a cselédség, a puszta története követi, miközben az egykori cselédek visszaemlékezésének szálaiba beleszövődnek „a grófék” csakúgy, mint a távoli családtagok történetei.

Míg a túlélőtörténetek dramaturgiai szempontból is jól felépítettek voltak, addig ezen narratívák első hallásra nehezen követhetőnek, kevésbé jól formálódnak és eseménynélkülinek tünnek. Ez az egyhangúság fakadhat a mindennapok monotonitásából, a mezőgazdasági munkavégzés ismétlődéséből csakúgy, mint a pusztán élők térbeli és társadalmi immobilitásból—ami eleve

²⁰⁷ A megkülönböztetés a zsidó *származású* túlélők és környezetük között a háború után is megmaradt: az emlékoszlop állítása nem helyi, hanem „zsidó ügy” volt, miközben a kikeresztelkedett áldozatok a többi névtől elkülönítve, az emlékoszlop alján egy külön táblán kaptak helyet.

fordulópontok, azaz az élettörténet újraértelmezését kikényszerítő „sorseseemény” (Tengelyi, 1998), nélküli élettörténeti ívet körvonalaz.

Míg a túlélők élettörténeteinek struktúráját a trauma feldolgozási kényszere alakítja, a cselédvilág monotonitása, az események nagyjából egyforma súlya szinte előre vetíti a kollektív trauma reprezentálásának hiányát: az élettörténetekben jószerevel nem találunk olyan eseményt, ami kiemelkedne a többi közül, jóllehet a „cselédvilág” is konfrontálódott potenciálisan traumatizáló történelmi fordulópontokkal. Ilyen például a II. világháborúban, a pusztában és környékén folyamatosan mozgó front, a földosztás utáni új világ kihívásai, majd a kollektivizálással járó erőszakhullámok.

Bár a II. világháború fontos határkő a múltban, és a pusztaiak szemében „felforgatott világgént” értelmeződik, nem kötődik hozzá elaborált szenvedéstörténet, de sokszor még a napi rutin kizökkenése sem.

A trauma konstruktivista elmélete (Alexander, 2004) a kollektív (kulturális) traumákat a reprezentálásukhoz köti. A pusztai visszaemlékezések azonban nem kidolgozottak, hiányzik belőlük az események a közös értelmezése és a pusztán kívüli „nagy” történelmi események közötti az oksági összefüggések megtalálása.

Ugyanakkor arról sem szabad megfeledkezni, hogy a narratív interjúval előálló élettörténeti narratívában az egyéni traumák nem feltétlenül reprezentálódnak. A pusztai interjúfelvételekkel arra is volt példa, hogy egy megzavart narratív interjú nem tudott fényt deríteni a mesélő egyéni (a közösség előtt is ismert) megpróbáltatásaira, amelyeket a PTSD összefoglaló diagnózisában traumatizáló stresszorként tartanak számon.

A cselédlét kiszolgáltatottsága, a szexuális vagy hatalmi alávetettség tapasztalata (Kovács, 2014) önmagában is traumatizáló hatású lehet, ez a „strukturális” traumatizáltság (vö. Heller, 2006) is okozhatja a mozaikos cselédnarratívákat, így ebben az esetben sem elegendő pusztán az elbeszélések struktúráját szemügyre venni.

Kontrasztos időbeliség – analógiás értelemkeresés

A pusztai (élet)történeteket felépítő rövid epizódok bár önmagukban lineárisak, a történeteszöveg logikája nem illeszkedik ebbe az idősémába, a visszaemlékezők sokszor csaponganak, míg az elbeszélésekben a jelenbeli események, a mindennapi rutinok hangsúlyosak.

A pusztai jelene, a természeti környezet gondozatlansága és az ember alkotta környezet leromlása elkerülhetetlenül kontrasztot vet a múlt idilli képeivel. A múlt felidézésének

Gestaltját a visszaemlékezésekben tulajdonképpen a jelen sivársága alakítja: a nosztalgia nem más, mint a soha nem létező múlt vágyképének kivetítése a múltba, a múlt utópiája. (Pintér, 2014)

Az ambivalens kötődés a kimerevített pusztai múlthoz nem gátolja meg a nosztalgia kialakulását, hiszen az „nem a kellemességgel áll a legszorosabb kapcsolatban, hanem az otthonossággal.” (Pintér, 2014: 89) Ez magyarázza a „cselédvilág” felé megnyilvánuló nosztalgiát. A pusztá dacára annak, hogy lakói kötődnek hozzá, alapvetően egy negatív jelentéstartalmú, társadalmi hátrányokat és periférikus létmódot sűrítő fogalom. A pusztaiak helyi kötődése ezért alapvetően ambivalens: míg az ismerős környezet a biztonságot és az uralhatóságot jelenti számukra, ez a jelentéktelenség, a kisebbségi érzés és az elmaradottság érzésével keveredik. A pusztai nosztalgia ambivalenciája érhető tetten abban, hogy még a múltbeli idillben is ott bujkál az alig észrevehető *hiány*: a pusztai élet elszigeteltsége, a mindennapokat strukturáló feladatok (főként az állattartás) valamint a habituális rögzültségek, az idegentől való félelem nem tette lehetővé az elszakadást. Ezért az élettörténetekben a fiatalok elszalasztott bálók, kirándulások, fürdőlátogatások emléke is felvillan. Ezek a kihagyott lehetőségekként teteleződő alkalmak még inkább tudatosítják a visszahozhatatlan fiatalságot, és néha fokozzák a bezáródás érzését.

Miközben a volt uradalmi cselédek nosztalgiája „a gróf idejére” vetül, a háború után született generáció „az állami gazdaság idejére” után vágyódik. Az elbeszélésekben azonban a múltbeli világok, „a gróf ideje” és „az állami gazdaság ideje” közötti különbségek elmosódnak, és inkább hasonlóságok hangsúlyosak. A társadalmi struktúrában elfoglalt hely változatlanságán túl a nosztalgia is ösztönzi ezen emlékezetbeli mintázat kialakulását, hiszen a nosztalgia a koherenciára, a kiismerhetőségre, az otthonosság érzésére irányuló vágy: egyszerre értelemkeresés és „otthonkeresés.” (Pintér, 2014: 87) A nosztalgia az egyén számára megnyilvánuló múltbeli *rend*, melyben „a tapasztalat szabállyá [...], az értelmezés keretévé válik” (Pintér, 2014: 87). Mindez megmutatja azt a módot, ahogyan a „talajtalanság”, „földönfutás”, „hazátlanság” (Illyés, 2005 [1936]: 17) tapasztalatával körvonalazott cselédvilágban a pusztaiak megpróbálják a külső történelmi események által meghatározott „világok” *rendjét* kiismerni.

A nosztalgia értelemkeresése segíti ugyan a háború előtti és utáni „világok” közötti analógiák megtalálását, de ennek *előfeltétele* a strukturális pozíciók hasonlósága és a pusztai élet relatív változatlansága. A jelen és a múlt közötti kontrasztot a jelen sivársága táplálja, miközben a régi világok közötti analógiák megtalálását a tapasztalatok rendezésére és a környezet uralására irányuló igyekezet segíti, mindkettő célja ugyanis, hogy az egykori cselédek és leszármazottaik

valahol — más híján valamelyik múltbeli világban — otthonosan mozogjanak. Az érthetőséget és a kiismerhetőséget azonban nem annyira egy önmagukról előállított egyéni narratíva, inkább az öntudatlan nosztalgia biztosítja számukra, ezért a hangsúly nem a jól formált egyéni történeten, hanem a múltbeli tapasztalatok eligazítást nyújtó erejében van. Hiszen a nosztalgiáknak „semmilyen történetük sincs, csupán egy megfoghatatlan otthonosságérzést mutatnak fel.” (Pintér, 2014: 141)

Nosztalgia: a hiányként birtokolt múlt

A nosztalgia azt sugallja, hogy a jelent egy éles határt választja el egy autentikus, de visszahozhatatlan múlttól, miközben ez a múlt soha nem létezett a kivetített idealizált formában. A nosztalgia tehát nem annyira a múltbeli veszteségen, mit egy állandósult, múltba kivetített ²⁰⁸hiányon alapul.

A nosztalgiában az idő múlása maga is tapasztalattá válik. (Pintér, 2014) A pusztaiak a visszaemlékezéseikben nemcsak az idő múlásával, hanem az idő hiányával is szembesülnek. Azt hangsúlyozzák, hogy bár keményen dolgoztak, „*régen mindenre volt idő*”, azaz a pusztai izoláltsága ellenére a hagyomány által megszabott életrend értelemmel töltötte meg a mindennapokat. Ezt veszteségként élik meg, mivel a mostani élethelyzetük egy kevésbé integrált közösséghez kiüresedett mindennapjaihoz és egy „lerobbant” pusztához köti őket.

„A régi világ elveszett – csak éppen a nosztalgiában a régi világon van a hangsúly, a traumában pedig a törésen.” (Pintér, 2014: 130) A pusztaiak emlékezetében többek között az otthonosság és a kiismerhetőség miatt hangsúlyos a folytonosság. Bár a II. világháború fontos választóvonal a régi és az újabb világok között, a törést nem a veszteség, hanem az autentikus világ hiánya jelzi. A pusztaiak visszaemlékezései ezért a *világokról*, a rendről és a benne elfoglalt helyükről szólnak. A kollektívumról, és nem annyira az egyénekről mesélnek – a történetekben nevek alig fordulnak elő. A jó (legalábbis a jelenbelinél jobb) világok *hiánya*, és nem a specifikus veszteségek formálják a felidézést. A narratívák bár mindenképp egyediek, nem annyira

²⁰⁸ Pintér a nosztalgia leírásakor nem tesz különbséget a múlt veszteségként és hiányként történő birtoklása között (Pintér, 2014), jóllehet a traumatikus emlékezetnél következetesen veszteségről ír. A traumákat ugyanis éppen a konkrét történelmi eseményhez köthető veszteség konstituálja, miközben a nosztalgia – bár veszteségeken is alapulhat – az idillként birtokolt múlt miatt közelebb áll valamiféle jelenben érzékelt, de állandó, idősíkoktól függetlenül létező „metafizikai” hiány kivetítéséhez. A megkülönböztetés LaCapra veszteség és hiányról szóló gondolatmenetén alapul. Bár ő is hangsúlyozza, hogy a veszteség és a hiány nem egymást kölcsönösen kizáró fogalmak, a megkülönböztetésük azzal az előnnyel jár, hogy felismerhetővé teszi a különbsége a holokauszt univerzálódásának veszélyeit. Az egyetemessé váló az értelmezési séma ugyanis egyre inkább egy megfoghatatlan és állandósuló transzhistorikus hiányként reprezentálja a konkrét történelmi eseményhez köthető veszteséget. Ugyanakkor a hiány veszteséggé alakítása jelentősen növeli a nosztalgiák és az utópiák kialakulásának esélyét. (LaCapra, 2001 ; Gyáni,2011)

egyéni: a történetek sokszor a kollektív tapasztalatokat visszhangozzák, szemben a traumát egyénileg feldolgozó, az egyént a középpontba állító traumatörténetekkel.

A pusztai nosztalgia a jól működő, összetartó közösség, a hagyomány által megszabott tartalmas életrend, a közös időtöltések toposzainál és az állami gazdaság prosperáló időszakához köthető „pezsgő” pusztai élet leírásánál időzik: ezek a *hiányát* tematizálja a jelenbeli felidézés. A hagyományok által megszabott közös időtöltések, a cuhárék, a kukoricamorzsolások, a tollfosztások visszaszorulása bár konkrét veszteségek, mégis jól működő közösség utáni vágyként, hiányként kerülnek kontrasztba a jelennel. Jóllehet biztosan van élményszerű alapja a múltba vágyódásnak, az utópikus jelleg a konfliktusmentes együttélés, a „jó világ” és a legitim rend toposzai jelzik.

A sosemvolt idill benyomását tovább fokozza, hogy a pusztai élet árnyoldalairól, a közösségi ellenőrzés formáiról, a pletykákról, a mindennapos veszekedésekről csak a kiemelkedett pusztaiak (leginkább a családom tagjai) tettek említést. Nem véletlenül, hiszen a nosztalgia múltba kivetített vágyai hordozzák az egyén számára azt a kevéssé megformált szubjektív igazságot, hogy ki ő, vagy ki volt ő. (Pintér, 2014) Így nemcsak tudatos megtévesztést sejtethünk a cselédlét elhallgatott toposzai mögött, hanem legalább részben öntudatlan önámítást is, mivel ezek felidézése egyszerűen nem illik az idilli múlt és a dolgos cseléd toposzába.

A múlt a jelenben – egyéni felidézés, közösségi emlékezet, emlékezetközösség

A traumatikus és a nosztalgikus emlékezet „tisztá” típusait természetesen hiába keressük a sárbogárdi zsidó származású túlélők és a nagyhörcsökpusztai volt uradalmi cselédek történeteiben; csupán a jellegzetes emlékezeti mintázatok azonosítására törekszem. A „tisztá” típus megtalálását az is nehezíti, hogy a traumatizált és a nosztalgikus emlékezet több közös vonást mutat, míg Kertész Imre életműve arra emlékeztet, hogy a trauma és a nosztalgia összefonódva is „építheti” az egyén identitását. (Pintér, 2014)

Következésképpen néhány nosztalgikus vonás a sárbogárdi zsidó életvilág emlékezetében is felfedezhető. A gyerekkor képei vágyat ébresztenek a múltbeli életvilág otthonossága felé, ugyanakkor a tudatosított veszteség, a megélt trauma és a tanúságtétel felelőssége megakadályozza, hogy az egykori sárbogárdi hétköznapiak zavartalan idillként (veszélyek és atrocitások nélkül) reprezentálódjanak. Érdekes azonban, hogy a tudatosság és az emlékezéssel vállalt felelősség ellenére sem kötődik a sárbogárdi (az *otthoni*)

megpróbáltatásokhoz, szenvedésekhez tettes és felelős. A brutális csendőri vallatások²⁰⁹ elkövetői ugyanúgy homályban maradnak, mint a vagyontárgyakat és az elhagyott otthonokat kisajátítók. Helyettük egy-egy országosan vagy helyben ismert nyilas alakja villan fel a visszaemlékezésekben (pl. Jurcsek Béla egy hordó tetején tartott beszéde vagy a régi óvónő nyilasnak állt fia). Meglehet, hogy a gyerekként átélt események sajátos perspektívája, vagy a szülők védelmező hallgatása magyarázza ezt, de az is elképzelhető, hogy az otthonhoz való (reflektálatlan) pozitív kötődés vagy a háború utáni visszailleszkedés²¹⁰ feladata tette elmondhatatlanná az egykori *helyi* sérelmeket.

A visszaemlékezések további feltűnő vonása, hogy jóllehet személyes traumanarratívák kidolgozottak, a *helyi* szintű kollektív történet jóval kevésbé kidolgozott: miközben az egyéni visszaemlékezéseket erősen formálja holokauszt „morálisan egyetemessé váló” (Alexander, 2004) traumája, Sárbogárdon ma egy nem zsidó emlékezetközösség viszi színre és próbálja *értelmezni* a népi történetet. Jóllehet az emlékezés a táborokból való visszatérés után rögtön jelentkező elemi igény volt (a túlélők adakozásából állították a fel a zsidó temetőben az áldozatok emlékoszlopát, és később minden évben megszervezték a visszaemlékezéseket), a holokauszt traumájának értelmezését mára a nem zsidó környezet vállalja fel. Az idős túlélők néhány éve még részt tudtak venni a megemlékezéseken, de egyszer sem szólaltak fel, a holokauszt traumáját a szervezők interpretálták. A megértés erőfeszítését egyszersmind „obszcenitását” (Lanzmann, 1994: 274) azonban jól jelzi, hogy a Hősök napján²¹¹ tartott megemlékezés, a zsidó áldozatokra „mártírokként”²¹² tekint és az I. világháború (katonai!) áldozataival állítja őket párhuzamba. A megemlékezés rítusa az analógiakereséssel próbálja értelmezni a történeti előképekből és társadalmi-történeti kontextusból levezethetetlen szenvedést. (Lanzmann, 1994)

Míg az élettörténet egységének és elbeszélhetőségének helyreállításával egyéni szinten megtörtént a trauma „elsajátítása” (Pintér, 2014: 68), addig ez mára *helyi, kollektív* szinten a

²⁰⁹ Az élettörténetekben ez jóval kevésbé jelenik meg: ld Gergely, 2003, Lakk, 2014

²¹⁰ A túlélők közül azonban nagyon kevesen maradtak Sárbogárdon, a legtöbben Budapestre költöztek, míg többen külföldre (Izraelbe, Svájcba, Belga-Kongóba, Brazíliába) emigráltak.

²¹¹ A Hősök Napja minden május utolsó vasárnapja, eredetileg egy 1917-es rendelet szabályozta a világháborús katonai halottakról való megemlékezést. Az emléknap a szocializmus évei alatt jobbára feledésbe merült, a rendszerváltás után újra előkerült. http://www.emlekpont.hu/programok/programok/hosok_napja.html Utolsó letöltés: 2015.09.09. 13h07

Az országosan elterjedt, nyár eleji „mártírmegemlékezések” időpontválasztását feltehetően a vidéke zsidóság deportálásának évfordulója is befolyásolja.

http://www.multesjovo.hu/hu/aitdownloadablefiles/download/aitfile/aitfile_id/587/ Utolsó letöltés: 2015.09.09. 13h08

²¹² “Ha az áldozatokat mártírként tartjuk számon, meghamisítja sorsukat” – foglalja össze Bettelheim gondolatmenetét Pintér Judit. Az áldozatok halála nem önként vállalt és értelmetlen, Améry kifejezését használva, „Auschwitz-halál.” (Pintér, 2014: 74)

megemlékezéseken a (hely)történész szervezőre és a protestáns felekezetek vezetőire hárul, akik vallásos világlátásukból, közösségbeli pozíciójukból következően elkerülhetetlenül szakrális-univerzalisztikus keretben értelmezik a holokauszot. Az emberi szenvedés szélsőséges, alig elviselhető példáját látják benne, amit azonban az értelemkeresés motívumai különféle szenvedés-analógiák tárgyává tesznek.

A pusztai (élet)történetek nosztalgikus vonásaiban éppen a cselédlét *potenciálisan* traumatizáló tapasztalata eliminálódik, mivel csak így válhat a múlt az egyén identitásának alapjává. A cselédlét múltja egyszerre lezárt és lezáratlan: lezárt, mert idilli jelentéseket sűrítő, a világban eligazítást nyújtó ereje már elveszett, de a nosztalgia identitásépítő ereje folytonosságot is teremt. Ez eleve megnehezíti az egykori „úri világ” (a cselédektől amúgy is idegen) kritikus felidézését: a bennragadtak az egykori életvilág romjain élnek, így az időbeli távolság ellenére is nehezebben tudnak reflektálni rá. De a pusztáról elszármazottak sem feltétlenül távolodnak el a közösségi múlttól: csak a kiemelkedők éltek meg életükben olyan „sorseseményt” (Tengelyi, 1998) vagy változást, ami a múltjuk vagy származásuk újraértelmezését sürgette volna. Mások, bár a pusztáról sikeresen kiemelkedtek, ám életmódjuk inkább a múlttal való folytonosság megőrzésének kedvez: saját portájuk, kertjük és az önellátás fölött érzett büszkeségük a pusztai kultúra paraméterei *között* tűnik igazán sikernek.

A pusztai múlt *múltbeliségének* kérdését, lezártágát vagy éppen lezáratlanságát a felidézés módja is erősen befolyásolja. A trauma értelmezése kikényszeríti az élettörténet tudatos újraírását és uralását, ami a narratívák struktúráját is messzemenően befolyásolja. A nosztalgia ezzel szemben *tudattalanul* alakul ki, a „tudattalan fantáziamotívumok” (Pintér, 2014: 106) konstituálják a múltat és a jelenbeli identitást.

Jóllehet a nosztalgia részben az egyén előtt is tudatosodhat: a közös beszélgetéseken felelevenített „idilli” múlt erejét az egykori pusztaiak is kezdik felismerni. A 2014-ben másodsorra megszervezett „nagyhőrcsöki találkozó”²¹³ maga a szervezett és tudatosított nosztalgia. A közelbe költöző és ma az úri negyedben élő „sikeres” pusztaiak hívására több a régi nagyhőrcsöki lakos látogatott vissza egykori otthonába, hogy együtt elevenítsék fel „az állami gazdaság idejét” és a fiatalkori emlékeiket.

A nosztalgiának ugyanis van egy fontos életrajzi vetülete is. A múltba vetített „jó világok” egybeesnek a visszaemlékezők fiatalságával, aktív, tevékeny korszakával. Ezzel szemben a jelen sivárságát, a gondozatlan pusztai terek érzékelését tovább súlyosbítja a pusztán ragadt

²¹³ Bogárd és Vidéke 2013. augusztus 22. XXIV. évf. 34. szám 4. old.

visszaemlékezők öreg kora és az ezzel járó tehetetlenség, a magányosság érzése. (Jóllehet a magánnyal és az erő megfoghatóásával nem mindenkinek és nem egyformán kell szembenéznie.)

A pusztaiak viszonya saját múltjukhoz alapvetően különbözik más, traumatizált vagy történelmileg tudatos csoportokétól. A múlt (a múltbeli tárgyak vagy a szavak) csak nemrégiben merültek fel saját, potenciálisan megőrzendő *értékként*. Ezt megelőzően a múlt megőrzésére irányuló szándék csak kívülről (pl. a régi használati tárgyakat felvásárló régiségkereskedők képében) érkezett a pusztára. Mára úgy tűnik, hogy a pusztában is elindult az a változás, ami a saját közegében reflektálatlanul — a maga természetes szelektációs mechanizmusaival — működő közösségi emlékezetet (*milieu de mémoire*) az életvilág értelemösszefüggésein kívüli, a közösségi tapasztalatból kiágyazott modern emlékezeti helyekre (*lieu de mémoire*) tereli. (Nora, 2010)

A terepmunka előtt néhány hónappal a Nagyhörcsökpusztával szomszédos Sárhatvanon kicsiny kiállítás nyílt a puszta múltjáról, rövid szövegekkel, néhány fényképpel és egy makettel. Viola büszkén mesélte, hogy a kiállítás anyagában az egykori hatvanpusztaiak (köztük az ő családja is) *név szerint* szerepeltek. A kiállítás és a megszervezett találkozók egyre tudatosabb múlthoz való viszonyt jeleznek, az uradalmi puszta épített öröksége az építészeti örökségvédelem legelhanyagoltabb területe (Tamáska, 2013), miközben a közösség által kidolgozott kollektív narratíva még várat magára.

Kulturális különbségek

A lineáris traumatörténetek és a pusztaiak mozaikos narratívái közötti különbségek nem csupán a traumatikus és a nosztalgikus emlékezet működés módjával magyarázhatók. A történetek megformáltságát és szerkesztését a kulturális miliók, a közösségben elérhető történetminták és az egyén közösségbeli „helyi értéke” is alakítja, csakúgy, mint a gyerekkorban betöltött családbeli szerep.

A szóbeliség és az írásbeliség

Az elbeszélések struktúráját és a felidézés sajátosságait részben a szóbeliség és írásbeliség alapvonásai is magyarázzák.

Az írást nem ismerő, elsődlegesen szóbeli kultúrák nemcsak eltérő mnemotechnikával tárolják a tapasztalatokat, de a felidézés pszichodinamikai jellemzői is különböznek. A hangzó szó

illékonyága ugyanis teljesen más attitűdöket igényel és más mentalitást fejleszt ki, mint a szó „technologizálásának” tekinthető írás. (Ong, 2010)

Az írás az általánosabb és absztraktabb nyelvhasználat folytán egyfelől kiágyazza az egyént a szóbeliségben behatárolt társas és társadalmi kontextusból (az elhangzó szó „itt és mostjából”), másfelől átalakítja a kultúra átadásának folyamatát és a gondolkodást. Az írásos kultúra a történelmi érzék (tudat) kialakulásában, a múlt múltként, azaz a jelentől gyökeresen eltérő entitásként való érzékelésében is döntő fontosságú. (Goody – Watt, 1963)

A sárbogárdi zsidóság vallásos hagyományon alapuló írásbelisége és a helyi szinten értelmezhető relatív „túliskolázása” (Karády, 1997), polgárosodása alapvetően más kulturális miliőt körvonalaz, mint a nagyhőrcsökpusztai cselédeké. A pusztaiak több évszázadon át kizárólagosan szóbeli kultúráját *maradványos* szóbeliségnek tekinthetjük, ahol az írni-olvasni tudás csak három-négy generációval ezelőtt kezdett gyorsabban terjedni²¹⁴, s nem tudott annyira felülkerekedni az orális kultúrán, hogy nyomait teljesen eltüntesse. Az olvasni tudás ugyanis önmagában még nem jár együtt a szóbeliség hanyatlásával, mivel a teret, az időt és az emlékezetet kibővítő írás erőteljesebben alakítja a gondolkodást. Nagyanyám szerint a pusztában még a XX. század derekán is akadtak olyanok, akik egyáltalán nem tudnak írni vagy olvasni.²¹⁵

A pusztaiak szituációhoz kötődő gondolkodásmódja, közösségi szókinccse és rögzült mondatfűzése nemcsak a szóbeli kultúra továbbélő maradványai, amelyek az iskolai kultúra hatására halványulnak ugyan, de továbbra is meghatározók a gondolkodásban és a tapasztalatok szervezésében. (Ezek a hatások jól megfigyelhetők az egykori cselédeknel egy generációval fiatalabb és iskolázottabb Ferenc beszédében).

Az elsődleges szóbeli kultúrákban a gondolkodás, az önkifejezés nyelvi alakzatait a mellérendelő szerkezetek, a halmozás és a redundancia, a tradicionális (azaz az életvilágbeli

²¹⁴ Az uradalmakban az alfabetizáció az Eötvös-féle népiskolai törvénnyel (1868.) kezdődött, s az 1925-ös Hlebersberg-féle népiskolai programmal vett nagyobb lendületet. Jóllehet a XX. század elejére már csaknem a teljes iskoláskorú népesség járt iskolába, az írni-olvasni tudás nem terjedt ilyen rohamosan. <http://mek.oszk.hu/02100/02185/html/1354.html>, <http://mek.oszk.hu/02100/02185/html/1362.html>

²¹⁵ A nagyanyám szerint: „Az előttem levők [generációjában] volt.. volt, sok [írástudatlan]. Volt egy bácsi, erre emlékszem leginkább, már amikor pénztáros voltam, hogy a pénzt se ismerte fel, írni se tudott, számolni se tudott, és akkor nagy gond volt, mert csak a [sóhaj] piros a százas, kék a húszas - papírpénz volt. Aztán hát, teljesítménybérbe dolgoztak, reklamáta, hogy a Gyuri bácsi az **három pirosat** kapott, ő meg csak egyet. Hiába mondtam neki - azt hiszem, hogy ötvenes is volt már akkor -, hogy de az a kettő ugyanannyit ér, mint az az egy piros, ki kellett cserélni pirosra. [nevet] Mert az úgy volt jó! Tehenész volt, csirásnak mondták akkor, de voltak többen, akik nem tudtak írni-olvasni. [...] Úgyhogy ezek az írástudatlan emberek csak a szájhagyománnyal éltek. Templomba, ha mentek is, azt se értették, hogy a pap mit mond. Imádkozni csak, amit, ugye, bemagoltak, annyit tudtak. Olvasás., hát az úri huncutság volt. De még az én időmbe is., hát nem nagyon olvasgattak. Akkor még inasok voltak, nem ipari tanulók, hanem inasok, maszékoknál, hát az ipariskola, az már valamennyit enyhített a helyzeten, hogy az olvasására rákényszerítette az írni-olvasni tudó tanulókat, de annak előtte **kevésbé.**”

praxishoz közeli) gondolkodásmód, valamint az empatikus, közvetlen, szituációfüggő beszéd- és látásmód jellemzi. (Ong, 2010)

A mellérendelő szerkezetek túlsúlya, a redundancia sokszor még jegyzetelve is nehezen követhetővé tette a pusztai elbeszéléseket, miközben ők figyelemre méltó pontossággal találtak vissza egy-egy rég elejtett szálhoz, még ha közben magukat kérdezték, hogy hol is tartanak mondandójukban. Gyakorta használtak a szóbeliségre jellemző mnemotechnikai fogódzókat, például az ismétlésen alapuló gondolatrítmust, ami az előző egység utolsó részét megismételve vezette be az új gondolatot. Ez keltette az elbeszélések ráérős, archaikus benyomását.

A visszaemlékezések rövid epizódokra bomlottak, amelyeket ismétlődő nyelvi panelekkel, összegző fordulatokkal tagoltak („*ilyen világ volt*”, „*mit mondjak?*”). A visszaemlékezők az „önvezérléssel”, nemcsak saját gondolatmenetüket próbálták kézben tartani, hanem a hallgatóság figyelmét is igyekeztek éberén tartani (akárcsak a régi énekmondók) azokkal a kérdésekkel és kiszólásokkal, amelyekkel a közös pontokat, vonatkoztatási rendszereket térképezték fel.

A lineáris időrend és az emlékek szűrése mellett és *helyett* a „kéznél lévő”, nyelvileg könnyebben leírható jelenbeli történések minduntalan előtérbe kerültek a biográfiai narratívában és a félig strukturált interjúkban is: a kiválasztott, utólagos jelentéssel és jelentőséggel felruházott életesemények kiválasztása helyett sokszor a jelenben, a napokban történt események idéződtek fel.

A deiktikus kifejezések bősége a pusztaiak narrációjában azt is jelzi, hogy az „itt és most” leírása közösségi tapasztalatot kifejező szókinccset használ, amelyben a jelentések a mindennapi helyzetekhez, adott kontextusokhoz kötődnek, mindenki előtt ismertek és ezért nem igényelnek bővebb kifejtést (Bernstein, 1975, Ong, 2010 Goody-Watt, 1963). A pusztai mesélők csak korlátozottan fordítanak a saját narratívájuk (illetve életviláguk) és hallgatójuk életvilága között, nehezebben általánosítják a közösségi tapasztalatokat és nemigen hámozzák le azokat a közösségi kontextusról. Az interjúhelyzetben mégis érezhető egyfajta fordítási kényszer, hiszen a kiszólások, tapogatózó kérdésekkel azt próbálták kideríteni, hogy melyek a közösen ismert terek, szokások, és kik lehetnek azok, akiket mindketten ismerünk. Bár az emlékeik múltbeliségére gyakrabban reflektáltak, alapvetően az, hogy két külön életvilágban élünk, nem merül fel problémaként az interjúk során.

A pusztai történeteket – éppen szituációfüggőségük következtében – nehezebb volt idézni, mint a zsidó túlélők történeteit. A redundancia és a korlátozott nyelvi kód (Bernstein, 1975) miatt általában csak hosszabb szövegrészletek tudnak egy egész gondolatot közvetíteni, sokszor nehéz egy-egy részletet kimetszeni a hömpölygő gondolatrítusból. A pusztai elbeszélésekből

kiragadott részletek „nem beszéltek önmagukért” úgy, mint a (kis)polgári származású holokauszt-túlélők narratívájából kiragadott részletek, nem voltak lekerekítettek. Nem ágyazódtak ki a szemtől szembeni kommunikáció „itt és mostjából”, és nem viselték magukon azt a fordítási kényszer formai és nyelvi jegyeit, amelyek túlélők történeteit kialakították. Ezekben a fordítás elengedhetlensége keretezi a visszaemlékezéseket: nemcsak az időbeli távolságot kell legyőzni, hanem egy alapvetően verbalizálhatatlan (Caruth, 1995) élményről kell beszélni. Emellett az életvilágok közötti fordítás is tudatosodik: ez látszik a zsidó életek és ünnepek „lefordításában”, a nem zsidó környezetben fellelhető analógiák megtalálásában. Mindez nem csak azt mutatja, hogy a visszaemlékező által alkotott élettörténeti szövegekben eleve benne rejlik a transzcendentálás lehetősége (Habermas, 2011 [1981]), hanem a fordításban a zsidó származású mesélők hagyományból való kiágyazódása is visszatükröződik.

A kulturális miliő és az elérhető történetesémák

A történetek struktúráját a kulturális miliő alapvető történetesémái is befolyásolják. Mindez nehezen hámozható le az iskolának tulajdonított hatásokról, azonban tény, hogy a vallásos nevelés miatt eleve írásbeliségben élő és a polgári kultúra kulturális termékeit fogyasztó, polgárosodó zsidó miliőben a lineáris történetesemlélet az uralkodó.

A traumatörténetek felépítése voltaképpen a narratívumok „*kényszerítő mélystruktúráját*” (Bruner, 2001[1986]: 31) visszhangozza. A túlélőtörténetek egyben a helyesen felépített „jó történet” **K**ritériumainak is megfelelnek. A kettős élettörténeteknek nevezett trauma-elbeszélésekben is felismerhető ugyanis az a narratív mélystruktúra, ami a legitim, szilárd állapotot felbomlasztó válságból és ennek megszüntetéséből áll. Ez egyszerűsítve a pretraumatikus rend – felbomlás (trauma) – új rend (visszatérés, megoldás) formulával írható le.²¹⁶

A maradványos szóbeliségben élő pusztaiak inkább hallomásból ismertek történeteket, semmint önállóan olvassák őket. A pusztában csak Magdolna mutatta büszkén néhány kötetes könyvtárát, de volt, aki gazdag szóbeli hagyományról (mesékről, rémmesékről, betyártörténetekről és adomákról, rövid tréfákról) számolt be, s akadt, akinek egyáltalán nem meséltek a szülei, mert „*este örültek, hogy végre lefekhettek aludni*” (Zsófia). Rózsika édesanyja Grimm-meséket és kanonizált (mesekönyvben rögzített) népmeséket is mondott, de sokat mesélt fejből is, csakúgy, mint Magdolna. Az interjúk során előkerülő mesék lineáris

²¹⁶ A kezdő szituáció – (akár többszörös, több „menetes”) károkozás, bonyodalom – jóvátétel/feloldás alapsémát (és ennél jóval bonyolultabb változatokat) Propp az orosz varázsmesékben is kimutatta. (Propp, 2005[1928])

felépítésűek ugyan, de kevésbé kifejtettek és rövidek voltak. A pusztán nagyjából az 1960-as évekig elterjedt közösségi időtöltések is alakítják a pusztai kulturális milióját. Ez a szóbeli emlékezetben megőrzött adomák, tréfák, akár az együtt hallgatott meséken alapul. A *közösségi* mesélések, a pillanatnyi tréfákat rögzítő adomák együttes, egymásra következő előadása összefüggésbe hozható az élettörténetek mozaikos jellegével csakúgy, mint a szóbeliség mellérendelő gondolkodásmódjával.

Az egyén a családon és közösségen belüli helyzete

A történetek felépítését végül az egyén közösségbeli helyzete, önmagához való viszonya is árnyalja. Feltűnő különbség mutatkozik ugyanis abban, ahogyan az én megjelenik az élettörténeti narratívákban.

Mindkét kutatásban igyekeztem úgy megfogalmazni a nyitókérdést, hogy egyforma súllyal szerepeljen bennük a kollektívum és az egyén. A saját élettörténetet orientáló „háttérkérdés” voltaképpen a letűnt életvilágokra irányuló kérdéssel a közösségbe ágyazott egyénre kérdezett rá, azonban ez igen eltérő narratívumokhoz vezetett.

A saját zsidóságukhoz eltérően viszonyuló túlélők alapvetően egyedi történetet alkottak, ahol a saját szenvedésük, túlélésük állt a középpontban, ugyanakkor a gyermekkori múltat (a tulajdonképpeni kutatási kérdésre) firtató kérdésre is igyekeztek kitérni. Ez egy sajátos, gyermeki perspektívából tárult fel, de impliciten a család közösségen belüli pozícióját is tartalmazta. A túlélők felidézéseit megszabta, hogy sárbogárdi zsidó életvilág gyermekkoruk helyszíne volt, és összefüggéseit *alapvetően* ebből a szemszögből látták — bár a visszaemlékezésekre felnőtt értelmezések is tapadtak.²¹⁷ A gyermekkori perspektíva azonban a polgári családmodell miatt egy sajátosan korlátozott perspektívát jelentett. A szülők feltehetően nemcsak az egyre fenyegetőbb külvilág történéseitől igyekeztek megóvni a gyerekeket, hanem a „nem gyerekek való” információkat eleve megszürték, ez szinte kódolva volt a polgári kultúrában. Erre a motívumra több mesélő is utalt, és egyikük a „*nicht for dem Kind*”²¹⁸ szólással összegezte ezt a tapasztalatot, hangsúlyozva, hogy az ő gyermekkorában korlátozottabb volt a gyerekek tudása a külvilág eseményeiről.

²¹⁷ Jó példa erre Borbély Szilárd önéletrajzi ihletésű regénye, a *Nincstelének*, ahol a gyermeki nézőpontból ismerjük a falu és a család történetét, ugyanakkor a felnőttkori értelmezések, reflexiók elkerülhetetlenül az emlékekhez tapadnak. A gyakran ismételt mondat, a „mi így mondjuk” elvileg nem hangozhatna el egy olyan gyerektől, aki reflektálatlanul él saját életvilágában, amelybe enkulturálódott: „Anyám minden reggel pénzt ad, és mindennap veszünk egy doboz tejfölt. Mi tételnek mondjuk.” (Borbély, 2013: 86)

²¹⁸ Ezen nevelési elv alapvető elterjedtségéhez és a gyermeki perspektíva és a traumáktól óvó szülői magatartáshoz ld: Kornis Mihály: *Nicht fordern kind* [Részlet a Napkönyvből] *Thalassa* 5:(1-2):. 3-7.

A pusztai cselédvilág (és maradványainak) értelmezését két gyermeki perspektíván alapuló visszaemlékezés segítette. Ezek éppen azért voltak informatívak, mert őket nem korlátozta a gyereket óvó, az elhangzó információkat szűrő polgári ethosz. Ez az erőfeszítés az egykori cselédházak zsúfoltsága miatt eleve reménytelen volt: minden a gyerekek tudtával és szeme előtt történt – írja Illyés. (Illyés, 2005[1936]) Jóllehet amikor anyám néhány évet gyerekként töltött pusztában a '70-es évek elején a magánélet határai már megszilárdultak: a leválasztott szoba-konyhás lakások általánossá váltak, de már a „gróf idejében” is minden családnak külön szobája volt.²¹⁹ Ez azonban nem jelentette azt, hogy a szülők különösképpen mérlegelték volna a gyerekek előtt elhangzottakat. „*Azt hitték, hogy a gyerek hülye*” – foglalta mindezt tömören össze édesanyám, aki gyerekként a pontos és naprakész értesüléseit és a pusztai történésekről a játszótársaitól szerezte.

A két csoport közötti kulturális különbségek azonban nem magyarázzák önmagukban az egyént a középpontba állító felidézést, mivel a kulturális tényezők a traumatikus emlékezet feldolgozási kényszerével összefonódva alakítják az élettörténeteket. A holokauszttal minden mesélőnek egyedül kellett szembenéznie, az élettörténet újrainrását egy radikális sorsesemény (Tengelyi, 1998) kényszerítette ki.

Jóllehet a feldolgozás erőforrásai között ott van a polgári kultúra emberképe is, a saját individualitását megélő és tudatosan építő én, akit „a saját magától kezdeményezett önalkotás, önmegváltoztatás akarata jellemzi.” (Heller, 2009: 181) Az akut traumatizáltság alapvetően megkérdőjelezi az individualitás újratemtésének lehetőségét, de az erőfeszítések árán feldolgozott trauma éppen ezt állítja helyre (poszttraumás fejlődés (Pintér, 2014)). „A világhoz individuálisan viszonyuló egyént” (Heller, 2009: 174) az önmagához és a világhoz való distanciált viszony, az életmódválasztás lehetősége, a hagyományok megszűrésének képessége jellemzi. (Heller, 2009) A túlélők reflektált és egyéniesített viszonyt ápolnak származásukkal, és saját zsidóságukat a családi és a közösségi hagyományok szűrésével (vagy elutasításával) építették fel.

Ezzel szemben a pusztaiak történetében sokkal kevésbé került elő az én, ha mégis meg szólalt, leginkább a munka kapcsolódott hozzá. Az egyéni történetek sokszor a kollektív tapasztalatokra hivatkoztak, és a pusztai közösség, a cselédvilág leírásánál és az „állami gazdaság idejénél” időztek. Ugyanakkor nem állíthatjuk, hogy ezek a mozaikos történetek egyáltalán nem egyéniiek, hiszen az individualitás nyomai már a középkorban is felfedezhetők. (Gurevics, 2003 [1994])

²¹⁹ dr. Szénási Károlyné néprajzi adatgyűjtése az 1980-as évekből, Nagyhorcsókpusztá

És nem is teljesen arról van szó, hogy a paraszti kultúrában egyáltalán ne lenne helye az egyéniségnek. Erdei azt hangsúlyozza, hogy a paraszti kultúra az „önmagában álló” azaz a családi és a közösségi kötelekeken, a sorsközösségen kívül álló egyént nem ismeri el. (Erdi, 1971[1938]:47) Illyés magyarázatában a kútba ugrott pusztai lány végső soron azért lett egyéniség, mert nem a közösség által előírányzott módon reagált a szexuális erőszakra.

„A lány megszegte a szokást, a dolgok rendes menetét, mert azon ugyan senki sem ütközhetett meg, hogy tegnap épp ezt rendelte magához [...] – a cselédek dolga nem az engedelmesség minden körülmények között? Ezt a lázadást sem ő [a gazdatiszt], sem a cselédek nem érthették meg. Ezért igazán nem kellett volna ilyen dologra vetemedni! A lány, azonban azáltal, hogy meghalt, egyszerre egyéniség lett, kivált a közösségből.” (Illyés, 2005[1936]: 178-179)

Az egyediség ott bujkál a pusztai élettörténetekben — megjelenik a munkabírásban, a saját rózsakert szépsége vagy a magasra kelesztett kenyér felett érzett büszkeségben, az elismerésre okot adó tisztaságban. Azonban a biográfiát nem annyira az egyéni életesemények, hanem a kollektívum és az egyén viszonya, az egyén közösségen belüli *relációi* (haragosok, megbecsültség) szervezik. Következésképpen a pusztai normarendszer paraméterei szerinti kitűnés adja az egyediséget.

A „partikuláris személyiség” ugyanis az önigazolást, pontosabban az önazonosság kérdését a szokásrendszerbe való tökéletes illeszkedéssel, a feltétlen azonosulással oldja fel. (Heller, 2009) Éppen ezért kulcsfontosságú „a dolgos cseléd” vagy „a megbecsült ember” toposzaival történő azonosulás a történetekben. A hangsúlyozott közösségi relációk tehát nem annyira az egyén közösségbeli felszívódását jelzik, hanem éppen a szerepnek való tökéletes megfelelést, azaz a kitűnést. A partikuláris énnak nem evidens az életforma szabadsága, a hagyományszeletek között nem szelektál, és az esetleges konfliktusokat, disszonanciákat önkorlátozással, sajátos önvédelmi mechanizmusokkal oldja fel. (Heller, 2009) Jellegzetes, a pusztai lét izoláltságához kapcsolódó reagálási módot körvonalaz a következő interjúrészlet, ami Magdolna egy Budapesten tett ifjúkori látogatásának emlékét idézi fel, amikor tőle szokatlan indulattal próbálja elhárítani a városi programként felajánlott kirakatnézegetést:

„*Mást nem tudok. Egyszer-kétszer vótam fönn Pesten, vót ott ismerősöm, de hát rokonom nem vót (3).. ismerősök, ott vótam egy kicsikét (1), de hát sokat nem láttam ott se. Olyant néztem meg csak, amit érdemesnek [tartottam].. nekem hiába mutogatták a kirakatokat, hogy nézzem meg, nem érdekütt, mondták, hogy mér' nem érdekül, mondom azér', falun is van kirakat, nem!? Nem érdekül engem a* milyen cserép van ott, milyen pohár van ott, milyen ez, milyen az. Engem más érdekütt. Szerettem vóna e:menni, ugye vót, ugye templomok, ugye, szerettem volna ilyen múzeumba e:menni, de nem vót rá, ugye, idő.*” (Magdolna)

A helyzet indulatos elhárítása egy olyan helyzetnek próbálja elejét venni, amiben a pusztai világ kitárulna, és külső viszonyítási pontok merülnének fel: egy más élet, a jobbmód képei

kerülnének karnyújtásnyi távolságra. A düh, az indulatos reakció egyúttal egy olyan énvédő mechanizmust is feltár, ami szerepét, pszichológiai funkcióját tekintve jelentősebb lehet annál, mint ahogyan ezt ez az egyetlen interjúrészlet mutatja.²²⁰

“A partikuláris én ‘identity-jének megőrzésében döntő szerepet játszik a védekező mechanizmus. Mi több, a partikuláris emóciók funkciója éppen az, hogy eleget tegyenek ennek a védekező mechanizmusnak. Ha a másik ember nem szeret, akkor gyűlöljük, megvetjük. Ha egy vágyunk nem teljesül, akkor úgysem fontos, vagy úgyis elérhetetlen, vagy gonosz emberek ármánykodása következtében marad teljesületlen. Az érzések tehát az ember önigenlését és önazonosságát úgy biztosítják, hogy az ‘identity’ minden veszélyeztetettségére partikuláris emóciókkal reagálnak. S partikuláris érzések természetesen az én kiterjesztését is biztosítják: a kiterjesztés ‘területe’ a reflektálatlanul elfogadott norma- és szokásrendszer.”(Heller, 2009: 182-183)

A kétféle individualitás közötti különbség a ricoeuri terminológiában is megfogható: az egyik az idem-identitása, azaz pusztán származása és csoporttagsága, azaz ugyanazságai által definiált (Kovács, 2006), míg a másik a trauma által radikálisan felbontott önazonosságot, pontosabban az *önmagaságát* (ipseitét) a saját magáról újraírt, önazonosságát újradefiniáló az élettörténetben egyéni erőfeszítésekkel hozza létre²²¹. Az önazonosságot egyik esetben az egyéni traumanarratíva hordozza, míg a másik esetben a csoporttagság, a szerep-ének összessége.

A szerepek nemcsak az elvárt viselkedést írják elő; az életvilág normatív integráltsága azt is megszabja, hogy mennyire és miként lehet a szerepekre egyénileg reflektálni. Az egyén hagyományhoz kötődő státuszát, „szabadságfokát” végső soron a szerepek inkongruenciája határozza meg:

„A szerepdistancia szuverén uralmat jelent a viselkedési elvárások készlete felett: zsonglorködhözhetünk a szerepekkel, manipulatíván alkalmazhatjuk, kijátszhatjuk, ironikusan megtörhetjük vagy visszavonhatjuk azokat; erőteljes szerepazonosulás esetén ellenben függő helyzetben vagyunk, alig bírunk szerepeinknek megfelelni, uralmuk alatt élünk.” (Habermas, 1994: 170)

A diszkurzíve megvalósított „szerepbetöltés” (Goffman, 1981) alakítja a pusztai történeteket, a szerepek előíró jellegét és rugalmatlanságát a narratív interjú további kifejtésre biztató kérdési is megvilágítják: a legidősebbek egyre csak a rájuk aggatott címkéket ismétlik: cselédek voltak,

²²⁰ A kirakatnézés elhárításában voltaképpen ugyanazt a lélektani védekező mechanizmust fedezhetjük fel, ami Édes Annát a polgári háztartások védjegyévé teszi. Anna a bőség és polgári kényelem körülményei között él házicselédként. Ha már nem tudja a csábítás képeit kikerülni, legalább annak ízeitől igyekszik megkímélni magát. Anna látszólagos puritán hajlamának, így például a finom ételek következetes elutasításának magyarázata éppen az, hogy így próbálja elejét venni a hiábavaló vágyaknak. „...ez ilyen” – magyarázta Vizyné. „Nem eszik semmi finomat. Még a baracklekvárt is otthagyja. Mit gondolsz, például, mit vacsorázik? Úgyse találod ki. Semmit. Reggel kávét. Ebédre is csak egy kis főzeléket. Egyéb nem kell neki. A piskótát pedig - úgy látszik - egyáltalán nem szereti. - Vagy talán nagyon is szereti - mondta Moviszter, ki még mindig előrehajolt a hintaszékben, elég hangosan.” (Kosztolányi, 1974 [1926]: 343)

²²¹ Ugyanakkor fontos megemlíteni, hogy az önazonosságot mindkét esetben nem verbalizált, részben tudattalan élmények is építik. (Pintér, 2014)

mert a gróf cselédjeinek mondták őket, később az állami gazdaság dolgozói lettek, mert így nevezték őket.

A bennragadók és a környéken letelepedők élettörténetének feltűnő vonása a (szerep)folytonosság; mivel nem ágyazódtak ki saját szociokulturális miliójukból, semmi sem sürgette az önazonosságra vonatkozó reflektálást. A kiemelkedett pusztaiak, mindenekelőtt Ferenc élettörténete azonban azt mutatja, hogy a tanulás és az iskolai hatások lineáris történetstruktúrát építenek, míg a puszta elhagyása együtt jár a pusztai lét reflektálásával. Ugyanakkor ez sem vezet automatikusan az élettörténet újraírásához vagy a múlt radikális átértékeléséhez, de kimozdít a megkérdőjelezetlen azonosulás mintái közül.

A cselédemlékezet és a kollektív trauma

A pusztai vizsgálódásaim felvetették azt a kérdést, hogy értelmezhetők-e a földosztás utáni kollektivizálási hullámok a volt uradalmi cselédek esetében kollektív traumaként. Utalhat-e traumára az események reprezentálásának hiánya vagy a hallgatás? Míg a földosztás minden visszaemlékezésben szerepelt, „a földek visszavételéről” is meglehetősen természetességgel nyilatkoztak a pusztaiak. Ugyancsak kérdés, hogy miért maradtak ki gyakran az egyéni megpróbáltatások, potenciális traumatizáló élmények az élettörténetekből, és mit jelenthet az, hogy a legidősebb pusztaiak „a világba való beleilleszkedés” kényszerét hangsúlyozták.

A korábbi fejezetben a kollektív traumát az életvilág összeomlásával, azaz a teljes kulturális és társadalmi dezorientációval azonosítottam, amely arra sarkallja az egyént, hogy önazonosságát egy újraértelmezett élettörténettel próbálja helyreállítani. A kérdés megválaszolásához, miszerint értelmezhető-e az uradalmi cselédek életvilágát érintő történelmi-társadalmi változások kollektív traumaként, az alábbi kérdéseket kell tisztázni: összeomlott-e az életvilág? A traumára adott egyéni és kollektív reakciók inkább modern vagy tradicionális válaszokat körvonalaznak? Miként értelmezhető a traumatikus vonások hiánya és mire irányul a az értelemkeresés?

Erőszak és értelmezhetőség

A traumatikus élmény magva egyéni és társadalmi szinten is a váratlanságban és az elképzelhetetlenségben, azaz a tapasztalati térbe és a várakozási horizontba (Koselleck, 2003) illeszthetetlenségben van. Bármennyire is erőszakosak a múltbeli események, döntő kérdés, hogy az mennyire illeszthető a hétköznapi élet keretei közé, mennyire elfogadható a megtörténte. (Gyáni, 2010) Azonban még e keretek között is különbséget kell tennünk kritikus és katasztrófális történelmi tapasztalat között. (Rüsen, 2004)

A trauma fogalmi devalválódása ellen Greenspan a tartalmi szűkítés és pontosítást sürget: a trauma a valóságban történő rémálom, a teljes kiszolgáltatottság és a küszöbön álló megsemmisülés tudata, amelyet a bénultság és a tehetetlenség érzése kísér. A halál vagy a haldoklás közelsége, amely akkor is pusztító, ha valaki mégis túléli. (Greenspan, 2014) „Soha túl nem élt túlélésem” - fogalmazta meg Kertész Imre. (Kertész, 2003: 155)

A XX. század tömegével termelte ki azokat a helyzeteket (a harcterektől a koncentrációs táborokig, a megszállt otthonoktól a vallatósobákig), amelyek az erőszak elképzelhetetlenül destruktív élményeivel szembesítették az individuumokat. Jóllehet a szervezett erőszak

tobzódása egyesek szerint a XX. század megkülönböztető specifikuma, a feldolgozhatatlanságot nemcsak az erőszak kiterjedtsége és féktelensége, hanem a tapasztalati térbe illeszthetlensége is fokozza. Ugyanis mindez egy hosszú, az erőszakot és az erőszaknak való közvetlen kitettséget mind jobban mérséklő civilizációs folyamat közben következett be. (Gyáni, 2010)

Bár le kell szögezni, hogy az erőszak teoretizálására tett kísérletek meglehetősen kétarcúak, mivel jó eséllyel erőszakmentes környezetben íródnak, és elkerülhetetlenül naturalizálják vagy esztétizálják az erőszakot (Kovács, 2014), egyes történeti antropológiai kutatások arra utalnak, hogy a tömeges erőszak a múltban a „normális” reakciónak is minősülhetett. (Davis, 2001 [1975])

A cselédlét tapasztalata egyfajta „strukturális traumatizáltságot”²²² (Heller, 2006) sejtet abban az értelemben, hogy a társadalmi helyzetükből fakadó kiszolgáltatottság, az elnyomás és a fegyelmezés a tapasztalati terük része volt (vagy mint fenyegető lehetőség fennállt). „*Rettenetes volt mindig*” – mondja szinte magának Magdolna, miközben „*a gróf ideje*” határozottan jó világgént él az emlékezetében. Illyés elejtett utalásai a mindennapos feszültségről, a hirtelen kirobbanó haragról („»ás a lélek«, vagyis »ideges vagyok«, sehol nem hallottam annyit, mint közöttük” (Illyés, 2005[1936]: 220)) a strukturális traumatizáltság nyomaira utalnak, és a frusztráció-agresszió hipotézis (Miller, 1941) keretei között is értelmezhetők. Az erőszak tapasztalata és ennek szubjektív megélése veti fel a legélesebben a trauma értelmezésének kérdését. Azaz traumaként értelmezhetők-e utólag olyan a pusztai környezetben általános élmények, amelyeket a tradíció által szentesített magatartásmód eleve értelmez?

„Cseléd szájából hallottam, hogy régen, az ő gyermekkorában a vadászatnál a sorba állított hajtókat úgy indították meg, hogy a két szélsőre ráhúztak egy-egy alaposat. 'Ebből értett a banda!' – mondta nevetve az előadó, harsány kacajra ragadva hallgatóit is. A munka megindítására vagy ütemének gyorsítására is szokásos volt ez a módszer.” (Illyés, 2005[1936]: 117)

A tapasztalati teret és a várakozási horizontot megvizsgálva az állami gazdaság megalakulása és a pusztaiak betagozódása a kollektivizált mezőgazdaságba nem volt értelmezhetetlen tapasztalat az egykori uradalmi cselédeknek, azaz nem jelentette korábbi életmódjuk, életviláguk összeomlását. A mezőgazdasági nagyüzemi struktúra újbóli kiépülése nem érvénytelenítette, inkább megerősítette a korábbi kollektív tapasztalatokat és közösségi tudást.

²²² Heller Ágnes a strukturális traumatizáltság alatt olyan traumákat ért, melyeket az emberi nem minden tagja elkerülhetetlenül átéli élete (szocializációja) során (pl. születés). (Heller, 2006) Én itt ezzel szemben a strukturális traumatizáltság alatt a társadalmi struktúrából, a hatalmi viszonyokból és a kiszolgáltatottságból fakadó traumatizáltságot értem.

Ezt az öntudatlanul a helyreállt rend leírására használt szófordulatok (fölosztás *lett*, a földet *visszavették*) jelzik. Bár a kollektivizálás erőszakossága önmagában is traumatizáló, az üzemtörténeti adatok (Orsovai, 1974) és a visszaemlékezések azt mutatják, hogy a földhöz és az egyéni gazdálkodói léthez kevésbé kötődő volt uradalmi cselédek a birtokos parasztságnál könnyebben és gyorsabban alkalmazkodtak a régi-új helyzethez, ezért korai és önkéntes belépésüket nagy valószínűséggel kevésbé kísérte erőszak. A „mások földjén” (Erdei, 1973 [1938]:150) való munka nem volt idegen az egykori cselédeknek és leszármazottaiknak. Az adaptálódás sikerét a legerősebben a „gróf ideje” és „az állami gazdaság ideje” közötti analógiák jelzik. A „gróf ideje” és az „állami gazdasági ideje” közötti folytonosságot a háború cezúrája ugyan megtöri („felforgatott világ”), de ehhez sem kötődik közösségileg vagy egyénileg kidolgozott traumanarratíva.

A földosztás, az önálló termelés és az egyre növekvő adóterhek (földadó és a beszolgáltatási kötelezettség (Závada, 2006 [1986])) nagyobb kihívásokat jelentettek. De a megélt nehézségek traumatikus következményei is csak egyszer villannak fel és csak egy pillanatra a bizalmatlan és hallgatag Zsófia emlékeiben: „*Sokan haltak meg a nagy idegeskedésben, ezt hozta ez az új rendszer.*” A kifejtés nélkül álló mondat mögött az önállósággal járó felelősség és a beszolgáltatási kötelezettség terhei és a megélhetés miatti aggodalom állnak. A testi tünetekben megjelenő *alkalmazkodásképtelenség* a hallgatás mellett az egyetlen explicit traumatizáltságra utaló tünet a pusztában.

Tradicionális válaszok

A trauma a freudi fogalma előfeltételezi a tudatalattit, következésképpen a modernitáshoz kötődik (Márkus, 2008); egy jellegzetesen modern elbeszélést alkot (Heller, 2006), azaz a trauma a modern individuum reakciója az őt ért erőszakra.

„»Szexualitás« nem létezett a viktoriánus kor előtt, mondja Foucault. Ugyanebben az értelemben nem volt 'trauma' sem. A »trauma« együtt születik a »szexualitással«. Azaz, azokat a jelenségeket, tapasztalatokat, amelyeket manapság a »trauma« neurotikus szindrómája alá rendelünk, azaz e szindrómának megfelelően rendezünk, más kultúrákban, de a mienkben is, más szindrómákba rendeztek, más történetekbe foglaltak.” (Heller, 2006: 11-12)

A szenvedések értelmét magyarázó teodíceák, történetek (pl Jób könyve) és a drámairodalom mellett a trauma „filozófiai ellenstratégiáiként”, azaz a traumára felkészíteni próbáló tanításként

értelmezhetők a sztoikus filozófia tanításai vagy Kant gondolatai a fenséges megtapasztalásáról²²³. (Márkus, 2008)

Miközben egyes művek a kora újkori vallásos közösségek vagy leigázott népek történetét a kulturális cezúra miatt traumaként értelmezik, addig a XVI-XX. század között bevett gyakorlatként működő angliai „nemzeti istentisztelet” (Fazekas, 2011: 54) éppen a krízist elhárító, racionalizáló funkciójuk miatt érdekesek. Bár háborúk, înséges időszakok és természeti csapások közepette tartották őket, úgy tűnik, hogy a böjtök, a közös imádságok vagy hálaadások a katasztrófával vagy dezorientációval fenyegető helyzetekben a feldolgozást segítették. Mivel színre vitték és kifejezhetővé tették a szenvedést, és az eseményt a bűnbánat vallásos (a későbbiekben providenciális) értelmezési keretébe illesztették, voltaképpen racionalizálták a megpróbáltatásokat. Ezért retrospektíve úgy tűnik, hogy ezeket a kollektív megpróbáltatásokat nem kísérték a modern értelemben vett kollektív (kulturális) trauma tünetei. (Fazekas, 2011)

Ugyanakkor a trauma csak *egy lehetséges*²²⁴ reakció az elszennvedett erőszakra. (Greenspan et al., 2014) A fogalmi kiterjesztésnek gátat szab, hogy nem minden erőszak és nem feltétlenül okoz traumát. Az egyéni trauma pszichológiai tüneteinek automatikus alkalmazását a kollektívumokra a tartalmi-fogalmi kérdéseken túl az is nehezíti, hogy a traumatizáló eseményre adott reakció, a feldolgozás sikeressége erősen függ az egyéni psziché teherbírásától.

Mindez felé mutat, hogy a pusztaiak a potenciális traumatizáló eseményekre közösségileg kidolgozott, tradicionális válaszokat adnak. A kútba ugrott lány esete egyéni traumatizáltságot körvonalaz, de Illyés kivételes esetenként tárgyalja, mivel nem a közösség által előírt módon reagált az őt ért erőszakra.

A tradicionális, közösségi reagálásmód részben más fényben tünteti fel a megpróbáltatásokat: az egyénnek nem teljesen egyedül kell ezeket legyűrnie, de el kell viselnie. A sérelmek tematizálása helyett ezért is hangsúlyosabb az idősök történeteiben „*a világba való beleilleszkedés*” feladata. A fennálló helyzet kritika nélküli elfogadása egy a kiszolgáltatottság tapasztalatát interiorizáló passzív habitust teremt, az alkalmazkodás ugyanakkor a túlélés záloga.

²²³ Pintér Kant fenséges fogalmából vezeti le a katarzis élményét mint a traumával való találkozást és a feldolgozást egyik lehetséges útját. (Pintér, 2014)

²²⁴ „[Apám] semmitől sem idegenkedett jobban, mint a Borban és Laznicán eltöltött hónapok sorseseeményévé változtatásától, hogy kényszerűen és folyamatosan újraértelmezze azt, amit egyszer lezárt, annak megfelelően, ahogyan az érkező, majd eltűnő évtizedek változásai kényszerűen átírták az ő múltját is. Holott, a táborokban történetektől függetlenül, mindig mindannyiunkkal ez történik, s ezt vonakodva vagy örömmel, de végül el kell fogadnunk” (György, 2011: 11).

A tradíció által előírt viselkedési minták már eleve értelmezettek. Következésképpen a tradicionális keretek között az egyénre kevesebb értelmezési feladat hárul, mint az egyéni trauma feldolgozásakor. Az idősebb pusztaiak történetei azt sugallják, hogy miérték firtatása helyett a belenyugvás és az alkalmazkodás, az egyéni történet felépítése helyett a közösségi relációk valamint a részben öntudatlan nosztalgia építi az önazonosságot és a kollektív identitást.

A múltbeli világok iránti nosztalgia kialakulásának előfeltétele a mindenkit érintő (avagy fenyegető) strukturális traumatizáltság eliminálása; jóllehet a cselédvilág kollektív emlékezete nem írható le egyszerűen a traumatikus emlékek hiányával. Ezek ugyanis összefonódva is építhetik az önazonosságot (Pintér, 2014); ezt mutatják a pusztaiak változatos átdolgozási és elfojtási stratégiái. A hallgatás mögött meghúzódó élmények arra utalnak, hogy a pusztaiak a XX. századi változásokat megszenvedték. Azaz a traumanarratíva hiánya nem feltétlenül jelenti a potenciálisan traumatizáló, fájdalmas események hiányát²²⁵, ugyanakkor másféle feldolgozási módokra utal.

A volt uradalmi cselédek és a háború után született generáció tagjai a megpróbáltatásaikra jellemzően nem egyéni, inkább közösségi, tradicionális válaszokat adtak, miközben „modern” stratégiákat, mindenekelőtt az elfojtást is mozgósíthatták. Az átdolgozást nem annyira a traumát jellemző *explicit* egyéni értelmezési kényszer (értelemelsajátítás) vezérelte, hanem a biztonság és otthonosság érzését nyújtó értelemkeresés. Ez nem közvetlenül a fájdalmas élmények, történelmi tapasztalatok racionalizálására irányult, hanem a világok rendjének mint a kiismerhetőség és az ágencia terepeinek feltérképezésére. Az otthonkeresésként megnyilvánuló értelemkeresés mintegy öntudatlanul alakította ki a biztonságot nyújtó rendként kifejezett - ugyanakkor utópikussá lúgozott - múltbeli világok iránti kollektív nosztalgiát.

²²⁵ A birtokos parasztság esetében többek között a megfélemlítés akadályozta meg a sérelmek kollektív reprezentálását. (Ó. Kovács, 2012a,b) Ugyanakkor a parasztság megfosztása a saját földjétől nemcsak a megélhetését, hanem megszüntette az életfeltételeit, a mindennapi életét szervező életvilágot. A radikális életformaváltással járó kényszerű elvándorlás és a parasztság „önfelszámolása” (Márkus, 1979, 1991) voltaképpen traumatikus tünet, amely az alkalmazkodásképtelenségre utal. A reakciókból kollektív traumanarratíva nélkül is kiolvasható a kulturális cezúra: a mindennapi élet folytathatatlansága és az újrakezdés lehetetlensége.

A REKONSTRUKCIÓTÓL AZ INTERPRETÁCIÓIG

Hermeneutika: a közvetettség belátása

A kutatás rámutatott arra, hogy az életvilágok feltárásához leginkább a kommunikatív életvilág fogalma használható. Miközben az Schütz által leírt életvilág struktúrák mindkét kutatási terepen jól megragadható és a felidézéseket konstituáló kereteknek bizonyultak, a letűnt életvilágok *értelmezése* szétfeszítette a fenomenológiai megközelítés kereteit, és hermeneutikai problémákká alakította azokat.

Már a Schütz fenomenológiai szociológiájában is felfedezhetők hermeneutikai vonások. Ezt nemcsak a magyarázat, a megértés és az interpretáció kategóriáira fordított megkülönböztetett figyelem jelzi, hanem a Schütz alapkérdése is, amely voltaképpen a „társadalmi cselekvő megértésének megértése.” (Staudigl, 2014: 2) Ugyancsak egyfajta „proto-hermeneutikának” (Staudigl, 2014: 2) tekinthető a pre-reflexíven működő relevanciarendszerek létrejöttének vizsgálata, miközben az életvilág újratermelésének újraértelmezést sem nélkülő folyamata egy expliciten hermeneutikai probléma. (Staudigl, 2014)

Fokozatosan a hermeneutika felé terelte a vizsgálódást az a felismerés, hogy az életvilág nem vizsgálható közvetlenül²²⁶, mivel az a hétköznapi tudások reflektálatlanul használt hálózata. A letűnt életvilág múltbelisége miatt sem elérhető, *nyelvileg* szervezett érték- és viselkedésmintáiról a nyelv közvetítésével szerezhetünk tudomást.

Habermas kommunikatív életvilág koncepciója reflektál a nyelv megkerülhetetlen szerepére az életvilágok konstitúciójában. Ez teszi világossá az életvilág „kettős helyiértékét” (Habermas, 1994: 141) tehát azt, hogy az a kutatás tárgya és az értelmezés közege is egyben. A problémát a társadalomtudományos módszertan a „kettős hermeneutikaként” (Giddens, idézi Habermas 1994: 284) tárgyalja, rámutatva arra, hogy a nyelvi formában gyűjtött adatok értelmezése nem az elemzéssel kezdődik, hanem már az adatszerzésnél megkerülhetetlen. (Habermas, 1994)

A kommunikatív életvilág koncepciója tudatosítja, hogy a megértés alapvető bázisa az adott életforma nyelvjátékaiban kimunkált közös jelentések, és ezek megértése csakis a saját életvilágból (nyelvjátékból) kiindulva, annak jelentés-összefüggéseire lefordítva lehetséges. Következésképpen a felbomlott életvilágok leírása hermeneutikai megközelítést igényel, ezt a

²²⁶ Mezei a közvetlenség és a közvetettség fogalmával világítja meg a fenomenológia és a hermeneutika „elemi ontológiáját”: előbbit a közvetlenség, utóbbit a közvetettség tudományának nevezi. A fenomenológia kiindulási pontja a világ létezése (F1) és az erre vonatkozó fennállás (F2) között szükségszerű, közvetlen korreláció, míg a hermeneutika F1 és F2 közötti közvetett, kontingens korrelációkat vizsgálja. Ebből következően a fenomenológia közvetlen, a hermeneutika közvetett megértésről beszél. (Mezei, 1998)

mozzanatot történeti rekonstrukcióként felfogott megközelítés sem nélkülözheti: „A történész nem megfigyelésre szorító krónikás. Kommunikatív tapasztalatokra tesz szert. A kívülálló jegyzőkönyvvezetés helyébe a hermeneutikus megértés feladata lép.” (Habermas, 1994: 226)

A két életvilág közös vonatkoztatási pontjait kereső és azokat a kölcsönös megértés erőforrásaiként használó kommunikatív cselekvésként felfogott interjúhelyzet tudatosítja a két életvilág közötti párbeszédet miközben jelentésegyeztetésre sarkall. (Németh, 2013b) A másik dramaturgiai cselekvésének sikerét, azaz az élettörténeti elbeszélés érthetőségét, az interjúhelyzetet kísérő kommunikatív egyeztetés szavatolja, míg az élettörténeti narratívák interpretációja felfogható a horizontok összeolvadásaként. (Gadamer, 1984 [1960])

A hermeneutikai megértés a törésnél válik szükségessé, amit a letűnt életvilágok kulturális mássága, időbeli távolsága és nem utolsósorban a trauma sajátos perspektívája, a tudatosított tudáshiány indokol. A trauma értelmezésénél a tapasztalati terek és a tudásbeli különbségek áthidalhatatlansága konstitutív jelentőségű: az egyetlen perspektíva, amiből a traumatizált életvilágok feltárhatók, a radikális törés és a kulturális és társadalmi dezorientáció.

Az életvilágok rekonstruálására (interpretálására) vállalkozó kutatásnak azonban arra is reagálnia kell, hogy az életvilágok olyan szimbolikusan prestrukturált valóságok, amelyek nem tárulnak fel közvetlenül és holisztikusan a cselekvők előtt. Az értelem-összefüggések hálózata csak kerülő úton, az élettörténetre fókuszálva lehetséges, amelyek azonban tovább szűrik, fordítják és értelmezik a szimbolikus prestrukturált valóságokat, voltaképpen közbeiktatnak még egy hermeneutikai szintet. Danto szerint a történeti tényállítások (csakúgy, mint az élettörténeti elbeszélések kijelentései) *narratívák*, amelyek „olyan kategóriákban írják le az eseményt, amelyekben azt megfigyelni lehetetlen lett volna.” (Habermas, 1994: 223) Értelmük, a jelentés és a jelentőség fényében retrospektíve, (narratív) oksági összefüggésekben képződik. (Habermas, 1994, Gyáni, 2010)

Az egykori életvilágok nem valamiféle a társadalmi valóságot felépítő szilárd „torzítatlan” tudásbázisok vagy *tényszerűen* rekonstruálható „külső” valóságok, hanem a többszintű szimbolikus összefüggésekből közvetetten feltárható értelem-összefüggések, amelyek a perspektivikusságuk belátásával és a történelmi távolság reflektálásával interpretálhatók. Ez a felismerés egyfelől családi fogalomrendszerek értelmezésénél, másfelől a hermeneutikai esetrekonstrukció módszerét használva vált világossá.

„Mert mit jelent a behelyezkedés? Nyilván nem egyszerűen azt, hogy eltekintünk önmagunktól. Erre persze annyiban szükség van, hogy valóban fel kell idéznünk a másik helyzetet. De ebbe a másik szituációba éppen hogy önmagunkat kell belevinnünk. A behelyezkedés csak ezáltal nyer értelmet. Ha behelyezkedünk például egy másik ember helyzetébe, akkor épp azáltal értjük meg, tehát azáltal tudatosítjuk a másik másságát, sőt feloldhatatlan individualitását, hogy magunkat helyezzük a helyébe. Az ilyen behelyezkedés nem az egyik individualitás beleérzése a másikba, még csak nem is a másik alávetése saját mércéinknek, hanem mindig egy magasabb általánossághoz való felemelkedés.” (Gadamer, idézi Habermas, 1994: 218)

A másik megértése ugyanúgy magában foglalja a horizont-összeolvadás mozzanatát, mint az interjúhelyzetbeli szót értés a letűnt életvilágokról. A jelentéskeresést ugyanúgy a két életvilág jelentéseinek a próbálgatásokon keresztüli meghosszabbítása keretezi, mint az interjúk mélyelemzését vezérlő abdukciót.²²⁷

Az életvilág mint a társadalmi világot felépítő interszjektív tudáskészlet rekonstruálása voltaképpen a tág értelemben vett (a szelektált kulturális hagyományt és a tárgyi összetevőket is magában foglaló) *kultúra* értelmező leírása. (Williams, 2003) Az egykori sárbogárdi zsidóság életvilágának *rekonstrukciója* az élettörténeti narratívumok a külső (objektív/történelmi) világra vonatkoztatásából kiindult ki, ami az „objektivizáló” megközelítésmód és az értelmezés sajátos elegyéhez vezetett. A pusztai terepmunka egészen más típusú adathiánnyal szembesített és részben új elemzési szempontok kidolgozására ösztönzött. Az érdeklődésem az életútinterjúk *információ*-alapú feldolgozása felől fokozatosan a szöveg „mély”, „rejtett” értelmének keresése felé tolódott. A kutatás célja nem az életvilág egykorvoltságának, *létezésének* „bizonyítása” volt, inkább az életvilágot építő belső logika *megértése*. Az előző esetben a megismerés zsánere a *történeti rekonstrukció* volt, míg a pusztai kutatás egy reflexív etnográfiai *interpretáció* kereteibe illeszkedett. Míg előbbi inkább a fenomenológiai (schützi) életvilág koncepcióból indult ki, addig a második terepmunka a kommunikatív életvilág fogalmát használta. Jóllehet mindkét életvilág-leírás elkerülhetetlenül *hermeneutikai* keretekben folyt, hiszen a múltbeli életvilágok közvetett elérhetőségének belátásán alapultak (pl. emlékezetbeli torzítások), a megértés erőforrásainak és folyamatának reflektálása (*közvetettség* belátása) a második terepmunka során vált szisztematikussá.

²²⁷ Az abdukció nem levezetett összefüggések megtalálásán jelenti, inkább az élettörténetből belső logika felfejtését egy olyan kognitív attitűd használatával, ami az új tudás megtalálására és az értelmezési horizont nyitva tartására koncentrál. (Reichert, 2009) Magyarázóereje a megfigyelések magyarázatára a mozgósított háttértudások használatában áll, amely a hipotézisalkotásban és –szelekcióban is kamatoztatható. (Gál, 2012) A háttértudások használata és az intuitív logikán alapuló algoritmusok megtalálása végső soron nem más, mint a szöveg belső logikájának és saját világról való tudásunk közötti közeledés, a gadameri értelemben vett „horizont-összeolvadás”. (Gadamer, 1984 [1960])

A sárbogárdi zsidó életvilág rekonstrukciójának két húzófogalma, a tény és a narratívum, eltekintett attól az alapvető különbségtől, hogy „a kommunikatív tapasztalat, szemben a megfigyeléssel, nem tényállásokra, hanem már előzetesen értelmezett tényállásokra irányul: nem a tények észlelése az, ami szimbolikusan strukturált, hanem a tények mint olyanok.” (Habermas, 1994: 138)

A ténytyszerűség, azaz a megismerőhöz vagy az emlékezőhöz képest „kinti” világ rekonstruálása és a történelmi referencialitás hangsúlyozása azt sejtette, mintha az életvilágok struktúráit a tényekben kellene keresni. Eközben a családi és a települési vonatkoztatási rendszerek tulajdonképpen már rámutattak arra, hogy az életvilágot (a hétköznapi valóságot) konstituáló szimbolikus összefüggések érdekesek.²²⁸ Ezek többszintű, kibogozhatatlan egymásra vonatkozása vezetett ahhoz a felismeréshez, hogy az életvilágok *tényszerű* rekonstruálása (még a rekonstrukció korlátainak és a specifikus torzítások észben tartásával is) azzal a veszéllyel jár, hogy az elemzés a „fakticitás hermeneutikájává” (Kovács-Vajda, 2002: 31) egyszerűsödik. Ugyanakkor az életvilág mint sajátos kutatási fókusz minduntalan kicsúszik a kezünkől, ha a vizsgálódás csak az ellenőrizhető ténytyszerű adatok elemzésére korlátozódik; azaz feltáró munka megköveteli a kommunikatív adatok reflektált használatát. A sárbogárdi zsidó életvilág rekonstruálása közben a történelmi tényeket rekonstruálni és *tényszerűen* feltárni igyekvő szakasz után az életvilágot konstituáló jelentés-összefüggések értelmezése felé tolódott el. A pusztai kutatásban a „külső” valóság és a történelmi adatok viszonya is megváltozott, a „tények” az élettörténeteket és a visszaemlékezéseket magyarázó *kontextus* részei lettek. A cél egyre inkább az egykori életvilágbeli cselekvők szemszögéből feltáruló értelem-összefüggések interpretálása és a visszaemlékezők önértelmezéseinek felderítése lett, hiszen „a hermeneutikus megértés struktúráját tekintve arra irányul, hogy a tradíciókból tisztázza a társadalmi csoportok lehetséges önértelmezését.” (Habermas, 1994: 234)

A két életvilág leírásán a visszaemlékezések sajátos torzításai és korlátai miatt nem kérhető számon a teljesség vagy a néprajzi és (hely)történelmi munkák adatgazdagsága és ténytyszerűsége. A történelmi távlat magától értetődően a korlátozza a hozzáférést a múlthoz: akár a fenomenológiai (schützi), akár a hermeneutikai (habermasi) életvilág fogalmából indulunk ki

²²⁸ Hasonló logika rejlik a narratív pszichológiai irányzatok konstruktivizmusában is: míg a mérsékelt konstruktivista irányvonal a narratívák „mögötti”, ellenőrizhető valóságot keresi, addig a radikálisabb felfogás különféle, egymással összemérhetetlen „valóság-változatokra” fókuszál. (Bodor, 2002, Németh, 2013d).

az életvilág megtapasztalható és érzékszervekkel érzékelhető összetevői (képek, illatok, ízek, hangok, egyéni beszédmodok) mint közvetlen adottságok kiesnek a vizsgálódás fókuszából, és legfeljebb a nyelv közvetítésével lehetnek a vizsgálódás tárgyai.

Ugyanakkor a viszonylag kevés interjú is alkalmas volt az életvilágok részleges rekonstruálására. Mind a vizsgálódás deduktív logikára épülő (társas és társadalmi) fókusza, mind pedig az elemzés induktív mintakeresése kedvezett a közös mintázatok megtalálásának, mivel az egyéni történetekből leginkább a társas és társadalmi meghatározottságokra, a közösen osztott tudásra, interszjektíve érvényes normákra és értékekre voltam kíváncsi. Ezek az egyéni emlékekből viszonylag könnyen kihámozhatók voltak, és még az egyéni felidézés jellegzetességei ellenére is megerősítették egymást. A jelenség kulcsa a szocializációban van. A családok mindkét kutatásban mini életvilágokként (személyes kisvilágokként) működtek, és a zsinórmértékül használt fogalmak érzékenyen rajzolták ki a közösségek belső rétegződését. A másodlagos (azaz tudatosított) szocializációs közegként működő iskoláról meglehetősen egybevágó emlékeket gyűjtöttem: a részletesen leírt mozzanatok szinte teljesen megegyeztek. Már egy visszaemlékezésből is meg lehetett tudni, hogy milyen módszerrel tanított olvasni a zsidó elemiben Katz tanító, és azt is, hogy miként működött az egész napos tanítás az összevont osztályokban a puszta iskolában. Azonban ezekről szinte minden visszaemlékező beszámolt. Az egyéni visszaemlékezésekből építkező életvilág-leírásokat nem csak jellegzetes toposzok alakítják, hanem az egyéni felidézések információgazdagsága vagy –szegénysége is. *Közvetlenül* csak olyan tények és információk olvashatók ki az interjúkból, amelyek a mesélők előtt ismertek voltak, és amelyeket az interjúhelyzetbeli szerepük artikulálni engedett. Voltaképpen a puszta történetek szokatlan felépítése, monotonitásuk és „külső” (történelmi) referencia-nélküliségük vezetett ahhoz, hogy a történetekből „kiugró” információk helyett rejtettebb összefüggéseket keressék. Ez a „nyomkereső” (Ginzburg, 2010) attitűd, amely az elhallgatott, a szöveg „mögött” rejtőzködő valóság felderítésére irányult, jól illeszkedett a hermeneutikai esetrekonstrukció pszichoanalitikus értelmezési keretébe (Kovács-Vajda, 2002, Vajda, 2006). A visszaemlékezések sajátosságai ugyanakkor szinte előre vetítették a leírás műfaját: a túlélők referencialitást, pontosságot sugárzó elbeszélései a feltáró munkával (rekonstrukció!) szemben is a tényszerűség implicit elvárását érvényesítették.

A túlélők élettörténetei tanúságtételek a holokausztról. Sajátos formájukat és jelentésüket a szenvedések értelmezésére és a történetek átadására irányuló erőfeszítések alakították ki.

Bár a tanúságtételek interjús helyzetekként a XX. század második felétől egyre inkább kanonizálódtak, és tényszerű monológ formáját öltötték, a természetük valójában nagyon is dialogikus, ugyanis megkövetel egy hallgatót, aki az elhangzottak tanújává válik. A tanúságtételek értelmezése és felhasználása változatos, de általánosságban a személyes történet ereje, a pontosság, a megbízhatóság és a hitelesség ismérvei kötődnek hozzájuk. A tanúságtételek azt sugallják, hogy rajtuk keresztül feltárható valamiféle „objektív igazság”. (Greenspan et al, 2014: 195) Hitelességüket az élményszerű beszámoló adja, ami nem utolsó sorban a tényszerű (történeszi) rekonstrukció ígéretével kecsegtet. Ugyanakkor autentikusságuk ellenére ezek a tanúságtételek — akárcsak minden visszaemlékezés — pontatlanok és szelektívek. (Greenspan et al, 2014)

A 'külső' valóság tényeinek megtalálására tett erőfeszítések az oral history interjúk (történeszi) felhasználásában kulminálnak: Waltzer a gettók és koncentrációs táborok rekonstruálásakor a tanúságtételeket ugyanúgy „alátámasztotta” a lágerdokumentációval és összevetette egymással, mint én a sárbogárdi zsidó életvilág feltárásakor. A visszaemlékezések aggregálásával egyfelől a közös, egymást megerősítő leírásokat kereste, másrészt az egyes tanúságtételeket is összehasonlította. Az ismétlődő elemek egymást megerősítve és pontosítva rajzolták ki az emlékezeti toposzokban megőrzött lágerbeli helyeket. A „pontosabb” tényszerűbb rekonstrukció az ő értelmezésében „a történelem mélyebb *feltárásának*” előfeltétele volt. (Greenspan et al., 2014: 208)

A tanúságtételek szigorú értelemben vett fakticitását azonban módszertani hiba túlhajtani. Laub auschwitz-i túlélőkkel készített interjúk során felismerte, hogy alapvető különbség és összemérhetetlenség van az egyes kijelentések történeti referencialitása valamint az elmondott tapasztalat igazsága között. Ezért a traumatörténetek megbízhatósága nem ítéhető meg pusztán az emlékezetbeli torzítások tükrében, a részleges pontatlanságok ugyanis nem érvénytelenítik a tanúságtételek tapasztalati igazságát. (Felman-Laub, 1992, LaCapra, 2001)

„A nő tanúságbizonyosságot tett [...] nem a felrobbant kémények számáról, hanem valami másról, valami radikálisabbról, sokkal fontosabbról: az elképzelhetetlen megtörténtének valóságosságáról. Egy felrobbant kémény Auschwitzban éppolyan elképzelhetetlen, mint négy. A kémények száma sokkal kevésbé számít, mint azok létezése. Jószerével az esemény maga elképzelhetetlen. [...] Az elképzelhető és elképzelhetetlen határának felbomlásáról tett tanúbizonyosságot, ez pedig történeti igazság.” (Felman-Laub, 1992: 60)

Bár mind az oral history interjú, mind az élettörténeti módszer az egyéni emlékezetet tekinti a történeti tapasztalat elsődleges forrásának, más módszertani és episztemológiai keretben működnek. A (társadalom)történeti irányultságú oral history interjú az átiratokat elődlegesen történeti forrásként kezeli, előfeltételezve az események tényszerűségét és az (élet)eseményekből pontosan rekonstruálható „objektív” (élet)történetet. Ugyanakkor az egyéni emlékezetten keresztül különféle (elnyomott) csoportok életmódja vagy „korszellem” elemei is rekonstruálhatók. A biográfiai megközelítési módok kidolgozását kifejezetten a traumatikus vagy tabusított múlt feltárása ihlette, emiatt módszertanilag kidolgozottabbak²²⁹. A vizsgálódás fókuszja a történelmi tapasztalatok szubjektív megélésére helyeződik, tudatosítva, hogy ezek az események vagy korszakok *egyéni* reprezentációi. (Kovács, 2011) A referencialitást itt voltaképpen a megélt tapasztalat nyújtja: „az élettörténeti interjúk nem a »történeti valóság« »objektív« rekonstruálását szolgálják, hanem az individuuum történetiségét bizonyítják.” (Kovács, 2011: 10)

A történetírás újabb irányzatai mindinkább beemelik az egyéni visszaemlékezéseket, önéletrajzokat a történelmi források közé, *történelmi* referenciát tulajdonítva nekik. (Greenspan, et al., 2014, Vértesi, 2004) Mindazonáltal a magánélet forrásainak kezelése meglehetősen tág módszertani spektrumon mozog és ezek értelmezése is eltér. A visszaemlékezések, memoárok, feljegyzések és naplók módszertani, forráskritikai kezelése az „önéletírói paktumtól” a „biofikción” át a tanúságtételekig vezet. (Thomka, 2000, Lejeune, 2003, Kövér, 2007, 2014)

A különféle meghatározások a szöveg és a valóság kapcsolatát, azaz a referencialitást firtatják. Az az álláspont, hogy a narratívum létrehozza saját valóságát (Bruner, 2001[1986]) ugyanis részben más referenciális kereteket feltételez, mint a külső valóságra vonatkoztatott „önéletrajzi paktum” (Kövé, 2007). Ez voltaképpen azt az alapvető „érvényességi igényt” fogalmazza meg, hogy az élettörténet a valóságra vonatkoztatott „igaztörténet” (Habermas, 2011[1981])

„A fikciós formákkal ellentétben az életrajz és az önéletírás referenciális szövegek: éppúgy, mint a tudományos vagy történelmi diskurzusok, arra törekszenek, hogy a szövegen kívüli »valóságról« nyújtsanak tudást, tehát *igazságpróbának* vessék alá magukat. Céljuk nem egyszerűen a valóságszerűség, hanem a valóhoz való hasonlítás, nem »valóság-effektus«, hanem a valóság képe. Vagyis minden referenciális szöveg

²²⁹ A kritikák keresttüzében az oral history módszertana reflexívebbé vált és nyitottabb lett az emlékezeti torzítások valamint az intencionált felidézés kérdéseire. Az újabb irányzatok számot vetnek a tényszerűséggel, és egyre kevésbé állítják, hogy az elmondottak alapján pontosan és ’objektíven’ lehetne valamilyen eseményt rekonstruálni. (Kovács, 2011, Kövér, 2014)

tartalmazza azt, amit – kifejtett vagy kifejtetlen – »referenciális *paktumnak*« fogok nevezni.” (Lejeune: 2003: 37)²³⁰

Bár az *elbeszélt* élettörténet nem tekinthető magától értetődően önéletrajzi szövegnek, a retrospektív értelemképzés, az implicit vagy explicit dialogikusság és az egyéni tapasztalatok történetisége közös kiindulási pontokat jelez. Mindamellet nehéz elképzelni, hogy az élettörténet megkonstruálása teljes mértékben nélkülözné a referálást a „külső” valóságra. Ricoeur szerint a referencia alapvetően az ember és a környezete (illetve önmaga) közötti közvetítésként fogható fel, ily módon a *referencialitás* az ember és a világ közötti közvetítést jelent (Ricoeur, 1991) csakúgy, mint a kommunikatív cselekvés három világba (az *objektív*, a *társadalmi* és a *szubjektív*) ágyazódása. (Habermas, 2011[1981]) Következésképpen az élettörténet felépítésében is meghatározza egy kimondatlan önéletrajzi paktum. Az élettörténeti elbeszélésekben lehetnek tárgyi tévedések vagy kronológiai tévesztések, de a narratívum nyersanyaga a mesélő által *megélt és elbeszélt* élettapasztalat.

„Egy történeti narratíva esetében [...] a szóban forgó eseményekről feltételezzük, hogy azok az elmondás előtt megtörténtek. Az az elgondolás, miszerint valakit felszólítunk arra, hogy találjon ki történeteket saját életéről, ugyanakkor ne törődjön különösebben annak valóságosságával, valószínűleg nem egyeztethető össze magának a narratív impulzusnak a lényegével (legalábbis azzal a lényeggel, ahogyan az az emberiség eddigi történetében létezett)”. (Szummer, 2005: 67)

Ugyanakkor egy élettörténet hitelességét, valóságosságát és társadalomtudományos használhatóságát nem pusztán a szigorú értelemben vett fakticitás biztosítja. Az élettörténetek értelmezésének számos módja ismeretes (Lévi, 2000 [1989]), Kovács, 2011, Vértési, 2004). A pusztai történetek rámutattak arra, hogy minden biográfiai narratíva tartalmasabb annál, hogy pusztán tényszerű és adatszerű információk kinyerésére használjuk. Voltaképpen minden visszaemlékezés egyfajta tanúságtétel egy már nem hozzáférhető (személyes) múltból, amelynek, ha nem is szigorúan faktuális (történelmi), társadalmi vagy *tapasztalati* referencialitása van. Mindezt az emlékezés társas meghatározottságai és az egykor kulturálisan és szociálisan érvényes életvilág normatív tartalmai szavatolják. (Németh, 2009)

²³⁰ Kiemelés az eredetiben. N.K.

Reflexiók és önreflexió

Az interjúkészítés: kommunikatív vagy stratégiai cselekvés?

A tanúságtételek középpontjában a trauma áll: az események felidézése és a nehezen verbalizálható tartalmak megértése megköveteli a reflektálást és a fordítást. Ebben az értelemben az élettörténetek és a történelmi háttér viszonya dinamikus: egyszerre zajlik a „textus kontextualizálása és a kontextus textualizálása”. (Felman – Laub, 1992: xv)²³¹ Mivel a traumatikus élmény felidézése és megosztása erőfeszítést (verbalizálás, értelmezés, az emlékek uralása) és kockázatvállalást (a felidézést kísérő fájdalom, részleges újraélés) követel, teljes elköteleződést kíván: mind a tanúságtévő, mind a hallgató egész személyiségének bevonódását. (Greenspan et al. 2014) A traumatapasztalat átadását tehát megkülönböztetett figyelem, jelentésegyeztetés és az érvényességi igények összefonódása jellemzi: nem véletlen, hogy a tanúságtételként felfogott narratív interjú helyzetéből vált felismerhetővé a kommunikatív egyeztetés. A túlélőknek az önmegértés szempontjából is fontos volt a hiteles önreprezentáció, tudták, hogy a holokausztról beszélni morálisan helyénvaló, és az áldozatok iránt érzett felelősség a komoly visszahúzó erők ellenére is tanúságtételre sarkallta őket. A múlt megtörténének bizonyítása és a kutatás előremozdítása miatt igyekeztek tárgyyszerűen megítélhető, történeti referencialitással rendelkező kijelentéseket tenni.

Az implicit és explicit egyeztetést számos mozzanat árnyalja az interjúhelyzetben, azonban döntő, hogy a felkeresett zsidó származású túlélők érdekeltek voltak az interjúban, és teljes személyiségükkel részt vettek a tanúságtételben. A történetek megértésére különös figyeltek: az életvilágok közötti időbeli távolságra ugyanúgy reflektáltak, mint a trauma által keltett szakadékokra és az egykori életvilág kulturális másságára.

Ugyanakkor a hallgató és a mesélő közötti kulturális távolság felismerése miatt néhány „specifikus tudásnak” minősülő, nehezebben lefordítható mozzanat ki is maradt a történetekből. A Fejér megyei zsidóságról írt monográfiát (Gergely, 2003) olvasva világossá vált, hogy minden történet elkerülhetetlenül személyre szabott. Ugyanaz a mesélő, aki nekem egy lefordított, a két kultúra párhuzamba állításán alapuló narratívát szerkesztett, néhány évvel a találkozásunk előtt egy másik kutatónak „megszüntette megőrzött” zsidó identitására utaló megjegyzésekben mutatta meg önmagát. Abban az interjúhelyzetben a közös (és nem a párhuzamos) pontok hangsúlyozását, saját kulturális-vallási kompetenciáját tartotta fontosabbnak.

²³¹ Előszó, 15. old.

Mind a kommunikatív cselekvés, mind a köznyelvi kommunikáció tartalmazza saját kiterjesztésének és kritikai megítélésének lehetőségeit, ugyanis a „potenciális megértés keresés ugyanazon a struktúrán belül mozog, amelyben a résztvevők folytatják kommunikációjukat.” (Habermas, 1994: 313) Azaz nemcsak a fennálló kontextusok értelmezését teszik lehetővé, hanem a kritikai hozzáállást is, mivel magukban foglalják azokat a nézőpontokat, amelyekből a kontextus szétfeszíthető, reflektálható. Jóllehet minden dramaturgiai cselekvés és interjúhelyzet megkövetel valamifajta jelentésegyeztetést, az interjú mélyelemzésével tovább boncolgatható a kérdés, hogy mi teszi felismerhetővé a kommunikatív egyeztetés keretei között a manipulálást. Az értelmezés itt részben a stratégiai cselekvéssel, részben a tudattalan identitás kérdésével találkozunk. Egyfelől kérdéses az identitást építő, de nehezen verbalizálható vagy tudattalan tartalmak értelmezése a narratív identitás keretei között, másfelől a narratív identitás mást jelenthet a mesélőnek és mást a hallgatójának; lehet, hogy az értelmező előtt kirajzolódik a narratív identitás, amely a mesélő előtt nem feltétlenül tárul fel. (Pintér, 2012)

A pszichoanalízis fogalomtárát mozgósító hermeneutikai elemzéssel (Rosenthal, 1993, Kovács – Vajda, 2002) a szöveg törésein keresztül megmutatkozhat a hamis, önáltató narratíva, de emellett az interjúhelyzetet keretező szisztematikus, manipulatív szándék is (legalább részben) felismerhető. (Udvarnoky, 2003)

A pusztai interjú végső soron a kommunikatív cselekvés lehetőségfeltételeire, az erőszak- és kényszermentességre, a hatalmi egyenlőtlenségek figyelmen kívül hagyására valamint a megegyezésre törekvésre világítanak rá (Habermas, 1994, 2011[1981]), és az interjúban történő részvétel okait, az interjú céljával történő azonosulást firtatják. Bár senkit sem kényszerítettem beszélgetésre (nem is tudtam volna), a felkeresett pusztaiak bőséges és hosszasan sorolt elutasító indokai, valamint az, hogy szemükben a kutatás megismerési érdeke (Habermas, 2005 [1968]) meglehetősen súlytalan volt, azt mutatja, hogy az interjúhelyzetben való részvétel érdekei nem mindig találkoztak. Ezért az ő szemszögükből egyáltalán nem meglepő, hogy a hatalomnélküliek jellegzetes, a paraszti kultúrában is ismert taktikájával védekeztek. (Keszeg, 2002)

Az élettörténeti elbeszélés előadása eleve feltételezi az implicit jelentésegyeztetést vagy a jelentés-meghosszabbítást. Még a manipulatív, megtévesztő céllal felépített narratívában megfogalmazódó jelentés átadásához is elengedhetetlen a szűrés és a fordítás, tehát még a *stratégiai cselekvés* is magába foglal egyeztető mozzanatokot. Jóllehet a kommunikatív cselekvés előfeltételei nem teljesülnek manipulatív interjúhelyzetben, így például nem feltétlenül övezi kölcsönös konszenzus a megnyilatkozások érvényességi igényeit, és ezek nem mindig fonódnak össze.

A pusztai interjúhelyzeteket azonban hiba lenne tisztán a paraszti furfang és a tudatos megtévesztés példájaként értelmezni, még ha ismerős idegen pozícióm megnehezítette is a helyzetek értelmezését és okot adhatott az énbemutatás méricskélésére.

Az interjúbeli szerepek átvilágítása a különféle *viszonyulások* mellett néha azt a folyamatot is látni engedte, ahogyan a visszaemlékező „megszelídül” (Solt, 1998:35). Ferenc a pusztában egyedülként épített fel lineáris és individuális, önmagát az események középpontjába helyező élettörténetet. A kezdeti ellenállása nem annyira ismerős idegenségemnek szólt (hamarabb derült ki az érintettségem, mint ahogy egyeztetjük volna az interjút), inkább annak, hogy számára mi fontos a múltból, és mit „*lehet*” velem (vagy akárki mással) megosztani. Elbeszélését nem annak mérlegelése szabta meg, hogy mit mondhat el nekem *a pusztáról*, hanem a későbbi életét kezelte diszkrécióval: a politikai orientációit és találkozásait a korabeli „nagy emberekkel”.

Ha tudatos és következetes félrevezetést, azaz teljesen manipulatív céllal kivitelezett *stratégiai cselekvést* nem is tapasztaltam, de elhallgatást, ellenállást és taktikázást éreztem a pusztai beszélgetések során, ami eleve meghatározta azt, hogy milyen típusú interjú készülhetett az adott kontextusban. Az elemzés végül azt is felvetette, hogy bár az interjúhelyzetekben tapasztalt megtévesztő szándék és az elhallgatás az átiratokból is érzékelhető, a gyanakvásra okot adó furcsa felépítésű történeteket a maradványos szóbeliség továbbélése és a tudattalan nosztalgia is alakította.

A kutatói pozícióm az életvilágok értelmezésénél nemcsak a traumatikus tapasztalat átadása miatt különbözött. A sárbogárdi zsidósághoz fenomenológiai értelemben vett *idegenként* viszonyultam, kívülállóként csodálkoztam rá a „kulturális másokra”. Az interjúk értelmezése megkövetelte a zsidó kultúra, vallás és folklór alapjainak elsajátítását, miközben interjúról interjúra tanultam meg az általam nem ismert zsidó Sárbogárd intézményeit és utcaneveit. A beletanulás *folyamata* (és részleges sikere) akkor reflektálódott, amikor a kutatás lezárása előtt már *ismerősükként* tudtam beszélgetni a holokausztban meggyilkolt egykori sárbogárdi zsidó családokról és emberekről. Az utolsó *beszélgetésekbe* belemelegedve, a megszerzett tudásomat bizonygató közbevetéseimre a mesélők kissé elbizonytalanodva vagy éppen némi iróniával megjegyezték: „*jobban tudod, mint én*”. Ők természetesen *összehasonlíthatatlanul* többet tudtak nálam, csak a közössé váló jelentések és a (mégoly korlátozott) „going native” élmény készítetett az előzetesen kialakított kérdezői szerep átlépésére.

A viszonyom a nagyhőrcsökpusztai uradalmi cselédség életvilágához az *ismerős idegen* megismerési pozíciójával körvonalazható. Dacára annak, hogy felmenőim hol szorosabb, hol

lazább szálakkal kötődtek a pusztához, ez a tény a családtörténetben kevésbé volt hangsúlyos, és a témaválasztáskor sem tudatosult bennem ennek relatív közelsége. Bár személyesen nem tapasztaltam meg ezt a (család)történeti múltban fokozatosan érvényét veszítő életvilágot, „benne állok” ebben a hagyományban. A terepen felkeresett helyiek a felmenőim révén mégiscsak „ismertek” engem, legalábbis el tudtak valamiképp helyezni a közösségi relációkban. Számukra ismerős idegen voltam, és ez bizonyos szempontból a visszájára fordította az interjúkat keretező hatalmi pozíciókat. (Fleetwood, 2009, Westmarland, 2001) Valójában sokszor ők voltak fölényben, mert nemcsak a múltból tudtak többet, hanem a családom közösségbeli pozíciójáról is. Az aszimmetrikus viszonyból következően kevésbé tudtam kiszűrni megnyilvánulásaikból a *saját magam* befolyását, miközben a kutatás közben felszedegetett családtörténeti tudásom az elemzés rejtett erőforrásává vált, ugyanis jelezte, mi az, amire a pusztaiak nem szívesen emlékeznek.

Az interjúhelyzetek reflektálása a szövegek által felépített világon kívülre helyezte a vizsgálódást: az interjúkészítés körülményei, az előadásmód hangsúlyai, a mimika, azaz a jelenlétből fakadó megfigyelések árnyalták az interjúhelyzetek kontextusát, és a szövegen kívüli világra is kiterjesztették az interpretációt. Tulajdonképpen a terepnaplóírás²³² vezetett ki a szövegek világából, mivel benne nemcsak azt rögzítettem, amit mondtak, hanem azt is, *ahogyan* mondták. A cselekvések *megfigyelése*²³³ olyan az életvilág koncepciókból rendre hiányzó, nehezen megfogható entitásokat is felvillantott, mint amilyen a hatalom és az érdek. (Rasmussen, 1984, Havrancsik, 2014)

A vizsgálódás hermeneutikai idealizmusa

A társadalom életvilágként történő felfogásához három fikció kapcsolódik: a cselekvők autonóm volta, a kultúra függetlensége és a kommunikáció átlátszósága. Ezeken a feltevéseken alapul a „megértő szociológia hermeneutikai idealizmusa” (Habermas 2011[1981]: 360), amely nemcsak az értelemmegértő megközelítésekben, hanem az élettörténeti elbeszélésekben is

²³² A terepi élményeim rögzítése inkább a „terepi feljegyzéseknek” felel meg, semmint egy hosszabb, szerkesztett szövegekből álló terepnaplónak. (Feischmidt, 2007a) A „naplóba” ugyanakkor nemcsak a terepi benyomások, pontosítások és emlékeztető feljegyzések kerültek be, hanem a kutatás és az elemzés során felmerülő kérdések, problémák, szakirodalom és egy-egy revelatív erejű részlet vagy emlék is. A folyamat időbelisége miatt összességében találóbbrak érzem a terepnapló kifejezést, de tudom, hogy feljegyzéseim nem tekinthetők a klasszikus értelemben vett terepnaplónak.

²³³ Goffman a terepmunkáról szólva kulcsfontosságúnak látja annak a megfigyelését is, amit a kutatott közösség tagjai tesznek, nemcsak azt, amit mondanak. (Goffman, 2013 [1989]) Kovács Éva egy interjúelemzés kapcsán jegyzi meg, hogy az elbeszélés és a gyakorlat (*doing és performance*) összekapcsolása sikeres stratégia lehet a kizárólag szövegalapú elemzéssel szemben. (Kovács, 2006)

kimutatható. Az egyének sohasem uralják mindenre kiterjedően az eseményeket: élettörténetük sokkal inkább arról szól, miként vannak „történetekbe gabalyodva.” (Habermas 2011[1981]: 380)

A cselekvők autonómiájának és a cselekvések feletti kontroll feltevése végső soron a cselekvés nem szándékolt következményeit és ezek intézményesülését, voltaképpen a rendszert zárja ki a társadalom fogalmából. (Sik 2009) A cselekvők valójában sosem tartják a cselekvés egészét az ellenőrzésük alatt (félreértések, manipulációk, nem szándékolt következmények, konfliktusok). (Habermas, 2011[1981])

Az életvilág belső szempontú *leírásakor* a kultúra alapvetően külső kényszerektől mentes, szféraként definiálódik. Ugyanis „a szociokulturális életvilághoz tartozók számára egyszerűen értelmetlen volna rákérdezni, hogy a kultúra [...] empirikusan függ-e valami mástól.”²³⁴ (Habermas, 2011[1981]:381). Azonban a kultúra szerepének megvilágítása megkövetelheti az életvilág újratermelési folyamatainak (pl a patológiáinak) az elemzését is.

A kommunikáció átlátszósága, kényszermentessége a kommunikatív cselekvés alapfeltétele, a vizsgálódáskor a hermeneutika egyetemességigényeként jelentkeznek. Ugyanakkor a társadalom és az életvilág azonosítása abból indul ki, hogy a társadalmi integrációt egyedül a kommunikatív cselekvés biztosítja. Bár a szociokulturális életvilágban a cselekvők előtt ez így jelenik meg, a cselekvések nem szándékolt következményeiből kinövő funkcionális összefüggések, a rendszerszintű koordináció is integrál (rendszerintegráció). (Habermas, 2011[1981])

Következésképpen nem lehet a társadalmat kizárólag életvilágként konceptualizálni. Az életvilág-rekonstrukció célja a szociokulturális életvilág értelmező leírása, ami már eleve leszűkíti a vizsgálódást. Az elemzés hermeneutikai idealizmusa a sajátos kutatási fókusz és módszertani döntések következménye: a felbomlott életvilágokat elsősorban szociokulturálisan, normák és az interszubjektíve érvényes tudás közvetítésével integrált közösségekhez rendelttem hozzá. Ugyanakkor nem lehet eltekinteni attól, hogy a társadalmi változás nem pusztán kulturális szinten történik, hanem a rendszer kényszereinek (munka, hatalom, a cselekvéseket módosító kényszerek) is engedelmeskedik. A rendszerszerűen működő környezetre az életvilág-leírások kevesebb figyelmet fordítottak, a cselekvéseket határoló kényszereket a kontextuális elemzés és az interjúhelyzetek reflektálása villantotta fel.

²³⁴ Ld. még Alexander, 2003.

A tudományelöttes megértés, azaz a laikus beszéd- és cselekvéskompetencia használata végigkíséri az egész kutatás folyamatát. Az etnográfia allegóriaként vagy elbeszélésként értelmező reflexiók (Clifford, 1999[1986], Bruner, 1999[1986]) és a cselekményesítés (White, 2006b [1973]) fogalma arra hívja fel a figyelmet, hogy a valóság történései nem kínálják fel az értelmezésükkel kialakuló elbeszélés formáját. Az elbeszélés soha nem mentes az értelmezés mozzanataitól. A történész azzal, hogy valamilyen narratív sémába (tragédia, komédia, románc, szatíra) önti a valóság rendezetlen elemeit, egy időbeliségen alapuló, ok-okozati *magyarázati* sémát használ. (White, 2006b [1973])

Már a címválasztás is mutatja, hogy a sárbogárdi zsidó életvilág széthullása egyértelműen²³⁵ a tragédia, míg az egykori uradalmi cselédvilág emlékezete inkább a szatíra narratív sémájába került. Az egyik alapvetően a traumára fókuszált, mivel a múlt csak ebből a perspektívából vált értelmezhetővé, a másikban egy ironikus szólás sűríti a cselédlét tapasztalatát és az ebből való kilépés nehézségeit. A felidézett pusztai történetekben az anekdoták domináltak, miközben a tréfák, furfangok és leleplezések vezérelték a megértés folyamatát is.

A cselekményesítés kérdései mellett az életvilágok értelmező leírásakor felfigyeltem arra, hogy míg a zsidó származású túlélőket előszeretettel hívom mesélőknek, ami jól érzékelteti az interjú szerepeket, addig a pusztaiakra nem éreztem találónak ezt a megjelölést, amely a pusztában csak néhány élvezettel beszélő, archaikus komótosággal adomázó elbeszélőre illett volna, miközben többekkel egyáltalán nem tudtam *narratív* interjút felvenni. Az interjúalany elnevezés azonban nem illeszkedett a szociografikus leírás kereteibe, és túlságosan eltávolított tőlük. Végül hosszas keresgélés a visszaemlékező elnevezést választottam.

Az „interjúalanyok” anonimizálása és megszólalásaik idézése ugyancsak dilemmákat vetett fel. Eredetileg (a szakdolgozatomban) a zsidó származású mesélők teljes névvel szerepeltek a lábjegyzetekben. Ezt a formát közösen alakítottuk: az interjúk után ők maguk is hangsúlyozták, hogy felelősséget vállalnak azért, amit megosztottak velem, ahogy mondták: „*névvel mehet*”. Az interjúrészek és a nevek együttes, kutatói aggályoktól mentes használatát a *tanúságtétel* műfaji sajátosságai és az interjúk *információalapú* feldolgozása szavatolta.

²³⁵ A modern esemény [White, 2006a] ellentétben a többi történeti eseménnyel váratlanságával, értelmezhetetlenségével nehezebben válik történelemmé, és mintegy előírja saját reprezentációjának kereteit. Éppen ezért a modern esemény ábrázolása a hagyományos történetírói szemléletmódban többek között azért problematikus, mert a történeti megértés és magyarázat alapvetően kolligációs fogalmakkal (Walsh, 2006 [1974]) történik, melyek valamilyen közös tulajdonság alapján osztályozzák a múltbeli eseményeket egyszersmind újraértelmezik a jelenbeli fogalomhasználat fényében, így végeredményben meglehetősen heterogén természetű entitásokat vonnak mintegy gyűjtőfogalomként maguk alá. (LaCapra, 2001, Kisantal, 2009)

A pusztát járva azonban világossá váltak a helybeliek félelmei a közösségi ellenőrzéstől, a helytelenítéstől vagy éppen attól, hogy visszaélek a bizalmukkal és a felvételeket másoknak is megmutatom. Bár a pusztai terepmunkában a mélyinterjúig nem mindig sikerült eljutnom, az interjúk elemzése közelített a „mélyelemzéshez”, azaz olyan megállapításokhoz vezetett, amelyek a visszaemlékezők előtt nem voltak ismertek, vagy amelyeket nem feltétlenül tekintenéek érvényesnek a saját életükre nézve. (Solt, 1998) Ebben az esetben az anonimizálás szükségességéhez nem fért kétség, de a szöveg szociografikus stílusát megtörte volna az interjúk kódolása. Ráadásul elveszett volna az a többletinformáció, amit a vélemények és személyiségek összekötése és következetes végigvezetése a szövegben nyújt. Ezért kitalált utónevek mellett döntöttem.

A trauma értelmezésekor a túlélő-történeteket tovább elemeztem; és a hermeneutikai elemzésnek az önreprezentációkon túlmutató megállapításai miatt végül a túlélőket is anonimizáltam. De úgy éreztem, hogy a tanúságtételeik fakticitása annyira fontos volt számukra, hogy megnyilatkozásaik személyességét és tartalmát nem fedhetik el kitalált nevek, így esetükben monogramokat használtam.

A nézőpontok sokfélesége és a szövegben megszólaló hangok autenticitásának megőrzése több történetírói problémát is felvet. (Berkhofer, 2000) A pusztai interjúrészeket a tájnyelvi és archaikus fordulatok megőrzése végett fonetikus átírással közlöm, de az amúgy is nehezen olvasható átírás nem teljesen következetes: csak a tájnyelvi sajátosságokat és az erősen érezhető nyelvi különbségeket jelölöm, a kevésbé hangsúlyos vagy általános kiejtési torzulást nem. Tehát az „*aszongya*” követi a fonetikus átírást, az *azt'* (aztán) viszont nem, mivel a hasonulás a köznyelvben is ugyanúgy hallatszik. (A rövidülést viszont jelzem.)

Ebben a helyzetben a reprezentáció hatalmi aspektusai megkerülhetetlenek, mivel ezzel az átírással akaratlanul is tanulatlanként tüntetem fel a pusztaiakat. Ezt a róluk alkotott kép árnyalásával (például szituatív furfangjaik bemutatásával) próbálom ellensúlyozni, miközben fontosnak tartom az általuk használt nyelvváltozatot érzékeltetni, mert a nyelvhasználat (nyelvjáték) nem elválasztható az értelemképzéstől (életformától).

Az idézetek átírása és használata is fontos reprezentációs kérdés: a túlélőknek néhány éve vittem egy-egy példányt szakdolgozatomból. Egyikük nem sokkal később felhívott, és bár leszögezte, hogy amit leírtam, „*az úgy is volt*”, a beszélt nyelvi fordulatokat és a lazább szerkesztésű élőbeszédet megőrző átírást nehezen fogadta el. Meglepte, hogy saját megítélése szerint mennyire pontatlanul fogalmaz, és azt kérte, hogy egy kicsit szerkesszek a mondandóján. Végül az átírás és a tanúságtétel hitelességére vonatkozó érvelésem győzte meg arról, hogy ezeket nem kell „kijavítani.”

A pusztai kutatási téma közelségének és távolságának állandó változása miatt nehezebb volt a saját nagyanyámmal készített interjú részleteit és az ő szavait idézni, mivel ezeken keresztül minduntalan a terephez való viszonyom problematizálódott. Az ismerős idegen pozíciójának leírása ugyanis nem oldja fel magától értetődően azt a kérdést, hogy egy tudományos dolgozatba *interjúalanyok* idézetei helyett a nagyanyám, nem egyszer anyám emlékeit használom. Jelezzem a szövegben a pozíció megváltozását, vagy kezeljem őket úgy, mint a többi „visszaemlékezőt”? Ad valamit a szöveghez, vagy éppen ront rajta? Hosszas próbálgatás után úgy döntöttem, hogy jelzem, melyik információ származik családomtól, belátva, hogy ha már ebbe a témába kezdtem, jelölnöm kell a hagyományhoz való viszonyomat.

Reflexív etnográfia és az etnográfus „meséje”

A kutatás folyamatát mindvégig a felmerülő kérdések és dilemmák irányították: ezek a kérdések ugyanúgy a sajátjaim, mint a rájuk adott válaszok. A tárgyalt dilemmák egyben a társadalomtudományos elméletalkotás és módszertan dinamikájának személyes elsajátításaként is felfoghatók. Mindkét témaválasztás alapvetően szubjektív volt, ugyanakkor a pusztai kutatásához fűződő viszonyom élesebben kirajzolta a kutató és a kutatott terep viszonyából fakadó módszertani, etikai dilemmákat, és reflexióra ösztönzött.

A pusztai életvilág megismerésének célja azonban nem a családtörténetem rekonstrukciója volt, mint ahogy a terepmunka reflektálása sem arra irányult, hogy egy saját személyemre irányuló önéletrajzi etnográfiát, közösségi önetnográfiát (community autoethnography) vagy éppen bennszülött-etnográfiát (indigenous/native ethnography) írjak. (Ellis — Adams — Bochner, 2010, Wall, 2006) (Utóbbit, csoporttagság híján, nem is írhattam volna.)

A pusztai vizsgálódásaim során az ismerős idegenségemből fakadó tudásom *eredetét* akartam átvilágítani, és legalább átmenetileg elválasztani a terepen szerzett szituatív ismereteimet a családom történetéből származó tudásomtól. A terepi jelenlétből és az érintettségemből fakadó módszertani kérdések, mindenekelőtt az interjúhelyzetre gyakorolt befolyásom értelmezése olyan reflexív etnográfiát körvonalaz, amelyben a terep és a kutató egymásra hatása értelmeződik. (Ellis — Adams — Bochner, 2010)

A reflexiók feltárták azt a feminista kutatásban kikristályosodott tapasztalatot, hogy a terep értelmezése és az önértelmezés egyidejű, egymást átható folyamatok (Feischmidt, 2007a), melyek másfelől minden kutatási folyamatban együtt járnak a csoporton „belülre kerüléssel” és a cselekvők számára feltároló értelem megértésével. Ugyanakkor a második terepválasztás

indoklásáról csak nehezen hámozható le az a fokozatosan tudatosodó tény, hogy a kutatás éppen doktoranduszként, egy liminális helyzetben (Deegan – Hill, 1991) „jutott eszembe.”

Miközben igyekeztem távol tartani magamat az önetnografizálás radikális válfajaitól, a terepi jelenlétemre adott reakciókat és a hagyományhoz való viszonyomat nem hagyhattam figyelmen kívül. A lavírozás ezek között egy jól felismerhető narratív alakzatot öltött: az *etnográfiai elbeszélését* (Bruner, 1999 [1986]), amely nemcsak a terepleírásokat, hanem az egész dolgozatot jellemzi, és egyfajta implicit „fejlődéstörténetet” körvonalaz.

Atkinson nemcsak a kettős struktúrát és a kettős narratív funkciót (Atkinson, 1999 [1990]: 122)) ismeri fel az etnográfiaiban, amelyek szimultán mesélik el a terepi tapasztalatokat és az elemzésbe mélyedő kutató revelációit, hanem arra is rámutat, hogy egymásra rétegződésük teremti meg az „etnográfus meséjét.” (Atkinson, 1999 [1990]:123) (Ez olyannyira állandó panelekből építkezik, hogy voltaképpen egy sajátos folklórt alkot.) A történet ívét a felfedező útra indulás, a terepi nehézségek, azaz a kívülállóból bennfentessé váló kutató fejlődése és megvilágosodása adja. Ez a narratív séma szinte észrevétlenül előírja az elkövetett hibákra és saját tudatlanságára fokozatosan rádöbbenő, ezért önironizálásra hajlamos „anti-hős” szerepében tetszelgő kutató alakját. A terepi csetlés-botlásoknak ebben a történetsémában paradox funkciójuk van: egyrészt a jelenlét érzékeltetésével a tapasztalatokat autentikusnak mutatják, másrészt a retrospektív értelmezések rámutatnak a kutató fejlődésére,²³⁶ arra, hogy kezdetben mi mindent nem tudott, amire később „rájött”. Az etnográfiai elbeszélés sémája azért vezet szinte automatikusan ehhez a „repetitív mito-formulához”, mert a hermeneutikai munka csak ebben megragadható. (Atkinson, 1999 [1990]: 149)

²³⁶ Hasonló összefüggéseket tár fel Clifford is az általa elemzett etnográfiaiban [Marjorie Shostak: Nisa. The Life and the Word of a !kung Woman]. Az enkulturáció folyamata a terepen Shostak számára „második felnőtté válásként” értelmeződött. Clifford, 1999[1986]: 164

IRODALOM

A. Gergely András (2007): Vallás, etnicitás, kisebbség kulturális antropológiai nézőpontból In: Papp Richárd – A. Gergely András (szerk.): A szakralitás arcai: vallási kisebbségek, kisebbségi vallások Budapest, Nyitott Könyvműhely, 7-15.

Alexander Jeffrey C. (2003): *The meanings of social life. A cultural sociology.* Oxford: Oxford University Press

Alexander, Jeffrey C. (2004a): Toward a Theory of Cultural Trauma. In Alexander, Jeffrey C. et al (eds.): *Cultural trauma and collective identity.* Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press 1-31

Alexander, Jeffrey C. (2004): On the Social Construction of Moral Universals: The „Holocaust” from War Crime to Trauma Drama. In Alexander, Jeffrey C. et al (eds.). *Cultural Trauma and Collective Identity.* University of California Press, Berkeley - Los Angeles – London 196-264.

Anderson, Benedict (1993): *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism.* Verso, London, New York

Ankersmit, Frank R. (2004): *A történelmi tapasztalat* Budapest: Typotex

Apor Péter (2008): A mindennapok öröme. In Horváth Sándor (szerk.): *Mindennapok Rákosi és Kádár korában.* Budapest: Nyitott Könyvműhely 13-49.

Assmann, Jan (2004): *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban* Budapest: Atlantisz

Atkinson, Paul (1999 [1990]): A narratíva és a társadalmi cselekvés reprezentációja In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 4. A történelem poétikája.* Budapest: Kijárat Kiadó 121-151.

Bahtyin, Mihail Mihajlovics (2002 [1965]): *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája.* Budapest: Osiris

Bakó Boglárka (2004): A terepmunka értelmezése, avagy az etikusság határán *Kisebbségkutatás* 13(3): 388-394.

Barth, Fredrik (1969): *Ethnic Groups and Group Boundaries The Social Organization of Culture Difference* Bergen-Oslo – London: Skandinavian University Books

Bartlett, Frederik C. (1985 [1932]): *Az emlékezés. Kísérleti és szociálpszichológiai tanulmányok* Budapest: Gondolat

Baumgarten, Jean – Ertel, Rachel – Niborski, Itzhok – Wieviorka, Anette (2003): *Az askenázi kultúra ezer éve* Budapest-Pozsony: Kalligram

Berger Viktor (2008): A cselekvés művészete In Némedi Dénes - Szabari Vera (szerk.) *Kötő-jelek 2007. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Kar Szociológia Doktori Iskolájának Évkönyve* Budapest: Plantin Kiadó

Berger, Peter (1969): *The Social Reality of Religion* London: Faber and Faber Egyes fejezetrészletek magyar fordításban:

http://lakatos.free.fr/Tanitas/Szociologia/2felev/files/page31_6.htm

Utolsó letöltés: 2015. 09. 26. 12h42

Berger, Peter – Luckmann, Thomas (1984[1966]): A valóság társadalmi felépítése In Hernádi Miklós (szerk.): *Fenomenológia a társadalomtudományokban* Budapest: Gondolat 321-350.

Berkhofer, Robert F., Jr. (2000): Nézőpont a történetírói gyakorlat nézőpontjáról. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Budapest: Kijárat Kiadó, 147-169.

Biczó Gábor (2009): *Hasonló a hasonlónak... Filozófiai antropológiai vázlat az asszimilációról* Pozsony: Kalligram, Budapest: Pesti Kalligram

Bíró Judit (2006): *Hivatalos falukutatók: A vidéki Magyarország leírása 1930 és 1940 között*. Budapest: PolgArt Kiadó

Bodor Péter (2002): Konstruktivizmus a pszichológiában *BUKSZ*, 14(1): 67-76.

Bodor Péter (2013): *Szavak, képek, jelentés. Kvalitatív kutatási olvasókönyv*. Budapest: L'Harmattan Kiadó

Bonacich, Edna (1973): A Theory of Middleman Minorities. *American Sociological Review*, 38: 583-594

Borbély Szilárd (2013): *Nincstelének: már elment a Mesijás?* Budapest-Pozsony: Kalligram

Breckner, Roswitha (1998) The biographical-interpretative method – Principles and procedures. In: *Social Strategies in Risk Societies, Sostris Working Paper 2: Case study materials – The Early Retired*, London: University of East London 91-104.

Bruner, Edward M. (1999 [1986]): Az etnográfia mint narratíva In Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái* 181-197.

Bruner, Jerome (2001 [1986]): A gondolkodás két formája. In László János és Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 5. Narratív pszichológia*. Kijárat kiadó, 27-58.

Bruner, Jerome (2004): Life as narrative. *Social Research* 71(3): 691-710.

Carr, David (1999): „A történelem realitása” In Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A Kultúra narratívái* szerk. Budapest: Kijárat 69-84.

Carr, David (2006): Mi a történelem? In Gyurgyák János Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet II*. Budapest: Osiris 1125–1157.

Caruth, Cathy, (1995): Recapturing the past (Introduction) In *Trauma: Explorations in Memory* Baltimore: The Johns Hopkins University Press 151-158.

Caruth, Cathy (1996): *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History* London –Baltimore: The Johns Hopkins University Press

Chupcik, Gerald C.- Damasco Valerie - Hilscher, Michelle C. (2008): Representing life’s meanings: The long and the short of it In: Vincze Orsolya – Bigazzi Sára (szerk): *Élmény, történet – A történetek élménye*. Budapest: Új Mandátum 133-152.

Clifford, James (1999 [1986]): Az etnográfiai allegóriáról In Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái* 151-181.

Clifford, James (2001): Utazó kultúrák *Magyar Lettre International* 41(2). 5-10.

<http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre41/clifford.htm>

Utolsó letöltés: 2015. 09.26. 12h48

Cow, Graham (2013): Going back to re-study communities: Challenges and opportunities. *Progress in Development Studies* 13: (4.) 267-278.

Csepeli György (1998): Jelenlét hiány által. Antiszemitizmus Közép- és Kelet-Európában. *Jel-kép* 2: 3-15.

Csepeli György (2006): *Szociálpszichológia* Budapest: Osiris

Csoóri Sándor (1960): Puszta az orgonásdomb alatt *Kortárs* 4 (9): 441-454.

Davis, Natalie Zemon 2001 [1975]): Az erőszak rítusai In (uő): *Társadalom és kultúra a kora újkori Franciaországban* Budapest: Balassi 139-169.

de Certeau, Michel (2010): *A cselekvés művészete. A mindennapok leleménye I.* Budapest: Kijárat Kiadó

Deegan, Mary Jo – Hill, Michael R. (1991): Doctoral Dissertations as Liminal Journeys of the Self: Betwixt and between in Graduate Sociology. *Teaching Sociology*, 19: (3) 322-332.

Dóka Klára (1994): Fejér megye zsidósága a 19. század első felében In.: Deáky Zita–Csoma Zsigmond–Vörös Éva (szerk.): *...és hol a vidék zsidósága?... Történeti és néprajzi tanulmányok a falusi, mezővárosi zsidók és nemzsidók együttéléséről* Budapest: Centrál Európa Alapítvány, Debrecen: Kossuth Lajos Tudományegyetem 59-95.

Dúll Andrea (1996): A helyidentitásról *Magyar Pszichológiai Szemle*, LII. (36.) 4-6. 363-391

Dupcsik-Reprászky-Ujvári, (2002): *A befejezetlen múlt 6. A globális világ felé.* Budapest: Műszaki Könyvkiadó

Eberle, Thomas S. (2014): Methodological Implications of Phenomenological Life-World Analysis In: Michael Staudigl — George Berguno (eds.): *Schutzian Phenomenology and Hermeneutic Traditions* Dordrecht-Heidelberg-New York - London: Springer

Eberle, Thomas S.- Hitzler, Ronald (2004): Phenomenological Life World Analysis In Flick, U.- von Kardoff, E. - Steinke, I. (eds.): *A Companion to Qualitative Research* London: Sage, 67-71.

Ehmann Bea - Garami Vera (2008): Az énbevonódás nyelvi markerei történelmi eseményekről szóló laikus elbeszélésekben. In: Vincze Orsolya - Bigazzi Sára (szerk.) *Élmény, történet – A történetek élménye* Budapest: Új Mandátum 41-52.

Ellis, Carolyn - Adams, Tony E. – Bochner, Arthur P. (2010): Autoethnography: An Overview. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 12(1):10

<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1589/3095>

Utolsó letöltés: 2015. 09.26. 12h49

Erdei Ferenc 1973 [1938]: *Parasztok*. Akadémiai Kiadó, Budapest

Erikson, Kai (1995): Notes on Trauma and Community. In Cathy Caruth (ed.): *Trauma. Explorations in Memory*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, , 183-200.

Erős Ferenc (2007): *Trauma és történelem. Szociálpszichológiai és pszichoanalitikus tanulmányok*. Budapest: Jósöveg

Eyerman, Ron (2004): Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity In: Alexander, Jeffrey C (ed.) *Cultural Trauma and Collective Identity* Berkeley - Los Angeles, London: University of California Press, 60-112.

Farkas Gábor (1989): *Sárbogárd város története*. Sárbogárd: Sárbogárd Város Tanácsa

Fazekas Gergely Tamás (2011): Az imádság mint feldolgozás. Politikai krízisek és természeti csapások értelmezése a kora újkortól a 20. századig *Studia Litteraria* (50): 3-4. 52-77.

Fehéri György (2009): „Lehetetlen, de muszáj... tehát lehetséges..” A holokauszt ábrázolásának problémái. In Gantner B. Eszter – Réti Péter (szerk.): *Az eltűnt hiány nyomában. Az emlékezés formái*. Budapest: Nyitott Könyvműhely 10-34.

Feischmidt Margit (2007a): Az antropológiai terepmunka módszerei In Feischmidt Margit – Kovács Éva (szerk.): *Kvalitatív módszerek az empirikus társadalom- és kultúrakutatásban*

http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszeti/index.php?option=com_tanelem&id_tanelem=834&tip=0

Utolsó letöltés: 2015.09.26. 12h50

Feischmidt Margit (2007b): Megalapozott elmélet: empiria és elmélet viszonya a kvalitatív kutatásokban In Feischmidt Margit – Kovács Éva (szerk.): *Kvalitatív módszerek az empirikus társadalom- és kultúrakutatásban*

http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszeti/index.php?option=com_tanelem&id_tanelem=839&tip=0

Utolsó letöltés: 2015. 09.26. 12h51

Felkai Gábor (1993): *Jürgen Habermas* Budapest: Áron Kiadó.

Felman, Shosana - Laub, Dori (1992): *Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History* London - New York: Routledge

Ferge Zsuzsa (1969): *Társadalmunk rétegződése. Elvek és tények*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvtár

Fleetwood, Jennifer (2009): Emotional work: ethnographic fieldwork in prison in Ecuador *eSharp*, Special Issue: Critical Issues in Researching Hidden Communities 28-50.

Freyre, Gilberto (1985 [1933]): *Udvarház és szolgaszállás* Budapest: Gondolat

Gadamer, Hans-Georg (1984 [1960]): *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Budapest: Gondolat

Gál László (2012): Az abduktív következtetés

http://eda.eme.ro/bitstream/handle/10598/26132/EM_2012_1_012_Gal_Laszlo-Az_abduktiv_kovetkeztetes.pdf?sequence=1

Utolsó letöltés: 2015. 09.26. 12h51

Garfinkel, Harold (2013 [1984]): A mindennapi tevékenységek rutin-háttérének vizsgálata In Bodor Péter (szerk.): *Szavak, képek, jelentés. Kvalitatív kutatási olvasókönyv*. Budapest: L'Harmattan Kiadó

Geertz, Clifford (1994): *Az értelmezés hatalma: antropológiai írások*. Budapest: Századvég

Gergely Anna (1999): *Adalékok Hevesy György családtörténetéhez* Fizikai Szemle 49:7.

<http://fizikaiszemle.hu/archivum/fsz9907/gergely.html>

Utolsó letöltés: 2015. 09.26. 12h52

Gergely Anna (2003): *A székesfehérvári és Fejér megyei zsidóság tragédiája 1938-1944*. Budapest: Vince

Gerő András (2005): *A zsidó szempont* Budapest: PolgArt

Gerő András (1993): *Magyar polgárosodás* Budapest: Atlantisz

Giesen, Bernhard (2004): The Trauma of Perpetrators: The Holocaust as the Traumatic Reference of German National Identity. In Alexander Jeffrey C. et al (eds): *Cultural trauma and collective identity* Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press 112-155.

Ginzburg, Carlo (2003): *Éjszakai repülés. A boszorkányszombat megfejtése* Budapest: Európa

Ginzburg, Carlo (2010): Nyomok. A jel-paradigma gyökerei In: *Nyomok, bizonyítékok, mikrotörténelem* Budapest: Kijarat Kiadó 13-55.

Ginzburg, Carlo (2011): *A sajt és a kukacok. Egy XVI. századi molnár világképe*. Budapest: Európa Kiadó

Glaser, Barney G – Strauss, Anselm L. (1968): *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research* Chicago: Aldine

Goffman, Erving (2013 [1989]): A terepmunkáról In Bodor Péter (szerk.): *Szavak, képek, jelentés. Kvalitatív kutatási olvasókönyv* Budapest: L' Harmattan Kiadó 53-61.

Goffman, Erving. (1981): *A hétköznapi élet szociálpszichológiája* Budapest: Gondolat

Goody Jack - Watt, Ian (1963): The Consequences of Literacy *Comparative Studies in Society and History* Vol.5 No.3. 304-345.

Greenspan, Henry - Horowitz, Sara R. - Kovács Éva - Lang, Berel - Laub, Dori - Waltzer, Kenneth – Wieviorka, Annette (2014): Engaging Survivors: Assessing 'Testimony' and 'Trauma' as Foundational Concepts, *Dapim: Studies on the Holocaust*, 28:3, 190-226.

Groszmann Zsigmond: *A magyar zsidók a XIX. század közepén* Egyenlőség, 1917. évad (folytatásokban)

Gurevics (2003 [1994]): *Individuum a középkorban* Budapest: Atlantisz

Gyáni Gábor (2008): Előszó In Horváth Sándor (szerk.): *Mindennapok Rákosi és Kádár korában: új utak a szocialista korszak kutatásában* Budapest: Nyitott Könyvműhely 7-11.

Gyáni Gábor (2010): *Az elveszített múlt. A tapasztalat mint emlékezet és történelem.* Budapest: Nyitott Könyvműhely

Gyáni Gábor (2006): *Hétköznapi élet Horthy Miklós korában* Budapest: Corvina

Gyáni Gábor (2011): Kulturális trauma adott vagy teremtett? A trauma alakzatai. *Studia Literaria* (50): 3-4. 5-20.

Gyáni Gábor – Kövér György (2004): *Magyarország társadalomtörténete a reformkortól a második világháborúig* Budapest: Osiris

Gyáni Gábor (1997): Polgárosodás mint zsidó identitás *BUKSZ*, 9:(3) 266-276.

Gyáni Gábor (2002): *Történelemszövegek* Budapest: L'Harmattan

György Péter (2011): *Apám helyett.* Budapest: Magvető

Gyurgyák János (2001): *A zsidókérdés Magyarországon. Politikai eszmetörténet* Budapest: Osiris

Habermas Jürgen (2011 [1981]): *A kommunikatív cselekvés elmélete.* Budapest: Gondolat

Habermas, Jürgen (1994): *A társadalomtudományok logikája.* Budapest: Atlantisz

Habermas, Jürgen (2005 [1968]): *Megismerés és érdek* Pécs: Jelenkor

Hámori Eszter (1999): „Az önéletrajzi emlékek egyéni és kollektív funkciója – tárgykapcsolati megközelítésben” In Kónya Anikó et al. (szerk.): *Kollektív, társas, társadalmi* Budapest: Akadémiai Kiadó 113-129.

Haraszti György (2004): A zsidóság visszatérése Magyarországra a 18. században In Faragó Tamás (szerk.): *Magyarország társadalomtörténete a 18-19. században* 1. kötet Budapest: Dico-Új mandátum, 359-370.

Havrancsik Dániel (2014): Max Weber és Alfred Schütz: megértő szociológiai alapvetések [Az Eötvös Loránd Tudományegyetemen megrendezett Max Weber 150 című konferencián (2014. november 6-7) elhangzott előadás írott változata.] Kézirat.

Heap, James L. –Roth, Phillip A. (1973): On Phenomenological Sociology *American Sociological Review* 38(3): 354-367.

Heller Ágnes (2004): *A „zsidókérdés” megoldhatatlansága* Budapest: Múlt és Jövő

Heller András (1937): *Cselédsor*. Székesfehérvár: Szent István Társulat

Heller Ágnes (2006): *Trauma* Budapest: Múlt és Jövő

Heller Ágnes (2009): *Az érzelmek elmélete* (2. kiadás) Budapest: Jósöveg Műhely

Heltai Erzsébet -Tarjányi József (1999): *A szociológiai interjú készítése* Budapest: Tárki

<http://www.tarki.hu/adatbank-h/kutjel/html/a509.html>

Utolsó letöltés: 2015.09.26. 12h58

Holstein, James A. – Gurbrium, Jaber F. (2013 [1977]): Az aktív interjúkészítés In Bodor Péter (szerk.): *Szavak, képek, jelentés. Kvalitatív kutatási olvasókönyv* Budapest: L’Harmattan 117-139.

Horváth Gergely Krisztián (1999): A parasztpolgárosodás két lehetséges útja (18-20. század) I. rész *Szociológiai Figyelő*: SzoFi 3:(1-2) 148-161.

Horváth Gergely Krisztián (2000): A parasztpolgárosodás két lehetséges útja (18-20. század) II. rész *Szociológiai Figyelő*: SzoFi 3:(1-2) 188-203.

Illyés Gyula (2005 [1936]): *Puszták népe* Budapest: Osiris

Jehuda, Don – Magos, George (1985): A magyarországi zsidóság demográfiai fejlődése *Történelmi Szemle*, 28:(3) 437-469.

Jones, E. E. - Nisbett, R. E. (1972): The Actor and the Observer: Divergent Perceptions of the Causes of Behavior In Jones, E. E. et al. (eds): *Attribution: the Causes of Behavior* Morristown, New York: Central Learning Press 79-94.

Juhász Pál (2006): *Emberék és intézmények: két zsákutca az agráriumban* Budapest: Új Mandátum Kiadó –Jelenkutató Alapítvány

Kaplan, Marion (2002): Redefining Judaism in Imperial Germany: Practices, Mentalities, and Community *Jewish Social Studies* 9(1): 1-33.

Karády Viktor (1997): A zsidó túliskolázás kérdése a történelmi Magyarországon In *Iskolarendszer és felekezeti egyenlőtlenségek Magyarországon 1867-1945*. Budapest: Replika Kör 75-95.

Karády Viktor (2004): Zsidóság Európában a modern korban. Társadalomtörténeti vázlat In: Faragó Tamás (szerk.): *Magyarország társadalomtörténete a 18-19. században* 1. kötet Dico- Budapest: Új Mandátum 342-357.

Kardos László (1955): Jegyzetek a volt uradalmi cselédség kultúrájának és életmódjának alakulásáról (Szentgyörgypusztá). *Ethnographia*, 66: (1–4.) 255–344.

Kashuba, Wolfgang (1994): *Bevezetés az európai etnológiába* Debrecen: Csokonai

Katus László (é.n.): Volt-e demográfiai forradalom Magyarországon? *Rubicon online*:http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/volt_e_demografiai_forradalom_magyarorszagon/

Utolsó letöltés: 2015.09.26. 12h59

Kertész Imre (2002): *Kaddis a meg nem született gyermekért* Budapest: Magvető

Kertész Imre (2003): *Sorstalanság* Budapest: Magvető

Keszeg Vilmos (1991): A hiedelemtudás szerkezete *Erdélyi Múzeum* 53:(1-4.) 122-145.

Keszeg Vilmos (2002): A félrevezető elbeszélés mint elbeszélési stratégia *Ethnographia* 113: (1-2.) 121-132.

Keszei András (2011): A város narratív identitása. In: *A város és társadalma: tanulmányok Bácskai Vera tiszteletére*. Budapest: Hajnal István Kör 436-449.

Kisantal Tamás (2009): *Túlélő történetek. Ábrázolásmód és történetiség a holokauszt művészetében*. Budapest: Kijárat

Klanciczay Gábor (2001): Transz és szkepticizmus Johannes Nider Formicarius című traktátusában In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában* Budapest: L' Harmattan – PTE Néprajzi Tanszék 39-107.

Konrád György (2001): *Elutazás és hazatérés* Budapest: Noran

Kónya Anikó (1999): A személyes emlékek társas természete In Kónya Anikó et al.(szerk.): *Kollektív, társas, társadalmi* Budapest: Akadémiai Kiadó 149-163.

Kornis Mihály (1994): Nicht fordem kind [Részlet a Napkönyvből] *Thalassa* 5: (1-2). 3-7.

Koselleck, Reinhardt (2003): Fogalomtörténet és társadalomtörténet In (uő): *Elmúlt jövő a történeti idők szemantikája* Budapest: Atlantisz 121-147.

Koselleck, Reinhard (2006): Tapasztalatváltozás és módszerváltozás. Történeti-antropológiai vázlat *Korall*, 23. szám 21-58.

Kosztolányi Dezső 1974 [1926]: *Nero, a véres költő. Édes Anna.* Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó

Kovács Éva (1989): Asszimilációs és diszkriminatív tendenciák a magyar társadalomtörténetben (1867-1939.) In: Füzfa Balázs – Szabó Gábor (szerk.): *Kelet-Közép-Európa szemináriumok II. A zsidókérdésről* Szombathely: Németh László Szakkollégium

Kovács Éva (2011): Az interjú módszertanok politikája *Forrás* 43:(7-8): 3-20.

Kovács Éva (2008): „Ki vagyunk esve a külvilágból” – A lengyári kolónia In Váradai Monika Mária (szerk.): *Kistelepülések lépéskényszerben* Budapest: Új Mandátum Kiadó 133-160.

Kovács Éva (2006): Mari és az ő „cigánysága”- avagy a narratíva helye és ereje az etnicitás kutatásában *Tabula* 9:(1) 41-52.

Kovács Éva (2007a): A közösségtanulmányoktól a lokalitás megismeréséig In (Uő): *Közösségtanulmány: Módszertani jegyzet* Pécs: Néprajzi Múzeum - PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék 7-22.

Kovács Éva (2007d): Interjú módszerek és technikák In Feischmidt Margit – Kovács Éva (szerk.): *Kvalitatív módszerek az empirikus társadalom- és kultúrakutatásban.*

http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszlet/index.php?option=com_tanelem&id_tanelem=835&tip=0

Utolsó letöltés: 2015.09.26. 13h00

Kovács Éva (2014): Összeolvasás. Az erőszak elbeszélései. *Replika* 85-86. szám 71-83.

Kovács Éva (2007b): A narratív biográfiai elemzés In Feischmidt Margit – Kovács Éva (szerk.): *Kvalitatív módszerek az empirikus társadalom- és kultúrakutatásban*.

http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszeti/index.php?option=com_tanelem&id_tanelem=840&tip=0

Utolsó letöltés: 2015.09.26. 12h01

Kovács Éva (2007c): Elbeszélés és azonosság a társadalomkutatásban In Feischmidt Margit – Kovács Éva (szerk.): *Kvalitatív módszerek az empirikus társadalom- és kultúrakutatásban*.

http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszeti/index.php?option=com_tanelem&id_tanelem=832&tip=0

Utolsó letöltés: 2015. 09.26. 13h01

Kovács Éva - Vajda Júlia (2002): *Mutatkozás. Zsidó identitástörténetek*. Budapest: Múlt és Jövő

Kovács Éva - Vidra Zsuzsanna (2012): Kényszer vagy kivonulás - élet a peremeken. *Tér és társadalom* (26):4. 73-92.

Kovács Imre (1935): A gazdasági cselédek kereseti és megélhetési viszonyai. *Magyar Szemle* 25: (9-10): o.n., vagy: *Magyar Szemle: Új folyam* 1997 (6):11-12. 195-214.

Kőbányai János (2008.): A magyar zsidó értelmiség kialakulása *Budapesti Negyed*, tavasz, 16(1) (Emancipáció I.) 5-63.

Kövér György (2007): Önéletrajzi hamisítvány, avagy csalóka emlékezet. Scharf Móric önéletrajza *Aetas*, 22 (2): 106–121.

Kövér György (2014): Az orális történelem három paradoxona In (uő): *Biográfia és társadalomtörténet* Budapest: Osiris 303-306.

Krausz Tamás –Varga Éva Mária (2013): *A magyar megszálló csapatok a Szovjetunióban: levéltári dokumentumok: 1941-1947*. Budapest: L'Harmattan

Kuczi Tibor (2011): *Kisvállalkozás és társadalmi környezet* Budapest: Jelenkutató Alapítvány

Kulcsár István (1994): A maradék zsidóság lelki keresztmetszete 1946-ban *Thalassa* 5(1-2.) 334-335.

LaCapra, Dominick (2001): *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press

Lakk Norbert (2008): *A sárbogárdi zsidóság története a kezdetektől a II. világháborúig* szakdolgozat, javított kézirat, Pécsi Tudományegyetem

Lakk Norbert (2014): *A sárbogárdi zsidóság története* Sárbogárd: Bogárd és Vidéke Lapkiadó és Nyomda

Lanzmann, Claude (1994): A megértés obszcenitása. Egy este Claude Lanzmann-nal. *Thalassa* 5: (1-2.) 274-287.

Laverty, Susann M. (2003): Hermeneutic Phenomenology and Phenomenology: A Comparison of Historical and Methodological Considerations *International Journal of Qualitative Methods* 2(3): 21-35.

Lejeune, Philippe (2003): Az önéletírói paktum In: Z. Varga Zoltán (vál. és szerk.): *Önéletírás, élettörténet, napló: válogatás Philippe Lejeune írásaiból* Budapest: L'Harmattan 31-46.

Lévi, Giovanni (2000 [1989]): Önéletrajz használatáról *Korall* 2000. tél 2. szám. 81-92.

Leys, Ruth (2000): *Trauma. A genealogy*. Chicago, London: University of Chicago Press

Losonczi Ágnes (1977): *Az életmód az időben, a tárgyakban és az értékekben* Budapest: Gondolat

Márai Sándor (1990): *Egy polgár vallomásai* Budapest: Helikon Kiadó.

Markovits Pál (2002): *Egy 'úri kalandor' botladozásai a XX. századon át*. Békéscsaba: Tevan.

Márkus György (2008): A trauma és filozófiai ellenstratégiái *Aspecto* 1(1): 101-122.

Márkus István (1991): *Az ismeretlen főszereplő: tanulmányok* Budapest: Szépirodalmi Kiadó

Márkus István (1971): *Kifelé a feudalizmusból* Budapest: Szépirodalmi Kiadó

Márkus István (1979): *Nagykőrös*. Budapest: Szépirodalmi Kiadó

Mátyus Alíz-Tausz Katalin (1984): *Maga-ura parasztlak és uradalmi cselédek*
Budapest: Magvető

Mezei Balázs (1998): A fenomenológia és a hermeneutika elemi ontológiája. In (uő): *A lélek és a másik: Jan Patocka és a fenomenológia*. Budapest: Atlantisz, 222-246.

Menyhért Anna (2008): *Elmondani az elmondhatatlant. Trauma és irodalom*. Budapest: Anonymus-Ráció

Miller, Neal E. (1941): The frustration aggression hypothesis. *Psychological Review*, (48): 337-342.

<http://psychclassics.yorku.ca/FrustAgg/miller.htm>

Utolsó letöltés: 2015.09.09. 11h13

Móricz Zsigmond (1938): Életem regénye

<http://mek.oszk.hu/01200/01204/html/03.htm>

Utolsó letöltés: 2015.09.09. 11h16

Nagy Netta (2013): *A cserevilágtól a padlássöprésig: falusi hétköznapiok a beszoigáltatás éveiben* Budapest: Magyar Néprajzi Társaság

Németh Krisztina (2009): Életvilág és élettörténetek: Meddig ér az emlékezet? In Szabó Fanni (szerk.) *Társadalmi Tanulmányok 2009*. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Kar Hallgatói Önkormányzatának évkönyve. Budapest: ELTE - Eötvös Kiadó, 2009. 255-290.

Németh Krisztina (2011): Biczó Gábor: Hasonló a hasonlóknak... Filozófiai antropológiai vázlat az asszimilációról. *BUKSZ* 23(2): 175–178.

Németh Krisztina (2013a): Koszos lóra bársony nyereg nem illik”: Cselédek és urak – egykor és most. *Belvedere Meridionale* 5:(3.) 31-50.

Németh Krisztina (2013b): A narratív interjúhelyzet mint kommunikatív cselekvés In: Pál Eszter, Somlai Péter, Szabari Vera (szerk.) *Kötő-Jelek 2011*: Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Kar Szociológia Doktori Iskola Évkönyve. Budapest: ELTE TÁTK Szociológia Doktori Iskola 56-78.

Németh Krisztina (2013c): A terapeuta, a nyomozó és a rendőrspicli: Variációk egy terepmunka értelmezői pozícióira és eszköztárára. *Szociálpedagógia* 1: (3-4.) 48-66.

Németh Krisztina (2013d): László János: Történelemtörténetek Bevezetés a narratív szociálpszichológiába *BUKSZ* 25:(1) 86-89.

Nora, Pierre (2010): Emlékezet és történelem között – A helyek problematikája In K. Horváth Zsolt (szerk.): *Emlékezet és történelem között. Válogatott tanulmányok*. Budapest: Napvilág Kiadó 13-34.

Olay Csaba – Ullmann Tamás (2011): *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest: L'Harmattan.

Ong, Walter (2010): *Szóbeliség és írásbeliség: a szó technológizálása* AKTI-Gondolat, Budapest

Orbán Katalin (2009): Látástól vakulásig: a holokauszt és szeptember 11. vizuális reprezentációja In Gantner B. Eszter – Réti Péter (szerk.): *Az eltűnt hiány nyomában. Az emlékezés formái*. Budapest: Nyitott Könyvműhely 70-90.

Orsovai Tibor (1974): *Magvetés a Sárréten* [25 éves a Nagyhörcsöki Állami Gazdaság] Székesfehérvár: Fejér Megyei Lapkiadó Vállalat

Ö. Kovács József (2012a): *A paraszti társadalom felszámolása a kommunista diktatúrában. A vidéki Magyarország politikai társadalomtörténete 1945-1965*. Budapest: Korall

Ö. Kovács József (2012b): Belső hódítás. A „föld népe” közéről és távolról Magyarországon 1960-ban. In Bögre Zsuzsanna – Keszi András – Ö. Kovács József (szerk.): *Az identitások korlátai: traumák, tabusítások, tapasztalattörténetek a II. világháború kezdetétől*. Budapest: L'Harmattan, 143-154.

Papp Richárd (2007): A szakralitás tétje zsidó és keresztény példák tükrében In Papp Richárd - A. Gergely András (szerk.): *A szakralitás arcai: vallási kisebbségek, kisebbségi vallások* Budapest: Nyitott Könyvműhely 16-29.

Papp Richárd (2004): *Van-e zsidó reneszánsz? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy budapesti zsidó közösség életének tükrében* Budapest: Múlt és Jövő

Pintér Judit Nóra (2012): A tudattalan identitás *Imago* 2(2): 67-72.

Pintér Judit Nóra (2014): *A nem múló jelen: trauma és nosztalgia* Budapest: L'Harmattan

Pócs Éva (2001): Bevezető: egy munkacsoport tizenöt éve In Pócs Éva (szerk.): *Demonológia és boszorkányság Európában* Budapest: L' Harmattan – PTE Néprajzi Tanszék 9-21.

Prepuk Anikó (1997): *A zsidóság Közép-és Kelet-Európában a 19-20. században* Debrecen: Csokonai

Propp, Vlagyimir Jakolevics (2005[1928]): *A mese morfológiája* Budapest: Osiris

Ránki György (1987-1988): *A magyarországi zsidóság foglalkozási szerkezete a két világháború között* Történelmi Szemle 1987/88. 3. szám 257-266.

Rasmussen, David M.(1984): Explorations of the Lebenswelt: Reflections on Schutz and Habermas In Wolff, Kurt H. (ed.): Alfred Schutz: Appraisals and Developments Dordrecht-Boston-Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers 21-27.

Reichertz, Jo (2009). Abduction: The Logic of Discovery of Grounded Theory. Forum Qualitative Sozialforschung/*Forum: Qualitative Social Research* 11(1), Art. 13,

Ricoeur, Paul (1991): Life in Quest of Narrative In: David Wood (ed.): *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. London: Routledge; New York: Kegan Paul. 20–34.

Ricoeur, Paul (1999c[1997]): Emlékezet – felejtés – történelem In: N. Kovács Tímea (szerk.): *Narratívák 3. A Kultúra narratívái*. Kijárat, Budapest, 51–69.

Ricoeur, Paul (1999a): Az én és az elbeszélte azonosság In (Uő): *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Osiris 373-413.

Ricoeur, Paul (1999b): Mi a szöveg? In (Uő): *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Osiris 9-33.

Rosenthal, Gabriele (2013 [2003]): A történetmesélés gyógyító hatása In Bodor Péter (szerk.): *Szavak, képek, jelentés. Kvalitatív kutatási olvasókönyv*, Budapest: L'Harmattan Kiadó 228-249.

Rosenthal, Gabriele (1993): Reconstruction of Life Stories. In: Josselson, R. –Lieblich, A (eds): *The Narrative Study of Lives I*. London: Sage. 59–91.

Rosenthal, Gabriele (1994): Német háborús emlékek: az elbeszélhetőség és az emlékezés életrajzi és társadalmi funkciói. *Thalassa* 5:(1-2.) 188-202.

Rüsen, Jörg (2004): Trauma és gyász a történelmi gondolkodásban (Itt elnémul a történelem értelméről szóló beszéd Magyar Lettre International 54. szám

<http://epa.oszk.hu/00000/00012/00038/rusen.htm>

Utolsó letöltés: 2015.09.26. 13h06

Saad József (2006): „Örökségek súlya – örökösök terhe” In *Hortobágyi kényszermunkatáborok 1950-1953 között* sz.n. Budapest: Konrad Adenauer Stiftung.

Saad József (2004): *Telepessors* Budapest: Gondolat

Sándor Ildikó (1998): Egy vallásos kisközösség viszonya a hagyomány és a modernizáció kérdéséhez In Fejős Zoltán (szerk.) *Hagyomány ~ modernizáció a kultúrában és a néprajzban* Budapest: Néprajzi Múzeum 169-176.

Sauvadet, Thomas (2006): *Le capital guerrier. Concurrence et solidarité entre les jeunes de cité*. Paris: Armand Colin

Schütz, Alfred – Luckman, Thomas (1984a [1975]): Az életvilág strukturái In Hernádi Miklós (szerk.): *Fenomenológia a társadalomtudományokban*. Budapest: Gondolat 269-321.

Schütz, Alfred (1984 [1944]c): Az idegen. In Hernádi Miklós (szerk.): *Fenomenológia a társadalomtudományokban* Budapest: Gondolat. 405–414.

Schütz, Alfred (1984a [1963]): A cselekvések köznapi és tudományos értelmezése In Hernádi Miklós (szerk.): *Fenomenológia a társadalomtudományokban* Budapest: Gondolat 178–229.

Schütz, Alfred (1984b[1960]): A társadalmi valóság értelemfeltel felépítése In Hernádi Miklós (szerk.): *Fenomenológia a társadalomtudományokban* Budapest: Gondolat 159-178.

Sik Domonkos (2009): Habermas életvilág fogalmán innen és túl. In Némédi Dénes - Szabari Vera (szerk.): *Kötő-jelek 2008*. 115–143.

Simmel, Georg (2004): Exkurzus az idegenről In Biczó Gábor (szerk.): *Az idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Debrecen: Csokonai Kiadó. 56–60.

Smelser, Neil J.(2004): Psychological Trauma and Cultural Trauma In Alexander, Jeffrey C. et al (eds.): *Cultural trauma and collective identity* Berkeley - Los Angeles – London: University of California Press, 31-60.

Solt Ottília (1998): Interjúzni muszáj In *Méltóságot mindenkinek Összegyűjtött írások I.* Budapest: Beszélő 29–48.

Staudigl, Michael (2014): Reflections on the Relationship of “Social Phenomenology” and Hermeneutics in Alfred Schutz. An Introduction In Michael Staudigl—George Berguno

(eds.): *Schutzian Phenomenology and Hermeneutic Traditions* Dordrecht-Heidelberg-New York-London: Springer

Szász Anna —Vajda Júlia (2012): „*Mindig van éhség.*” *Pillanatképek Mauthausen felszabadulásáról* Budapest: ELTE Eötvös — ELTE

Szita Szabolcs (2001): *Együttélés, üldöztetés, holokauszt* Budapest: Korona

Sztompka, Piotr (2004): *The Trauma of Social Change: A Case of Postcommunist Societies* In Alexander, Jeffrey C. et al (eds): *Cultural trauma and collective identity*. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press 155-196.

Szummer Csaba (2005): Freud és a későmodernitás - Az "elmélet terrorja" és a metaforikus narrativizmus csapdája a pszichoanalízisben *Beszélő* 10:(10) 60-74.

Takács Istvánné (2007): *A dombóvári zsidóság története*. Dombóvár: Dombóvári Városszépítő és Városvédő Egyesület

Tallár Ferenc (1994): Reszakralizáció és sztálinizmus In (uő): *Korlátozott szkepszis, a kommunikatív racionalitás elméletéhez* Budapest: T-Twins Kiadó – Lukács Archívum 52–93.

Tamáská Máté (2011): *A vidéki tér emlékezete. Az építészeti formaképződéstől a kulturális örökségalkotásig: Nagykarácsony, Sukoró és Tiszafüred esettanulmányával* Budapest: Martin Opitz Kiadó

Tamáská Máté (2013): *Falvak az uradalmak helyén. A megszűnt nagybirtok telepes községeinek építésze 1945 után* Budapest: Martin Opitz Kiadó

Tamáská Máté (2008): Kockaházat a skanzenbe? Az utóparaszti háztípus helye a vidéki házfejlődésben. *Múltunk* 53:(3) 98-108.

Tátrai Szilárd (2000): A vitézi rend története a harmincas évektől a felszámolásig *Hadtörténeti Közlemények* 113(1): 35-79

Tengelyi László (1998): *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest: Atlantisz.

Thomas, W. I. — Znaniecki, F (2002): *A lengyel paraszt Európában és Amerikában* (1. kötet), Budapest: Új Mandátum Kiadó

Udvarnok Virág (2003): Van már nekem annyi élettörténetem...!?” *Évkönyv XI.*, Budapest: 1956-os Intézet, 111–126.

<http://www.rev.hu/portal/page/portal/rev/kiadvanyok/evkonyv03/udvarnok>

Utolsó letöltés: 2015.09.26. 13h08

Ulrich Károly (1972): *Pálfa község krónikája* Kecskemét: Egyetértés mgtsz elnöksége

Vajda Júlia (2006): Terápiás hatás mint melléktermék. *Thalassa*, 17(1): 123–136.

Vajda Júlia (2010): *Beszélgetés Vajda Júliával* (interjú, készítette: Katona Anikó és Bugarszki Zsolt)

http://szimplacsoport.blog.hu/2010/08/30/beszelgetes_vajda_juliaval

http://szimplacsoport.blog.hu/2010/08/26/beszelgetes_vajda_juliaval_folytatás

Utolsó letöltés: 2015.09.26. 13h08

Valuch Tibor (2005): *Magyarország társadalomtörténete a XX: század második felében*. Budapest: Osiris

Varga Dávid (1991): *Mai puszták népe. Volt cselédek, mai gondok a Dél-Dunántúl állami gazdasági pusztáin*. Pécs: Pannónia Könyvek/Baranya Megyei Könyvtár

Várnai György (1994): A holocaust késői pszichoszomatikus és pszichoszociális hatásai *Thalassa* 5:(1-2.) 147-159.

Vértesi Lázár (2004): Oral history: A szemtanúként elbeszélte történelem lehetőségei *Aetas*, 19(1): 158-173.

Vicsek Lilla (2006): *Fókuszcsoporthatás: elméleti megfontolások és gyakorlati alkalmazás* Budapest: Osiris

Virágh Szabolcs (2011): Trauma és történelem találkozása. Emlékezet, reprezentáció, rítus *BUKSZ* 23(2):161-170

Wall, Sarah (2006): An Autoethnography on Learning about Autoethnography *International Journal on Qualitative Methods* 5(2):146-160.

Walsh, William (2006[1974]): Kolligációs fogalmak a történettudományban In: Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történetelmélet II*. Budapest: Osiris 767-782.

Weinrich, Harald (2002): *Léthé. A felejtés művészete és kritikája* Budapest: Atlantisz

Westmarland, Nicole (2001): The Quantitative/Qualitative Debate and Feminist Research: A Subjective View of Objectivity. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 2(1): o.n.

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0101135>

Utolsó letöltés: 2015.09.26. 13h09

White, Hayden (2006 [1973]): *Metatörténelem. A 19. századi Európa történelmi képzelőereje.* In: Gyurgyák János – Kisantal Tamás [szerk.] *Történetelmélet II.* Budapest: Osiris 863-898.

White, Hayden (2006): „...humanista vagyok, és szerintem a humaniorák lényegében az olvasásról szólnak” [Interjú Hayden White-tal] In: Gyurgyák János – Kisantal Tamás[szerk.] *Történetelmélet II.* Budapest: Osiris 999-1013.

White, William F. (1999): *Utcasarki társadalom. Egy olasz szegénynegyed társadalomszerkezete,* Budapest: Új Mandátum Kiadó

Williams, Raymond (2003): *A kultúra. A kultúra elemzése* In.: Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája* Budapest, Osiris 28-33.

Willis, Paul (2000): *A skacok. Iskolai ellenkultúra, munkáskultúra,* Budapest: Új Mandátum Kiadó

Zarka, Josette (1994): *Élettörténetek és tanúvallomások. Módszertani megfontolások a náci koncentrációs táborok túlélőivel készített interjúk alapján* *Thalassa* 5: (1-2.): 169-175.

Závada Pál (2006 [1986]): *Kulákprés. Család- és falutörténeti szociográfia, Tótkomlós 1945-56.* Budapest: Magvető Kiadó (Harmadik, átdolgozott kiadás)

Zsidó lexikon Ujvári Péter (szerk.) Budapest, 1929.

INTERJÚK

Interjú, SA, Sárbogárd, 2006. szeptember 1. Készítették: Lakk Norbert, Németh Krisztina. A szöveg csak jegyzetekben, kivonatolt formában maradt meg.

Interjú, MP, Budapest, 2006. Készítette: Lakk Norbert. Az interjú kivonatolt formában kaptam meg.

Interjú, GE, Budapest, 2006. Készítette: Lakk Norbert. Az interjú kivonatolt formában kaptam meg.

Interjú, FI, Sárbogárd, 2006. augusztus 18. Készítette: Németh Krisztina (Hangfelvétel nem készült.)

Interjú, BL, Sárbogárd, 2006. augusztus 29. Készítette: Németh Krisztina

Interjú, MP, Budapest, 2008. 03. 25. Készítette: Németh Krisztina

Interjú, GE, Budapest, 2008. július 7. Készítette: Németh Krisztina

Interjú, DZS, Budapest, 2008. július 11. Készítette: Németh Krisztina

Interjú, HE Sárbogárd, 2008. augusztus 18. Készítette: Németh Krisztina

Interjú, KZS, Budapest, 2008. augusztus 30. Készítette: Németh Krisztina

Interjú, KZS, Budapest 2008. november 3. Készítette: Nagy Orsolya

Interjú, SZO, Budapest, 2008. november 3. Készítette: Németh Krisztina

Interjú, SA, Sárbogárd, 2007. A Bogárdi TV felvétele. Készítették: Etelvári Zoltán, Hargitai-Kiss Virág és Varga Zsolt

Interjú, KV, Sárbogárd, 2010. 06. 12. készítette: Németh Krisztina

Interjú, PJ, Sárbogárd, 2010. 06. 18. Töbörzsök-Sárbogárd, készítette: Németh Krisztina

Interjú, KÉ, 2012. 07.10. Sárbogárd, készítette: Németh Krisztina

Interjú, KM, 2012. 07.11. Nagyhörcsökpuszta, készítette: Németh Krisztina

Interjú, PL, 2012. 07. 12. Nagyhörcsökpuszta, készítette: Németh Krisztina

Interjú, PL, 2012. 07. 13. Nagyhörcsökpuszta, készítette: Németh Krisztina

Interjú, RT, 2012. 07.13. Nagyhörcsökpuszta, készítette: Németh Krisztina

Interjú, SZL, 2012. 07.14. Nagyhörcsökpuszta, készítette: Németh Krisztina

Interjú, ZSM, 2012. 07. 17. Nagyhörcsökpuszta, készítette: Németh Krisztina (Hangfelvétel nem készült.)

Interjú, HE, 2012. 07. 20. Töbörzsök-Sárbogárd, készítette: Németh Krisztina

Interjú, BE, 2012. 10. 12. Töbörzsök-Sárbogárd, készítette: Németh Krisztina

Interjú, HR, 2013. 03. 29. Töbörzsök-Sárbogárd készítette: Németh Krisztina

Interjú, EK, 2013. 07. 30. Sárbogárd, készítette: Németh Krisztina

Interjú, EK, EA, NJ, 2013. 07. 31. Sárbogárd, készítette: Németh Krisztina

Interjú, SZE, 2013. 08. 11. Nagyhörcsökpuszta, készítette: Németh Krisztina

Egyéb források:

Bogárd és Vidéke 2013. augusztus 22. XXIV. évf. 34. szám 4. old.

Bogárd és Vidéke 1996. július 12. VII. évf. 28. sz.

A holokauszt Magyarországon. A zsidóság a kora újkorban

http://www.holokausztmagyarorszagom.hu/index.php?section=1&type=content&chapter=1_1_2

Utolsó letöltés: 2015.09.26. 13h10

Interjú, DZS, Forrás: www.centropa.hu

Utolsó letöltés: 2015. 09.26. 13h10

Interjú Lázár Ervinnel

<http://www.c3.hu/scripta/beszelo/00/0910/40pal.htm>

Utolsó letöltés 2015.09.26 13h11

Katolikus Lexikon Szívgyárda szócikke:

<http://lexikon.katolikus.hu/S/Sz%C3%ADvg%C3%A1rda.html>

Utolsó letöltés: 2015.09.26. 13h11

KSH adattár (átlagbérek):

https://www.ksh.hu/docs/hun/xstadat/xstadat_hosszu/h_qli001.html

Utolsó letöltés: 2015.09.26. 13h12

Legénységi Vitézi Rendet kapók névsora:

<http://www.hungarianarmedforces.com/vitezirend/legenysegi/index.html>

Utolsó letöltés: 2015.09.26. 13h59

Mezőfalvi Magvető [A Mezőfalvi Mezőgazdasági Kombinát üzemi lapja] 1984. XI. évf. 6. szám.

Mezőfalvi Magvető [A Mezőfalvi Mezőgazdasági Kombinát üzemi lapja] 1985. XII. évf. 1. sz.

A Mezőfalvai Mezőgazdasági Termelő és Szolgáltató Zrt. adatai:

<https://mezofalva.cylex.hu/ceg-info/mez%C5%91falvai-mez%C5%91gazdas%C3%A1gi-termel%C5%91-%C3%A9s-szol%C3%A1ltat%C3%B3-rt--369623.html>

Utolsó letöltés: 2015.09.26. 13h59

A nagy nyertes a „piszkos tizenkettő” lehet Népszava, 2013. máj 27.

<http://nepszava.hu/cikk/648608-a-nagy-nyertes-a-piszkos-12-lehet>

Utolsó letöltés: 2015. 09.26. 14h00

Oktatásügy a századforduló körüli évektől a trianoni békeszerződésig

<http://mek.oszk.hu/02100/02185/html/1354.html>

Utolsó letöltés: 2015.09.26 14h12

A Hősök Napja:

http://www.emlekpont.hu/programok/programok/hosok_napja.html

[http://www.multesjovo.hu/hu/aitdownloadablefiles/download/aitfile/aitfile_id/587/\)](http://www.multesjovo.hu/hu/aitdownloadablefiles/download/aitfile/aitfile_id/587/)

Utolsó letöltés: 2015. 09.26. 14h12

Jurcsek Béla:

<http://www.hdke.hu/tudastar/enciklopedia/jurcsek-bela>

Utolsó letöltés: 2015. 09.26. 14h13

Sárbogárd honlapja:

<http://www.sarbogard.hu/>

Utolsó letöltés: 2015. 09.26. 14h13

dr. Szénási Károlyné néprajzi adatgyűjtése Nagyhörcsökpusztáról az 1980-as évekből. Kézirat

A KÉPEK JEGYZÉKE

1. kép A zsinagóga bejárata 2006-ban (Fényképezte: Németh Krisztina)
2. kép A Deutsch testvérek rőfös üzlete (Magángyűjtemény)
3. kép Sárbogárd központja a '30-as években (Helyi gyűjtemény)
4. kép Az izraelita elemi iskola egyik vizsgalapja 1907-ből (A zsinagóga padlásán talált dokumentumok)
5. kép Markovits Miklós a házuk udvarában (Forrás: Markovits, 2002)
6. kép Az Éliás család a háború előtt (Magángyűjtemény)
7. kép A Krausz Testvérek egykori vaskereskedése 2006-ban (Fényképezte: Németh Krisztina)
8. kép dr. Goldner Mór villája egykoron (Helyi gyűjtemény)
9. kép egynyelvű sírfelirat (Fényképezte: Németh Krisztina)
10. kép kétnyelvű sírfelirat (Fényképezte: Németh Krisztina)
11. kép Meghívó egy brit milára (Magángyűjtemény)
12. kép Az egyik túlélő Salzwedelről őrzött fényképe (Magángyűjtemény)
13. kép A nagyhőrcsöki kastély 2011-ben (Fényképezte: Németh Krisztina)
14. kép A nagyhőrcsöki kastély 1958-ban (Családi fotó)
15. kép Mesteremberek és segédek a műhely előtt a '70-es évek elején (jobbról a dédapám) (Családi fotó)
16. kép Porta az úri negyedben (Fényképezte: Németh Krisztina)
17. kép Magdolna és családja (Magángyűjtemény)
18. kép A grófi síremlék (Fényképezte: Nagy Orsolya)
19. kép Cselédsír (Fényképezte: Nagy Orsolya)
20. kép Testvérek az úri negyedben (Magángyűjtemény)
21. kép Téli és nyári játékok (Magángyűjtemény)
22. kép A szebb napokat látott nagyhőrcsöki búcsú 2013 őszén (Fényképezte: Németh Krisztina)
23. kép A pusztai iskola az 1960-as évek elején (Családi fotó)

AZ ÁBRÁK JEGYZÉKE

1. ábra A zsidó népesség számának változása
(Az adatok forrása: Farkas, 1989 ; Lakk, 2008)
2. ábra A zsidó és a nemzsidó népesség számának alakulása
(Az adatok forrása: Farkas, 1989 ; Lakk, 2008)
3. ábra A sárbogárdi zsidóság korfája 1944.
(Az adatok forrása: a Yad Vashem Intézethez beadott tanúságtételek (N=311) adatainak kvantifikálásával létrejött adatbázis)
4. ábra A zsidó népesség térbeli mobilitása 1944.
(Az adatok forrása: Az adatok forrása: a Yad Vashem Intézethez beadott tanúságtételek (N=311) adatainak kvantifikálásával létrejött adatbázis)
5. ábra A zsidók és a nem zsidók aránya az egyes foglalkozási csoportokban
(Forrás: Farkas, 1989. és GE a II. világháború utáni számvetése az áldozatokról és a túlélőkről)

A TÁBLÁZATOK JEGYZÉKE

1. A referencia mint közvetítés
(Forrás: Ricoeur, 1991, Habermas, 2011 [1981])
2. A kölcsönös megértésre irányuló cselekvés újratermelési funkciói és a kommunikatív cselekvés hermeneutikai szakaszai
(Forrás: Habermas, 2011 [1981])
3. A konvenció értéke a szociográfiák és az adatgyűjtések tükrében
(Forrás: Gyáni-Kövér, 2004 ; Kardos, 1955 ; Illyés, 2005 [1936] ; Heller, 1937 ; dr. Szénási Károlyné néprajzi gyűjtése az 1980-as évekből, Nagyhorcsökpusztá)
4. A Sárbogárdon született zsidó lakosság állandó lakóhelyei 1944.
(Forrás: Az adatok forrása: a Yad Vashem Intézethez beadott tanúságtételek (N=311) adatainak kvantifikálásával létrejött adatbázis) (Ld. Melléklet)
5. A Sárbogárdon születettek állandó lakhelyei 1944-ben
(Forrás: Az adatok forrása: a Yad Vashem Intézethez beadott tanúságtételek (N=311) adatainak kvantifikálásával létrejött adatbázis) (Ld. Melléklet)
6. A sárbogárdi zsidóság foglalkozásszerkezete a két világháború közötti időszakban
(Forrás: Az adatok forrása: a Yad Vashem Intézethez beadott tanúságtételek (N=311) adatainak kvantifikálásával létrejött adatbázis) (Ld: Melléklet)
7. A foglalkozásszerkezet rekonstrukciója GE a háború után írott számvetése szerint
(Forrás: Farkas, 1989, GE számvetése, kézirat) (Ld: Melléklet)

MELLÉKLET

4. táblázat ²³⁷ A Sárbogárdon született zsidó lakosság állandó lakóhelyei 1944.

A Sárbogárdon született zsidó lakosság állandó lakóhelyei 1944.

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
szomszédos megye	272	87,5	96,1	96,1
két megyényi távolság 3	5	1,6	1,8	97,9
két vagy több megyényi t.	4	1,3	1,4	99,3
Külföld	2	0,6	0,7	100,0
Total	283	91,0	100,0	
Missing System	28	9,0		
Total	311	100,0		

²³⁷ A tábla adatainak forrása: a Yad Vashem Intézethez beadott tanúságtételek (N=311) adatainak kvantifikálásával létrejött adatbázis.

238
5. táblázat A Sárbogárdon születettek állandó lakhelyei 1944-ben

**A Sárbogárdon született népesség állandó lakhely szerinti
megoszlása 1944-ben**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Fejér megye	231	74,3	81,6	81,6
	Tolna megye	12	3,9	4,2	85,9
	Bács-Kiskun megye	1	0,3	0,4	86,2
	Pest megye	11	3,5	3,9	90,1
	Budapest	17	5,5	6,0	96,1
	Veszprém megye	1	0,3	0,4	96,5
	Somogy megye	1	0,3	0,4	96,8
	Jász-Nagykun-Sz.megye	1	0,3	0,4	97,2
	Heves megye	2	0,6	0,7	97,9
	Zala megye	1	0,3	0,4	98,2
	Hajdú-Bihar megye	3	1,0	1,1	99,3
	Külföld	2	0,6	0,7	100,0
	Total	283	91,0	100,0	
Missing	System	28	9,0		
Total		311	100,0		

²³⁸ A tábla adatainak forrása: a Yad Vashem Intézethez beadott tanúságtételek (N=311) adatainak kvantifikálásával létrejött adatbázis.

6. táblázat ²³⁹ A sárbogárdi zsidóság foglalkozásszerkezete a két világháború közötti időszakban

A sárbogárdi zsidóság foglalkozásszerkezete

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
háztartásbeli	23	7,4	20,7	20,7
kereskedő	27	8,7	24,3	45,0
kisiparos	19	6,1	17,1	62,2
értelmiségi	9	2,9	8,1	70,3
paraszt	1	0,3	0,9	71,2
tanuló	27	8,7	24,3	95,5
tisztviselő	2	0,6	1,8	97,3
egyéb	3	1,0	2,7	100,0
Total	111	35,7	100,0	
Missing 0	200	64,3		
Total	311	100,0		

²³⁹ A tábla adatainak forrása: a Yad Vashem Intézethez beadott tanúságtételek (N=311) adatainak kvantifikálásával létrejött adatbázis.

7. táblázat A foglalkozásszerkezet rekonstrukciója GE a háború után írott számvetése szerint

Foglalkozás	(Fő)	%	Kum. %
Iparosok-szolgáltatók:			
varrónő	13	4,81	4,81
szabó	13	4,81	9,62
kalapos	1	0,37	10,00
szűcs	1	0,37	10,37
asztalos	1	0,37	10,74
cipész	1	0,37	11,11
mészáros	5	1,85	12,96
vendéglős	1	0,37	13,33
fuvaros	3	1,11	14,44
sofőr	2	0,74	15,18
nyomdász	2	0,74	15,92
kertész	1	0,37	16,29
virágkötő	1	0,37	16,66
kozmetikus	1	0,37	17,03
fodrász	2	0,74	17,77
pénzügyőr	1	0,37	18,14
műszerész	2	0,74	18,88
kötszerész	1	0,37	19,25
Iparosok-szolgáltatók összesen:	52	19,26	
Kereskedők:			
kereskedő	34	12,59	31,85
fűszerkereskedő	2	0,74	32,59
állatkereskedő	5	1,85	34,44
rőfőskereskedő	3	1,11	35,55
terménykereskedő	1	0,37	35,92
tűzelőkereskedő	1	0,37	36,29
textilkereskedő	2	0,74	37,03
gépkereskedő	2	0,74	37,77
szatócs	4	1,48	39,25
utazó	1	0,37	39,62
Kereskedők összesen:	55	20,37	
Tisztviselők:			
tisztviselő	10	3,70	43,33
állomásfőnök	1	0,37	43,70
Tisztviselők összesen:	11	4,07	
Értelmiségiek, szellemiek:			
textilmérnök	1	0,37	44,07
orvos	2	0,74	44,81
állatorvos	3	1,11	45,92
fogorvos	1	0,37	46,29
ügyvéd	1	0,37	46,66
tanítónő	2	0,74	47,40
rabbi	1	0,37	47,77
kántor	1	0,37	48,14
samesz	1	0,37	48,51
Értelmiség összesen:	13	4,81	
Egyéb:			
magánzó	1	0,37	48,88
Egyéb összesen:	1	0,37	
Tanuló	38	14,07	62,96
Háztartásbeli	100	37,04	100,00
Összesen:	270	100,00	

Absztrakt

A dolgozat kísérletet tesz két letűnt életvilág feltárására és a cselekvők számára hozzáférhető értelem-összefüggések leírására valamint a feltáró munka során tapasztalt elméleti és módszertani problémák tisztázására.

A kutatásban az életvilág fogalma körvonalazta azt az előzőleg adott társas, kulturális és normatív összefüggérendszer, amely a hétköznapokban eligazító, de reflektálatlansága miatt csak közvetetten kutatható (élettörténeti fókusz, múltbeli távolság, a trauma mint sajátos reflexiós kényszer).

Az egyéni élettörténetekből kiinduló, de az életvilágra mint interszubjektíve osztott közös tudásokra, értékekre irányuló kutatás között az elméleti és módszertani átjárást a kommunikatív cselekvés elméletében valamint az emlékezet társas meghatározottságában találtam meg.

A sárbogárdi zsidó életvilág rekonstrukcióját meghatározta a holokauszt traumája. Ez készítetett arra, hogy az egyéni visszaemlékezéseken alapuló rekonstrukció során a kollektív traumát fenomenológiailag az életvilág összeomlásával azonosítsam. A társadalmi és kulturális cezúra reflexiós kényszere mellett azonban továbbra is kérdés maradt, hogy miképp lehet megközelíteni egy nem (vagy kevésbé) traumatizált, időben folytonosabb, következőképpen kevésbé reflektált múltbeli életvilágot. A további elméleti és empirikus vizsgálódások tehát a letűnt életvilágok konstruálhatóságára és a traumának az egyéni felidőzésben és a kollektívum múlthoz való viszonyában játszott szerepére irányultak.

A második terep megválasztásakor (a nagyhőrcsökpusztai uradalmi cselédség) egy a sárbogárdi zsidó életvilághoz a történetni időben is közeli, zárt, a környezetétől megkülönböztetett, a saját határait fenntartó közösséget (életvilágot) kerestem, amely kötődik az előzőleg vizsgált lokalitáshoz. A két életvilág közötti kulturális távolság traumaspecifikus vizsgálódásokra is alkalmat adott.

A két életvilág rekonstruálásakor igyekeztem ugyanarra a módszertani repertoárra hagyatkozni (narratív életúttinterjúk, félig strukturált interjúk), ám a pusztai vizsgálódásaim ezt több ponton módosították. Következőképpen a módszertani reflexiók egyfelől az életvilág fogalmi magvából fakadó általános módszertani gondokat tárgyalják, másfelől a kutatás közben felmerülő sajátos problémákra irányulnak, amelyek éppen a kutatás menetének és interpretálásának kontextusfüggőségét valamint a kutatás zsánerének különbségeit (rekonstrukció és interpretáció) tudatosítják.

Az összehasonlítás nem a két történetileg kialakult életvilágra (társadalmi csoportra vagy mikrolokalitásra) irányult, hanem az életviláguk emlékezeti integráltságának, felidézhetőségének és narratívába öntésének jellegzetes módjaira; voltaképpen a múltbeli világok megszakítottságára vagy folytonosságára, a felidőzés tudatosságára valamint reflektáltságára.

Abstract

In my PhD thesis I try to trace and interpret two past life-worlds and to scrutinize theoretical and methodological problems emerged during their reconstruction.

In my research life-world was conceptualized as a taken-for-granted set of knowledge, which provides orientation for members of community in everyday life. One of the biggest problems in dealing with life-world is its unreflected nature. It can be examined only indirectly: focusing on one's life story, on the past or on the trauma, which forces out reflection.

The elaborated methodology of the life-world reconstruction interlink individual life story and (communicative) life-world based on intersubjective set of knowledge and commonly shared norms. This mediation between individual and collective level is grounded by the theory of communicative action and the social frameworks of memory.

The exploration of the lost Jewish community in Sárbogárd was highly influenced by the trauma of Holocaust. That made me phenomenologically grasp collective trauma as the collapse of life-world. Radical break in culture and social life forces out the reflection and gives a specific point of view to the used to be taken-for-granted world. However, it remained still unclear how can be a past but not (or less) traumatized life-world examined and interpreted. Further theoretical and methodological examinations attempted to answer how less reflected past life-worlds can be reconstructed and how collective traumas shape individual recollections and the community's relation to their past.

For a second research field (manorial servants and their descendants in Nagyhörcsökpuszta) I was looking for a past community belonging to the same locality, which was similarly closed and being distincted from its neighbourhood. Cultural distance between the two life-world (community) also permitted to make trauma-specific examinations.

During the reconstruction of the two past life-worlds, I tried to use the same methodology (narrative biographical interview, semi-structured interview), but the fieldwork in the former manorial village (Nagyhörcsökpuszta) challenged and changed the methodological framework in many ways. Consequently, methodological reflexions, from one hand, deal with general (common) problems derived theoretically from the life-world concept, from the other hand, they tackle with specific problems emerged during the research. Difficulties and challenges embedded in the scrutinization highlight the context-dependence of the research and the differences in the applied methodology and interpretative framework (reconstruction and interpretation).

The thesis doesn't compare two historically evolved life-worlds, but tests the theoretical framework and the viability of the proposed methodology on the results of two field studies of two diametrically opposed situations. It scrutinizes that how these two past lifeworlds are integrated into memory, how they are recollected, narrated and reflected.