

## „Szegényes környezetben királyi gyermek – ez Vista...” Egyházi és közösségi értékrend viszonya egy kalotaszegi faluban

A szerző egy kalotaszegi település, Magyarvista egyházközségi adattárában található források (historia domus, anyakönyvek, családkönyv, vadházások jegyzéke) elemzése során az ott élő református közösségre jellemző értékrendnek, normarendszernek, szokásoknak és társadalmi viszonyoknak a nyomait keresi – elsősorban a 19. század második felétől széles körben terjedő vadházasságok kapcsán. Az elemzés próbál reflektálni arra a tényre, hogy mindaz, amit erről a közösségről a jelzett dokumentumokból megtudhatunk, egy sajátos szemszögből, az egyház, és annak helyi képviselője, a lelkipásztor szűrőjén át jut el hozzánk. A magyarvistai református közösségre jellemző társadalmi viszonyok feltárása mellett a kérdésfeltevés arra irányul, hogy a források mit árulnak el az egyházi normák, illetve az ezek betartatását célzó fegyelmező gyakorlat és a *közvélemény*, azaz a közösségre jellemző társadalmi szokások, a viselkedés ott jellemző szabályai, előírásai által képviselt külső tekintély viszonyának alakulásáról, a kettő találkozásának súrlódásairól, konfliktusairól.

„**M**eredek, köves, szomorú hegyek között kétfelé ágazó, szűk, hosszú völgyben a csinnal, móddal épült falu, benn a gyönyörű öltözetben pompázó nép. A nép, az örök gyermek, a gyermek minden kedvességével és bájával, de annak minden fogyatkozásával”<sup>1</sup> – így kezdi a Magyarvistáról és az ott élőkéről szóló írását<sup>2</sup> Daróczy Ferenc egykori vistai református lelkipásztor. Az idézet kifejez valami lényegeset az egyház közösséghez fűződő viszonyáról, amit az alábbiakban (többek között) vizsgálni szeretnék: az egyház képviselőjének szemében a „nép” mint „gyermek” jelenik meg – akit nevelni, tanítani, formálni kell, aki nem elég érett még ahhoz, hogy egyedül megtalálja a helyes utat.

A Magyarvistában,<sup>3</sup> egy kalotaszegi, Nádas menti, túlnyomó többségében református<sup>4</sup> közösségben 2004 ősze óta végzett, elsősorban recens társadalmi jelenségek feltárására törekvő kutatás<sup>5</sup> kapcsán a „ma” jelenségeinek jobb megértése érdekében fontosnak tartottam a korábbi korszakok viszonyairól is tájékozódni – kerestem a közösségre jellemző értékrendnek, normarendszernek, szokásoknak és társadalmi viszonyoknak a nyomait, ezért kezdtem a vistai református egyházközség adattárában található dokumentumokat tanulmányozni.

Az elemzés, amit ennek alapján elvégeztem, hangsúlyosan reflektál arra a tényre, hogy mindazt, amit erről a közösségről a jelzett dokumentumokból megtudhatunk, egy sajátos szemszögből, az egyház és annak helyi képviselője, a lelkipásztor szemén ke-

resztül látjuk, minden információ annak értékrendjén átszűrve jut el hozzánk. Munkámban tehát igyekszem figyelni arra, hogy az „idegen kéz” tulajdonosai, akik ezeket a feljegyzéseket, nyilvántartásokat készítették és vezették, hogyan rajzolják meg a *másik*, adott esetben a rájuk bízott gyülekezet tagjainak képét, „hogyan érhető tetten ez a »másik« lehetőleg a saját fogalmaiban”, illetve hogy „milyen önképpel rendelkezik az, aki mindezt lejegyzí” (Kaschuba 2004:185–186). A magyarvistai református közösségre jellemző társadalmi viszonyok feltárása mellett tehát kérdésfeltevéseem arra irányul, hogy a források mit árulnak el az egyházi, az egyház által közvetített értékrend és a *közvélemény* – a közösségre jellemző társadalmi szokások, a viselkedés ott jellemző szabályai, előírásai által képviselt külső tekintély (a „mások tekintete”, Heller 1996:10) viszonyának alakulásáról, a kettő találkozásának súrlódásairól, konfliktusairól. Az utóbbi milyen mértékben fogadta el, integrálta az előbbi értékrendjének, elvárásainak elemeit, hogyan tudta az egyház a viselkedést, a normák betartását szabályozó tekintélyét működtetni. A *fent és lent*<sup>6</sup> találkozásáról, viszonyáról szeretnék tehát érvényes megállapításra jutni az egyházi dokumentumokban található adatok és szövegek alapján.

## A források

A történeti forrásokkal való munka kapcsán írja Wolfgang Kaschuba a következőket: „[...] minden egyes forrás olyan [...] komplex szöveg, amely szó szerinti jelentésénél többet rejt magában, értelme így csak társadalmi létrejöttének kontextusai ismeretében fejthető meg” (Kaschuba 2004:186). A későbbi kutatás célja ezeket az egyházi forrásokat valóban „komplex szöveggé” olvasni, a különböző források közötti párbeszédre figyelve lehetőleg a maga komplexitásában értelmezni mindazt, amit az általuk nyilvántartott/jellemzett közösségről ez a „szöveg” elárul a kutató számára. Ebben az írásban nem vállalkozom a teljes anyag áttekintésére és elemzésére, csupán a Daróczi Ferenc által írt egyház-, illetve -községtörténetben (a továbbiakban: *historia domus*) foglaltak, a családkönyvben található adatokat kiegészítő szöveges bejegyzések, továbbá a családkönyv, az anyakönyvek és a vadházások jegyzékének egyes adatai alapján kísérek meg (a forrásokat létrejöttük társadalmi kontextusának keretében értelmezve) választ keresni a fentebb felvetett kérdésekre. Az időintervallumot, amelyre az elemzés kiterjed, a források jelölik ki: elsősorban a huszadik század első felének viszonyairól engednek következtetésekre jutni, esetleg visszafelé és előre is tágítva kissé a perspektívát.

Négyféle forrást használtam fel az elemzés során a vistai egyházközség adattárában található – meglehetősen gazdag – anyagból: az 1883 és 1972 között vezetett családkönyvet, az anyakönyveket,<sup>7</sup> egy vadházasokról vezetett nyilvántartást és a *historia domus*-t.

## A családkönyv

A családkönyveket az anyakönyvek egyfajta kiegészítő dokumentációjaként vezették a református egyházban: a lelkészeknek az egyházközség családjainak minden tagját be kellett abba – családonként külön lapra – vezetni, majd folyamatosan jegyezniük kellett

a családok és családtagok életében bekövetkező legfontosabb eseményeket (születések, halálozások, konfirmációk, házasságkötések, elköltözések, válások).

A magyarvistai családkönyvet 1883-ban kezdte vezetni Kónya János lelkész, majd közel száz éven át<sup>8</sup> rögzítették benne a református<sup>9</sup> családok adatait. A családkönyvben található egy „Jegyzés” rovat is, amelybe a magyarvistai lelkészek<sup>10</sup> számos esetben jegyezték fel a fenti alapadatokon túlmenő információkat is a családok életére vonatkozóan – jelen munkában elsősorban ez utóbbiakat használtam fel.

## A vadházások jegyzéke

Az adattárban található, „Különböző, az egyházközséget illető adatok jegyzőkönyve. 1910. dec. 31.” címet viselő kötetben<sup>11</sup> szerepel egy kimutatás a faluban vadházasságra lépő párokról. A párokat az „összeállítás” éve szerint rendszerezik – az évszám mellett szerepel a párok neve, a polgári és/vagy egyházi házasságkötés, illetve az eklézsiakövetés időpontja (amennyiben erre valamikor sor került).<sup>12</sup> A jegyzéket minden bizonnyal 1912-ben kezdte vezetni Daróczi Ferenc, ugyanis a korábbi években létrejött vadházasságokat az 1912-es bejegyzéseket megelőzően, a kronológiai rendet mellőzve ő jegyezte be.

## A „historia domus”

Daróczi Ferenc, aki 1909 és 1953 között volt a település lelképásztora, 1929-ben kezdte papírra vetni az egyházközség és a falu történetére vonatkozó ismereteit, illetve a vistai szolgálata idején tapasztaltak nyomán megfogalmazódó gondolatait és emlékeit *Feljegyzések Vista község, illetve a református egyházközség múltjából és jelenéből* címmel.<sup>13</sup> A kötet 136 oldalt tartalmaz Daróczi Ferenc feljegyzéseiből, és ezt egészítik ki utódjának bejegyzései, széljegyzetei. A szövegek túlnyomó része valószínűleg 1938 előtt született, ugyanis egy, a kötetben szereplő bejegyzés tanúsága szerint ekkor Czira László segédlelkész legépelte Daróczi írását, és a később kötetbe kötött szövegek nagy részét gépelt formában találjuk meg abban. Valószínűleg utólag másolta oda Daróczi Ferenc az általa Magyarvistáról írt cikk szövegét. A kötetben a falu és az egyházközség történetének ismertetése mellett számos, a településen élők életére, gondolkodásmódjára, erkölcsiségére, szokásaira vonatkozó leírást, adatot találhatunk.

## A primer olvasat (a *lent* a *fent* tükrében)

Milyen képet mutatnak tehát számunkra Magyarvista református lakóiról a 20. század első felében lelképásztoruk feljegyzései? Erre a kérdésre keresem a választ az alábbiakban a *historia domus*-ban és a családkönyvben olvasható szövegek segítségével, melyekben a közösség erkölcsi életének vonatkozásában a leghangsúlyosabban a vadházasság és a születéskorlátozás szokása jelenik meg.

A vadházasságnak mint a „léha erkölcstelenség és fegyelmetlenség legalávalóbb” példájának a falu életében való megjelenéséről és elterjedéséről a következőket írja Daróczi:

„Első esetként egy az 1866-iki königgratzi csatában felkarját elvesztett ember, Barta István tette meg. Ez mint béna szolgált bizonyos Nagy István nevű szücsmesternél. Annak Ilona nevű leányával megszerették egymást, és mert másképp nem lehettek egymáséi, megszöktette a leányt. Történhetett ez az 1860-as évek legvégén, mert karját elveszítve gyógyultán jött haza, viszont 1870. jun. 23-án első gyermekük már megszületett. A példát csakhamar követték Szallós Ferenc bandiferkő<sup>14</sup> Székely Katalinnal, Nagy Márton Szallós Katalinnal. Azóta pedig a fiak és unokák számba nem vehető serege. Mint szennyes áradat öntötte el az egész területet. Kimagasló hely, ahová fel nem hatolt volna, nagyon ritkán akadt.” (Historia domus 56.)

Mielőtt összevetnénk a Daróczi által írottakat a többi forrással, érdemes tisztázni a vadházasság fogalmát. A szakirodalom definíciója szerint férfi és nő tartós együttélése egyházi, illetve később polgári házasságkötés nélkül (Tárkány Szücs 1981:253; Morvay 1987:273), ahol a vadházasságban élők életmódja a templomi szertartás vagy jogi aktus hiányától eltekintve semmiben sem különbözik a törvényes házasokétól. Fontos ugyanakkor megkülönböztetnünk a próbaházasságtól, ez esetben ugyanis a kapcsolat előzetes kipróbálásáról van szó, azaz a fiatal pár az esküvő előtt hosszabb-rövidebb időre összeköltözik, s ha a lány teherbe esik, vagy az első gyermek megszületik, összeházassodnak. (Egyszerűbb formája a szeretőtartás, amikor az összeköltözésre nem kerül sor, a fiatalok csupán rendszeresen „együtt hálnak” (Morvay 1987:273). A próbaházasság szokásának magyar nyelvterületen való előfordulásai között<sup>15</sup> Kalotaszeget is számon tartja a szakirodalom (Jávor 2000:663; Vasas 1979:66). Az anyakönyvekben és a családkönyvben jelzett vadházasságok időtartamának tanulmányozása alapján azonban úgy érzékeljük, hogy Magyarországon – legalábbis a 20. század első felében – gyakori volt a házasságkötés nélküli tartós együttélés, akár az első gyermek megszületése után is, ezért indokoltnak tartjuk ezeket a kapcsolatokat inkább a fenti értelemben vett vadházasságnak, mint próbaházasságnak tekinteni.

Lássuk tehát, hogy mit árulnak el a jelenségről a számok! A családkönyvben az első vadházasságokra utaló adatok az 1870-es években élettársi kapcsolatra (értve ezen az egyházi esketéssel szentesített házasságkötéseket és a vadházasságokat is)<sup>16</sup> lépett párok körében bukkannak. A harmincas években bejegyzett párokat illetően azt állapíthatjuk meg, hogy ekkor már azok egynegyedének esetében utalnak a lelkészek vadházasságra. A 20. században a házassági anyakönyvben is jelezték, ha olyanok keltek egybe, akik megelőzőleg már együtt éltek. E bejegyzések szerint azoknak a pároknak az aránya, akik a törvényes házasságra lépés előtt hosszabb-rövidebb időn át (egy-két naptól akár negyven-ötven évig) vadházasságban éltek, a 20. század első évtizedében húsz százaléknál följött volt, majd ezt követően végig meghaladta a negyven százalékot a vizsgált időszakban. Csúcspontját az 1920-as és az 1940-es években érte el, amikor a házasságot kötött pároknak körülbelül kétharmada vadházassággal kezdte a közös életét.<sup>17</sup>

A vadházasok jegyzékében összesen 979 „összeállott” pár szerepel. Az „összeállítás” idejét is megadja a jegyzék, ezek között a legkorábbi az 1886-os évszám, míg a legutolsóra a 21. század elején került sor. Az ebben a jegyzékben bejegyzett vadházasok száma az 1920–1960 közötti időszakban volt a legmagasabb.<sup>18</sup> Mindent összevetve az egyházi nyilvántartások tehát igazolják Daróczi Ferenc megállapításait: a vadházasság nyomai a forrásokban a 19. század hetvenes éveiben jelennek meg,<sup>19</sup> majd számuk és arányuk a századfordulótól kezdve jelentősen megnő.

A néprajzi szakirodalomban azt olvashatjuk, hogy a 18. században a magyar paraszti társadalomban vadházasság csak elvétve fordult elő (és csakis olyan helyeken, ahol valamiért meggyengült az egyházi befolyás),<sup>20</sup> tartóssá azonban a közvélemény és az egyház helytelenítése miatt ekkor nem válhatott sehoh. A 19. század hetvenes éveitől aztán már „szinte gátlás nélkül elharapózott ez az együttélési forma” (Tárkány Szücs 1981:253), s voltak olyan területek, ahol az átlagosnál<sup>21</sup> jóval nagyobb arányban volt jelen a helyi társadalomban – ennek tipikus példáiként Tápé, Cigánd (vö. Jávor 1971) mellett Vista nevének említésével találkozunk (Jávor 2000:665; Tárkány Szücs 1981:252). Ezekben a településeken a századfordulótól a vadházasság közösség általi megítélésének enyhülése odáig ment, hogy az együttélésnek ez a formája teljes polgárjogot nyert (erre utalnak Barabás László Siklódon tett megfigyelései is, Barabás 1994:190).<sup>22</sup>

A házasodási szokásokat illetően megtudjuk még azt is Daróczi leírásából, hogy az átlagos házasodási életkor a századelőig meglehetősen alacsony volt: „Házasságra nagyon korán lépnek. 25 évvel ezelőtt már 14 éves korában ellopták a lányt a 20 éven jóval aluli legényke számára.” (Historia domus 98.) Az egyház igyekezett ez ellen a „káros” szokás ellen fellépni a konfirmálás korhatárának tizenhat évre való felemelésével. (Meggjegyzí ugyanott azt is, hogy „ezeknek a konfirmáló lányoknak szeretőjük van, szorítanak is [ölelkeznek, csókolóznak] nyilvánosan, de van az már a 13-14 éves leánykákknak is” [Historia domus 98].)

A házasságkötés elmaradásának az ismert példák szerint a szülői akarattal való szembeszegülés, a költséges lakodalom – pontosabban a megfelelő anyagi háttér híján a szegénység, az alacsony társadalmi státusz lakodalom során való reprezentálódásának – elkerülése vagy az 1853-ban életbe lépett, a házasodási korhatárt huszonnégy évre kítolói állami rendelkezés állhatott a háttérben (vö. Jávor 2000:660; Tárkány Szücs 1981:264). Előfordulhatott az is, hogy a házasság elmaradásának racionális okai voltak – idősök, özvegyek vadházassága esetén például a házastárs után járó özvegyi jogok, járandóságok elvesztésétől való félelem (Tárkány Szücs 1981:254; Barabás 1994:180). A családkönyv bejegyzései ezen okok előfordulásának mindegyikére szolgáltatnak példákat, maga Daróczi azonban azt sugallja, hogy a legerősebb motivációt talán a lakodalom költségeinek elkerülése jelenthette (ezzel kapcsolatban lásd a függelékben közölt jegyzéket). Ez utóbbit célozhatta a lányszöktetés szokása is, ami Kalotaszegen – Vistában is – létező szokás volt még a 20. században (Tárkány Szücs – Gunda 1979:502).

Ugyanakkor a források fényében meg kell állapítanunk, hogy Magyarvistában, ha kezdetben ez az egyházi szemszögből „deviáns” magatartás valamely konfliktushelyzet feloldásának okán alakulhatott is ki (vö. Tóth 1991:52), a huszadik század első felében azonban már – Cigándhoz vagy Siklódoz hasonlóan – széles körben bevett gyakorlattá vált.

A historia domusban a közösség életét, erkölceit érintő szövegrészek a házasodási szokások mellett kiemelten foglalkoznak a szélsőséges fogyasztási szokásoknak és a születéskorlátozásnak – amit Daróczi elsősorban a vadházasságokkal hoz összefüggésbe, mintegy abból eredőnek tart<sup>23</sup> – a leírásával:

„Oda jutunk, hogy a második gyermek már szegény. A mult vasárnap kereszteltem egy ilyen második fiucskát, ahol az ifju szülők szinte sirtak már a sok gúnyolódás és szidalom miatt, ami őket a második gyermek miatt éri. Talán két éve, hogy egy gyermektelen házaspárnál a férj, nem minden ok nélkül megfenyítette a feleségét, s mikor ebből kifolyólag nagy összeröffenés lett az atyafiság soraiban az anyós feljött, s a bűnös vő

fejére zúduló hánytorgatás közt az is ott volt, hogy egy ilyen drága meddő asszony nem ilyen megbecsülést érdemel. A meddőség mint érdem! Hol áll a mai vistai felfogás a bibliai termősegtől!” (Historia domus 91–92.)

Daróczi megfigyelései szerint emellett a vistaiak a háború után szélsőséges fogyasztási szokásokat vettek fel, aminek oka meglátása szerint abban áll, hogy „a háború idején hozzá voltak szokva a sok pénzhez, a költekezéshez” (historia domus 88). „Volt pénz bőven. Általában a háború alatt sok volt, habár értéke folyton csökkent.” (Historia domus 73.<sup>24</sup>) Ez a költekezés olyan méreteket öltött, hogy komoly adósságokba keveredtek miatta: „El lehet mondani, hogy mi hitelből élünk, legalább is szeretnénk élni. Mert a pénz elmege a sok multságra, gúnyára, a jó életre s a sok cifraságra.”<sup>25</sup> (Historia domus 88.) A túlzott mértékű, erőn felül való költekezés következménye Daróczi szerint tehát az, hogy a falu lakóinak nagy többsége „hitelből él”, tele van adósságokkal: „A mi községünkben pedig 3-4 embernek nincsen adóssága, kevésnek van kevés, a legtöbbszörnek hihetetlenül sok. Olyan adósságok terhelnék több embert, aminek csak kamatát hordozni nem művészet, de bűvészetszámba megy.” (Historia domus 66.) Mindehhez egyfajta presztízsverseney is társult a vistaiak körében, ahogy Daróczi látta:

„Ha itt valaki házat épít, vagy csak egy bútordarabot csináltat is, azon feltétlenül kell lennie valami újnak, olyanak, amilyen még senki másnak nincsen. [...] S a tulajdonos azzal, amije van, szeret eldicsekedni, mint a gyermek. Ha két szép almát szerzett, vagy egy díszitkője termett, azt az ucca során kiteszi az ablakba, hogy lássa mindenki. Öltözködésével is így van. Van is olyan pazar szépség és csillogó dísz egy-egy ünneplő gyülekezeten, hogy az idegennek szeme-szája eláll.” (Historia domus 82.)

Táplálkozási szokásaikban is szélsőségesek, ennek kapcsán utal a lelkész az italfogyasztásra is:

„Lakodalom alkalmából a Szilágyságból szekérszámra érkezik a bor, azt aztán fogyasztják mérték nélkül. Iszik a férfi és asszony rogyásig, itatják a gyermeket is betegséig. Óh az ivás! Minden vasárnap zúg a korcsma, és bármerre megyünk, részeg emberrel találkozunk. Nincs alkalom, amit lehetőleg fel ne használnának az ivásra. Télen, amikor nincs munka, és a kereset is megszűnt, szájalomraméltó nézni azt a vergődést az ivás után. És alkalom minduntalan adódik. Előljárók választása, pakulár-fogadás, egy-egy vásár, amihez mindig oda van kötve az áldomás. A minap valaki 80 lejért vett valamennyi lucernát, s megittak rá 8 üveg sört, 96 lejért. Első gondolatuk és utolsó szavuk is az ital.” (Historia domus 90.)

## „Többször csapta el, mást hozott helyette...”

A kultúra behatóbban vizsgálható az „egyes példaértékű és jellegzetes helyzetekben való betekintés” révén – írja Kaschuba. Hogy a vadházasságok jelenségét és ezzel összefüggésben a házassághoz, a családhoz való megváltozott viszonyulást ne csak statisztikai reprezentativitásában, hanem „azonosítható egyének és csoportok konkrét gyakorlatainak megfigyelése révén” (Kaschuba 2004:183) is érzékeltessük, a családkönyv bejegyzései közül idézünk néhányat az alábbiakban. Ezeket a családokat tehát nem annyira reprezentativitásuk miatt választottuk, hanem inkább azzal a céllal, hogy a tárgyalt társadalmi jelenséget konkrét megjelenési formájában mutassuk fel (vö. Rosental 2000:81).



Összesen 256 bejegyzés található a családkönyvben az egyes személyekre, családokra vonatkozóan, az egy-két szavas, egyszótagos, testi jegyekre, tulajdonságokra vonatkozó megjegyzésektől („nagyon megnőtt volt”, „nem teljeselméjű”) a féloldalas jellemzésekig, történetekig. Az utóbbiak között vannak olyanok (összesen ötvennégy esetben, többségükben a 20. század első felének viszonyait tükröző) történetek, amelyeket a vadházasságok, a paráznaság, az instabil kapcsolatok, az erkölcsi tévelygés, a *bűn* történeteiként jelölhetünk meg.

1. Az 1858-ban született D. János kozma 1884-ben lépett törvényes házasságra egy inaktelki asszonnyal. Vele kapcsolatban jegyezte fel a lelkész:

„A férfi K. Katáért elkergette törvényes feleségét. Tata néne ifjú korában egyszer otthagya Kozmát és elment Isilován Péterhez, aki érte asszonyát 4 gyermekkel elkergette Papfalvára. Nemsokára aztán jobb észre tért és elkergette Tatát, akit Kozma visszavett. Már idősebb korában ismét elhagyta és törvényes házasságra lépett Sz. Márton mihókkal, akit pár hét múlva hűtlenül elhagyott, s visszament Kozmához. Kozma élete végén éveken keresztül beteg volt, Tata néne viselte gondját s az egykori gazda leány ott halt meg a legnagyobb inségben.” (Családkönyv 24. lap.)

2. Ifj. M. János cittanáni (született 1924-ben) 1954-ben vette el Sz. Katalin mancikót.

„Házasságuk nagyon boldognak ígérkezett. Rengeteg hozományt kapott feleségével és mégis néhány év múlva gyermekük születése után elváltak,<sup>26</sup> temérdek pénzt elpereltek, aztán egy szegény leányt vett el vadházasságra, kit néhány hónap múlva elhajtott, később Mákóból vett egy jobb módú asszonyt el, akit szintén elhajtott s 1957-ben újból megesküdött első feleségével, aki a közbe eső időben szintén vadházasságban élt.” (Családkönyv 123. lap.)

3. B. András 1932-ben született, és a lelképásztor bejegyzése szerint meglehetősen kacskaringós utat járt be, míg végül megállapodott törvényes felesége mellett, akitől gyermeke is született:

„Nem is tudom, hány asszonnyal élt vadházasságban. Jelenlegi feleségével is, többször csapta el, mást hozott helyette, azt is elcsapta, ezt vitte vissza s újból előlről kezdte az egészet míg hosszú idő után ennél kötött ki, akivel szép gyermekük született. 1964. VIII. 17.” (Családkönyv 303. lap.)

4. Találunk ezek között a történetek között olyat is, amelyekben a „párkapcsolati mobilitás” szinte követhetetlen az olvasó számára: Sz. István jáger (született 1882-ben) 1907-ben vette feleségül M. Annát (született 1886). 1921-ben törvényesen elváltak, miután a

„[...] férfi magához vette közös háztartásba L. Annát még 1919. jan. 26-án. A nő [ti. M. Anna] törvényes házasságra lépett egy bogártelki emberrel. L. Anna elhagyta a férfit 1923. májusban. A nőnek bogártelki férje meghalt 1923 áprilisban. Ismét összeállt András volt törvényes feleségével, M. Annával, L. Anna pedig Sz. István Királlyal. De mert egyik se volt megelégedve, András elzavarta M. Annát, L. Anna nagy csúfosan eljött Királytól és ismét összeállottak, sőt pár nap múlva törvényesen is egybekeltek. Az András halála után Anna férjhez ment.” (Családkönyv 246. lap.)

5. Számos olyan is akad a bejegyzések között, ahol a lelkész a családi viszonyokat kénytelen magyarázni, mivel a gyermekek nem az apa nevének szerepelnek. Álljon itt ezek közül is egy! Az 1867-ben született Szallós István mogyás 1890-ben házasodott meg, a következő évben megözvegyült, ezt követően vadházasságra lépett, ám 1896-ban ez

az élettársa is meghalt. Ezután lett harmadik élettársa Barta Erzsébet, akivel bizonytalan idejű vadházasság után, 1910-ben házasodtak össze. A lelkész a következő megjegyzést fűzte a családhoz:

„Barta Erzsébet hites felesége volt Szöllősi Márton csikónak, sohase is vált el tőle. Szallós Istvánnal csak a Szöllősi halála után esküdhettek össze. Erzsébet, János, Márton e szerint a Szöllősi nevét viselik, jóllehet a Szallóséi.” (Családkönyv 147. lap.)

A családi kapcsolatokat, párkapcsolatokat illetően a fent idézett példák alapján is érzékelhető *laza erkölcsiséggel*<sup>27</sup> kapcsolatban írja Daróczi: „a házasságtörés, a hűtlen elhagyás, vagy elkergetés, és mással való összeállítás – nem is szólva a vadházasokról – törvényes házások között is gyakori” (historia domus 98). Az egyház szempontjából normaszegőnek minősülő társadalmi jelenségekre meglehetősen szélsőségesen reagál a lelkész (különösen ami a vadházasságot és az egykézést illeti), sokszor betegséget asszociáló kifejezéseket (fertelem, szennyes áradat, pocsolya) és kifejezésmódot használva beszél róluk: „A gyógyulásra nincs más mód: vagy belső megújulás, vagy operáció” (historia domus 56). Hogy mennyire nem tartja az egyházi normákkal összeegyeztethetőnek az ilyen magatartást és életmódot, azt szolgálata kezdetén elődjéhez írt levelének – a vistaiak református egyházi közösséghez tartozását megkérdőjelező – sorai is igazolják: „Ezek minden lehetnek, csak egyháztagnak nem. A hívekkel nehezen tudok megbarátkozni...” (historia domus 59). S hogy valóban elszánt a káros szokások és az egyházi fegyelem megsértői elleni küzdelemben, arról szintén tanúságot tesz a historia domusban:

„Természetes, hogy akik nem szeretik a rendet, a lelkészt szidják. Hát még ha a Jó Isten olyan tanácsot adna a zsinatnak, hogy *a legszigorubb fegyelmet léptesse életbe*, mennyit kellene hallania, amiért nem nyújtózkodhatnak a drága jó pocsolyába, mint ennek előtte. De mi volna az a nyereséghez képest?” (Historia domus 57.)

Az „operáció” tehát nem mást akar itt jelenteni, mint amit a legszigorúbb fegyelem bevezetésének óhaja is kifejez: Daróci Ferenc a 1930-as évek első felében már nem lát más megoldást a hívek viselkedésének helyes mederbe terelésére, mint az exkommunikálásnak, azaz az egyházból való kirekesztésnek, a legsúlyosabb egyházi büntetésnek a felújítását.

## A fent és a lent törésvonalán

A következőkben a historia domusban olvasható szöveg azon részleteire koncentrálok, amelyek a *fent* és *lent*, az egyházi morál és a közösségi szokás- és értékrend találkozásától adnak számot, és e találkozások lenyomatait, konfliktusait tükrözik.

### Papok panasza

Daróczi Ferenc több helyen is utal arra, hogy a vistai gyülekezet nem volt túl bőkezű papjával szemben, igyekezett úgymond „megrövidíteni”, s ezzel összefüggésben saját tapasztalatai mellett idézi elődje, Kónya János feljegyzéseit is.

„Küzdjél pap [...] meg akarod tartani a hiveid lelkét s elveszted a magadét, boldoggá



akarod tenni egyházadat, s szerzel magadnak ellenséget, gondot és kellemetlenséget, hogy azzal kelj, járd s feküdj le. [...] Isten óvjon minden becsületes papot a vistai nép bánásmódjától”

– írja Kónya ezzel kapcsolatban. (És mellette a kései utód széljegyzete 1980-ból: „Száz év után is ez maradt a helyzet.”) Összességében meglehetősen negatív képe bontakozik ki előttünk a magyarvistai lelkipásztori szolgálatnak a historia domus lapjain. Kónya János és Daróczi is – úgy tűnik – meglehetősen vegyes érzelmekkel, emlékekkel vettek búcsút a vistai református gyülekezettől – és a papi pályától – nyugdíjba menésükkor:

„Béirtam multakon merengve, a jövőn aggódva, fájdalmas érzésekkel eltelve, melyeket a vistai 30 éves papságomban szüntelen keblemen hordoztam és hordozok, nem tudva jelen pillanattól fogva a jövő titkát, melyet csak az Istenre bízok, kitől várok, reméllek, éltem öreg napjaira enyhületet és vigasztalást”

– így búcsúzik Kónya, és elődjének citálása után Daróczi is keserű panaszra fakad ugyanitt:

„...tudom, hogy másutt sincs virággal hintett utja a lelkipásztornak, hogy egyebütt is éri csalódás, keserűség és fájdalom. Mégis amint kegyelmi ajándékokon van különbség, úgy a szolgálatban is különbség van, sőt a keresztben is van különbség. [...] máshoz viszonyítva a vistai szolgáló a legterheesebbek közé tartozik.” (Historia domus 55.)

Mi volt e nagy elégedetlenség, a negatív érzelmek, tapasztalatok hátterében? A bérezzel kapcsolatban konfliktusok mellett az egyházatlanság és a lelkipásztornak, egyházzal szembeni tiszteletlenség a főbb „vádponatok” a vistaiakkal szemben, a panaszok fő okai ezek: „a Krisztus anyaszentegyházának tanításai és rendtartásai nem nagyon feszélyezik őket” (historia domus 91). Az első világháború után, „az általános erkölcsi lezülléssel karöltve” erősen megcsappant az istentiszteletek látogatottsága is: „...szokott, közönséges alkalmak idején aránylag nagyon kevesen vannak. Inkább az ifjúság jön, a felnőttek kevésbé járnak.” (Historia domus 63.) Daróczi szolgálata kezdetétől úgy tapasztalta, hogy – a világháború éveitől természetesen „nagyobb buzgóságtól” eltekintve – „sem az istentiszteletek látogatásában, sem az úrvacsoravételben nem olyan buzgók, mint másutt” (például Mákóhoz vagy Nagykapushoz hasonlítva, historia domus 63). A korszakra általánosan jellemző szekularizálódás ellen a protestáns egyházak képviselői általában igyekeztek fellépni ekkor társadalmi jelenlétük erősítésével, a templomhoz nem kötődő vallási alkalmak szaporításával, a különböző korosztályok sajátos igényeihez való alkalmazkodással (Kósa 1990:455). Ennek jegyében Daróczi is nagy kedvvel látott hozzá kezdetben a belmissziós munkához: első két évben eljárt a fonókba „bibliával, énekeskönyvvel”, ám a hívek, bár kezdetben úgymond szívesen látták, később kevésbé látszottak lelkesedni, a pap jelenléte „terhes lett”, ezért ezzel végül felhagyott. Nőszövetséget is szerveztek felesége segítségével, ami kezdetben szintén meglehetősen népszerűnek mutatkozott (1928-ban alakult, és körülbelül húsz állandó tagja volt), ám néhány év alatt ez is „elhalványult, életképtelenné vált” (historia domus 59). Daróczi szolgálata során a családok látogatásával is próbálkozott, ám rossz tapasztalatokra tett szert ezzel kapcsolatban is, és így később ezt is hanyagolta:

„1936 és 1937 év elején meglátogattam falurendjében kivétel nélkül mindenkit. Ezen látogatásaim is annyi fonák félreértésre adtak alkalmat, és annyi szomorú tapasztalatot szereztem velük, hogy 1938-ban az általános látogatást már nem ismételt meg.” (Historia domus 62.)

A *fent és lent* szó szerint is megnyilvánul, amikor a lelkész arról panaszkodik, hogy hívei nem viseltetnek az elvárható tisztelettel lekipásztorukkal szemben: „Tiszta erkölcsi felfogásunk, *magasabb* szempontjaink, komoly keresztyén életünk is csak igen csekély mértékben szereznek tiszteletet számunkra előttük.” A papot ellenfélnek tekintik, „akit szükség mindenképpen leteperni, beszennyezni, a maguk szintjére *alászállítani*” (historia domus 55).

Papi (és tanítói) tekintély csak *kártyavár* a vistaiak előtt, nem becsülik a tudást, sem annak birtokosát:

„A pap? Nekik az ekeszarva vagy a kalapács mellől előugrott adventista szószaporító is pap. Hogyne, hiszen ez is éppen olyan saját termelésük, mint a foltozó varga, akiről azt hiszik, hogy olyan becsületes folttal a tanult cipész nem tudja pofonvágni a csizmájukat, mint ő, aki egyszer végignézte, hogyan cselekedte egy szintén tudatlan előd, azután teljes biztonságérzettel maga is hozzáfogott a mesterséghez.” (Historia domus 55.)

Tudás és hatalom közvetlenül feltételezi egymást, „nincs hatalmi viszony anélkül, hogy ne képződne a tudás korrelatív területe, s nincs olyan tudás sem, amely ne [...] képezne hatalmi viszonyokat” – írja Foucault (1990:40). Úgy tűnik azonban, mintha itt kavics került volna a fogaskerekek közé a tudás és a hatalom egymást kitermelő, fent leírt gépezetében. A tudás nem biztosít kellő tiszteletet a pap számára:<sup>28</sup> „Népünk, amint én tapasztaltam, valami meg nem magyarázható idegenkedést érez minden alaposabb tanulás és előhaladás iránt”, és körében sem az „Isten házáat, *sem titkainak sáfárát* nem övezi hiveink részéről olyan érzés, ami sok más helyen természetesen övezi” (historia domus 65). Mindez korlátozza az egyháznak és képviselőjének hívek felett gyakorolni kívánt hatalmát is – s ez már átvezet bennünket a fegyelmező egyház problémaköréhez.

## A fegyelmező egyház

Az egyház és papja a rend nevében igyekszik az általa deviánsnak tartott jelenségekkel, szokásokkal szemben fellépni. Ennek a fegyelmező szándéknak a legfőbb eszköze a büntetés, a szankcionálás, legfőbb célja pedig a normalizálás: a szabályostól való eltérés visszaszorítása és a rendes, normálisnak tartott állapot visszaállítása. Ez a törekvés Magyarvista esetében a 20. század első felében legfőképpen a vadházasságok visszaszorítására, a házasság, a család korábbi eszméjének visszaállítására irányult.

Az egyház büntető hatásköre a 16–17. században még igen széles volt, és a protestáns egyházak közül különösen a reformátusoknál volt nagy jelentősége a szigorú fegyelemnek. Az 1614-es medgyesi országgyűlés 3. törvénycikke széles jogkörrel ruházta fel az egyházakat az erkölcsi vétkek szankcionálása terén.<sup>29</sup> Kezdetben egy egyházi ügyekben illetékes világi testület gyakorolta a fegyelmi bíraskodást, később a lelkész vezetésével a presbitérium<sup>30</sup> vette át ezt a szerepet (Kósa 1990:458). Az 1653-ban keletkezett *Approbatæ Constitutiones Regni Transilvaniae et Partium Hungariae* című törvénykönyv – amely sokáig egyedüliként volt használatos Erdélyben – már tiltotta ugyan az egyházak büntetőhatalmát, a történeti források azonban arról tanúskodnak, hogy azok nem érezték gyakorlatukban kötelező érvényűnek ezt a törvénykönyvet (Szócsné Gazda 2001:27). A 18. században Mária Terézia és II. József rendeletekkel<sup>31</sup> szabályozta az egyházak hatáskörét ezen a téren, azonban a református egyházi zsinatok II. József

halála után megújult erővel alkottak rendelkezéseket a büntetések módját illetően (Szócsné Gazda 1999:313–315). A presbitériumok száma megnőtt a 18. századtól, és ekkortól kezdve jelentős befolyást gyakoroltak az egyházközségek belső életére: szabályozták a helyi szokásokat, felügyeltek az egyházfegyelmre (Kósa 1990:458–459). Az egyházi törvényszékek tagjai határozták ugyan meg a büntetés mértékét, azonban a bűn vizitáció elé terjesztése a presbitériumok feladata volt. (Akár a világi perrendtartásban, az egyházi ítélkezés során is lehetősége volt a vádlottnak – súlyosabb bűnök esetén – ügyvédet fogadni, és ilyenkor tanúkihallgatásra is sor került.<sup>32</sup>) A bűnök számonkérése nyilvános volt a 17–18. századi egyházi gyakorlatban: a vizitációk előtt a templomban mindenkinek meg kellett jelennie, és ilyen alkalmakkor a gyülekezet nyilvánossága előtt hallgatták ki a tanúkat, és rótták ki a büntetéseket (Szócsné Gazda 2001:25).

Az újkori egyházi büntetések között a testi fenyítés (és később a pénzbüntetés) mellett az eklézsiakövetést alkalmazták a leggyakrabban. Ez utóbbi esetében nem csupán a bűn számonkérése, hanem annak megvallása is a nyilvánosság előtt történt.<sup>33</sup> 1563 óta országszerte alkalmazták Magyarországon, kezdetben házasságtörőssel (történeti fejlődése során aztán ismét erre redukálódik), később szinte minden bűncselekmény elkövetőjével szemben.<sup>34</sup> Az eklézsiakövetéshez a kirekesztettség állapota társult: kizárás a szent térből (a vétkes nem vehetett részt az istentiszteleten, nem léphetett be a templomba) és a szakramentumokban való részesülésből (nem vehetett úrvacsorát, amíg nem vezekelt bűneieért). A vezeklési periódus hosszát az egyház képviselője határozta meg: „A Papok a meg dorgálást azok[na]k bűnök mekkoraságához szabják, a'kik [...] itiltetnek Eklézia követésre, azt p[er]edjg a Sz. Szék szinin véghez vitetik.”<sup>35</sup> A vétkek között, amelyeket eklézsiakövetéssel büntetett az egyház, ott találjuk a szitkozódást, a szidalmazást, az elsőbbségűzést vagy a székrendsértést,<sup>36</sup> a vallástalanságot, a veszedést, a paráznaságot, a különélést, a vadházasságot (Tárkány Szücs 1981:807; Szócsné Gazda 1999:316). Aki nem vetette alá magát az ítéletnek, azt exkommunikálta, azaz kiközösítette az egyház, s ez sokszor a faluból való kihajtást, a falu közösségéből való kirekesztést is maga után vonta: nem beszéltek, nem érintkeztek vele, senki nem engedte be a házába, „mert félt, hogy az Isten nyila súlytja azt” (Szócsné Gazda 1999:321–322).

Az eklézsiakövetés fegyelmező ereje tehát nyilvánosságában és a hozzá társuló kiközösítésben (illetve az attól való félelemben) rejlett. Mind nyilvános jellege, mind a kirekesztődés mértéke azonban fokozatosan csökkent az idők során: a vétkeseknek a korábbiakkal ellentétben már nem kellett a templomon kívül maradniuk, hanem a küszöbön állva, vagy a templomban elhelyezett szégyenpadban ülve részt vehettek az istentiszteleten, a bűnbánatra pedig már nem vasárnap – amikor a hívek a legnagyobb számban vannak jelen –, hanem más napokon, esti istentisztelet alkalmával, később pedig csak néhány tanú vagy csupán a lekipásztor részvételével, a parókián került sor. Végző formájában már közvetítők útján, üzenetként is elfogadták az egyház képviselői, vagy egyes vidékeken az úgynevezett „ekléziafizetés”<sup>37</sup> formájában teljesen kiválthatóvá vált pénzbüntetéssel is. A 18. századtól tehát az eklézsiakövetés – az egyházi büntetéseknek a 18. század végén, 19. század elején általában jellemző visszaszorulásával egyetemben – veszített fegyelmező erejéből, s a 19. század második felében már csak a paráznaságot büntették vele, sőt a legtöbb vidéken el is halt (Szócsné Gazda 2001:68; Kósa 1990:460; Barabás 1994:182). II. József a megszegyenítő jellegű egyházi büntetéseket is megtiltotta ugyan, illetve alkalmazásukat az önkéntes hozzájárulástól tette függővé,

ez utóbbi alapon azonban az egyház sokáig gyakorolta ezt követően is; Erdély számos református közösségében még a 20. század második felében is alkalmazták – ha adott esetben nem is nyilvános formában (Tárkány Szücs 1981:809; vö. Turai 2004; Barabás 1994).

A magyarvistai egyházközségben 1785-ben vezetni kezdett – anyakönyvként is szolgáló – protocollumba jegyezte fel az akkori helybeli lelkész (M. Dózsa György) az 1791-es küüllővári zsinat rendelkezése nyomán, hogy az egyháznak mi módon kell eljárnia az ekléziakövetés ügyében:

„A Házassági kötelékben nem levő személyek egyszeri botránkoztatásként kövessenek Ekklesiát a Helységben levő Consistorium előtt Vasárnap Délután oly móddal hogy a’ Pap a templomba azelőtt kijelentse, és a’ kik(ne)k tetszik a Consistoriumba jelen lenni, azokat tudossittya. De ha az ilyenek össze kelnek is, hogy törvénytelen test közöseléseket Törvényes Házassággal felváltják, a Lakodalmi Gyülekezet előtt is recontiliáltathatnak,<sup>38</sup> minek előtte össze esküdnének, a’k[i]k másodsor, annyival is inkább többször botránkoztatnak, azok a’ templomban Vasárnapi napon kövessenek Ekklesiát. A nő paráznak pedig egy hét alatt a’ Templom ajtajában feljáván, ugyan a’ Templomban vasárnap reggeli Isteni tisztelet végén, ha többször bűnhődnek valamennyiszer történik, annyi Hetek alatt áljanak az Isteni tisztelet óráján a’ Templom ajtóba és az után Vasárnap kövessenek Ekklesiát.”<sup>39</sup>

Tehát az ekléziakövetésre paráznaság (házasságon kívüli szexuális kapcsolat) vétkébe esett személyeknek a presbitérium előtt kellett bűnüket megvallaniuk vasárnap délután, ám a lelkésznek előtte az istentiszteleten ki kellett a templomban hirdetnie, hogy aki akart, jelen lehessen. A „nő paráznak”, tehát a házasságtörőknek az ekléziakövetést megelőző vezeklési időszak során egy héten át a templomajtóban kellett az istentisztelet idején állniuk, majd vasárnap sor került ekléziakövetésükre.

Arról, hogy a vistai egyházközség gyakorlatában mindez hogyan valósult meg, nincsenek adataink,<sup>40</sup> azt azonban tudjuk, hogy a 19. század vége felé a „törvénytelen házások” oly mértékben elszaporodtak, hogy az 1878 januárjában tartott esperesi vizsgálat szükségesnek tartotta intézkedéseket hozni a vadházasság ellen. Kónya János akkori lelkész a következőket írta az eseményekről:

„Felmerült a vizsgálaton a törvénytelen házások ügye. Erre nézve úgy látszott, hogy a t[isztelt] vizsgáló szék mintegy a papnak rovná fel ezen rendetlenséget, holott ezen ügyben alólirt minden bizonnyal tett annyit, amennyit tehetett, okozója, szerzője, fenntartója alólirt helybeli pap semmi esetre nem volt, de igen a kedvetlenségnek, surlódnak volt kitéve, midőn a törvénytelen házásokat rendre utasította, ugyannyira, hogy sokszor alólirt keserű panaszokra fakadott szomorú helyzete miatt, minek nem volt sem oka, sem szerzője. Hibások legfőképpen a szülék, kik házokban a törvénytelen házasságot megszenvedik. S még a papnak kell ezen ügyért a legtöbbet szenvedni.” (Historia domus 56.)

Amit biztosan megtudunk ebből az idézetből, az az, hogy az 1870-es évek második felére a vadházasságok száma az egyház számára komoly aggodalmat, az ott szolgáló lelkész számára pedig nehéz helyzetet teremt: előljárói rajta kéri számon a *bűn* elhárpódzását, gyülekezetének tagjai viszont nehezményezik az egyház (személyében megnyilvánuló) fegyelmező szándékát ez ügyben. (Ezenkívül kiderül az is, hogy a vadházasságokra – legalábbis számos esetben – a szülők beleegyezésével került sor.) Ekkor

ismét az eklézsiakövetés eszközehez fordulnak az egyházi vezetők, attól remélve a helyzet javulását. A leírásból megtudjuk, hogy szombaton, az esti órákban került rá sor két egyházi előjáró előtt úgy, hogy a penitenciatartásra kötelezetteknek a könyörgés alatt térdelniük kellett. Ha ennek eleget tettek, részt vehettek az istentiszteleten, és úrvacsorát is vehettek – anélkül, hogy megesküdtek volna. Azaz a bűn (nem nyilvános) megvallása is elegendő volt ekkor az egyházba való visszafogadáshoz, akár a bűnös állapot, a vadházasság fenntartása mellett is.

Ez az eszköz azonban nem bizonyult kellően hatékonynak – amint azt a vadházasságok terjedésének fentebb ismertetett mértékéből is láthattuk. A kudarc okait illetően az utód, Daróczy Ferenc feljegyzése lehet tanulságos a számunkra: az ő idejére az eklézsiakövetésnek ez a módja „már oly közönségessé vált, hogy nagyon ritka esetben láttam az őszinte bűnbánatot az arcokon, inkább valami házasságkötési aktus félték tekintették” (historia domus 56). Annyira megszokottá vált tehát a vadházasságban élőkre kirótt büntetésnek ez a formája, hogy a hívek – lelkipásztoruk érzékelése szerint – szinte a házasságkötéshez szükségszerűen tartozó vagy akár azt helyettesítő, azzal egyenértékű aktusként élték meg. Az eklézsiakövetéshez pénzbüntetés is járult, aminek összege kezdetben négy korona nyolcvan fillér volt,<sup>41</sup> majd miután a háborút követően ez az összeg értéktelenné vált, 1923-ban a presbitérium felemelte („200 Leura”) azt remélve, hogy „a nagy összeg visszarettenti a bűnös lépéstől” az embereket. Mivel azonban ez az intézkedés sem váltotta be a hozzá fűzött reményeket, az 1929 márciusában tartott esperesi vizsgálat szigorúbb rendszabályok életbeléptetését rendelte el. Ennek nyomán egy hónappal később a presbitérium új fegyelmi szabályzatot léptetett életbe, aminek értelmében „az illetőket a templomtól és az urasztalától eltiltja mindaddig, amíg megesküsznek. Az esküt közvetlenül megelőzi az eklézsiakövetés a templomban, vasárnapi gyülekezet előtt.” (Historia domus 56.) A korábbi gyakorlathoz képest tehát jelentősen megszigorítják a vadházások egyházi szankcionálását: a legnagyobb nyilvánosság, a vasárnapi (és ez esetben lakodalmi) gyülekezet előtti nyílt bűnmegvallásra kötelezik őket (amire ezúttal már a templomban került sor), és az egyházba való visszafogadásnak feltételévé teszik az egyházi házasságkötést is. Újra felemelik a büntetéspénzt, és a fentiekén túl még további *mellékbüntetések* is alkalmaznak: a házasságot kötő nő nem tehet menyasszonyi fátylat, és nem ülhet a menyasszonyok padjába, a vadházasságban élők nem lehetnek keresztszülők, tanúk, násznagyok, és neveik „az újévi templomi gyülekezet előtt névszerint felsorolandók. Ennek a szigorúbb fellépésnek hatása tagadhatatlan az adott évben” Daróczy Ferenc szerint (historia domus 56).

Vizsgáljuk meg az új egyházfegyelmi eljárás hatásával kapcsolatban az eklézsiakövetések és a vadházasságok számának alakulását a vadházások jegyzéke alapján! E szerint a századfordulóig regisztrált, vadházasságra *összeálló* párok közül majdnem minden második pár követett eklézsiát, míg a 20. század első évtizedében összeálló pároknak szinte mindegyike (86 százalék). Ez az arány a század közepén hatvan-hetven százalék körül mozgott. Ha az 1929-ben bevezetett új egyházfegyelmi intézkedés közvetlen hatására vagyunk kíváncsiak, ugyancsak a számokhoz kell fordulnunk egy kicsit: a vadházások jegyzékének vizsgálata alapján azt lehet megállapítani, hogy míg a századforduló és 1928 között bejegyzett pároknak átlagosan hetven-nyolcvan százaléka követett eklézsiát, és arra az esetek túlnyomó többségében még az együttélés kezdetének évében vagy a rá következő évben sor került, azon pároknak, akik 1930-ban kezdtek vadházas-



okként együtt élni, csak egyharmada vállalkozott az eklézsiakövetésre, és érzékelhetően megnőtt ebben az időszakban a vadházasság kezdete és az eklézsiakövetés között eltelt idő is. Jelentősen csökkent ugyanakkor a törvénytelen házások száma is – de csak átmeneti időre. Az 1930-as évek végén már mind az eklézsiakövetők arányát, mind az összeállítás és az eklézsiakövetés között eltelt időt tekintve a korábban jellemző viszonyok felé való visszarendeződést lehet megfigyelni. Kétségkívül érzékelhető tehát a szigorítás hatása, azonban ez a hatás az adatok fényében meglehetősen rövid életűnek mutatkozik.

Az egyház – mint az általa helytelennek tartott viselkedést szankcionáló és ily módon fegyelmezni, a társadalmi viszonyokat saját eszméi szerint normalizálni kívánó hatalom — kudarcot vallott ebben az esetben. Melyek ennek a kudarcnak az okai, mi van a kudarc hátterében, ami szempontunkból – az egyházi és közösségi értékrend tállalkozása szempontjából – jelentőséggel bírhat?

Az eklézsiakövetésnek mint az egyházi gyakorlat fegyelmező-, normalizálóeszközének működőképességét két tényező határozta meg: a vallásos érzés – az egyházi szentségekben való részesülés fontossága az egyén számára – és a vele (adott esetben) együtt járó, nyilvánossághoz tapadó szégyenérzet, a szégyenaffektus mint a helyeslésre vagy helytelenítésre adott válasz (vö. Heller 1996: 15). Ez utóbbit próbálták a 20. század első felében a magyarvistai egyházközségben működésbe hozni az újbóli nyilvánosság tétellel, illetve a mellékbüntetések bizonyos elemeinek alkalmazásával (például azzal, hogy a menyasszony öltözékének el kellett térnie a szabályosan házasságot kötőkéitől). Az, hogy az eklézsiakövetők aránya összességében magas marad a korszakban végig, arra utal, hogy a szekularizálódás ellenére a szentségekből való részesülés (az egyháztagság bizonyos szociális vonatkozásaival egyetemben, mint amilyen például a keresztszülőség) fontos volt a hívek számára. Ugyanakkor a tény, hogy a vadházasságok számának növekedését megakadályozni, illetve azt a társadalmi gyakorlatból kiszorítani az egyház fegyelmező ereje nem volt képes, lényeges dolgot jelez a számunkra. A közösség tagjai itt már nem involváltak kellőképpen a helyes és helytelen viselkedést meghatározni szándékozó egyház mint *külső tekintély* által közvetített értékrendben – a szégyen mechanizmusa nem működik, az egyház kezéből kicsúszott a viselkedést szabályozni, normalizálni képes eszköz: „[a vadházasságok tekintetében] nem ismernek sem *Istent*, sem fegyelmet, sem *szégyent*” (historia domus 92).<sup>42</sup>

A *fent és lent* értékrendjének egymástól való eltávolodása szimptomájaként értékelhetjük tehát mindezt; a közösség már nem fogadja el az egyház értékítéletét, az általa helyesnek és kívánatosnak tartott rendet – sőt, ahogyan a lelkipásztor érzékeli és megfogalmazza: „[...] [az egyháztagek] az anyaszentegyházra a maguk rendetlenségeit erőszakolják rá, azt akarják törvényes rendd tenni” (historia domus 56). A pap szemében itt a közösségi előírás, norma mint *zsarnok szokás* jelenik meg, amely uralkodik a népen:

„Hiába küzdünk ellene [ti. a korai házasság és a vadházasság ellen], *a különben leg-hűségesebb hallgatóink sem tudnak a mi tanácsunk szerint eljárni, tehetetlenek a falu mindennél erősebb szokásaival szemben*. Egy 15 éves sápkóros leány édesanyja minduntalan kéri a tanácsunkat, sír, jár orvostól-orvoshoz, ezrekre vásárol rendelt és javasolt szereket, kétségbeesetten félti egyetlen gyermekét és remegve számítja, hogy a következő vasárnapokon miféle multságok lesznek, de arra tehetetlen, hogy el ne engedje, holott tudja, hogy minden tánc után betegebb, de hát a leánynak szeretője van,



s a zsarnok szokás így fojtogatja és teszi tönkre a leányt és a szerencsétlen édesanyát.” (Historia domus 98.)

A két értékrend, norma összeütközéséről árulkodik a következő történet (amely egyúttal a *fent* és *lent* határán mozgó presbiterek sajátos helyzetét is érzékelteti):

„Tavalyiban egy templomi tanítás után hazamenet egy presbiterünk, aki 2 fiát és 1 leányát törvényesen házassította ki, azt mondja a vele haladó csoportnak: Én nem tudom, hogy mit fessegeti ez a pap annyit a vadházasságot, úgyse megy vele semmire, az *ősöktől maradt ránk ez a szokás!*” (Historia domus 91.)

Hogy a presbiterek személye sajátos találkozási terepe lehetett az egyházi és közösségi normáknak, s hogy ezek korántsem simultak problémamentesen egymásba a megelőző korokban sem, arról Szócsné Gazda Enikő orbai széki 18. századi egyházi forrásokon végzett kutatásai szolgálnak példával: a 18. század elején Papolcon rendelettel kellett szabályozni, hogy ki legyen az egyházi az elkövetkezendő periódusban, annyira népszerűtlen volt a hívek körében ez a szerep (a közvélemény a pap mellett őket kezdte ki leginkább, mivel nekik kellett hivatalból a bűnösöket kiadniuk; Szócsné Gazda 2001:88–89).

A vadházasságok ellen a lelkész az egyházi büntetésen kívül finomabb eszközökkel is próbált élni, eredmény nélkül:

„[...] múlt pünköst második napján zsúfolt templomi gyülekezet előtt újból érintetem a kérdést, és [...] szépen kértem, hogy az így élők törvényesítsék együttélésüket, jövőre pedig kerüljék el ezt a bűnt. Eredményes válaszként aznap este 2 ilyen pár állott össze.” (Historia domus 92.)

## Értelmezési kísérlet

A tükörben, amelyet a magyarvistai egyházi dokumentumok és az azokat író lelkészek (elsősorban a *historia domus* és a családkönyvben olvasható megjegyzések) tartanak elénk, egy beteg, deviáns közösség képét látjuk, amely az egyház fegyelmező ereje nélkül erkölcsi romlásba fullad: „Az ön és családérdekek, a pálinka, a furfang, az észre nem vett becsapás, a nyilvánvaló lopások, mind egy gomolyagban forrnak, gőzölnek, bűzhödnek...” – írja Daróczy Ferenc (*historia domus* 25). Az egyház szemében a vadházasság komoly veszélyforrás, amit éppen ezért következetesen szankcionálni kell, ami ellen kitartóan küzdeni kell: a házasság mint a családnak, a társadalom alapkövének stabilitását biztosító kötelék eszméje jelenik meg itt, amely ily módon magának a társadalom stabilitásának is garanciája. A házasság védelmét az egyház az eklézsiakövetés gyakorlatával igyekszik biztosítani, és ennek révén az általa ideálisnak tartott viselkedési mintát próbálja „a társadalmi élet gyakorlatába belevésni” (vö. Garland 1997:137). Az egyház által működtetett szankcionálási módnak mint „erkölcsi kommunikációnak” (Garland 1997:128) az üzenete tehát a társadalom stabilitását és fenntarthatóságát biztosító házasság szentségének és abszolút normájának védelme. A közösség azonban nem az egyház elvárásainak megfelelően reagál annak fegyelmezési törekvéseire: az egyház fegyelmező tekintélyét nem kérdőjelezi ugyan meg, viszont az általa közvetített értékekkel nem is azonosul – a vadházasságok aránya nem csökken az egyházfegyelem szigorítását követően, egy igen rövid időszaktól eltekintve. A vistai református közösség tagjai körében a vad-

házasságra lépők nagy hányada ugyanakkor ekléziát követ – tehát *formálisan* elfogadja az egyházi értékeket és tekintélyt. A halotti anyakönyvek vizsgálata pedig azt mutatja, hogy az idősebb korokban elhunytak között elenyésző volt azoknak a száma, akik vadházasként (vagy hajadonként, agglagényként) haltak meg – azaz a házasság normája nem szűnt meg, csak elvesztette ebben a közösségben a családalapítást, együttélést legitimáló jellegét. A nép szemében, úgy tűnik, a vadházasság már nem bűn, amennyiben nem vonja maga után a közvélemény megrovását (vö. Tárkány Szücs 1981:783), a bűn fogalma tehát nem ugyanazokkal a tartalmakkal telítődik egyház és közösség értelmezésében.

A megelőző célzatú büntetés „jel, amely akadályt hoz létre”, és működésének egyik fő szabálya az, hogy azokra kell a legnagyobb hatást tennie, akik a vétket még nem követték el (Foucault 1990:152). A büntetés itt „nyitott könyv”, amelyből mindig meg lehet tanulni a bűn mibenlétét – írja Foucault (1990:152). A nyilvános egyházi fegyelmezési gyakorlathoz – és a vétekhez, a vadházassághoz, amit büntet – a fentiek értelmében azonban, úgy tűnik, ebben a közösségben a vizsgált időszakban már nem tapad olyan szégyenérzet, ami hosszú távon ezt a büntetési formát működőképessé tehetné. Az egyház által vezetett *nyilvánosságok* adataiból, ahol a lelkészek nem minősítenek, csak tényeket rögzítenek (a kapcsolat vadházasság-e, ekléziakövetésre sor került-e, a családok hány gyermeket vállaltak, stb.), kiderül, hogy Magyarvista református közössége egykézű,<sup>43</sup> a vadházasságokat teljes mértékben toleráló közösség ekkor, ahol a vadházasság – ha nem is írja felül a házasság normáját, de – teljesen elfogadott gyakorlattá válik. A 19. század második felében a magyarvistai reformátusok gondolkodásmódja tehát alapvetően megváltozik a házasságot, a családi kapcsolatokat illetően: a házasság normájának *abszolút érvénye* megszűnik, a családi kapcsolatok – amint a családkönyvből idézett példák is mutatták – sok esetben instabillá válnak, a vadházasságot, a házasságon kívüli gyermekvállalást a közösség elfogadja. Az egyház tehát fegyelmező-, büntetőgyakorlatával egy már nem létező mintát akar megerősíteni és érvényesíteni, a fenti értelemben vett kommunikáció üzenete nem ér célt – az egyházi fegyelmezőgyakorlat ilyen értelemben anakronisztikussá válik. (Ugyanakkor a történeti példák azt igazolják, hogy ez a viszony a korábbi évszázadokban sem volt mindig kiegyensúlyozott.)

„A szégyen hatalma nem szókép. A külső tekintély hatalma valóságos szellemi hatalom” – írja Heller Ágnes (1996:67). Magyarvista esetében úgy tűnik, hogy a 20. század első felében az egyház már nem volt birtokában ennek a „szellemi hatalomnak” – a normák megváltoztak, pluralizálódtak, s a szégyen hatalma korántsem volt egyértelmű (vö. Heller 1996:15). A források szövegeinek és adatainak elemzése arra utal, hogy a „külső tekintély” birtoklásának dominanciája az egyház felől a közvélemény, a közösség felé csúszik át, ugyanakkor ami a vadházasságot, a paráznaságot illeti, a szégyen adósságát (vö. Heller 1996:17) már csak az egyházzal (Istennel) szemben kell megfizetni, a közösséggel szemben nem.

„Sokat írtam össze-vissza népünkről, lehet sok olyant, ami olvasóinkban kellemetlen érzést ébreszt s nem kedvező emlékekkel venne búcsút tőlünk, amit világért sem óhajtanék, éppen ezért ellensúlyozásul el kell mondanom, hogy sok fogyatkozása mellett is nagyon kedves, szíves, vendégszerető, barátságkedvelő, a szegényeken könyörülő, segíteni, adakozni szerető, nagyon jószívű nép, valóban *szeretetreméltó örök gyermek*” – írja Daróczy Ferenc (mintegy ellensúlyozva a korábban leírt sok negatívumot) a vistaikat

bemutató szövegének utolsó soraiban. Ami azonban egyház és közösség viszonyát, az egyház mintát adni kívánó, nevelő, fegyelmező erejét illeti a 20. század első felében a magyarvistai református közösségben – úgy tűnik, e téren az (egyházi) „tekintély varázsa megtört” (vö. Heller 1996:26), a büntetés mindig nyitott könyve bezárult – „az örök gyermek” felnőtt.

## JEGYZETEK

1. A tanulmány valamennyi idézetében szereplő kiemelés tőlem származik – *A. J.*
2. Daróczi 1936. A cikk szövegét a szerző bemásolta az általa írt „historia domusba”. Az idézetek ebben a tanulmányban ez utóbbiból valók.
3. Kolozs megye.
4. A reformátusok aránya a településen a 19. század második felétől rendelkezésre álló népszámlálási adatok szerint megközelíti a kilencven százalékot.
5. A kutatás célja annak vizsgálata, hogy a lokális közösségen belül az öregek helyzete és szerepe hogyan alakult a második világháború után végbemenő gazdasági-társadalmi változásokkal összefüggésben.
6. Az egyházi morált és a közvéleményt Tárkány Szücs Ernő jelölte ezekkel a kategóriákkal jogi népszokásokat tárgyaló munkájában (Tárkány Szücs 1981).
7. Magyarvistában hatkötetnyi anyakönyv található az egyházközség adattárában. Az első, legrégibbi kötetben egybekötve szerepelnek a születési, esketési és halálozási adatok (Magyarvistai Ref. Egyházközség adattára, I/3. kötet, születési anyakönyv: 1859–1884, esketési anyakönyv: 1859–1904, halotti anyakönyv: 1859–1876), ezenkívül van még két kötet születési (1884–1950, I/5; 1950–2005, I/13), két kötet halotti (1909–1982, I/7; illetve 1982–2006), valamint egy kötet házassági anyakönyv (1905–2005, I/6).
8. A családkönyvet (Magyarvistai Református Egyházközség adattára I/10) 1972-ben helyezték irattárra, amikor új családkönyvet kezdtek, a régiből átvezetve abba a még létező családokat. Az 1883-ban vezetni kezdett családkönyv bevezető lapján szerepel az Erdélyi Református Egyházkerület Igazgató Tanácsának 1876 februárjában, Kolozsváron tartott ülése nyomán született szabályozás a családkönyvek vezetésére vonatkozóan. Ennek értelmében a családkönyvben „minden önálló háznép” számára külön „családkönyv nyitandó” – családkönyvön értve itt az egyes családok adatainak nyilvántartására szolgáló kétoldalas ívet. Tehát a gyermekek számára, amikor családot alapítanak, új oldalt kellett nyitni abban az esetben is, ha a szülővel egy házban vagy telken maradtak. (Ez utóbbira vonatkozó információkat a Jegyzés rovatban fel kellett tüntetni. Nagyobb települések esetén, ahol a lelkész nem tudta az ilyen mozgásokat pontosan követni, ennek regisztrálásától eltekinthetett.) A válást és ennek következtében a család felbomlását, a szétköltözést, az özvegyek/elváltak esetleges újránházasságát szintén jegyezni kellett.
9. Magyarvistában a 19. század második felében jelentek meg a historia domus feljegyzései szerint az adventista vallás követői (helyi szóhasználatul élve a szombatosok). Amikor a családkönyvet elkezdték vezetni, még kevés volt az „összombatos”, így az a reformátusok mellett a később kitérő, szombatossá lett családokról és leszármazóikról is tartalmaz információkat.
10. Kónya János (1855–1905), Szotyori Lajos (1905–1909), Daróczi Ferenc (1909–1953) és Szallós Kis Ferenc (1954–2000). Nem jelentőség nélkül való a családkönyv vezetése, annak pontossága és főképp következetessége szempontjából a tény, hogy a közel százötven év alatt mind-

- össze négy lelkész váltotta egymást a településen, és közülük is hárman csaknem fél évszázadig álltak a vistai gyülekezet élén.
11. Magyarvistai Református Egyházközség adattára, IX. 57. kötet. A továbbiakban lásd a vadházások jegyzékét.
  12. A Megjegyzés rovatban a párkapcsolat összeállása után történetekkel kapcsolatosan olvashatunk bejegyzéseket – valamelyik fél elhalálozását, a kapcsolat felbomlását és az esetleges újabb kapcsolatra lépést (a jegyzék adott évére és sorszáma való utalással), az adott esetben nem vistai származására vonatkozóan. A kapcsolat felbomlását illetően többnyire csak annak tényét közli a jegyzék, az együttélés időtartamának közlésére csak esetlegesen kerül sor (többnyire olyan esetben, ha a párkapcsolat rövid ideig állt fenn).
  13. A kötet első lapján a következő bejegyzés áll: „A VISTAI REF. EGYHÁZKÖZSÉG multjára vonatkozó ADATOK és tovább folytatandó FELJEGYZÉSEK. – Irni kezdette AZ UR 1929.-ik ESZTENDEJÉBEN Daróczi Ferenc ref. lelképásztor. 1938-ban legépelte Czira László segédlelkész.”
  14. A „bandiferkő” a Vistában (erősen endogám jellege, a sok azonos vezetéknev miatt) nagyon elterjedt ragadványnevek egyike. Ezeket a források következetesen kisbetűvel írják, ezt az írásmódot követjük mi is.
  15. Az Ormánságban, a Bakony környékén, a Mezőségen, illetve Gyimesben is élt ez a szokás a paraszti gyakorlatban (Jávor 2000:663).
  16. A családkönyvben a pár neve mellett a lelkészek feltüntették a házasságkötés dátumát, amennyiben azonban arra nem került sor, a vadházasság kezdetét – e tekintetben egyenértékűnek tekintették a kettőt. Az elemzés során magam sem tettem különbséget a két együttélési forma között a pároknak (és családjaiknak) az együttélés (tehát házasság vagy vadházasság) kezdete szerint való rendszerezése során.
  17. Pontosan 61 és 67 százalékuk.
  18. Ugyanekkor volt a népességszám is a legmagasabb.
  19. Csak utalunk itt arra, hogy ez nem jelenti egyértelműen azt, hogy korábban nem volt erre példa. A családkönyv adatai az 1850-es évekig terjednek, ám abból kiindulva, hogy azt csak 1883-ban kezdték vezetni, és értelemszerűen csak azok a (házas)párok kerülhettek bele, akik akkor még (a településen) éltek, ahogyan haladunk az időben visszafelé, egyre kevesebb a bejegyzett párok száma, így kérdéses, hogy lehet-e ezen adatok alapján általánosítani – mindenesetre tény, hogy az 1870-es évek előtti időszakból nincs vadházasságra utaló adat a családkönyvben. (A házassági anyakönyvek 1859-től vannak meg az adattárban, ám a 19. században a lelkész nem utalt a vadházasságra a házasságkötések bejegyzése során.)
  20. Ilyen volt például a 17. században Moldvában elharapózott vadházasság és lányszöktetés, ami az akkor ott jellemző paphiány számlájára írható (vö. Ilyés 2005:76).
  21. Tárkány Szücs közlése szerint a lakosság nyolc-tíz ezreléke élhetett a 19. század végén vadházasságban falun (Tárkány Szücs 1981:252).
  22. Úgy vélem, meg kell ugyanakkor fontolnunk, hogy valóban általánosítható-e Tárkány Szücs Ernő azon megállapítása, miszerint a vadházasságról úgy beszélhetünk a századforduló utáni magyar falusi társadalom vonatkozásában, mint a társadalom által elfogadott intézményről (Tárkány Szücs 1981:253), vagy csupán az ilyen irányú kutatások csekély száma, esetlegessége kelti ezt a benyomást. Akad arra is példa, hogy a házasság akadályainak (például a katonaság, a szegénység, a szülői ellenzés) kikerülésére a közösség kialakított egy olyan gyakorlatot, szokásrendet, amely úgy hágja át ezeket az akadályokat, hogy a házasságkötés kötelező normáját is fenntartja, azt csak rövid, átmeneti időre és formálisan szegi meg (lásd Turai 2004).
  23. „Az ilyen élet – írja Daróczi a vadházasságról – nem csak az erkölcsi felfogást és életet teszi beteggé, de a nőt is terméketlenné, a házasságot gyermekeletlenné.” (Historia domus 93.)
  24. Feltehetőleg a háború alatti infláció hatására gondol Daróczi Ferenc itt.
  25. A lakodalommal, torral járó „multságok” költségeinek érzékeltetésére idézzük Daróczit: „...az

ilyen teljesen felesleges mulatságokra súlyos ezreket és tizezreket [költenek]. Egy lakodalom 3-4 napig tart, tehenet vágnak, egész szekérrakomány szeszestalt hoznak, belekerül 40-50 000 Leuba. [...] Temetéseknél meg minden költség a gyászoló háznépet terheli. Temetésnél különösen olyanoknak kell kitenni magukért, akik nem szülői örökséghez jutnak. [...] az ilyen örökös köteles az örökségben másokat is részesíteni. Ennek pedig legkézzelfoghatóbb és legszebb kifejezője egy feledhetetlen tor. Ilyen esetekben gyászkocsit hozatnak, cigányt fogadnak, főznek, sütnek, vigasztalják egymást, a végén cigány mellett elfelejtik a gyászt még másnap is, hogy legvégül elmondhassák: ilyen jól rég nem mulattunk.” (Historia domus 67.) A lakodalom, konfirmálás alkalmával a lányok ünnepi viseletének költségeiről pedig a következőket jegyzi meg ugyanott: „Földeket adnak el, soha nem rendezhető adósságokba merülnek egy-egy alkalommal. S ha csak az volna cifra, akinek módja van hozzá. De konfirmáláskor ismeretlen ember meg nem tudná mondani, hogy melyik gyermek gazda emberé és melyik szegény napszámosé. Mind egyformán cifrák.” (Historia domus 67.)

26. Bár a vadházasságok gyakorlatának nagymértékű elterjedtsége miatt a válások számának, arányának alakulását nem tartjuk jellemző mutatónak Magyarvista esetében, arra fel szeretnénk hívni a figyelmet, hogy a források adatai szerint a vistaiak már a 18. század végén éltek a református egyház Erdélyben jellemző jogszokása – amely szerint az eljegyzések felbontását és a válópereket első fokon az egyházmegyéék részleges zsinatain (*partialis synodus*) tárgyalták (Sipos 2002:103) – által biztosított válási lehetőséggel. Erről adnak számot a historia domusban a „kalotaszegi egyházmegyei levéltárban levő Kolos és Kalota-szegi Ref Papi Kerületnek Jegyzőkönyve /etc/ 1793 Eszt.-ben” címmel a következő válásokkal kapcsolatos feljegyzések: „1794 III. 12 Vistai Szilágyi Ágnes felperes válópere Szóts István ellen házasságra való erőltetés miatt. Elválasztják. 1796. XI. 1. Vistai Kováts András kérelmére Bán Erzsébettel kötött házassága megsemmisítettik, mivel alperesnek még házassága előtt teherbe ejtve gyermeke születik.” A válások korai megjelenésére azért utaltunk itt, mert az a közösség értékrendje, mentalitása alakulásának szempontjából fontos lehet számunkra mint a nők helyzetének megváltozására utaló jelenség vagy egy individualizáltabb, polgárosodó értékrend korai megjelenésének jelzője (Kotics 2001:65).
27. Fülemile Ágnes és Balogh Balázs is találkozott Kalotaszegen végzett kutatómunkája során a vistaiak erkölcsiségének a környező falvakban való meglehetősen negatív megítélésével: „Magyarvista leginkább a szabadszájúságáról és szabadosságáról híresült el. Egy sokat idézett falucsúfólo így szól: »Vistáról feleséget ne hozzál, mert mind csalfa!« [...] Mérán úgy mondták, hogy »nem ember az ember és nem asszony az asszony Vistán, ha nincs szeretője.«” (Balogh-Fülemile 2004:53.)
28. Még ha vannak is kivételek: „Nem mondom, hogy mind e szomorú megállapítások alól nincs kivétel. Vannak és hála Istennek nem kevesen vannak, akik minden részben mások, akik legalább bizonyos tekintetben megértik a Krisztus szolgája méltóságát és pártján vannak. [...] Ezek azok, akik háborgó lelkünknek enyhületet, megnyugvást és reményt nyújtanak afelől, hogy Isten és az anyaszentegyház ügye nem tiporható meg teljesen. De általában a nagy többség tudatlan, istentelen és teljesen egyházaitlan.” (Historia domus 55.)
29. „Az ecclesiasticus ordo, minthogy jobb példaadással, nemcsak tanítással oktatja jóságos cselekedetekre az hallgatókat, gyakor visitációkkalaz püspekek, seniorok, kiki mind az ő szokott vallásában recepta religióján valókat mindenütt ez országban szabadon visitálhassák, fogyasztásokat reformálhassák, és jókat is jobbítani és az vétkeket érdemek szerint való büntetéssel, minden erejekkel, hasznos, jóságos és dicséretes cselekedetekre indítsák.” (Idézi Szócsné Gazda 1999:313–314.)
30. A presbitérium a protestáns egyházközösségek lelkészekből és választott világi egyháztagokból álló vezető testülete. Még nevezik egyháztanácsnak, konzisztóriumnak, megyeszéknek, domeszticumnak is (Kósa 1990:457).

31. II. József erre vonatkozó rendeletei nyomán Erdélyben a Gubernium körendeletet adott ki: „[...] a Lelki Pásztorok akár mitsoda vallásuk legyenek, tsupán tsak a Lélekre tartozó intésekkal és büntetésekkel éljen(e)k, az olyan büntetések(e)k irrogatióját pedig, melyek vagy pénz fizetésbe, vagy a testnek szenvedésébe állanak, vagy pedig valamely közönséges gyalázzattal volnának öszve köttetve, leg terhesebb responsabilitas alatt magokat ne venticályák, hanem in Casus, ha a tetelre tartozó büntetések, vagy respective a hütölésen tett intések gyümölcstelenek és haszon nélkül valok volnának, vagy valamely közönséges botránkozás adná elő magát, az Hellységbeli Politicus Tisztviselők jelentsék, és az igazítást onnan várják.” (Idézi Szócsné Gazda 1999:314–315.)
32. Valóban súlyos bűnök esetén azonban az egyházi törvényszék hatásköre véget ért: a világi hatóságok elé kellett utalni a bűnöst (Szócsné Gazda 1999:313).
33. A katolikus egyház gyakorlatából is ismertek a nyilvános bűnmegvallás példái, de ott ez nem volt olyan általános, mint a református egyházban (Szócsné Gazda 2001:155).
34. Szócsné Gazda Enikő orbai széki vizitációs, vizsgálati és falujegyzőkönyveket kutatva mutatott rá, hogy az eklézsiakövetés általában pénzbüntetéssel vagy testi fenytéssel társult (Szócsné Gazda 1999:316).
35. „A vistai Helvét hitű Egyháznak a.) az öszve esketetteket b.) a szülötteket c.) a megholtakat magában foglaló anya könyve 1785 éven kezdve (Protocollum Ecclesiae Reformatae Vistaiensis).” Kolozsvári Állami Levéltár 250/2 sz. fond, I/1. 15. oldal.
36. A templomi ülőhelyek meghatározott rendjének megsértése.
37. Lásd Turai 2004:108.
38. Azaz újra felvétethetnek az egyházi közösségbe.
39. Protocollum Ecclesiae Reformatae Vistaiensis, Kolozsvári Állami Levéltár 250/2 sz. fond, I/1. 15. oldal (vö. Szócsné Gazda 1999:315).
40. A 18. század végén vezetni kezdett protocollumból annyi derül ki, hogy az 1800-as évek első két évtizedében összesen tizenötven követtek paráznságért eklézsiát Vistában. Protocollum Ecclesiae Reformatae Vistaiensis, Kolozsvári Állami Levéltár 250/2 sz. fond, I/1. 120. oldal.
41. Ebből a négy korona a lelkészé, a nyolcvan fillér a két tanúé volt.
42. Barabás László siklódi kutatásai során hasonló helyzetet tapasztalt: az egyházi fegyelem szigorodására a közösség az eklézsiakövetés elmulasztásával reagált, tehát a szigor nem közelítő, hanem elidegenítő hatással volt egyház és a közösség viszonyára (Barabás 1994:190).
43. Arra nincs mód, hogy a születéskorlátozás kérdésére részletesen kitérjünk, de annyit megjegyzünk itt, hogy a születési anyakönyvek és a családkönyv adatainak vizsgálata alapján arra következtettünk, hogy Magyarvistában a 19. század végétől, a 20. század elejétől jelentős méreteket ölt a születéskorlátozás, tehát joggal beszélhetünk „egykézű” közösségről.

## IRODALOM

BALOGH BALÁZS – FÜLEMILE ÁGNES

2004 Társadalom, tájszerkezet, identitás Kalotaszegen: Fejezetek a regionális csoportképzés történeti folyamatairól. Budapest: Akadémiai Kiadó.

BARABÁS LÁSZLÓ

1994 Eklézsiakövetés a székely „protestáns szentföldön”. In A Kriza János Néprajzi Társaság évkönyve 2. Keszeg Vilmos és Zakariás Erzsébet, szerk. 180–198. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.



DARÓCZI FERENC

1936 Egy kalotaszegi falu. Magyar Népegészségügyi Szemle 11:225–238.

FOUCAULT, MICHEL

1990 Felügyelet és büntetés. A börtön története. Budapest: Gondolat.

GARLAND, DAVID

1997 A büntetés és jelentései. In Politikai antropológia. Zentai Violetta, szerk. 127–147. Budapest: Osiris.

HELLER ÁGNES

1996 A szégyen hatalma. Budapest: Osiris.

ILYÉS SÁNDOR

2005 A megesett leány büntetőrítusai a moldvai csángóknál. In Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban. Pozsony Ferenc – Kinda István, szerk. 57–91. Kolozsvár: Kriza János Néprajzi Társaság.

JÁVOR KATA

1971 Egy 19. századi presbiteri jegyzőkönyv néprajzi tanulságai. Népi Kultúra – Népi Társadalom 5–6:71–103.

2000 A magyar paraszti erkölcs és magatartás. In Magyar néprajz. 8. Társadalom. Paládi Kovács Áttila, főszerk. 601–693. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KASCHUBA, WOLFGANG

2004 Bevezetés az európai etnológiába. Debrecen: Csokonai.

KÓSA LÁSZLÓ

1990 Protestáns egyházas szokások és magatartásformák. In Magyar néprajz. 7. Népszokás, néphit, népi vallásosság. Dömötör Tekla, főszerk. 443–481. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KOTICS József

2001 A nő helyzetének változása polgárosodó parasztközösségekben. Válások a Tiszazugban. In Mások tekintetében. Kotics József, szerk. 61–72. Miskolc: Miskolci Egyetem Kulturális és Vizualis Antropológia Tanszéke.

MORVAY JUDIT

1982 Vadházasság szócikk. In Magyar néprajzi lexikon 5. Ortutay Gyula, főszerk. 456. Budapest: Akadémiai Kiadó.

1987 Próbaházasság szócikk. In Magyar néprajzi lexikon 4. Ortutay Gyula, főszerk. 273. Budapest: Akadémiai Kiadó.

ROSENTAL, PAUL-ANDRÉ

2000 A „makro” felépítése a „mikroszinten” keresztül: Fredrik Barth és a microstoria. In Társadalomtörténet másképp. A francia társadalomtörténet új útjai a kilencvenes években. Czoh Gábor – Sonkoly Gábor, szerk. 71–87. Debrecen: Csokonai.

SIPOS GÁBOR

2002 Református eljegyzések, házasságok és válások az erdélyi református traktusok jegyzőkönyveiben. *In* *Ámor, álom és mámor. A szerelem a régi magyar irodalomban és a szerelem ezeréves hazai kultúrtörténete.* Szentmártoni Szabó Géza, szerk. 104–122. Budapest: Universitas.

SZŐCSNÉ GAZDA ENIKŐ

1999 Egyházi büntetések Orbaiszéken a 18. században. *Acta* 1: 313–323.

2001 Erkölcs és közösség. Orbai széki erkölcsirányítás a XVII–XIX. században. Csíkszereda: Pro Print.

TÁRKÁNY SZÜCS ERNŐ

1981 Magyar jogi népszokások. Budapest: Gondolat.

TÁRKÁNY SZÜCS ERNŐ – GUNDA BÉLA

1979 Leányszöktetés szócikk. *In* Magyar néprajzi lexikon 3. Ortutay Gyula, főszerk. 502. Budapest: Akadémiai Kiadó.

TÓTH PÉTER

1991 Szexuális deviancia, mint egyéni és társadalmi konfliktusok feloldása és újabb generálása a 18. században. *In* Rendi társadalom – polgári társadalom. 3. Társadalmi konfliktusok. Varga László, szerk. 45–50. Salgótarján: Nógrád Megyei Levéltár.

TURAI TÜNDE

2004 Leányszöktetés: deviancia vagy norma? *Tabula* 7(1):97–117.

VASAS SAMU

1979 Egyre gazdagabban, egyre kevesebben. *In* Változó valóság. Imreh István, szerk. 61–72. Bukarest: Kriterion.

JUDIT AMBRUS

“Royal child in poor condition – this is Vista...”  
The relationship of parochial and communal value systems  
in a village in Kalotaszeg (Transylvania)

In this research the traces of norm and value systems, customs and social relationships in a Transylvanian village, Magyarvita are analyzed on the basis of historical sources from the 19<sup>th</sup> century, mainly focusing on marriages over the broomstick. The analysis also tries to reflect on the fact that the documents about the community were written from a parochial point of view. Thus the aim of the inquiry is not only to decipher the documents with respect to the community's social relationship but also to ask the question of what can we learn about the relationship of parochial norms and the community's social customs, rules, that is about the possible friction and conflicts between the two realms.

K. HORVÁTH ZSOLT

## Az idő újabb cáfolata. Historiográfiai széljegyzetek az idő fogalmának dekomponálásához

Benda Gyula emlékének

*„Egy mai bánat semmivel sem valóságosabb, mint egy múltbéli boldogság. [...] 1824 augusztusának elején Isidoro Suárez kapitány a perui huszárszázad élén győzelemre vitte a juníni ütközetet; 1824 augusztusának elején De Quincey kiadott egy gúnyiratot a Wilhelm Meister tanulóévei ellen; ez a két tény nem volt egyidejű (ma már az), hisz a két férfiú úgy halt meg [...], hogy mit sem tudtak egymásról... Minden pillanat autonóm.”*

Jorge Luis Borges: Az idő újabb cáfolata (1952)

A társadalomtudományos kutatásokban az utóbbi évtizedekben bekövetkezett perdöntő változások közül az egyik legfontosabb az idő fogalmának újragondolása volt. E dolgozat a társadalomtörténet-írást választva az elemzés tengelyéül a linearitás, a homogenitás és a kontinuitás mítoszával összefüggésben néhány, a társadalomtudományos időtapasztalattal kapcsolatos historiográfiai szempontot kíván bemutatni. Kutatástörténeti, historiográfiai perspektívába helyezve az idő problematizálását, jelentéstelivé válhat az is, hogy e fogalom mily magától értetődő maradt sokáig. Sokáig annyira közvetlen instancia volt, hogy analitikus észlelése és elemzése igen magas absztrakciós szintet igényelt. Ugyanakkor ennek ellentétéként ma már sokszor evidenciaként kezeljük, hogy *eleve* van „személyes” idő és van „történelmi idő”. Mi az időtapasztalat személyes és történelmi léptéke közötti heurisztikus különbség? Egyáltalán miért és mióta legitim ez a kérdés a társadalomtudományokban, s mi lehet ennek a magyarázata? Miért és hogyan jutottak el a tágabb értelemben vett társadalomtudományok képviselői – a filozófusoktól az antropológusok és a szociológusok át a történészekig – attól a még ma is nehezen oldódó képzetrendszerrel, hogy az idő problémamentes, *eleve* adott tényező, néhány évtized alatt odáig, hogy az időt még egyetlen egyén életszekvenciájában is polimorf fogalomnak tekintsék, észrevétlenül kérdőjelet helyezve a szubjektumot egységge szervező identitás fogalma mögé?

**A** társadalomtudományos kutatásokban az utóbbi évtizedekben számtalan perdöntő változás következett be. Sok, ma már többé-kevésbé magától értetődő probléma, kérdés-felvetés, majd ezzel összefüggésben a társadalomtudományos eszköztárba szinte evidens módon beépülő módszertani fogás kanonizációja szükségszerűen számos korábbi

előfeltevést tett félre, szorított ki.<sup>1</sup> Amennyiben elfogadjuk azt a feltevést, hogy *jelenünk minden ízében történeti*, hogy minden egyes „most” pillanat hosszú és összetett kulturális folyamatok, társadalmi egyezkedések révén vált olyanná, mint amilyenek mi evidens módon ismerjük, vagyis a jelen relativitását, esetlegességét elismerjük, úgy érdemes számot vetnünk néhány, a jelenben élő módszertani fogás episztemológiai premisszáival. A linearitás, a homogenitás és a kontinuitás mítoszával kapcsolatosan jelen írás néhány, a társadalomtudományos időtapasztalattal kapcsolatos historiográfiai szempontot kíván bemutatni. A társadalomtörténet-írást választva a gondolatmenet tengelyéül, dolgozatom a teljesség igénye nélkül az idő használatával kapcsolatos néhány maradandó társadalomtudományos „mítoszt” szeretne körbejárni, analizálni. Talán az sem véletlen, hogy az „idő” magától értetődő fogalmával kapcsolatban maradt a társadalomtudományos gondolkodás sokáig a legreflektálatlanabb. Csak egy példát említve: mikor az 1950–1960-as években a francia történeti gondolkodás legprogresszívebb vezetői már a történelem voltaképpeni tárgyát feszegetik és terjesztik ki, mikor evidenciaként kezelik az interdiszciplinaritás eszméjét, és egyértelműen igenlik gyakorlatát, akkor példának okáért az idő konstruktivitásának kérdése komolyan fel sem merül. Talán nem véletlen, hogy Norbert Elias *Über die Zeit* című értekezésének élére épp azt a Szent Ágostontól származó idézetet helyezte, hogy „ha nem kérdezik meg tőlem, mi az idő, akkor tudom, ha viszont megkérdezik, nem tudom” (Elias 1984; 1990:15). Még egy paradoxonnal kiegészítve mindezt azt mondhatnánk: az idő annyira magától értetődő, annyira közvetlen instancia, hogy analitikus észlelése és elemzése igen magas absztrakciós szintet igényel.

Amennyiben Marc Bloch aforisztikus meghatározása – tudniillik, hogy „a történelem az időben mozgó ember tudománya” (Bloch 1996:26) – még érvényel bír, márpedig szerintem igenis érvénnyel bír, s ezt egyszersmind kiindulópontunknak jelöljük ki, úgy érdemes lenne azt is végiggondolni, hogy az egykor volt konferencia címében megjelenő kettősség – tudniillik, hogy eleve van „személyes” idő és van „történelmi idő” is – érvényes-e, s ha igen, miképpen az.<sup>2</sup> Mi az időtapasztalat személyes és történelmi léptéke közötti heurisztikus különbség? Egyáltalán, miért és mióta legitim ez a kérdés a társadalomtörténet-írásban vagy tágabban a társadalomtudományok terrénumán, s mi lehet ennek magyarázata? Miért és hogyan jutottak el a tágabb értelemben vett társadalomtudományok képviselői – a filozófusoktól az antropológusokon és a szociológusokon át a történészekig – attól a még ma is nehezen oldódó képzetrendszerrel, hogy az idő problémamentes, eleve adott tényező, néhány évtized alatt odáig, hogy az időt még egyetlen egyén életszekvenciájában is polimorf fogalomnak tekintsék, észrevétlenül kérdőjelet helyezve a szubjektumot egységgé szervező identitás fogalma mögé (Bourdieu 2002; Passeron 1991)? Ebben a rövid dolgozatban természetesen nem lesz módom ennek a szerteágazó kérdésnek alapos tárgyalására, mindössze arra tennék szerény kísérletet, hogy ennek a változásnak néhány – megítélésem szerint – perdöntő elemére rávilágítsak: avagy hogyan is jutottunk idáig? Persze csalóka dolog lenne az idő lebontásában érdekelt kutatók episztemológiai beállítódását kiterjeszteni; ami a társadalomtudományos beszédben egyre inkább elfogadottá válik, az a közbeszédben, a politikai mező szereplői esetében egyáltalán nem kérdéses: évfordulók kapcsán Szent István, Rákóczi, Kossuth, Széchenyi még mindig „üzennek a mának”, tanulságot adnak át a ma élőknek, s ezzel a kapoccsal mintegy meg is teremtik annak látszatát: I. hogy a múlt és a jelen közötti relációban a történelem ideje *folytonos*, hiszen mi a fentebbiek leszármazottai vagyunk,

létünk belőlük is következnek; hogy 2. *homogén*, hiszen ugyanabban az időben élünk („Magyarország történelmének részei vagyunk”), csak picit később; 3. hogy ez az idő *lineáris*, azaz az „előttünk” megtörtént dolgok tanulságai az utódok számára megfontolhatóak, sőt megfontolandóak. Valóban összeköt itt valami, valóban a „történelem az élet tanítómesterének” csillagzata alatt élnénk még a mai napig is? Ebben a dolgozatban előbb sorra vennék néhány szempontot, mely az idő tapasztalatában ezt a képzetet kialakította, majd arra a folyamatra szeretnék rátérni, mely ezt az elképzelést erodálni, lebontani igyekezett.

Az „emlékezet”, a „történelem” és a „múlt” fogalmának az idő viszonylatában ekvivalens, zavaros használata súlyos félreértésekhez vezetett. A múlt szellemi kimunkálását – nevezzük azt történelemnek vagy emlékezetnek – egy sajátos, az adott térben és időben létrejövő, tehát nem véletlenül kialakuló *kulturális rendszernek* tekintem: ahogyan egy társadalom, akár a történész személyén, akár az emlékezet megőrzésének intézményein (múzeum, levéltár, emlékmű, műemlék, megemlékezés stb.) keresztül kiválasztja, megmunkálja és megjeleníti a múltat, illetve annak valamely darabját, mozzanatát, az a tudományos feldolgozás és a kulturális képzet tényén túl árulkodik a mindenkor jelen historiográfiai tudatáról és társadalmi képzetrendszeréről. Ebben a dolgozatban a „történelemre” mint az európai gondolkodásban<sup>3</sup> a múlttal fenntartott olyan – nem kizárólagos érvényű – viszonyrendszerre tekintek, melyet az egyetemeken és kutatóintézetekben munkálkodó professzionális kutatók teremtenek, írnak, s melynek közönsége – lássuk be – viszonylag szűk.<sup>4</sup> Ám a történelem mint egyetemi diszciplína 19. századi létrejötte után, önmeghatározása folyamatában egyszerre tekintette önmagát módszeres alaposággal dolgozó, 19. századi értelemben vett „fiatal tudománynak” s az antik történetírás régiségével, presztízsével bíró legnagyobb hagyományú diszciplínának. Hogy ez a kettősség milyen hosszú ideig meghatározó maradt, arra Hayden White 1966-ban közzétett esszéje a legjobb példa: a történelem egyszerre tudományként tekint önmagára, hisz nagyszámú adatot dolgoz fel módszeresen, ugyanakkor művészet is, hisz végtermékként szöveget, elbeszélést hoz létre (White 1997a:25–28). Az amerikai kutató szerint e kételkedés bosszantó mivolta pedig a történelem elleni kritikákkal szemben kijátszható védekezési stratégiában rejlik: ha a tudományosságot kéri számon a történelmen, akkor antik, a művészettel rokon mivoltára hivatkozik, ha pedig a művészetelmélet nevében narrációs technikáinak elavult voltára emlékeztetik, akkor arra utal, hogy voltaképpen a tényeket nem lehet alárendelni a művészi megjelenítés szabadságának.

Ez a kevert, kétértelmű hagyomány megítélésem szerint a tradicionális történeti elbeszélés időfölfogásában is megmutatkozott, nevezetesen abban, ahogyan a történeti elbeszélés lineáris képződményként alakult ki. Az alapkérdés tehát az, hogy miért így fogta föl és képezte meg az időt az elbeszélés során a történetírás? Amennyiben akként kérdezzük erre rá, hogy „a tudás hogyan formálható elmondássá, hogy az emberi tapasztalat miképp alakítható olyan formájúvá, mely megfelel a jelentés [...] struktúráinak” (White 1997b:103–104), úgy az idő és az elbeszélés módusza között képezünk összefüggést. Másképpen fogalmazva arra mutatunk rá, hogy az idő minden tapasztalatában jelen van a narrativitás. A kitalált, imaginárius történetekkel szemben azonban a „valós”, a külső világban megesett történések nem narratív természetűek, így elmondhatóságuk hogyanja kardinális kérdés. A narrativitás, az elbeszélés módusza és a külső

világhoz való viszonya tekintetében – White szerint – három alapvető különbség szerint határozhatjuk meg a történetek lejegyzésének ideáltípusát: a) annales, b) krónika, c) a professzionális történelem (a 19. század óta). Bár ez erősen reduktív, ideáltipikus felosztás, arra mindenesetre alkalmasnak tűnik, hogy megvizsgáljuk azt, hogy az idő *nyelvi megjelenítése* miért lineárisan képződött meg a történeti elbeszélés hagyományában. Az amerikai irodalmár a *Szent Gál-annales* nyomán azt elemzi, hogy az évkönyvszerű lejegyzés (az egy évben történt kitüntetett jelentőségű események rögzítése) hogyan jeleníti meg a temporalitást. Itt nem feltétlenül az volt a lejegyző célja, hogy bármilyen jellegű tudást áthagyományozzon, hanem hogy eseményekkel, nevekkal lássa el az éveket; nem a történeti hagyomány megteremtéséről szól ez a feljegyzés, inkább egy lokális kronológiát jelenít meg. Arra azonban megítélésem szerint jól tapintott rá White, hogy a történeti elbeszélés linearitása ezekben az évkönyvekben gyökerezik. Ezt veszi át a krónika is, mely már valóban a múlt eseményeinek áthagyományozását s vele a megbízói legitimitás megteremtését tartja elsődleges céljának. A történeti idő tehát azért is tűnhet föl lineárisnak még gyakran ma is, mert – a nem egyértelműsített hagyomány okán – távoli gyökerei ilyen évlisztákban, évkönyvekben vannak, melyek elbeszélés híján a dátumhoz hozzárendelt rövid megjegyzéssel képeznek értelmet. Az ebből kinövő krónika, de még a későbbi professzionális történetírás is – *nem genetikusan* ugyan, de – hallgatólagosan továbbviszi ezt a hagyományt, fölfogást.

Ez már csak azért is felettébb érdekes, mert épp a 19. században, a történeti diszciplína szakszerűsödésének időszakában lép át a modernitás Európája egy másfajta időtapasztalatba, François Hartog fogalmát véve egy új „történetiség rendjébe” (*régime d'historicité*) (Hartog–Lenclud 1993; Hartog 2003): Reinhart Koselleck megfogalmazásában, a történetek (*die Geschichten*) helyébe ekkor lép a történelem (*die Geschichte*) homogén és önmagáért való képzete (Koselleck 2003a). Hogy ez a váltás mennyire nem volt látható a kortársak számára, arra a már idézett német történész elegáns esszéjében mutat rá: Goethe „korszerűtlen történelme”, mely – „sem a történelem haladását, sem a haladás történelmét nem ismerte” – nem sajátította el azt az új, a történelmet homogén és teleologikus folyamatként értő beállítódást, melyet Schiller *Universalgeschichte*-je viszont már ismert és alkalmazott (Koselleck 1995). A 18. és 19. század fordulóján a társadalom a jövőre érzékeny és nyitott, s nem a múlt történeteiből óhajt továbbra is okulni. Koselleck summázata szerint a történelem ebben az időben szűnik meg az élet tanítómestere lenni; nem az időben, hanem az idő által jön létre (a történeti idő megjelenése), s nem a felhalmozott tapasztalatok, tudások révén készíti elő a jövőt, hanem valamilyen konkrét célt (*telos*) szolgál. A homogén és teleologikus történelem képzete különösen alkalmasnak bizonyult arra, hogy a nemzetállamok kialakulásának legitimitációs szükségletét (ki)szolgálja, s hogy a nemzeti identitás képében összetartó szellemi keretet alkosson meg. (Ebben az időben az emlékezethez jóval hasonlatosabb volt a 19. századi történeti szaktudomány, mint manapság.) A nagy nemzeti identitástörténetek jövőre vetülő referenciáik mellett az „eredetiség” fölmutatásának jegyében nem jelentéktelen mértékben építettek a „régiekkel” való folytonosság, azaz az idő problémamentes linearitásának képzetére is. Így a homogén és lineáris történelem – Szekeres András szavával élve – „tartalommal feltöltött kronológiává” válik (Szekeres 2000).

Visszatérve Bloch meghatározásához, ki kell emelnünk, hogy a történeti diszciplína Fustel de Coulanges-ig és Michelet-ig visszanyúló hagyományos definíciója ugyanúgy



az általános és folytonos időben gondolkodott; „ez a valós idő természeténél fogva folytonos. S egyben örökös változás is” – mondja ki explicit módon Bloch (1996:27), ám kérdés, hogy ezt a szembeállítást hogyan is kellene értenünk. Hogyan lehet valami önmagával folytonos, ha egyben szüntelen változásban is van? Egyfelől, mint Alexander Gerschenkron leszögezte: „sajnos a folytonosságot [...] nem konvencióként, hanem tényként szokták felfogni” (Gerschenkron 1984:494), másfelől pedig, attól tartok, a „folytonosság” fogalmát túlságosan is szabadon használják. E fogalom poliszémikus jellegét – számomra legmeggyőzőbb módon – az említett gazdaságtörténész egy közleménye fejtette ki. Szemantikai sétája során rámutatott néhány félreértésre: a „folyamatosság” leggyakrabban alkalmazott ellentétje a „változás”, így a kontinuitás leginkább a „változás” hiányát implikálja, ám ebben az esetben nem tudnánk magyarázatot adni arra, hogyan lehetséges a lassú ütemű átalakulás. Gerschenkron mellett tör lándzsát, hogy a folytonosság inkább a változás természetére, intenzitására utal, mintsem hiányára; amennyiben meghatározzuk mértékét, látjuk, mennyiben folytonos valami önmagával, s mennyi benne a megváltozott, új elem. Mint a nagy ciklusok kutatásában érdekelt gazdaságtörténésznek azonban nem áll módjában és érdekében elgondolni, hogy mire is szolgálna az idő fogalmának egyre kisebb szekvenciákra tördelése, lebontása.

„A történelmi idő nem osztható a végtelenségig, hiszen az ember egy határon túl képtelen a csökkenő időtartamokat érzékelni. Sőt a felosztásnak ennél is korábban gátat szab az, hogy a történetet nem érdeklik az egészen rövid idő alatt lejátszódó eredmények. [...] Ha akarjuk, meghatározhatjuk, hogy mennyi pamutszálat termelnek egy perc alatt, de valószínű, hogy ez az adat még a fonodai művezetőt sem érdekli.” (Gerschenkron 1984:492.)

Gerschenkron elegáns írásának idézése már csak azért sem véletlen, mert felhívja a figyelmet arra a stratégiára, ahogyan a gazdaságtörténet – talán elsőként a történetírásban – a legtermékenyebben dekomponálta az idő fentebb summázott hagyományos elgondolását, s instrumentalizálta annak számára termékeny aspektusait: a statisztikák készítése, az adatok sorozatokba rendezése, a ciklusok felállításai (például: Labrousse struktúra-konjunktúra fogalom-párja, a „hosszú időtartam” braudeli elgondolása, Kondratyev ötvenéves ciklusai, a dupla ciklus, hiperciklus elmélete [Braudel 1996a:943–951]) stb. egyúttal az idő új, a korábbinál jóval szofisztikáltabb elgondolását tette lehetővé. Ebben az esetben természetesen olyan struktúrák, nagy trendek elemzésére és fogalmi elgondolására kerül sor, melynek során – s erre világítanak rá Gerschenkron fentebbi sorai – a történelmi időben elgondolt társadalmi cselekvők tapasztalati világában gyökerező problémáknak nincs igazán létjogosultságuk.

E fölfogások közül legérdekesebb Fernand Braudel elképzelése, melyet *A Földközi-tenger és a mediterrán világ II. Fülöp korában* című háromkötetes doktori értekezésének első kiadásához írt előszavában fejtett ki.

„Az első rész – írja – egy szinte mozdulatlan történelemmel foglalkozik, az ember és környezete kapcsolatának történetével, amely lassan folydogál, lassan változik, gyakran visszafordul, bizonyos ciklusokat szüntelenül újratekint. Nem mellőzhettem ezt a szinte időtlen történelmet, amely az embert az élettelen dolgokhoz kapcsolja, és nem elégtett volna ki egy, a történelemkönyveket hagyományosan bevezető földrajzi áttekintés [...]. E fölött a mozdulatlan történelem fölött kirajzolódik egy lassú ütemű történelem, a csoportok, a csoportosulások története, amelyet *társadalomtörténetnek* is nevezhet-

nénk [...], [s] amely sorra veszi a gazdasági rendszereket, az államokat, a társadalmakat és a kultúrákat [...]. Végül a harmadik rész a hagyományos történelemé, a nem embe-  
 rekre, hanem az egyénekre szabott történelemé, amelyet Paul Lacombe és François  
 Simiand *eseménytörténetnek* nevezett: a kavargó felszínké, a hullámoké, amelyeket a dagály  
 tengermozgása hordoz. Ez a történelem rövid, gyors, ideges rezgésekből áll. Természe-  
 tének megfelelően hiperérzékeny, a legkisebb rezdülés is valamennyi mérőműszerén le-  
 olvasható. Persze ez a legizgalmasabb, emberi szempontból a leggazdagabb, de legve-  
 szélyesebb is. Ne bízunk ebben a még izzó történelemben, ahogyan azt a kortársak a  
 miénkhez hasonlóan rövid életük ütemében átérték és leírták. Az ő haragjaik, álmaik és  
 illúzióik mérhetők le benne. [...] Így végül a történelem síkokra bontásához jutottunk  
 el, más szavakkal a történelmi időn belül egy földrajzi, egy társadalmi és egy egyéni idő  
 megkülönböztetéséhez, vagyis az embernek személyek egész sorára való szétbontásá-  
 hoz.” (Braudel 1996b:4–5.)

Braudel kétségkívül historiográfiailag jelentős lépést tett afelé, hogy számot vessen  
 azzal a problémával, hogy az effektív, köznapian elgondolt fizikai idő használata már nem  
 elégséges a korszerű történetírás magyarázó rendszereinek. Itt nem is annyira a hagyó-  
 mányosan értett idő dekomponálásáról kellene beszélni, hanem különböző, a változá-  
 sok észlelésére alkalmas temporalitásokról. Jacques Le Goff mutatott rá egy cikkében arra  
 a tendenciára, ahogyan a „hosszú időtartam” fogalmát valamiféle „hosszú kronológiai  
 metszetként” kezdték félreérteni, ahelyett hogy fejlődési ritmusként tekintettek volna  
 rá (Le Goff 1986:20–22). Olyan filozófusok, mint Louis Althusser és Étienne Balibar többek  
 között azt kifogásolták Braudel elképzelésében, hogy mindössze *megállapította*, hogy  
 vannak különböző idők, s ezekben az eltérő temporalitásokban más-más ritmus szerint  
 megy végbe a változás, az átalakulás, ám nem mutatta ki, hogy ezek mennyiben *konst-  
 rukciók*; hogy nem egy eleve adott ritmust állapít meg a történész, hanem ő maga fekt-  
 tette le az idő ilyenféle érthetőségének feltételeit (Leduc 2006:54–60). Braudel ilyenén-  
 képpen – s ez a későbbi, a *Történelem és a társadalomtudományok: a hosszú időtartam*  
 című cikkéből még inkább kiderül – egy realista időképződmény keretei között tartotta  
 fölfogását.<sup>5</sup> Amennyiben nem ismerjük föl, hogy az idő az utólagosságban konstruáló-  
 dó tényező, hanem eleve föltételezzük létét, akkor a történetírói, kutatói saját szem-  
 pontot sem fogjuk tudni megjelölni az időben, márpedig az idő történetisége elgondo-  
 lásának lehetősége éppen a saját nézőpont kiemelésében rejlik (Koselleck 2003b). Ezzel  
 természetesen lemondunk arról is, hogy a történelem olyan elementáris tapasztalatra  
 épüljön, mely lehetővé tenné egy „objektív nézőpont” kijelölését s abból a múlt megje-  
 lenítését. Ha nem létezik önmagában álló, „objektív” időhöz rögzített történelmi valóság  
 mint eleve adott tényösszesség, márpedig mai tudásunk szerint nincs ilyen, akkor a meg-  
 érthetőség szinte óhajtja, „éhezi” a szempontot; ez a föltétel a megértés *conditio sine  
 qua non*ja. Ezt a sok történész számára mindig szentségtörő gondolatot nem is mosta-  
 nában fogalmazta meg Raymond Aron, hanem az 1938-as – erősen a német filozófia és  
 Edmund Husserl hatását mutató – doktori értekezésében (Aron 1986; 1989).

Ez a hatás nem a véletlen műve. Ahhoz, hogy megértsük e monolit, reálisként elfo-  
 gadott időnek a borgesi cáfolatát, de legalábbis ideiglenes „félretételét”, Edmund Husserl  
*Előadások a belső időtudat fenomenológiájához* című értekezéséhez kell fordulnunk. Az  
 eddigiekhez képest már az elnevezés is meglepő: „belső időtudatról” beszél, amit nem  
 „valaminek a tudata” formulájaként, hanem „a tudatlefolys immanens idejeként” ért.

Husserl az I. §-ban kizárja az „objektív idő” létét a fenomenológiai vizsgálódások köréből; tehát nem az objektív idő létét zárja ki, mindössze a fenomenológiai értekezés köréből számúzi azt.

„Objektív tekintetben minden élménynek, mint ahogyan minden reális létnek és létmozzanatnak is meglehet a helye az egyetlen objektív időben – így az időézelés élményének és magának az időképzetnek is. Vizsgálódás tárgyául szolgálhat egy élmény – akár egy időkonstituáló élmény – objektív ideje is. Továbbá érdekes lehet az a kísérlet is, amely azt próbálja megállapítani, hogy az az idő, amely az időtudatban mint objektív tételeztetik, milyen viszonyban áll a valóságos objektív idővel, hogy vajon az időintervallumokra vonatkozó becslések megfelelnek-e az objektív valóságos időintervallumoknak vagy miként térnek el azoktól.” (Husserl 2002: 14.)

Másképpen fogalmazva, az egyéni időtudatban végbement változások miként viszonyulnak az objektív időhöz, melynek idejét a kronológiák és az egyre egységesebb nap-tárak, kalendáriumok kanonizálják, ugyanakkor a történeti időben végbement jelenségek, események vagy folyamatok hogyan képződnek meg az egyéni időtudatban.

„Az időfelfogások – írja Husserl –, azok az élmények, melyekben az objektív értelem-ben vett idő megjelenik, fenomenológiai adatok.” (Husserl 2002: 16.) Tehát nem az a kérdés, hogy milyen viszonyt állíthatunk föl az időtudat és az objektív idő között, „mivel a megélt most [...] önmagában véve nem az objektív idő egy pontja” (Husserl 2002: 16), hanem azt nézzük, hogy a tudatlefolys (például a valakihez hozzárendelt tudat) immanens idejében az objektív idő hogyan jelenik meg. „A fenomenológiai analízis révén az objektív időből semmit sem találunk meg.” (Persze Husserlnél a kérdés kifejtése jóval összetettebb; megjelenik az „ősbenyomás”, a „retenció”, a „visszaemlékezés”, s ezek vetületében tárgyalja az emléktanyag módosulását.) „Mindenesetre meg kell figyelünk – mondja Paul Ricour Husserl előadásairól írt értelmezése –, hogy a fenomenológus nem tudja megkerülni [...] egy bizonyos homonímia elfogadását a »tudatlefolys« és a »világ idejének objektív lefolysa« között [...]” (Ricour 1985:45). Ezzel azonban, bocsátja előre Ricour, mint az időről való valamennyi filozófiai gondolkodás, ez is aporetikus helyzetben marad. Voltaképpen nincs egyszerű, tiszta és egyértelmű időtapasztalat, a temporalitás létmódja maga aporetikus. Az európai gondolkodásban benne van egyfelől az ágostoni „lélek idejének”, másfelől az arisztotelészi „világ idejének” eltérő tradíciója; az apóriát tehát nem feloldani kell (mivel lehetetlen), hanem megkísérelni valahogyan termékennyé tenni azt a gondolkodás számára. Kérdéses persze, hogy lehetséges-e ez egyáltalán, s ha igen, hogyan.

Világos persze, hogy az egyes társadalomtudományok esetében nehézkes, sőt lehetetlen tisztán filozófiai megalapozású gondolatokkal alátámasztani egy vizsgálatot. Ismeretes, hogy a filozófiai problémák csak igen megkésve, hangsúlyaikban, kifejtésükben jelentősen módosulva kerülnek át az empirikus társadalomtudományos gondolkodásba. Az idő fogalmának újraértelmezése az 1960–1970-es évektől több, egymással párhuzamos úton ment végbe, sőt gyakran bármiféle explicit módon kimutatható kapcsolat nélkül. Husserl és kisebb részben Henri Bergson hatása a szociológus Alfred Schützre (1984) majd Schütz hatása a Berger–Luckmann szerzőpáros tudásszociológiai értekezésére vitathatatlan (Berger–Luckmann 1998). Az 1970–1980-as évektől a szociológiában is – főként az élettörténeti kutatások nyomán – egyre nagyobb igény mutatkozik az idő dekomponálására, az élettörténet elgondolására a nagyobb szociológiai szekvenciák alatt;

legyen elég itt a teljesség igénye nélkül a Daniel Bertaux, Franco Ferrarotti, Martin Kohli nevével jellemezhető vonulatra utalnom.<sup>6</sup> Episztémológiai beállítódásuk nagy hátránya azonban, hogy benne maradnak az objektív/szubjektív oszcillációban, s nem dolgoznak ki valóban sajátos – az életút percepciójából kiinduló – időfelfogást. A legradikálisabb talán Kohli, aki bevezeti a – szintén husserli hatást mutató – „saját idő” fogalmát, s ennek az idősíknak a függvényében rendezi el az ennél nagyobb léptékű problémákat. Vélekedése szerint ezt az legitimálja, hogy a „modern ember fejlődéstörténeti elképzeléseiben az élet mintegy az én által és az én köré szerveződik”, s ennek legmarkánsabb bizonyítékát az önéletrajzszerű írások megszorodásában látja a modernitás kezdetétől (Kohli 1990:179). Az „én” és a köré szerveződő „saját idő” tehát a legfontosabb szervezőinstanciává vált.

Visszatérve azonban a korábbi szálhoz, meg kell állapítanunk, hogy az *Annales* folyóirat köré csoportosuló úgynevezett „nouvelle histoire” történészeinek az idő fogalmának problematizálása tárgyában véghezvitt kísérletei, újításai rendkívül nagy hatást tettek Michel Foucault-ra, aki kérdésének filozófiai irányultsága és tétje okán – amint Takács Ádám írja – „képes elkerülni egy bizonyos szaktudományos naivitást, mely a jelen és a múlt viszonyának kérdésében vagy pszichológiai tényezők jelentőségének szempontjából még az *Annales* képviselőit is jellemzi” (Takács 2002:24). Ezt a gondolatot *A tudás archeológiája* című munkájának bevezetésében fejti ki: azzal, hogy az értelmezés céljának függvényében a történettudomány – a *dokumentum*hoz való megváltoztatott viszonya során – „átszerkeszti, szétdarabolja, szétszítja, elrendezi, szintekre tagolja, sorozatokat állít fel” (Foucault 2001:12), azaz *különböző forrásokból* rendet szerkeszt, egymásutániságot állapít meg, az adatokat intervallumok közé szorítja, észrevétlenül kivágja, kiszakítja és kiszabadítja a korábban lineárisnak tételezett, folytonos történeti időből e szakaszokat. Míg a társdiszciplínák – melyek nevükben hordozzák a vizsgált tárgy történeti aspektusát (például eszme-, tudomány-, filozófia-, gondolkodástörténet), ám gyakran a történész látószögén kívül kerülnek – figyelme a korszakokról a törésképekre tevődött át, addig a történeti szaktudomány némi lemaradást mutat az idő értése tekintetében, noha – sürgeti Foucault – egyre inkább a „folytonossághiányt” (*discontinuité*) kell a történeti elemzés alapelemévé tenni. „A történeti tudományok a folytonosságból a nem-folytonosság felé haladnak” (Foucault 2001:11), ami a „különböző egymás mellett létező, egymásra következő, egymást átfedő, egymást keresztező, egyetlen lineáris sémára nem redukálható sorozatok individualizálódását hozta magával. Így történt, hogy az ész folytonos kronológiája helyett [...] *több időskála* jelent meg.” (Foucault 2001:14, kiemelés – K. H. Zs.) Míg Foucault – Georges Canguilhem nyomán – arról értekezik, hogy a tudománytörténetben megkülönböztetik annak mikro- és makroszkopikus szintjeit, felvillantja azt, amit esetünkben a fentebb szóvá tett termékeny kérdés lehetőségeként kell számon tartanunk. „Ezeken a szinteken az események és következményeik nem egyformán oszlanak el: annyira nem, hogy [...] nem írhatók le *ugyanúgy* egyik vagy a másik szinten. *Nem ugyanazt a történetet mondjuk el az egyik vagy a másik szinten.*” (Foucault 2001:9.) A dokumentum megváltozott természete, a több időskála alkalmazása, a törésképek, a folytonossághiányok problémája el kell hogy vezessen a belátáshoz:

„vége [...] annak – mint Kiss Balázs írja –, hogy a különböző dokumentumokból [...] ugyanazt a korarculatot várhatnánk tükrözni, hogy [...] volna minden kornak egy bizo-

nyos arculata, eszméje [...]. Nem, itt különböző történelmek futnak egymás mellett, egymásról akár nem is tudva, s legfeljebb általános történelemről beszélhetünk a globális történelem helyett [...]" (Kiss 1995:294).

Foucault világos elméleti programot fogalmaz meg:

„Az új megközelítés által megnyíló probléma – amely meghatározza az általános történelem fogalmát – éppenséggel annak meghatározása, milyen legitim viszonyformát lehet felállítani az egyes sorozatok között; alkalmasint milyen vertikális rendszert alkothatnak [...]; milyen hatásokat okoznak az eltolódások, az eltérő időritmusok [...]" (Foucault 2001:17).

A foucault-i általános történelem képzete tehát nem egy pont köré szervezhető (mint az átfogó vagy globális történelem), mert az már nem írható le csak egyetlen szempontot szem előtt tartva, hanem a *történetek szóródásának terét* igyekszik befogni. Ez nemcsak egyszerűen annyit tesz, hogy a „sok” több, mint az „egy”, hanem annak a gondolkodásnak a feltételeit is megszabja, amely lehetővé teszi (számunkra is) a több temporalitás termékeny gondolását: tisztán episztemológiai szempontból tehát nincs létjogosultsága az egy pontból leírható, egy időrendszerben zajló történelemnek; szétosztott, de egymással vertikális kapcsolatban álló történelmek sokaságáról van szó. Az azonos általános történelemben lévő kicsiny saját idők párhuzamossága, egyidejű, ám mégis autonóm létmódja – úgy vélem – lehetőség a fentebb vázolt aporia termékeny problematizálásához (K. Horváth 2000).

A történetírásban a már többször idézett Reinhart Koselleck alkalmazta a „nem-egyidejűség egyidejűségének” koncepcióját (Koselleck 2003c), míg az empirikus kultúratudományban Hermann Bausinger vezette be – Ernst Bloch nyomán – a fentihez kísértetiesen hasonló „párhuzamos különidejűségek” fogalmát. Az etnográfus számára ez a különidejűség voltaképpen *egyidejűséget* jelent, azaz „eltérő, különböző történeti erőtevézők által meghatározott elemek egyidejűségeként” határozza ezt meg (Bausinger 1989:25). Ez esetünkben csak annyiból érdekes, hogy a társadalmi (általános) időn belül megjelenő „saját idők” párhuzamosságára és mégis különálló, autonóm létükre irányítja figyelmünket: így az azonos társadalmi (általános) időben – s ezért az egyidejűségben – megélt „saját időket” mint entitásokat kezeli. A tapasztalattörténet számára oly fontos napló, memoár, mélyinterjú narratív konstrukciója tehát nem más, mint appropriáció, „a valóság egyéni birtokbavétele” (Niedermüller 1988:379), s a belőlük keletkező egyéni történetképek pedig így – autonómiájuk okán – egymás mellett élő párhuzamos történetekként jelennek meg, melyek a historikus olvasatában, ha tetszik, konstrukciójában válnak majd „lehetséges történelmekké”.<sup>7</sup> Ezek az önálló világok tehát nem a globális történelem egyes szeleteiként, részeként gondolhatók el, melyből mégis összerakható egy egész, hanem szintén autonóm státusra tartanak igényt. Így a darabokra hullott nagy történelem apró „morzsáival” van dolgunk, az egymásba illeszkedő elbeszélések folyamatossága helyett pedig egyre inkább a diszkontinuitás problémája jelenik meg, illetve annak „beillesztése a történész beszédmódjába, ahol nem a külső, lecsökkentendő végzetszerűség szerepét játssza többé, hanem operacionális elgondolását, melyet használhatunk” (Foucault 1969:17). Ha a morzsáira esett történelem e lehetséges, kicsiny világait s a belőlük megrajzolt narratív forma révén konstruált „lehetséges történelmeket” azok különösségében szemléljük, úgy kijelenthetjük, hogy egy adott témát különböző diskurzusok teremtenek meg, sőt napról napra megújítanak. Máskép-



pen fogalmazva egy történeti eseménysor nem egy koherens diskurzust hoz létre maga körül, hanem éppenséggel többet.

„Minden pillanat autonóm” – mondhatnánk Borges nyomán, de tegyük gyorsan hozzá, nem teljességgel összefüggéstelen. A módszertani individualizmus régi szelleme kísérhetne itt újra, ha nem próbálnánk meg a „minden embernek kijutó különösséget” s az ebből fakadó biográfiai tudatot valamilyen történeti és kulturális kontextusban kommunikatív viszonyba hozni, s a továbbiakban zárt, individuális világokként gondolnánk el őket. Számomra Bernard Lepetit-nek, a jeles francia társadalomtörténésznek a léptékváltás eszközére alapuló „dinamikus kartográfia”-konceptiója tűnik ebben a tekintetben a leginnovatívabbnak. Lepetit megerősíti, mert ezt történészek körében nem lehet elégszer elismételni, hogy a társadalomtörténet-írás minden ízében tudományos konstrukció, az egykor volt „valóság” redukált, rekonstruált modellje. Megkülönbözteti továbbá az „arány” és a „lépték” fogalmát, s ezzel túllép a gyakran kritika tárgyává tett karteziánus szemléleten. Míg „az arány – írja Lepetit – nem teremt összefüggést különböző univerzumok között, hanem teljes egészében a tárgy oldalán helyezkedik el: »arányokon a részek és az egész közötti összefüggéseket kell érteni«” (Lepetit 2000:42), addig a léptékváltáson alapuló történeti konstrukció nem hoz létre semmiféle egészet; a különböző léptékekben redukált, rekonstruált valóságok voltaképpen összemérhetetlen minőségek, inkommenzurábilis reprezentációk. Lepetit persze a legkevésbé sem állítja, hogy a különböző morfológiai szintek között nincsenek átjárások, sőt kifejezetten amellet tör lándzsát, hogy az eltérő léptékeket – kilépve az individualitásból és partikularitásból – össze kell kapcsolni, releváns összefüggéseket kell közöttük teremteni.

Így az időrétegek nyitottsága, pluralitása, valamint a léptékek között létrehozandó, verifikálható kapcsolat, összefüggés révén kifejezetten növekszik a történeti rekonstrukciót létrehozó, az értelmezés határait felismerő történész felelőssége. A múlt elszórt, autonóm, párhuzamos, alapvetően különidejű időpillanatai és tényei csak visszamenőleg válhatnak relatív egyidejűséggé és bizonyossággá, így a kutató, *lector in fabula*, teszi valójában összefüggővé a történetet. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az egykor élt emberek, társadalmi cselekvők műve végső soron a történész által lesz teljessé.

## JEGYZETEK

1. Az, hogy egyes módszertani és szemléletbeli újítás kanonizációja mennyiben lett sikeres Magyarországon, és mennyiben nem, tudományszociológiai perspektívát igényel, következőképpen egy másik tanulmány tárgya lehetne.
2. A szöveg eredetileg Kőszegen, a Hajnal István Kör Társadalomtörténeti Egyesület 2003-ban megrendezett *Személyes idő – történelmi idő* című konferenciáján hangzott el. Az itt közölt írás az előadás bővített, szerkesztett változata.
3. Az amerikai történetírás és historiográfiai tudat ismét más viszonyrendszert emel ki, preferál belső szerkezetében. Hogyan alakult ki és formálódott a historiográfiai tudat a 19. század folyamán az Egyesült Államokban, egy olyan országban, ahol – legalábbis a klasszikus modernitásban megszülető európai történelemfogalomhoz képest – nem létezett a történelem, mert nem volt múlt? Míg szinte valamennyi európai kultúrában, nemzetfelfogásban, önmeghatározásban a kezdetek, vagyis az „eredet” fogalma jelenti a kohéziót teremtő bűvös szót, addig az Egyesült Államok történetében a „fejlődés” eszméje foglal el ily kitüntetett helyet a társadalmi képzelet-



ben. A tulajdonjogra, a gazdasági individualizmusra és a versenybe vetett hitre alapuló amerikai politikai tradíciót szem előtt tartva azonban már elfogadható az az – első látásra meghökkenítő – megállapítás, hogy az amerikai történelem tengelyében nem a múlt, hanem a jövő áll (lásd Nora 1966).

4. Ezzel egyidejűleg az emlékezetpolitika egy szélesebb nyilvánosság előtt megjelenő, nem elsősorban a kutatók által termelt múltképzet, mely – erre számos példát lehetne említeni – nem feltétlenül tartja tiszteletben a történeti szaktudomány eredményeit. A múlt pedig az a közös hivatkozási rendszer, melyre mindkettő az idő viszonylatában felmutat.
5. Braudel 1972:1008. „Nem maga az idő, csak ennek az időnek a feldarabolása a szellemünk terméke.”
6. A sokáig irányadó, talán legtöbbet citált kötet (Berteaux, ed. 1981), benne többek között Ferrarotti, Kohli tanulmányaival. Lásd még Ferrarotti 1995; Kohli 1990.
7. A lehetséges világok *konstruktív* voltát hangsúlyozza Eco 1990:64–82.

## IRODALOM

ARON, RAYMOND

1986 Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique. Paris: Gallimard.

1989 Leçons sur l'histoire. Cours du Collège de France. Paris: Fallois.

BAUSINGER, HERMANN

1989 Párhuzamos különidejűségek. A néprajztól az empirikus kultúratudományig. Ethnographia 100(1–4):24–37.

BERGER, PETER L. – LUCKMANN, THOMAS

1998 A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés. Budapest: Józsefvég.

BERTEAUX, DANIEL, ED.

1981 Biography and society: The life history approach in the social sciences. London: Sage.

BLOCH, MARC

1996 A történész mestersége. Történetelméleti írások. Budapest: Osiris.

BOURDIEU, PIERRE

2002 Az életrajzi illúzió. In uő: A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről. 68–76. Budapest: Napvilág.

BRAUDEL, FERNAND

1972 A történelem és a társadalomtudományok: a hosszú időtartam. Századok 106(4–5):986–1012.

1996a A Földközi-tenger és a mediterrán világ II. Fülöp korában. 2. Budapest: Akadémiai Kiadó – Osiris.

1996b Előszó az első kiadáshoz. In uő: A Földközi-tenger és a mediterrán világ II. Fülöp korában. 1. 1–7. Budapest: Akadémiai Kiadó – Osiris.

ECO, UMBERTO

1990 *The limits of interpretation*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.

ELIAS, NORBERT

1984 *Über die Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

1990 *Az időről*. In *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok*. Gellériné Lázár Márta, szerk. 15–47. Budapest: Akadémiai Kiadó.

FERRAROTTI, FRANCO

1995 *Storia e storie di vita*. Roma: Laterza.

FOUCAULT, MICHEL

1969 *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.

2001 *A tudás archeológiája*. Budapest: Atlantisz.

GERSCHENKRON, ALEXANDER

1984 *A történelem folytonosságáról*. In *úó: Gazdasági elmaradottság történelmi távlatból*. Tanulmányok. 486–526. Budapest: Gondolat.

HARTOG, FRANÇOIS

2003 *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*. Paris: Seuil.

HARTOG, FRANÇOIS – LENCLUD, GÉRARD

1993 *Régimes d'historicité*. In *L'état des lieux en sciences sociales*. A. Dutu – N. Dodille, ed. 18–38. Paris: L'Harmattan.

K. HORVÁTH ZSOLT

2000 *Naplók és memoárok mint „lehetséges történelmek”*. *Alföld* 5:81–99.

HUSSERL, EDMUND

2002 *Előadások az időről*. Budapest: Atlantisz.

KISS BALÁZS

1995 *Michel Foucault és a szimbolizáció*. In *„Jelbeszéd az életünk”*. A szimbolizáció története és kutatásának módszerei. Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor, szerk. 289–300. Budapest: Osiris–Századvég.

KOHLI, MARTIN

1990 *Társadalmi idő és egyéni idő*. *Az életút a modern társadalom szerkezetváltozásában*. In *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok*. Gellériné Lázár Márta, szerk. 175–212. Budapest: Akadémiai Kiadó.

KOSELLECK, REINHART

1995 *Goethe korszerűtlen történelme*. *Literatura* 1:7–20.

2003a *Historia magistra vitae*. A toposz felbomlása a mozgásba lendült történelem újkori horizontján. In *úó: Elmúlt jövő*. A történeti idők szemantikája. 41–73. Budapest: Atlantisz.

2003b *Nézőpontfüggőség és időbeliség*. A történeti világ historiográfiai feltárásához. In *úó: Elmúlt jövő*. A történeti idők szemantikája. 201–237. Budapest: Atlantisz.

2003c Történelem, történetek és formális időstruktúrák. *In* uő: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája.* 147–162. Budapest: Atlantisz.

LEDUC, JEAN

2006 *A történészek és az idő. Elméletek, kérdések, írások.* Pozsony: Kalligram.

LE GOFF, JACQUES

1986 *Le changement dans la continuité.* *Espaces Temps* 34–35:20–22.

LEPETIT, BERNARD

2000 *Építészet, földrajz, történelem. A lépték használatai.* *In* *Társadalomtörténet másképp. A francia társadalomtörténet új útjai a kilencvenes években.* Czoch Gábor – Sonkoly Gábor, szerk. 33–50. Debrecen: Csokonai.

NIEDERMÜLLER PÉTER

1988 *Élettörténet és életrajzi elbeszélés.* *Ethnographia* 99(3–4):376–389.

NORA, PIERRE

1966 *Le „fardeau de l’histoire” aux États-Unis.* *In* *Mélanges Pierre Renouvin. Études d’histoire des relations internationales.* 51–74. Paris: Presses Universitaires de France.

PASSERON, JEAN-CLAUDE

1991 *Biographies, flux, itinéraires, trajectoires.* *In* uő: *Le raisonnement sociologique. L’espace non-poppérien du raisonnement naturel.* 185–206. Paris: Nathan.

RICŒUR, PAUL

1985 *Temps et récit. 3. Le temps raconté.* Paris: Seuil.

SCHÜTZ, ALFRED

1984 *Husserl és reám tett hatása.* *In* *A fenomenológia a társadalomtudományokban.* Hernádi Miklós, szerk. 91–95. Budapest: Gondolat.

SZEKERES ANDRÁS

2000 *Az idő urai? Történészek és időstruktúrák.* *In* *A megfoghatatlan idő.* Fejős Zoltán, főszerk. 136–147. Budapest: Néprajzi Múzeum.

TAKÁCS ÁDÁM

2002 *Történeti megismerés és történeti tudás Michel Foucault-nál.* *In* *A történész szerszámládája. A jelenkori történeti gondolkodás néhány aspektusa.* Szekeres András, szerk. 15–35. Budapest: L’Harmattan–Atelier.

WHITE, HAYDEN

1997a *A történelem terhe.* *In* uő: *A történelem terhe.* 25–67. Budapest: Osiris. /*Horror metaphysicae.*/

1997b *A narrativitás értéke a valóság megjelenítésében.* *In* uő: *A történelem terhe.* 103–142. Budapest: Osiris. /*Horror metaphysicae.*/

ZSOLT K. HORVÁTH

## A new refutation of time. Historiographical comments on the social scientific decomposition of time

One of the most important changes in social science studies concerns rethinking of the concept of time. This article focuses on social history as the unit of analysis and tries to introduce some historiographical aspects with regard to linearity, homogeneity and continuity. In this context it becomes also important how long this concept had remained self-evident. Recently we often take for granted the existence of “personal” time and “historical time”. What is the heuristic difference between the range of these two types of time? Since when did it become an accepted issue in social sciences? How have social scientists reached the view that far from being unproblematic time is now a polymorphic concept even within the reach of personal life sequences, slowly questioning the unity of subjective identity too?

## A hagyomány új ruhája

Pertti J. Anttonen: Tradition through modernity.  
Postmodernism and the nation-state in folklore scholarship.  
Helsinki: Finnish Literature Society. 2005. 215 p.  
/Studia Fennica Folkloristica, 15./

A modernitás meghatározása, viszonya a nem modernitáshoz, az azt megelőző és az azt követő korszakokhoz sok társadalomtudományi munkában megjelenik, az e köré csoportosuló problémák, kutatások sokféle közelítési módot, modellt képviselnek. Az etnológián, folklorisztikán vagy antropológián belül is egyre nagyobb teret kap a modernitás jelenségeivel kapcsolatos szembenézés, ezek értékelése és a tudományágak által kutatott területek, témák beillesztése az elméleti keretekbe. A Finnországban tapasztalható ez irányú próbálkozások, viták és elméleti fejtegetések részletekben jutottak el a magyar kutatókhoz, tehát nem ismeretlenek az olvasók és a téma iránt érdeklődők számára. Az alábbiakban az egyik legutóbbi ilyen tárgyban született munkát ismertetem. Az írás nem csupán a szerző véleményét, álláspontját tükrözi, hanem a különféle irányzatokat is bemutatja – ennek részletes kifejtését mellőzöm, azonban ebből adódóan nem teszek kísérletet a munka kritikájára, hiszen ezt részben önmaga megadja, nyitottan és érdeklődően tekintve az egyéb álláspontok felé.

A kötet szerzője, Pertti J. Anttonen jelenleg a Turku Egyetem professzora.<sup>1</sup> Az alábbiakban tárgyalásra kerülő témákon túl a rítusok, a népköltészet tanulmányozásával, folklorisztikai kutatómódszertannal és -történettel kapcsolatos témákban kutat. Könyve részben a már korábban megjelent tanulmányait, az általa szerkesztett könyvek bevezetőjét fűzi össze, két nagy kérdéskör, probléma mentén csoportosítva azokat. E problémák több mint egy évtizede foglalkoztatják a szerzőt, doktori disszertációja is ennek kapcsán született meg.<sup>2</sup>

Tanulmánykötete a hagyomány(os) és modern közti kapcsolattal, a folklór és a szóbeli hagyományok modern korban történő reprezentálásával, tanulmányozásával foglalkozik – olvashatjuk a bevezetőben (7. p.). Ha erre a kérdésre keresi a választ az olvasó, akkor nem csalódik. A vizsgálat keretében először a „modern” és a „hagyományos” modern korban használt, kialakult fogalmát, egymáshoz való viszonyát tárgyalja, majd a folklór politikában, nacionalizmusban és a nemzetállam létrejöttében betöltött szerepét ismerhetjük meg – a finnországi példán keresztül. Már a kötet bevezetőjében érinti azt az általános problémát, mely a társadalomtudomány elméleti, huszadik századra jellemző problémáival foglalkozó kutatókat jellemzi – a modernitáshoz és az utána kö-

vetkező „egyéb” (második, reflexív, globális) modernitáshoz vagy a posztmodernhez való viszonyt. Elismeri, hogy a posztmodern és a mellette való elkötelezettség már meghaladott, de ő ennek mentén gondolta végig a témát, ebbe nevelődött bele, ezért használja és alkalmazza az ehhez kapcsolódó elméleti háttérrel. Ez nem zárja ki azt, hogy a kötetben találkozunk a posztmodern kritikájával. Valójában nem adja meg a „modernitás” általa is elfogadott definícióját, azonban a támogatót és kritizált, fenntartással fogadott elméletek, kutatók álláspontjait ismertetve az olvasó megalkothatja az Anttonen-féle modernitást.

A „hagyomány”, a „tradíció” és a „folklor” fogalmához természetesen elsődlegesen a folklor felől közelít Anttonen, elismerve azt, hogy a tradíció koncepciójával a néprajz, az antropológia, a szociológia, valamint a történeti kutatások rengeteget foglalkoztak. Felhívja a figyelmet arra, hogy a folkloristák szótárában gyakran szerepel a „hagyomány”, azonban a tudományos elemzések kevésbé fókuszálnak magára a fogalomra, annak történetére, újfajta jelentésére. Anttonen kiindulópontja az, hogy a „hagyomány” koncepciója elválaszthatatlan a „modern” koncepciójától és tapasztalatától. A két dolgot egymás ellentétéként fogják fel, és a kulturális folytonosság és történelmi minták modern metaforájaként is értelmezhetők. A klasszikus „dogma” szerint a modern lerombolja a hagyományt, a tradicionális értékeket, gyakorlatokat, azonban a modern maga is tradíciót teremt, és a tradíciót valamilyen szinten a modern „termékévé” teszi. A két szféra közt azonban közvetítőkre van szükség. A kötet választ ad arra az – Anttonen által is feltett – kérdésre, hogy a hagyomány körül kialakult elméletek, gyakorlatok alapvető létrehozói a hordozók vagy inkább a hagyomány témakörébe tartozó jelenségek tanulmányozói? Figyelmes olvasás után kiderül, hogy a folklor, a tradíció jórészt a kutatókon, a gyűjteményeken és a nacionalizmuson, a politikán keresztül kapja meg a jelentését – a hagyomány *képviselőinek* jelentése ezeken a szűrőkön már nem jut át (és talán nem is jegyzik le). A szerző konstatálja, hogy a „hagyomány” és a „folklor” fogalma gyakran szinonimaként jelenik meg. Elzárkózik a folklor tudomány végének víziójától, hiszen az általa is javasolt és bemutatott újfajta értékelési, kontextusba helyezési mód a folklorisztika, az etnográfia megújulásának egyik módját jelentheti. „Mivel a nonmodernitás csak a modernitás másságaként értelmezhető, a nonmodernitásról szóló beszédek egyszerre a modernitásról való modern diskurzusok. Ezért a cím: tradíció a modernitás tükrében (?)” (14. p.)

A *Nem modern modernsége* címet viselő első fejezet tekinti át hagyomány és modern kapcsolatát, elméleti háttérét. Anttonen a posztmodern filozófia társadalomtudományokban megjelenő alakjait és azok gondolatait tekinti át, elsősorban a valóság társadalmi megkonstruálásának szempontjából. A posztmodernt elsősorban a modern kritikájaként megjelenő „irányzatnak” tartja, mely alapvetően a posztindusztriális (vagy információs) társadalom és a késő kapitalista kultúra leírását adja meg. Úgy gondolja, hogy a posztmodern véget vetett a totalitásra törekvésnek, a határok rugalmasabbá és megkérdőjelezhetőbbé váltak (mind a társadalom, mind a tudomány tekintetében). A folklorisztikai és antropológiai kutatások területén elengedhetlenné vált a reflexió alkalmazása. A modern fogalmát időbeli kategóriaként és történelmi „koncepcióként” határozza meg, mely elválk az azt megelőző kortól, és változást jelent ahhoz képest. A két oldal csak az egymással folytatott párbeszédben érthető meg (modern szemben a premodernnel, a régivel, az antikkal, a konzervatívval, a tradicionálissal stb.). A kettő



viszonyának történeti áttekintését adja, ebben a szembenállásra és a másságra hívva fel a figyelmet, és hangsúlyozza, hogy a modern alapvetően nyugati kategória, nyugati export. Ebben a modellben feltűnő a centrum-periféria viszony, illetve az Európa-centrikusság, a kultúrák különbözőségének dominanciája – ezáltal bevezeti a modern térbeli kategóriaként való alkalmazását is. Ezáltal a tradicionális a fejlődés egy korábbi fokát jelenti, így a modern nacionalizmus tárgyává és alanyává is válhat egy időben. A 19–20. században egyre inkább körvonalazódik az, hogy az autentikus dolog nem a modern korban és térben, hanem az egzotikus, gyakran idealizált terekben, időben keresendő. A hagyományos és a modern fehér-fekete típusú szembeállítás már megkérdőjeleződött (Giddens, Appadurai és Bauman hozza példának), ezt Anttonen is hangsúlyozza, azonban kiemeli a tradícióval kapcsolatos azon elképzelést, mely szerint az megvédi a társadalmat a fejlődéstől, a modern időben (és szellemében is) követi a tradíciót. Az alapvető változást abban látja, hogy a kollektivitást az individualitás, a vallást a ráció váltja fel. Mindenesetre a hagyomány történeti forrásként is kezelendő, nemritkán az örökség fogalmával azonosítható.

A tradíció, tradicionális fogalmával kapcsolatban két, az egész munkán végigvonuló ideológiai megközelítést határoz meg, alkalmaz: a premodern megközelítés a hagyomány felől szemlélt modernhez alapvetően pozitívan áll, fejlődésnek tekinti a változásokat, míg az antimodern irányzat elutasítja a modernitást, és teljes mértékben szemben áll vele. A premodern irányzat alapvetően a szociológia keretein belül talált tudományos támogatottságot; ebben a felfogásban a modern ott kezdődik, ahol a hagyományos véget ér. A folklór és antropológia felőli megközelítésmódban a tradíció alapvetően a szóbeli kommunikáció alapuló társadalmi és kulturális rend, mely szemben áll a modern társadalommal, ezáltal kezdetben a folklorisztika leginkább antimodernnek tekinthető. A folklorisztika, a hagyomány kutatói részéről már a kezdetektől állandóan jelen van az elveszettség érzése, az eltűnés félelme, az utolsó óra víziója. Ebből adódott a folklóranyagok összegyűjtésének kényszere, miáltal megteremtődtek az intézményes gyűjtemények, illetve a gyűjtők által definiált hagyomány fogalma, rendszere. A folklór a feldolgozás, értelmezés után írásos formában válik ismertté, kutathatóvá – tehát megváltozik a természete. A folklór kutatásának megjelenésekor a kutatók már egy eltűnőben lévő jelenléteket kerestek, máig jelen van az „elveszett” közösség megőrzésének igénye a hagyomány ápolásában és kutatásában egyaránt. Az eltűnéstől való félelem alapvetően a tradícióhoz kötődik, hiszen a hagyomány háttérbe kerülésével eltűnnek bizonyos közösségi formák, jelentések, autentikusság, ám a modernitás is kitermeli a maga eltűnőben lévő jelentését, jelenségeit (más szóval hagyományát). A folklór kutatása nem csak nosztalgikus lehet, hanem a modern kritikáját is adhatja (például az elidegenedéssel szemben). A modernitás megtapasztalásának alternatív módjai állandó kulturális áramlatot hoznak létre a centrum (modern) és a periféria (tradicionális) között, az eltűnt(nek vélt) közösségek újratemtését, felélesztését jelentheti a folklór egyes elemeinek beemelése a modern élet eseményeibe, jelenségeibe.

A modern kor dominánsan jelen van az utóbbi fél évszázadban megjelenő jelenkutatásokban, Dundes értelmezésében újra kell gondolni a nép fogalmát, és a folklór jelenségeit csoporttevékenységként kell felfogni, ezáltal a modern társadalomban is vizsgálható, fellelhető. Lauri Honko a folklór társadalmi funkcióját emeli ki, tehát ezek segítségével túl lehet lépni az utolsó óra félelmén (ahogy ezt Anttonen [1998] is teszi egy püspök

esetével kapcsolatos tanulmányában) és az antimodern irányzat árnyékából. A folklór vizsgálatának tárgya kiszélesedik, a modern formák kutatása is beindul (ebben úttörő szerepet játszik Bausinger), ez azonban másodrangú folklórként jelenik meg, az elsőrangút még mindig a modernitáson kívüli, előtti világ jelenti. A posztmodern szemüvegén keresztül szemlélt világra a kulturális pesszimizmus, a hagyományos keretek felbomlásából adódó káosz, a fejlődés helyetti háborúk jellemzőek, a tömegfogyasztás és elmagányosodás dominál, illetve a társadalom intézményének végét vetíti előre. Ez a folyamat a kulturális másság idealizálásához vezet, melynek egyik képviselője lehet a folklór. A sztereotípiák ellenére a folkloristák is éltek, élnek a technika adta lehetőségekkel saját kutatásaik érdekében, illetve szembesültek a kultúra (és ezen belül a folklór) árucikké válásával. A népi és a tömegkultúra fokozatosan elvált egymástól; különbséget a spontaneitás és a felülről érkező elemek közt tapasztalhatunk. Noha a folkloristák nem mindegyike fogadta el a posztmodern nézeteket, a folklorisztika az antimodern irányzat oldaláról fokozatosan a premodern felé közelít(ett).

A könyv második fejezete a *hagyomány, a modernitás és a nemzetállam* viszonyát tárja elénk, különös hangsúllyal a finn példán. A nacionalizmus és a nemzetállam kialakulásával kapcsolatos viták két nagy táborra oszlanak, az egyik azt vallja, hogy a nemzet konstrukció, míg a másik szerint valós történelmi folyamat eredménye.<sup>3</sup> A nagy általánosságok mellett azonban a helyi esetek alátámaszthatják vagy éppen megingathatják a fennálló viták egy-egy elméletét, elképzelését. Hagyomány és nemzetállam viszonyában Anttonen a folklórt egyfajta nacionalizált antikvitásként fogja fel, hiszen a hagyomány a múltról beszél, ezért fontos szerepe van a jelen megértésében, megformálásában is. Ez a folklorisztikát nemcsak modernné, hanem adott esetben politikai és retorikus tartalmúvá is teheti. A folklór (népi hagyomány) adott területek feletti uralom igazolásához, a nemzeti kultúra megalkotásához is meghatározó segítséget nyújthat. A *nationness* a modern politikai diskurzusokban normává vált, a nacionalizmus pedig a premodern és modern közti fontos választóvonalként jelenhet meg. A modern nacionalizmus új társadalmi rendet és léptéket jelent a korábbi közösségekhez képest. A modernitás és tradíció koncepciója alkalmas a modern kor nemzetállamaiban megjelenő menekültekkel, emigránsokkal kapcsolatos különbségek értelmezésére, magyarázatára. A nemzetállam (és ezáltal a standard határok) létrehozása lehetővé tette a lokális és transzlokális közti különbségtételt, a nemzeti egységen belüli regionalitást. A nemzeti kultúra egysége szempontjából a régebbi korokra visszavetített mítoszok, legendák létrehozásában a folklór is meghatározó szerepet játszhat. A belső etnikai csoportok a hagyomány hordozói lehetnek; ez a folytonosságot, a politikai szuverenitást is bizonyíthatja, biztosíthatja.

A nemzetállam létrehozása során a középosztály az alsóbb rétegekre támaszkodva megteremti a nemzeti egységet, melyben a folklórjelenségek a nemzeti örökség részei, és megtörténik a „nép” újrafelfedezése. A folkloristák ennek megfelelően a nemzeti specifikumot keresték, aminek következtében kialakultak a nép által előadott, a nemzet nevében szóló nemzeti szövegek. Ez azonban nem nemzeti fejlődés eredménye, hanem tudományos gyakorlat. A szóbeli hagyomány csak akkor válhat nemzetié, ha leíródik vagy megőrződik valahol. A folklórkutatások és a nacionalizmus közti kapcsolat több európai országban is megfigyelhető. Köngas-Mandalát idézve: „Az antropológia a kolonializmus szülötte, a folklór a nacionalizmusé.” (90. p.)

A nacionalizmus az adott nemzet kulturális egyneműségét, egyneműsítését, a bel-

ső különbségek eltűnésének tudatosítását jelentheti. A folklorista gyakorlatilag a hagyományos és a modern világ között közvetít, de nem áll(hat) a hagyomány pártjára, hiszen a modernben nevelődik fel. „A hagyomány halála a nemzet életét jelenti.” (93. p.) A folklor és a modern közti paradox helyzet feloldásának egyik módja lehet az új jelentések, változatok, felhasználási módok keresése, eredendően azonban ezt az „archiváló stratégia” jellemzi. A nacionalizmus azonban Anttonen felfogásában nem egy örökké tartó, végleges állapotot eredményez, hiszen a modern korra jellemző, etnikusan integrált nemzetállam (ennek megfelelően a térbeli identitás) a transznacionalizmus, a globalizáció, a gazdasági változások következtében átalakulhat. Multikulturális és multietnikus társadalmak vannak kialakulóban, a kulturális „tájkép” megváltozik. Európában párhuzamosan folynak az integrációs és dezintegrációs folyamatok (EU-hoz való viszony, etnonacionalizmus).

Felmerülhet a kérdés, hogy mi léphet a nacionalizmus helyébe. Anttonen nem ad erre teljes mértékben kielégítő választ, csak felvázolja a lehetőségeket, de a kérdés mindenképpen a könyv egyik kulcsa. A régió fogalmát, „terét” emeli ki, azt a régiót, melyet eredendően a nacionalizmus segítőjének (integrálóerővel bír) és gátlójának (szuverenitás) egyaránt értelmezhetünk. Az Európai Unió keretein belül a szuverenitás új értelmezést kapott, melynek értelmében a nemzeti szimbólumok is felértékelődhetnek. A szerző felveti az európai öntudat és az európai identitás közti különbségeket, kiemeli, hogy az európaiság gyakran a nem európai példák ellenében definiálódik. Úgy gondolja, hogy a félelem az európai integráció egyik összetartója, az egymásnak adott biztonsági (gazdasági, katonai) garanciák a fenyegetettségől való védelmet jelentik. Az Európában történő változások a tudományok számára is új témákat, problémákat kínáltak (kulturális identitás, etnicitás, etnikus identitás, a határok kérdése). A változásokat jelzi, hogy a kultúrákat, az etnikumokat már nem tekintik a korábbihoz hasonlóan homogén és objektív rendszernek, a köztük lévő határok rugalmasabbak, és rájuk a hibriditás jellemző. Kialakult az a nézet, hogy a térbeli struktúrák társadalmilag konstruáltak, az identitás párbeszéd által teremtődik meg, és a kulturális identitás jelenthet politikai hovatartozást is. Ebben a folyamatban a kollektív szimbólumok és a hagyomány a kulturális kontinuitás reprezentációjává váltak, nemritkán morális célzattal. Az identitás koncepciója a folklorisztikai és etnológiai diskurzusokban is megjelent, a megközelítésből azonban a legtöbbször kimaradt a politikai indíttatás, a politika szerepének vizsgálata.

Az utóbbi időben azonban a kulturális identitás koncepciójának és a tradíciónak politikai természetéről egyre több reflexió született, ugyanígy a folklor kutatások politikai természetéről is. A folklor adott esetben konfliktus kifejezője, politikai és társadalmi visszavonulás eszköze is lehet. Anttonen amellett érvel, hogy a hagyomány autentikus vagy kitalált típusú osztályozása helyett annak politikai, szelektív és morális természetét kell vizsgálni. Kiemeli, hogy napjaink harcai, csatái nem csupán területek és hatalmak, hanem kulturális identitások közt is zajlanak. A nemzet és az állam fogalma, gyakorlata a folklorisztikában például elkülönül, hiszen a kulturális identitást nem politikai egységhez, hanem nemzethez, etnikus csoporthoz kötik. Az állam intézménye a politikai és területi identitás kialakításában aktív szerepet játszik, a folklorisztika felőli ellenzése annak tudható be, hogy a folklor a modern állam ellenpontjaként jelenik meg, de nincs a modern nemzet ellenében.

A lokalitásról beszélve a szerző a kultúra deterritorializálására hívja fel a figyelmet,

ami a kultúrák kisebb mértékű helyhez kötöttségét jelenti; egyre inkább kölcsönös összekapcsolódásokkal találkozhatunk. A globalizáció és a nacionalizmus kapcsán a nemzeti típusú társadalmi keret meglazulásáról tesz említést Anttonen, illetve a globális közönség fogalmával ismerkedhetünk meg. A globalizáció egyesek szerint a modernitás poszt-modern után jövő új korszakát jelenti. A két jelenség közti kapcsolat kétféleképpen jelenik meg, az egyik szerint a globalizáció a kulturális különbségek eltűnéséhez vezet, a másik szerint deterritorializáció történik. A változások ellenére a nemzetközösség, nemzeti terület még mindig a társadalmi identifikáció legfontosabb dimenziója. A nyelv-kultúra-állam hármassága nem tűnik el egyik napról a másikra.

Napjaink északi országainak irányelveiről, jelenségeiről beszélve nehezen tagadhatók a 19. századi alapok, a nemzeti mozgalmak és az államépítő folyamatok. A tényleges megértéshez szükség van a „romantikus” vagy etnikai nacionalizmus felülvizsgálatára, szerepének felderítésére. Ennek – a könyv hosszú, az olvasót teljes mértékben kielégítő elméleti bevezetője után – a finn példán keresztül gyakorlati alkalmazását adja Anttonen. A finnországi betelepülők, bevándorlók történelmi áttekintése után megtudhatjuk, hogy a legutolsó hullám az 1980-as években indult meg, és a finnek a kialakult állapotot heterogenizációs folyamatként fogják fel, ami azt feltételezi, hogy az ezt megelőző állapot számukra homogén volt (ezt bizonyítják a beszélt nyelvre, a felekezeti hovatartozásra vonatkozó statisztikák is). A folyamat felszínre hozta a kisebbségekről való beszédet (svédek, lappok, romák, zsidók, régi és új oroszok).

A kulturális és nemzeti homogenitás általában a nemzetállam létrejöttének egyik feltétele, célkitűzése. Hogyan alakult ez Finnországban, hogyan vált látszólag monokulturális országgá? Mivel szemben definiálódott a finnség? A 19. századi nemzetépítés a lett és észti folyamatokkal párhuzamosan zajlott, a hasonlóságok ellenére azonban a finn példa másképpen alakult, mint a másik kettő. A Herder-féle nacionalizmus meghatározóvá vált a finnek esetében (a nemzeti kultúra az alsóbb osztályok, a nép orális hagyományában testesül meg), ezért a folkloristák által összegyűjtött anyag a nemzeti szimbólumok, a kollektív identitás létrehozásában, kialakításában fontos szerepet játszott. Finnországban a finnség kategóriája a finnül beszélőket foglalta/foglalja magában, ezáltal kulturális és biológiai alapokra helyeződött a nemzet fogalma. Ez az etnikus-genealógiai és a polgári-területi nemzetkonceptió keveréke. Finnország esetében az állampolgárság és a nemzetiség szoros kapcsolatban van egymással. A felállított etnikus-genetikus-nyelvi nemzetkategórián kívül állókat idegennek tekintik, azonban a máshol élő nyelvi rokonokkal szoros kapcsolatot alakítottak ki, létrehozva egy úgynevezett „finn törzset”. A területi alapon hozzájuk kapcsolódó lappokkal csak a nyelvi rokonságot ismerik el. A kizárás oka a nomadizmusban keresendő, ezt azután a folkloristák hozzáállása is erősítette, miszerint csak a földműveléssel foglalkozóknak van történelmük és politikai szervezetük, illetve abban a tényben, hogy a *Kalevalában* ellenséggé jelennek meg. A lapp (számi) identitás a finn komplementerének felel meg, a „mi” kisebbségünként definiálható. Ezzel szemben a karéliek központi, szimbolikus helyzetben vannak a finn nemzetalkotáson belül. Ők adták a finn nemzeti eposzt, a *Kalevalát*. A lappokhoz hasonlóan ők is a természetben élnek, hagyományos életmódot folytatnak, ez a kultúra azonban a (modern) finnek függetlenségét biztosítja, bizonyítja; a finnség aranykorát idézik fel és jelentik.

A finnugor rokonság kutatásának fellendülésével párhuzamosan a rokonok keresése Finnország földrajzi határainak megrajzolását is szolgálta (például Karélia orosz terüle-

tei is a finnekhez tartoznak). Karélia jelenleg is a finn nemzeti nosztalgia és turizmus kitüntetett helyszíne, múltorientált területe. A svédekkel való kapcsolat meghatározó volt a nemzetállam kialakításában – a svédek a nyelvi másságon túl a magasabb társadalmi osztály képviselői voltak a finn történelemben, a svéd nyelv a 19. században államnyelv volt, ezért sok finn adoptálta azt. A finn nemzetalkotás fontos eleme volt az oroszoktól és a svédektől való különbözőség hangsúlyozása. A finnség kategóriájának létrehozása egy olyan nemzeti kultúrát feltételezett, mely csak finn elemeket tartalmaz. A 19. században létrejött a herderi és hegeli alapokon nyugvó fennomán<sup>4</sup> nacionalizmus (a nemzeti szellem, a heroikus őskor kialakításához a *Kalevala* megfelelő alapot adott). Eszerint a finn nemzet (vagy jogelődje) már ősidők óta, az állam létrejötte előtt létezett, természetes fejlődés eredményeként jött létre. A nemzetet a közös genealógia hozta létre, nem politikai szervezet. Ezen elképzelés eredménye a homogenizációs hatás. A fennomán nacionalisták szerint a finn nemzet létrehozása a svédül és finnül beszélők és a területen élő osztályok, rétegek politikai integrációját jelentette. A helyi hagyományok a nemzeti partrimónia emlékeivé váltak, innen ered a mai helyzetet jellemző homogenitás. A nemzeti egység szimbólumaként definiált *Kalevala* viszont inkább a nemzeti egység hiányát sugallja egyedülállóságával. Mivel a finneknek nincs írott történelme, ezért a kulturális identitás megteremtésében a nyelv, a folklór segítheti annak létrehozását. Az Anthony D. Smith által kialakított vertikális és laterális nemzeti identitás közül a finnekre az előző jellemző, mely az anyanyelvi és kulturális egységre épít (Branch 1999: 12). Az 1917-es függetlenné válás fordulata visszatérést jelent a svéd és orosz kolonizáció előtti önálló, finn nyelvű prehistorikus nemzethez. Ez a felépítettség más, írásos történelem nélküli kis népeknek is példával szolgálhat. A folklór kompenzálja az írott források hiányát, a gyűjtemények pedig a nemzeti egység szimbólumát teremtik meg. A finn példa azt sugallja, hogy a nemzetállam mint a modernitás és demokrácia forrása európai mintákat hoz létre, európai eredetű. Ez ellentételezheti a perifériára szorult északi népek súlyát Európán belül, amelyek nem bírnak olyan szimbolikus jelentéssel, mint például a görögök.

A svédek és az oroszok finnekkel szembeni ellenséges viselkedése tudományos körökben ma már vita tárgya. A fennománia atyja, Snellman hangsúlyozza, hogy a fennomán nacionalisták is svéd ajkúak voltak, szimbolikusan azonban a „nép” (a finnek) felé fordultak. A nacionalizmus folyamatában a finn folklór egyszerre jelentette az ősi történelem és a modern finn irodalmi nyelv és civilizáció alapját. A folklór hagyománya egyszerre szolgálta a finn történelmet és a jövőt. A folklórisztika az összegyűjtött anyagot politikai szimbólumként (is) használta, a fennománok mozgalma pedig úgy gondolta, hogy a hagyományokat biztosító „nép” érdekeit képviseli, hiszen jól ismeri őket. A *Kalevala* nemzeti szimbólummá válásának fontos oka volt, hogy a nemzeti közösség felfedését, újralfedezését jelentette. Az itt megjelenő eredetmítosz Finnországot veleszületett nemzeti egységként tüntette fel, ezért Lönnrot olyan mitikus konfliktusokat írt le, melyeknek történelmi jelentőséget tulajdonított. A keletre mutató finnugor rokonság felfedezése lehetőséget adott egy új eredetmítosza.

A történelmi rekonstrukció és a történelem mint a jelenkorban való múltkonstrukció közti kapcsolat vizsgálata jegyében Anttonen arra hívja fel a figyelmet, hogy a nemzetállam létrejöttével kapcsolatban él egy olyan álláspont is, mely szerint Oroszország és a finn terület között szerződés kötött, tehát nem csatolt terület volt a birodalmon belül.



Ezért a finn nacionalista mozgalomnak nem kellett állami egységért küzdenie, mert az akkoriban már létezett. Ebből következően saját történelméért küzdött, ebben kereste a modern nemzet alapját. A finn esetben a politikai intézmények, ezek funkciói helyett a szóbeli hagyomány és praktikák adták a folytonosság kontextusát. Az így megjelenő történelem a finn példában a nemzet önmagáról alkotott narratív vagy történelmi imázsát jelenti, melynek valódi alapja a folklór és a nyelvészet. A megalkotott antikvitás segítségével a finn nép tovább tud lépni, modernné válhat, ellentétben azokkal a népekkel, amelyek a múltban, a hagyományban és a fejlődés visszautasításában élnek (például a lappok, a karéliaiak). Martti Haavio olvasatában a karéliai és az inkeri hagyomány eltűnése a nemzetállam fejlődése szempontjából győzelemnek tekinthető. A kis népek számára a történelem az őslakos-tradíciók kontinuitását jelentette, ebből adódóan fennáll annak veszélye, hogy a történelem létrejöttével, a modernbe való belépéssel elveszítik történelmüket és jövőjüket. A folklór a más finnugor népekkel való összehasonlítás eszköze is volt, aminek következtében a finnek modernsége igazolódott. Anttonen úgy gondolja, hogy munkájával elég érvet mutatott be amellett, hogy a folklorisztikával, folklórral kapcsolatos, akár szimbolikus, akár a politika felől közelítő érvelések, viták azokat az utakat jelzik, melyek a hagyományt mint a nem modern és a modern kulturális termékét szemlélik, amely nemcsak a modernitáson keresztül érhető el, hanem ezen keresztül is képzelhető el.

A tanulmánykötet szervesen illeszkedik a Studia Fennica sorozatban megjelent problémafelvetésekhez. Érintőlegesen ezekben a munkákban is találkozhatunk a fentiekben bemutatott témákkal, Anttonen is rendszeresen hivatkozik az itt publikált írásokra. Kiemelném a nemzeti identitásra, etnikus különbségekre, nemzeti történetírásra fókuszáló *National History and Identity*, valamint a *Creating Diversities* című könyveket, melyek az Anttonen által is érintett lappok, karéliaiak helyzetébe adnak részletesebb bepillantást. Úgy gondolom, hogy ha a sorozatra – melynek létrehozásában Anttonen is tevékenyen részt vett – mint koherens egésze tekintünk, akkor nagyon szépen kirajzolódik a finn folklorisztika, etnográfia és a háttudományok hozzáállása a modernitás és nemzet kapcsolatához, témájához. Anttonen a finn és a nemzetközi kutatások közös olvasatát adja, ezáltal nagyobb keretbe helyezve egy, a modernitás és hagyomány kapcsolatában mintegy perifériának tekintett, látszólag homogén nemzetet.

## JEGYZETEK

1. Anttonen 1987-ben végzett a Helsinki Egyetemen, finn és összehasonlító folklorisztika szakon. Melléktárgyai voltak az angol filológia, a vallástudomány és a finnugrisztika. PhD-tanulmányait a philadelphiai Pennsylvania Egyetemen végezte. 1991–1995 között a Nordic Institute of Folklore intézet munkatársa volt, 2001 óta a Finn Tudományos Akadémia kutatója, 2006-ig ki-nevezett professzor a turkui egyetemen, a Kalevala Intézet vezetője (<http://www.hum.utu.fi/folk/pertti.html>, a finn szöveg fordításáért köszönet illeti Szarvas Zsuzsát).
2. Disszertációja a tradíció és a modernitás elméleti és gyakorlati kérdéseivel, illetve a van Gennep-féle átmeneti rítusok elméletének alkalmazásával foglalkozik az inkeri házassági szokásokban.
3. Erről és a nacionalizmuselméletekről bővebben Kántor 2004.
4. „Fennomán vagy fennomán, finn-rajongás. Így nevezik Finnországban azt a nemzeti irányú művelődési és politikai mozgalmat, mely a nagyfejedelemségnek Oroszországgal történt egyesülése (1809) után keletkezett, s arra törekszik, hogy a svéd nyelv és műveltség helyébe min-



den téren a finn nemzeti elem kerüljön.” A fennománia mellett kialakult az úgynevezett svéd-mánia (svédrajongás), mely hasonló célokat tűzött ki, mint a fennománia, csak éppen a svéd többséget hirdetve. (Bővebben lásd: Fennománia 2000.)

## IRODALOM

ANTTONEN, PERTTI, J.

1998 One martyr, two pilgrimages: The commemoration of a 12th century bishop as a spiritual movement in the late 20th century. *Acta Ethnographica Hungarica* 43(1–2):1–16.

é.n. Pertti J. Anttonen személyi oldala a Turku Egyetem Folklor Tanszékének weboldalán: <http://www.hum.utu.fi/folk/pertti.html>. (Letöltés: 2006. március)

BRANCH, MICHAEL

1999 Introduction. *In National history and identity. Approaches to the writing of national history in the North-East Baltic region nineteenth and twentieth centuries.* Michael Branch, ed. 11–16. Helsinki: Finnish Literature Society. /*Studia Fennica Ethnologica*, 6./

FENNOMÁNIA

2000 *In Pallas Nagy Lexikona.* (CD-ROM) Bp., Avignonet Kft. /*Arcanum Digitéka*/

GIOLLÁIN, Ó DIARMAID

2003 Tradition, modernity and cultural diversity. *In Dynamics of tradition. Perspectives on oral poetry and folk belief.* Lotte Tarkla, ed. 35–47. Helsinki: Finnish Literature Society. /*Studia Fennica Folkloristica*, 13./

KÁNTOR ZOLTÁN

2004 Nacionalizmus és nemzet. *In Nacionalizmuselméletek.* (Szöveggyűjtemény.) Kántor Zoltán, szerk. 7–17. Budapest: Rejtjel. /*Rejtjel Politológia Könyvek*, 21./

PEREGI DÓRA

é.n. Az inkeri finnek története. Internetcím: <http://ludens.elte.hu/~briseis/finnugor/egyestort/inkeri.html>. (Letöltés: 2006. március)

SIKALA, ANNA-LEENA

1998 Etnikus hagyományok és átalakuló társadalmak. (Az identitás keresése.) Internetcím: <http://www.folkline.hu/kiadvanyok/siikala.html>. (Letöltés: 2006. március)

SIKALA, ANNA-LEENA – KLEIN, BARBO – MATHISEN, STEIN R.

2004 Creating diversities. Folklore and the politics of heritage. Helsinki: Finnish Literature Society. /*Studia Fennica Folkloristica*, 14./

GULYÁS JUDIT

## A történetek történetiségéről

Ruth B. Bottigheimer: *Fairy godfather. Straparola, Venice, and the fairy tale tradition.* University of Pennsylvania Press, Philadelphia. 2002. 156 p.

1551 telén – feltehetően a karnevál időpontjához és a könyvpiac aktuális igényeihez igazodva – Giovan Francesco Straparola Velencében *Le Piacevoli Notti* (*Kellemes éjszakák*) címmel megjelentetett egy huszonöt elbeszélést tartalmazó könyvet, melyet két évvel később követett a második kötet, negyvennyolc újabb elbeszéléssel. A kötetek fikciója szerint Murano szigetén, a karnevál idején gyűlik össze egy művelt férfiakból s fiatal nőkől álló társaság, mely esténként ceremoniális és szabályozott formában táncol, énekel, találósokkal és történetmeséléssel mulattatja magát. Az itáliai irodalmi hagyományokba illeszkedő elbeszélés-gyűjteményt a folklorisztika az első, nyomtatásban megjelent európai mesegyűjteményként tartja számon, mivel néhány, a későbbi évszázadokban népmeseként, a szóbeliségben hagyományozódó tündérmeseként klasszifikált szöveg első írásos változatai e kötetekben található meg (a *Piacevoli Notti* hetvenhárom elbeszéléséből tizenhárom szöveg tartozik e kategóriába).

Az amerikai germanista, irodalomtörténész, a társadalom-, ideológia- és kiadástörténeti szempontú meseelemzéseiről ismert Ruth Bottigheimer érdeklődésének középpontjába azért került a *Piacevoli Notti*, mert értelmezése szerint Straparola e művében a 16. század közepén létrehozott egy korábban ismeretlen, a következő pár évszázadban azonban páratlan karriert befutó, az írásbeliségben és a szóbeliségben egyaránt gyorsan és széles körben elterjedő tündérmesetípust. Ez a mesetípus (a *típus* ez esetben *nem* az Aarne–Thompson–Uther-mesetípus-katalógusok használta módon értendő) az úgynevezett *rise tale*, azaz a felemelkedés (szociális mobilitás) meséje: olyan mesékről van szó, amelyek szüzséjében négy kritérium teljesül: 1. az eredetileg alacsony társadalmi státusú főszereplő 2. varázslat/csoda/mágia révén 3. királyi személlyel köt házasságot, ami 4. a főszereplő gazdagságához és társadalmi státusának emelkedéséhez vezet.

### Tündérmese és irodalom

Straparola művének társadalomtörténeti kontextusú vizsgálata során Ruth Bottigheimer a kezdetektől világosan és határozottan rögzíti saját értelmezési pozícióját. Így a szerző nem hagy kétséget afelől, hogy a maga részéről egy igen jelentős mesei szövegcsoporthoz *genezisét* az írásbeliséghez, az irodalomhoz és egy szerzőhöz köti, szemben az olyan megközelítésekkel, melyek, ha egy írásban fennmaradt mesegyűjtemény egyes darabjairól korábbi, írásbeli előzmények nem ismeretesek, akkor az eredetet szinte automatikusan a szóbeli elbeszélő hagyományra vezetik vissza, melynek az írásos szövegváltozat

csupán egy korai lejegyzése lenne. Bottigheimer érvelése azonban – legalábbis Straparola meséi esetében – ettől a felfogástól egyértelműen eltér. Ha e meséknek nem ismertek korábbi lejegyzései, ez számára nem azt jelenti, hogy ezek a mesék ugyan a szóbeliségben korábban is éltek, csupán 1551-ig senki nem rögzítette azokat írásban, hanem azt, hogy ezek a mesék mint narratív konstrukciók korábban nem léteztek, Straparola az irodalom keretén belül hozta azokat létre, s onnan a nyomtatás korszakában az írásbeliség közvetítésével terjedtek el a szóbeliség közegeiben: ezért tehát Straparola a *tündér keresztapa*.

Bottigheimer főbb tézisei a következők: 1. az európai modernitásban elterjedő, a társadalmi felemelkedést csodával és házassággal megvalósító tündérmesék (*rise tales*) eredeti szerzője Giovan Francesco Straparola; 2. a *Piacevoli Notti* keletkezés- és alakulástörténetét nem lehet megérteni, ha figyelmen kívül hagyjuk, hogy a kötetek a 16. század közepének velencei gazdasági-társadalmi közegeiben, kifejezetten *városi* (tehát *nem falusi és nem paraszti*) befogadók számára készültek, specifikus szociokulturális feltételekre és igényekre reagálva; 3. Straparola új mesetípusa igen jelentős hatással volt a későbbi európai mesegyűjtemények cselekményalakítási eljárásaira.

Ebben az értelmezési keretben Bottigheimer elutasítja az olyan érveléseket, melyek szerint Straparola és a hozzá hasonló szerzők egyszerűen leírták vagy imitálták volna a szóbeli mesehagyományt. Bottigheimer felfogása szerint az európai tündérmesék népi eredete olyan koncepció, mely a 19. században a nemzeti irodalom, kultúra megteremtése során, ideológiai megfontolások mentén jött létre, a későbbiekben pedig e koncepció történeti kontextusa és konstruált volta elhomályosodott, reflexió hiányában kész tényként értelmeződött. A szerző ugyanígy elutasítja azt a nagy hagyománnyal rendelkező felfogást is, amelynek értelmében a nyomtatással végbemenő szövegtermelés kontaminálta volna a „nép” elbeszéléseit azáltal, hogy megszerkesztette a korábban „tiszt” szóbeli formában élő változatokat. A szóbeli, népi szövegváltozatok tisztaságának (*folk purity*), illetve az irodalom, írásbeliség kontaminációs működésének (*literary contamination*) merev opozícióba rendezett s gyakorta egyoldalú értéktársítással leírt viszonyát az utóbbi két évtizedben az olvasás, szerzőség, kiadás és kulturális fogyasztás tárgykörében elvégzett történeti kutatások (különösen a nagy példányszámban, számos kiadásban napvilágot látott, olcsó, népszerű kiadványok, a ponyvaanyag feltárása) jelentősen módosították. Így például Bottigheimer észrevétele szerint Dél- és Nyugat-Európában a 16–18. században olyan sok kiadásban, annyi fordításban jelentek meg meseszövegek, hogy a 19. századi folklórgyűjtések idejére ezek már igen intenzíven és széles körben elterjedhettek a szóbeliségben is.

## Rise tale – a csodás felemelkedés meséje

A bevezetést követően a kötet öt nagyobb egységre tagolódik. Az első részben (*Restoration and Rise*, 5–27. p.) Bottigheimer a *rise tale* kategóriáját fejti ki részletesen, és helyezi el a korban domináns más mesetípusok között, illetve tágabban abban az elbeszélő hagyományban, mely Straparola korát és műveltségét jellemezte. Ezt az elbeszélő hagyományt – a későbbi tündérmesei korpusz alakulása felől szemlélve – két fő szövegcsoporthat alkotja: egyfelől a középkori és kora újkori Európában is igen közkedvelt, rövid,

a mai ízlés számára gyakorta durva, értsd: erőszakos és/vagy obszcén történetek, melyek alapvetően szórakoztató funkciót tölthetnek be. Ezek az elbeszélések általában olyan városi vagy falusi környezetben játszódtak, s olyan karaktereket léptettek fel (házastársak, testvérek, papok, orvosok, kereskedők stb.), amelyek/akik a korabeli befogadók számára a mindennapi életből jól ismertek voltak, ilyen szempontból tehát a fikció világa realiztikusnak tekinthető. A másik szövegcsoporthoz az udvari románcok és az olyan rövidebb, csodás elbeszélések tartoznak, amelyek hercegek és hercegnők megpróbáltatásait, birodalmukból elűzött uralkodók kalandjait cselekményesítették, s amelyekben a főszereplőknek birodalmuk/hatalmuk/vagyonuk visszaszerzéséhez gyakorta csodákra vagy mágiára volt szükségük. Bottigheimer érvelése szerint e két elbeszélő szövegcsoporthoz bizonyos elemeket egyesítette addig ismeretlen módon Straparola a *Piacevoli Notti* egyes elbeszéléseiben, amikor a városi mesék mindennapi szereplőit, illetve az udvari mesék csodálatos/mágikus fordulatait kapcsolta össze: az alacsony származású hős varázslat és csoda révén királyi személlyel köthet házasságot, ami egyben vagyonszerzéshez is vezet.

A *Piacevoli Notti* azonban nem kizárólag a *rise tale* típusába sorolható szövegeket tartalmaz, hiszen az elbeszélések között olyan, korábban ismert narratív szerkezetek is megtalálhatók, amelyek egy lényegi szempontból – a főhős társadalmi státusának módosulása a cselekmény folyamán – eltérnek a *rise tale* sajátosságaitól. Ezekben a történetekben, melyeket Bottigheimer *restoration tale*-nek nevez, nem státusemelkedés, hanem a főhős státusának *helyreállítás*a történik meg: ezen elbeszélések hősei/hősnői kezdetben gazdagságban és privilegizált helyzetben élnek, majd erőszak/ármány révén kerülnek a számkivettség és nyomor világába, hogy azután a történet végére – sokszor csodás fordulatok után – helyreálljon kezdeti státusuk.

Straparola és a *rise tale* újítását kiemelendő, az új szövegtípust nem csupán a *restoration tale*-hez képest határozza meg Bottigheimer, hanem azt egy másik, már korábban is jól ismert elbeszéléstípussal is összeveti. Ebben a mesetípust (Bottigheimer elnevezésével: *rags-to-riches tales*) a cselekmény kiinduló- és végpontja ugyanaz, mint a *rise tale*-ben (a kezdetben szegény hős végül meggazdagodik); az alapvető különbség abban rejlik, *ahogyan* a végpontot a szereplők elérik. A *rags-to-riches* típusú mesékben a hős sikere vagy okossága következménye, vagy a véletlen műve. A *rise tale* típusához tartozó szövegekben azonban a rangos házasságkötést és a sikert *mindenképpen csodás* fordulatnak kell megelőznie, a csoda itt elengedhetetlen a megoldás bekövetkeztéhez. A három mesetípust Bottigheimer részletesen tárgyalja a *Piacevoli Notti* szövegében keresztül, bemutatva azokat a stáciákat, ahogyan Straparola eljutott a *rise tale* narratív konstrukciójának kialakításáig.

## Velence

Bottigheimer a narratív szerkezetek értelmezését könyvében mindvégig társadalom- és művelődéstörténeti kontextusba ágyazza, így a következő fejezetben (*Ragged poverty and the promise of magic*, 28–44. p.) azt mutatja be, hogy a korabeli velencei társadalomban a *rise tale* cselekményének két fő sajátossága (az alacsony származású hős királyi személlyel köt házasságot, s mindezt csodás fordulatok révén éri el) teljes mértékben

irreális s egyben kompenzatorikus megoldásként értelmeződött. Bár a *Piacevoli Notti* kerettörténetének fiktív ideje csupán egy évtizeddel korábbi a mű megjelenítésének időpontjánál, s a kerettörténetben felléptetett szereplők (helyesebben inkább csak a társaság férfi tagjai) valóban létező, történeti személyek voltak, ugyanakkor az elbeszélések közül a *rise tale* típusához tartozó elbeszélő szövegek cselekménye hangsúlyosan távoli helyeken és időben megy végbe, mivel e cselekményeknek a korabeli velencei közegekben való megjelenítése teljesen irreálisnak hatott volna.

A gazdaság- és társadalomtörténeti kutatások szerint Velence a 16. század közepén már bizonyos gazdasági problémákkal küzdő, az industrializálódás kezdeti stádiumában lévő város volt, ahol a mély szegénység, illetve a kontinensen példa nélkül álló luxusfogyasztás mentén polarizálódott közösségben szélsőséges különbségek mutatkoztak meg az egyes társadalmi csoportok között. A hierarchizált velencei köztársaságban a *rise tale* ábrázolta, társadalmi státuskülönbséget áthágó házasság nagyjából elképzelhetetlen lett volna, és 1526 után, amikor törvény tiltotta meg a házasságot a nemesek és a közemberek között, jogilag is lehetetlenné vált. A korábbi értelmezésekkel szemben, melyek a *Piacevoli Notti* befogadói szűk körű, elit olvasóközönségként azonosították, Bottigheimer mellett érvel, hogy a kötetek potenciális olvasóközönsége a velencei gazdaságban fontos szerepet játszó, ugyanakkor a társadalmi perspektíva hiányával küzdő írástudó kézművesek, mesteremberek, valamint a társadalmilag bizonytalan státusú literátorok (mint Straparola maga is) voltak. E célközönség körében Straparola elbeszélés-gyűjteménye piacképes terméknek bizonyult, hiszen a kötetek jól fogytak, és már a megjelenést követően pár éven belül több kiadást értek meg. Straparola új meséi tehát Bottigheimer érvelése szerint olyan mobilitási stratégiákat foglaltak magukban, amelyek a mindennapi életben a velencei közember számára irreálisak voltak, ám egyben olyan célokat is megfogalmaztak, amelyek a közember számára vágyként jelentkeztek: a gazdagság, a felemelkedés ígéretét közvetítették egy olyan befogadói csoport számára, amelynek valós gazdasági-mobilitási körülményei ennek éppen ellentétei voltak. A *rise tale* szövegtípusának kialakításakor ezért Straparola nem csupán távoli helyeken játszatta a cselekményt, hanem abban a csodának és a mágiának (átváltozások, ráolvasások, beszélő állatok stb.) is nagy szerepet szán, a kompenzációs narratívaformálásnak megfelelően. Bottigheimer szerint ugyanakkor az a mód, ahogyan Straparola művében az egyes narratívatípusok szereplői a mágikus-csodás jelenségekhez viszonyulnak, alapvetően különbözik: míg a *restoration tale* hősei/hősnői kifejezetten aktívan használják céljaik elérésére a varázslatot, addig a *rise tale* hősei passzívan viszonyulnak hozzá.

## Giovan Francesco Straparola

A harmadik fejezetben (*A possible biography for Giovan Francesco Straparola da Caravaggio*, 45–81. p.) Ruth Bottigheimer Straparola egy lehetséges életrajzát írja meg. E vállalkozás nehézsége és merészsége abból fakad, hogy Straparola életéről alig pár adat ismeretes: tudható, hogy gyermekként Caravaggióban élt, hogy 1508-ban *Opera Nova* címmel verseskötetet adott ki Velencében, a további pár adat pedig életének utolsó éveiből származik, és a *Piacevoli Notti* kiadásával kapcsolatos dokumentumokból hámozható ki. Bottigheimer az életrajz elkészítéséhez nem tár fel új forrásokat, azonban igen

sokrétű történeti szakirodalomra támaszkodik (a hivatkozások jegyzékében száznál is több, olasz, német, angol és francia nyelvű munka szerepel). A meglévő szegényes adatok mellett egyfelől a 15–16. századi északolasz állapotokra vonatkozó település-, építészet-, művelődés-, művészet-, gazdaság-, társadalom-, politika-, pedagógia-, irodalom- és nyelvtörténeti munkák sorát használja fel. Másfelől a *Piacevoli Notti* paratextusai, harmadrészt pedig Straparola fikciós narratívái valószínűsíthetően autobiografikus részleteinek elemzése révén kísérli meg a szerző Straparola életének főbb állomásait azonosítani.

Az életút megrajzolásában Bottigheimer azt a stratégiát követi, hogy megpróbálja alulnézetben bemutatni azt a gazdasági-társadalmi-kulturális-politikai közeget, amelyben Straparola pályáját befutotta, másrészt azt próbálja meg valószínűsíteni analógiák, párhuzamok segítségével, hogy ebben a közegben egy hozzá hasonló származású, képességű, vagyoni-társadalmi helyzetű fiatalember milyen érvényesülési mintákat követhetett a 16. századi itáliai mobilitási lehetőségek függvényében. A rekonstrukció során a szerző mindvégig jelzi megállapításainak feltételes, illetve valószínűsíthető mivoltát. A Bottigheimer megrajzolta kép szerint Straparola Caravaggióban<sup>1</sup> születhetett 1480 és 1490 között, egyszerű család sarjaként. A szerző történeti munkák segítségével próbálja meg rekonstruálni, milyen környezetben nevelkedhetett a gyermek az északolasz városban, milyen tapasztalatok, élmények<sup>2</sup> érthettek itt. S ugyanígy, milyen érvényesülési lehetőségei lehettek egy írástudó és jó verbális készségekkel rendelkező ifjúnak (a Straparola nem családi, hanem ragadványnév a *straparlare* igéből, 'túl sokat beszélni', 'bolondságokat beszélni' jelentéssel) a velencei köztársaság százezer lakost számláló, virágzó fővárosában, az európai kontinens egyik kereskedelmi, hatalmi és kulturális centrumában.

Bottigheimer a társadalmi beágyazottság szempontjából vizsgálja Straparola 1508-ban megjelent verseskötetét, az *Opera Novát* is, majd megpróbál elszámolni az 1515 (az *Opera Nova* második kiadása) és 1549 (a *Piacevoli Notti* első részének kéziratos kidolgozása) közötti hallgatás évtizedeivel, ebből az időszakból ugyanis egyelőre semmiféle adat nem létezik Straparola életére, munkásságára vonatkozóan. Abból a tényből kiindulva, hogy nyelvészeti elemzések szerint az 1551-ben megjelent *Le Piacevoli Notti* egy évtizedekkel korábbi velencei nyelvállapotot tükröz az archaizálás szándéka nélkül, a szerző arra a következtetésre jut, hogy Straparola ezekben az évtizedekben feltehetően nem Velencében élt, hanem literátori képességeit patrónus (feltehetően egy tehetősebb kereskedőcsalád fejének) szolgálatába állítva, egy másik városba költözött, Bottigheimer szerint – nyelvészeti és egyéb adatok alapján – Padovába. 1548–1549 körül Straparola életében fordulatnak kellett bekövetkeznie, hiszen valamilyen oknál fogva (talán patrónusa halála miatt) visszatért Velencébe, és prózai elbeszéléseket kezdett írni, majd a kéziratot sikerült megjelentetnie is, s a *Piacevoli Notti* kiadása végül gyümölcsöző vállalkozásnak bizonyult. A Straparola életére vonatkozó utolsó korabeli adat 1555 elejéről származik; ekkor, hetvenéves kora körül datálta könyve új kiadására készülve a *Piacevoli Notti* előszavát. 1555–1556 telén azután Velencén pestis söpört végig, ami elől menekülve Straparola visszatérhetett az ország belsejébe; annyi bizonyosnak tekinthető, hogy nem Velencében halt meg, mivel itt az elhunytak jegyzékében neve nem szerepel.



## A kompozíció

A negyedik fejezetben (*Straparola at his desk*, 82–119. p.) a *Piacevoli Notti* két kötetének elemzése következik. Bottigheimer arra tesz meggyőző kísérletet, hogy a szövegek intra- és intertextuális elemzésével, a kötetkompozíció vizsgálatával feltárja Straparola valószínűsíthető munkamódszerét, azt a folyamatot, ahogyan – feltehetően 1549 folyamán – a mű létrejött, s hogy általában dokumentálja a kézirat és a kiadás történetét –, ami nem könnyű feladat, mivel a *Piacevoli Notti* textuális és edíciós genealógiája meglehetősen komplikált. Az 1551-ben megjelent első, illetve az 1553-ban napvilágot látott második kötet belső sajátosságait tekintve oly mértékben különbözik, hogy bizonyosnak tekinthető, a *Piacevoli Notti* kézírata nem egyszerre, hanem két fázisban készült el. A *Piacevoli Notti* forrásainak vizsgálata szerint Straparola igen jól ismerte az itáliai elbeszélő hagyományt, emellett művében antik előképek is feltűnnek.<sup>3</sup> Bottigheimer elemzése szerint Straparola 1549 folyamán előbb az első kötet elbeszéléseit írta meg, majd kialakította a keretelbeszélést, a történetekhez narrátort rendelt, továbbá bevezetesként egy-egy verset, lezárásként pedig egy-egy enigmát illesztett,<sup>4</sup> melyek az elbeszélte narratíva tartalmához igazodtak valamiképpen. A kerettörténet megfelelt az ilyen elbeszélés-gyűjtemények huzamosabb ideje érvényben lévő konvenciójának: egy társaság időlegesen izolálódik a külvilágtól, és egyebek mellett történetmeséléssel tölti idejét.<sup>5</sup>

Összességében az első kötet szövegeit következetes és tudatos elrendezés jellemzi. A kézirat elkészülte után a kiadásra tett előkészületek része volt a kiadási engedély beszerzése és ezzel kapcsolatban a szerzői jogok biztosítása. Ennek során a velencei hatóságok vallási, morális és politikai szempontból is megvizsgálták a kiadásra szánt kéziratot. A fennmaradt dokumentumok tanúsága szerint a *Piacevoli Notti* kiadását 1550 márciusában engedélyezték, emellett tízéves privilégiumot biztosítottak Giovan Francesco Straparolának, ami lehetővé tette a szerző számára, hogy könyve megjelenésének finansziális hasznából részesüljön, egyben a hatóság az ezen időtartam alatt megjelenő esetleges kalózkodásokat a példányok elkobzásával és bírsággal szankcionálta volna.

Bottigheimer ezek után a tényleges nyomdai műveleteket, a kiadás folyamatát, valamint az elkészült kötet terjesztését és értékesítését mutatja be, részletgazdagon, a korabeli könyvpiac működésének biztos ismerete alapján. A *Piacevoli Notti* kiadása kockázatos anyagi vállalkozás volt – mivel, úgy tűnik, Straparola nem patrónushoz folyamodott, hanem maga finanszírozta műve megjelentetését –, végeredményben azonban sikeresnek bizonyult, hiszen még ugyanabban az évben a kötet utánnomása is piacra került.

A második kötetet Straparola feltehetően 1552 tavaszán kezdte el írni, s ugyanazt a kompozíciós eljárást követte, mint az első könyvben, de a kötet felépítése, kompozicionális tudatossága alapvetően eltér az első könyvétől. Bottigheimer elemzése szerint a kézirat összeállítása során valamiféle törés következhetett be az alkotófolyamatban, talán az idős szerző megbetegedett (a szövegek hossza az első kötetéhez képest például jelentősen lecsökkent). Mindenesetre kimutatható, hogy másvalaki folytatta a narratív rend kialakítását a második kötetben, aminek következményeként annak felépítése esetlegessé vált, a korábbi tudatos és következetes szerkesztést hibák sora váltotta fel.<sup>6</sup> Összességében tehát nem Straparola, hanem a velencei irodalmi világot egyébként – az utalásokból kö-

vetkeztethetően – belülről ismerő szerkesztő alakította ki a második kötet keretelbeszélését éjszakáról éjszakára, történetről történetre.<sup>7</sup>

A második kötetben új paratextuális elem volt Straparola 1553. szeptember elsejei keltezésű levele a női olvasóknak címezve. E szöveg közzétételének oka az volt, hogy – amint az a levélből kiderül – az első könyv megjelenése után Straparolát az a vád érte, nem eredeti műveket adott közre neve alatt, hanem más szerzők munkáiból vett át elbeszéléseket. Straparola az ajánlásban előbb elismeri, hogy a történetek valóban nem az övéi, majd egy fordulattal közli, hogy azok forrása ugyanis szigorúan a keretelbeszélésben szereplő hölgyek és urak szórakoztató társalgása volt. Ezzel kapcsolatban megjegyezhető, hogy mivel a keretelbeszélésben szereplő férfiak ugyan történeti személyek voltak, ám maga az ábrázolt történetmesélés nem lehetett történeti esemény – ugyanis e férfiak nem egy időben éltek –, ezért Straparola voltaképpen a maga teremtette fiktív univerzumot nevezi meg forrásként, saját magát pedig szerzőként. A szerzői levél mellett a második kötetben egy idős férfit ábrázoló portré is felbukkan, mindennemű identifikációs gesztus nélkül, ám Bottigheimer véleménye szerint a kép Straparolát ábrázolja, ami a szerzőség megvédését célzó levél mellett a szerzői jelenlét egyfajta vizuális megerősítéseként funkcionálhatott.<sup>8</sup>

1553-ban azután a *Piacevoli Notti* második kötete is megjelent. Az idős, hatvanas, hetvenes éveiben járó Straparola még megírta e kötet megjelenését, valamint egy újabb kiadást 1554-ben és 1555-ben, de feltehetőleg már nem volt az élők sorában az 1556-os kiadások megjelenésekor. 1557-től a *Piacevoli Notti* újabb kiadásain a nyomda már nem tünteti fel az addig szokványos megjelölést: „nyomattatott a szerző rendelkezése szerint”, és a szerzői portréként azonosított kép is eltűnik e kiadásokból – a szerzőség emfatikus jelölésének verbális és vizuális hiánya miatt jut Bottigheimer arra a következtetésre, hogy 1556-ban Giovan Francesco Straparola már nem élt.

## A hatástörténet

Az utolsó s talán egyik legizgalmasabb fejezetben (*Straparola's little books and their lasting legacy*, 120–132. p.) Ruth Bottigheimer a *Piacevoli Notti* hatástörténetét tekinti át. A könyvnek a megjelenését követő ötven éven belül húsz kiadása látott napvilágot. Viszonyításképpen: Boccaccio *Dekameronja* ugyanennyi idő alatt tizenhat kiadást ért meg. A *Piacevoli Notti* tehát igen nagy népszerűségnek örvendő mű volt. A kiadások számát ugyanakkor korlátozta az a körülmény, hogy 1573-tól 1613-ig a munka többször is évekig indexen volt. A 16. század második felében általában is megerősödött a városi, valamint egyházi hatóságok cenzurális tevékenysége, így több olasz elbeszélés-gyűjtemény is indexre került, eretneknek minősített vallási nézetek, kifogásolható politikai és/vagy erkölcsi hozzáállás miatt (Straparola szövegei esetében a két legproblematisabb elemnek a mágia és az obszcenitás jelenléte bizonyult). A *Piacevoli Notti* legalább egy meséje viszonylag hamar ponyván is felbukkant: az első kötet első meséjének 1558-ban már két ponyvakiadása is létezett (a fikciós narratívát úgy tüntetve fel, mint-ha az valóban megtörtént eseményeket beszélne el, így azután a történet a hírek, újdonságok között tűnt fel még 1790-ben is). Straparola meséinek fennmaradását a másik nevezetes olasz gyűjtemény, Giambattista Basile *Lo cunto de li cunti overo lo tratten-*

*nemiento de peccerille* (A mesék meséje, avagy kicsik számára való mulatság) című kötete (1634-1636) is biztosította, ebben ugyanis több, Straparolánál is megtalálható mese bukkan fel.

Azonban a *Piacevoli Notti* hatástörténetében talán ennél is fontosabb szerepet játszott az a körülmény, hogy az már az első kiadást követően francia fordításban is szinte azonnal napvilágot látott. A *Piacevoli Notti*ből pár történet Lyonban már 1553-ban megjelent, a teljes első kötetet franciául 1560-ban adták ki (*Facétieuses nouvelles*), melyet 1570 körül a második kötet fordítása követett. A könyv a nagy nyomdai központokba, Párizsba és Rouenba is hamar eljutott, és igen népszerűnek bizonyult: 1571 és 1589 között, tizennyolc év alatt tizenkét kiadása jelent meg. A 17. században a kötetek megjelenését a pápai index ugyan megakadályozta, ám Straparola bizonyos történetei a 17–18. századi francia tündérmeseíróknál gyakorta felbukkantak. Spanyolországban szintén igen hamar napvilágot látott Straparola művének fordítása: 1570-es első megjelenése után 1583-ig még ötször adták ki, végül – V. Sixtus és VIII. Kelemen pápa tilalma miatt – 1612–1613-ban jelent meg utoljára. Német nyelvterületről három korai kiadása ismeretes (1575, 1582, 1590), bár ezek egyike sem maradt fenn. Két évszázaddal később, amikor a tündérmesék már kereskedelmileg sikeres, jól eladható irodalmi termékek voltak, három kiadó is kihozta Straparola művét (Bécs 1791, Berlin 1817, Lipcse 1851). Straparola könyve Angliában nem volt igazán közkedvelt, eddig annyi adatolható hatásából, hogy a *Piacevoli Notti* egyik elbeszélése bekerült William Painter hihetetlenül népszerű *Palace of Pleasure* című gyűjteményébe (1566–1567), míg egy másik mese ponyván bukkant fel.

A továbbiakban a hatástörténet bemutatását Bottigheimer a *Piacevoli Notti* egy meséjének példájára szűkíti. Ez a szöveg, a *rise tale* kategóriájának paradigmikus érvényű megvalósítása a Constantino macskájáról szóló elbeszélés, amely magyarul *Csizmás kandúr* címmel ismert (az egyszerűség kedvéért a továbbiakban én is így említem, bár mindjárt a cím kapcsán megjegyezhető, hogy Straparola meséjében a macska épenséggel nem kandúr, hanem nőtény). Straparola halála után a csizmás kandúr története két irányban terjedt tovább. Egyfelől vándorárusok révén jutott el Dél-Olaszországba, a Nápolyi Királyságba, másrészt – mivel a 19. századból számos feljegyzés ismeretes a csizmás kandúr történetének utcaszínházi feldolgozásáról, márpedig a 16. században az olasz városi hatóságok gyakorta fogadtak meg előadóművészeket a korban közkedvelt epikus történetek megjelenítésére, a városiak szórakoztatása érdekében – Bottigheimer azt is feltételezi, hogy a cselekmény dramatikus formában való előadása szintén hozzájárulhatott a szűzség ismeretének terjedéséhez. A történet végül bekerült Basile 1634-ben, Nápolyban megjelent, barokk retorikán iskolázott mesegyűjteményébe (amely egyébként egyértelműen a magaskultúra terméke volt).

Másfelől a Constantinót felemelkedéshez segítő csodás képességű macska története északnyugati irányba is hagyományozódott, mégpedig a *Piacevoli Notti* korai francia fordításainak köszönhetően. Straparola történetformálása a francia fordításokban szinte érintetlenül maradt a 17. század végéig,<sup>9</sup> amikor Charles Perrault a francia elit körében divatos tündérmeseírásba fogott, melynek során e történetet is felhasználta, és jelentős mértékben átalakítva azt – a későbbi évszázadok felől szemlélve – kanonikus változatot hozott létre. A macskából ekkor lett kandúr,<sup>10</sup> a szereplők motivációi között a *Piacevoli Notti*ban ismeretlen kifinomult érzések jelentek meg, ugyanakkor eltűntek

a Straparolánál igencsak hangsúlyos, nyomorral, éhséggel, betegséggel és szexualitással kapcsolatos, és általában a test ábrázolására vonatkozó naturalisztikus részletek. Ám nemcsak Perrault hasznosította a *Piacevoli Notti* meséit, hanem számos más 17. századi francia tündérmeseíró is. Mme de Murat 1699-ben például arról ír, hogy jómagya és nemzedéke többi tündérmeseírója is Straparola művét forgatták meséikhez cselekményt és karaktereket keresve; Mme d’Aulnoy, az egyik legnevesebb és legnagyobb hatású korabeli tündérmeseíró pedig szintén számos Straparola-mesét írt át a salonok kifinomult szórakozást kereső közönsége számára. A 17–18. századi francia tündérmese-írási hullámnak pedig az európai mesekincs egészére nézve is igen nagy, talán nem kellőképpen tudatosított hatása volt.<sup>11</sup>

Összességében, a fejezet és a könyv zárásaként Bottigheimer úgy érvel: Európában a kora újkorban a nyomtatás a mesei szüzsék gyors és nyelvi határokon átívelő megjelenését biztosította, és történeti vizsgálatuk során nem célszerű figyelmen kívül hagyni az írásbeli terjedés vagy akár az írásbeli eredet lehetőségét sem. Amikor a 19. században a népköltési gyűjtések Európában megindultak, Straparola meséi már 250 éve több országban, számos kiadásban ismertek voltak. Mivel a ponyvaanyag feldolgozása még nem tekinthető teljesnek, a mesekiadványok száma az eddig ismert mértéknél is nagyobb lehet.

Ruth Bottigheimer könyve ahhoz a történeti-filológiai, irodalom-, művelődés- és társadalomtörténeti megközelítésű meseértelmezési irányhoz kapcsolódik, amely az utóbbi pár évtizedben nem csupán az európai modernitás nagy jelentőségű mesegyűjteményeinek szövegtörténetét és e szövegek kontextusát, társadalmi beágyazottságát, korról korra változó használatát próbálta meg feltárni és megérteni, hanem egyben s nyilván az előbbiektől elválaszthatatlanul a mese műfajára vonatkozó „nagy elbeszélés” újírását is megkísérelte. A történetiség aspektusának érvényesítése kulcsfogalom e kutatásokban, szemben a valamiféle esszencialista módon, időtlenként felfogott mesekonceptiókkal.

Nyilván Bottigheimer érvelésének is megvannak a maga sebezhető pontjai. Például, éppen egy *velencei* mesegyűjtemény esetében, talán nem lett volna érdemtelen a Kelet és Nyugat közötti kulturális árucserre, ezen belül a keleti és nyugati elbeszélő hagyomány érintkezésének kérdésére legalább érintőlegesen kitérni. Emellett, ha csupán egyetlen olyan írásos forrás felbukkan az 1551-et megelőző időszakból, mely egy Straparolánál szereplő *rise tale* szüzséjét (tehát *nem egyes motívumait*) tartalmazza, az alapjaiban teszi kérdésessé annak a kijelentésnek az érvényességét, amely szerint az ilyen típusú mesék Straparola műve előtt nem léteztek. Az ISFNR (International Society for Folk Narrative Research) legutóbbi konferenciáján, 2005-ben az egyik leghevesebb vitát éppen Ruth Bottigheimernek az európai tündérmesék írásos eredetéről és terjedéséről szóló előadása (*Fairy Tale Origins, Fairy Tale Dissemination, and Folk Narrative Theory*) váltotta ki.<sup>12</sup> A kritikák alapján véve ugyanazt az érvet variálták: Bottigheimer nem tudja bizonyítani, hogy a *rise tale* ne létezett volna 1551 és a *Piacevoli Notti* előtt a szóbeliségben. Ezt Bottigheimer válaszában el is ismerte, azzal a kitételrel, hogy az ellentábor viszont az ellenkezőjét nem képes bizonyítani. Ez a patthelyzet voltaképpen mindkét érvelési stratégiában ugyanarra a megismerési problémára vezethető vissza: a szóbeliség történeti szöveg-hagyományára csak az írásbeliség közvetítésével érhető el bármiféle későbbi értelmezés számára.

Végeredményben, úgy látom, Ruth Bottigheimer könyve gondos és egyben merész, markáns álláspontot felvállaló munka. Egyes állításaival lehet és érdemes vitatkozni, en-

nél azonban fontosabbnak vélem, hogy a Bottigheimer képviselte koncepció és érvrendszer (amely azonban, ismétlem, nem társtalan jelenség, hanem egy jól körülhatárolható és számottevő eredményekkel jelentkező kutatási irány része, bár e mesekutatási irány magyar recepciója eddig nem volt túl számottevő) oly mértékben gondolatébresztő, ami lehetővé teszi, hogy saját kutatási anyagunkra is új szemszögből tekinthessünk.

## JEGYZETEK

1. A város Velencétől kétszáz, Milánótól harmincöt kilométernyi távolságra van.
2. Ideértve olyan részleteket is, mint a tipikus öltözékek, ételek, tananyag vagy éppen a Caravaggióban ez idő tájt termelt bor típusa és karaktere.
3. Főleg a *Metamorphoses* és az *Aranyznamár*, a 16. században mindkettőnek volt már olasz fordítása is.
4. Ezeket részben maga alkotta, részben korábbi gyűjteményekből vette át; egyébként a *Piacevoli Notti* találósaiból külön gyűjtemény jelent meg 1679-ben, Lipcsében.
5. Ezzel kapcsolatban Bottigheimer társadalomtörténeti és szociolingvisztikai adatokra támaszkodva azt mutatja ki, hogy például a kerettörténetben a nemesemberek, tudós férfiak – püspökök, költők, tudósok – mellett megjelenő bájos, szép és okos ifjú hölgyek, akik a *Piacevoli Notti* legtöbb elbeszélésének – tehát a meséknek is – voltaképpeni narrátorai, meglehetősen speciális társadalmi státusúak, mivelhogy kurtizánok.
6. Ugyanaz az enigma több történet mellett is felbukkan, az első kötetben a dalok rímképlete szigorúan szabályozott volt, itt indokolatlan hibák jelentkeznek, a narrátorok és az elbeszélések egymáshoz rendelése következtlen, stb.
7. A történetek közül több is kimutathatóan Girolamo Morlini *Novellae* című, 1520-ban kiadott munkájából származik.
8. Ez a portré látható Bottigheimer könyvének borítóján is egy 16. századi velencei látkép mellett.
9. Egyedül a szereplők nevét franciásították, a két főszereplő közül pedig a macska a tiszteletteljes *Madame la Chatte* néven szerepelt.
10. Összhangban a mesében szereplő női alakok ez idő tájt és majd főként a 18–19. században általánosnak tekinthető háttérbe szorításával. Ezt a kérdést a Grimm-mesék esetében korábban monografikusan tárgyalta a szerző (Ruth B. Bottigheimer: *Grimms' bad girls and bold boys. The moral and social vision of the tales.* New Haven, Yale University Press, 1987).
11. Manfred Grätz 1988-as, *Das Märchen in der deutschen Aufklärung: Vom Feenmärchen zum Volksmärchen* című monográfiájában például több száz olyan 18. századi német munkát adatol, amelyek a francia elitez köthető tündérmesék fordításai vagy adaptációi voltak.
12. Az előadás összefoglalása elérhető: <http://www.folklore.ee/isfnr/abstracts1.htm>.

KESZEG VILMOS

## Történetek Szent Antalról

Szikszi Mária: Történetek története. Képiség és narráció a magasművészet és a népi kultúra között avagy a homo narrans esete Szent Antallal.  
Marosvásárhely: Mentor, 2005. 166 p.

**A** tudományos szöveg olvasásának gyakorlatához tartozik a szerzői munka követhetőségének igénye. Ha filológus a szerző, akkor az olvasója igyekszik azonosítani az igénybe vett könyvtárakat, olvasótermeket, a kéziratokat és szakkönyveket, konzultánsokat, sőt a meghallgatott konferenciákat. Ha etnológus, az olvasója kíváncsian követi a terepet, beszélgetéseit, hivatkozásait, érveléseit. Ha antropológus, akkor olvasója is szereti benne érezni magát abban a helyzetben, amelyben a kérdések megszületnek. Ilyen szempontból izgalmas olvasmány Szikszi Mária kötete.

A szerző a 251–356 között élt Remete Szent Antalról szóló történeteket, az ezek alapján kibontakozott évezredek diskurzust veti alá elemzésnek. A munka forrásait, módszerét és szemléletét tekintve a narratív pragmatika területén helyezkedik el, történeti antropológiai jellegű, a következő kérdésekről értekezik: Milyen igény hívta életre és tartotta életben a Remete Szent Antalról szóló narratív reprezentációkat? Mivel magyarázható a szűzsé narratív megjelenítésének változása? Milyen formában (médiumban) jelenik meg a narratívum? Milyen szociális környezetben, milyen jelentésben történt meg a narratívum befogadása, használata? A kötet a felvetett kérdések sokféleségének megfelelően több tematikus tömbből szerveződik. Ezek: a történeti Szent Antal élete és attribútumai, a Szent Antal életéről készült első összegző biografikus narratívum, Szent Antal történetének középkori verbális változatai, a Szent Antal-kultusz részét képező kolostori gyógyítási gyakorlat és Szent Antal történetének jelenléte a vizuális művészetben. Ha a történet szerkesztést, a történetmondást a narratív viselkedés stratégiájaként értelmezzük, akkor a kötet ennek három formáját azonosítja: a legendákon alapuló vallásos, a laikus, betegségelhárítást célzó orvoslási, valamint a modern és posztmodern művészi narratív stratégiát.

Az egyes fejezetek kidolgozása a szerző számára különböző terepet, különböző források azonosítását és elemzését tette szükségessé. Minthogy a Remete Szent Antalról szóló diskurzus tulajdonképpen ezer éven keresztül szerveződik az európai mentalitás- és kultúrában, a kutatás lebonyolítása azzal a veszéllyel fenyeget, hogy a kérdések felvetésében, a követésre választott események kijelölésében mellékvágányra sikklik, reprodukálja azokat a tartalmi sztereotípiákat, amelyek a témával kapcsolatban kialakultak; önkényesen vagy figyelmetlenségből adódóan megkerül olyan médiumokat, amelyek – rejtőzködő voltak ellenére – valójában a felvetett témáról szólnak. Amit jelen esetben a szerző végül is problémává emel, az az európai kultúrtörténet néhány lényeges terüle-



te. Nevezetesen: az elbeszélő irodalom (s ezen belül a vallásos tárgyú elbeszélő irodalom), a vallásos élet, a vallásos társadalom szerveződése, a hullámban felfutó betegségek története. A felsorolt területek mindegyike olyan funkcionálisnak nevezhető rendszer, amelynek Remete Szent Antal kultusza organikus része, s amely rendszereken belül a kultusz különböző motivációi, funkciói és jelentései tapogathatók le. A szerző arra kérdez rá, hogy kik, mikor és miért tartották fontosnak Szent Antal élettörténetének megszerkesztését, újrafogalmazását. Hogyan vált külön a magaskultúrában a Szent Antalhoz kapcsolódó spiritualitás, valamint a populáris kultúra pragmatikus Szent Antal-kultusza?

A Szent Antal kortársától, Nagy Szent Atanázstól származó első életrajz, ennek a 4. század második felében készült latin fordítása vallási körökben állandósította a szent kultuszát. E kultusz keretében a középkor végéig a *Vitáról* másolatok, kompilációk és fordítások készültek. Ez az áramlat honosította meg a témát a magyar vallásos irodalomban is, négy vallásos szövegben, az Érdy-, a Münchener-, a Debreceni- és a Peer-kódexben. A narratívumok között 15. századi francia nyelvjárásban íródott misztériumjáték is szerepel. E fejezet két kérdés felvetését és megválaszolását tartja fontosnak: milyen genetikai, tartalmi és szerkezeti kapcsolatban állnak a Szent Antal-legendák, illetve a legendákban megjelenő látomások? És itt az olvasónak enyhe hiányérzete marad. Bár az elemzésben szó esik arról, hogy a korai kereszténység idején a legendákat mise keretében adták elő, részletes leírást nem kapunk felhasználási módjukról: az előadás alkalmáról, az előadó személyéről, az előadás módjáról, céljáról. Igaz, erről a távoli források is hallgatnak.

A kötet másik tematikus tömbje a Szent Antalról elnevezett betegség történetét és gyógyítását, Szent Antal kultuszával való összekapcsolódását tárja föl. Az elemzésnek ezúttal is sikerül problémahelyzetet teremtenie. Ugyanis mind a népi gyógyítási gyakorlatban, mind a népi gyógyászat szakirodalmában Szent Antal névvel több betegséget neveznek meg. Az *ignis sacer* és az orbánc összemosódása a magyar gyógyítástörténetben Pápai Páriz Ferencsel kezdődik. E fejezet második része a népi gyógyításban használatos imák, vallásos szövegek műfajosságának és motívumainak specifikumait mutatja be. Az elemzést indokoltnak tartjuk, s csupán azt tesszük szóvá ismételtlen, hogy az imamondás, az imádkozás alkalmait és módját mint gyógyítási habitust érdemes lett volna részletesebben elemezni.

Hozzáértéssel és ihletettséggel megírt fejezet készült Szent Antal alakjának képzőművészeti ábrázolásairól. Itt Hieronymus Bosch *Szent Antal megkísértése* című, 1480 táján keletkezett oltárképe, Mathias Grünewald 1512–1516 körül festett isenheimi oltárfestménye, valamint Salvador Dali *Szent Antal megkísértése* című, 1947-ből datált festménye szerepel. A dolgozat a szükséges körültekintéssel tisztázza a képek keletkezésének történetét, ihletetten emeli ki a képi ábrázolások motívumait, és igyekszik ezeket egyazon, koherens jelentésmezőben elhelyezni. A szerző ezen elemzések alapján vonja le az alábbi következtetést:

„A képzőművészeti ábrázolások a középkor második felében sokasodnak meg, amikor Antal remete történetei a templomi oltárfestészet kedvelt témái lettek. Valahol itt, a középkor végén válik szét a tudás: a magaskultúra a megkísértés történetét élteti tovább, a népi kultúra a gyógyítással kapcsolatos tudást. Grünewald monumentális munkájáról, amelyen egyaránt megjelennek a kísértésre és a betegségre való utalások, tud-

juk, hogy egyértelműen kapcsolatban volt az antonita szerzetesek gyógyító gyakorlatával. Bosch esetében erről a gyakorlati kapcsolatról csak feltételezések vannak...” (132. p.).

A dolgozat e kijelentése organikusan következik az egész kutatás szándékából. Köztudott az, hogy a vizuális ábrázolásokat használó terápia évszázadokon keresztül érvényben volt/van. Igaz, e terápia történetéről mindössze szórványos jelzésekkel rendelkezünk. Ezzel is magyarázható, hogy róla a jelen munka is szűkszavúan beszél.

A szerteágazó szakirodalomban való tájékozottság, az összefüggések keresése izgalmas olvasmánnyá teszi Szikszai Mária munkáját. S ami szintén erénye e munkának: a kérdések megválasztásának, felvezetésének és irányításának, valamint a nyelvi kivitelezésnek az eleganciája.

## Fényképek dokumentáló stílusban

Olivier Lugon: *Le style documentaire. D'August Sander à Walker Evans 1920–1940*. Paris: Macula, 2001. 397 p.

Olivier Lugon a monográfia műfajába sorolható könyvében, amely egyben doktori disszertációja is volt, a fotótörténet egy különleges időszakát és egyben a fotóművészet nagyon sajátos, de meghatározó stílusát elemzi. Annak a mozgalomnak és azoknak a világhírű, a nagyközönség által is többé-kevésbé ismert fotóművészeknek (Walker Evans, August Sander, Berenice Abbott, Albert Renger-Patzsch) a tevékenységét mutatja be, akik 1920 és 1940 között a fotográfia történetében meghatározó és radikálisan újat hozó szemlélettel léptek fel. Lugon szerint ez volt az első önreflexív, magából a fotó technikai, társadalmi, kulturális meghatározottságából kiinduló irányzat, amely nem a képzőművészet más ágaihoz igazodva kívánt alkotni, hanem csak a fényképezés, a fénykép sajátosságait figyelembe véve. A könyv terepe a második világháború előtti Németország és az USA, ahol ez az új dokumentarista fotóművészeti irányzat leginkább jelentőssé vált. A szerző többek között arra keresi a választ, hogy mi különbözteti meg a dokumentarista művészi fényképezést a vele rokon archivális célú vagy sajtófotózástól. A könyv a stílus rendkívül részletes elemzése; a művek taglalásán túl nagy hangsúlyt fektet a fotósok által megfogalmazott célok, szemlélet bemutatására, felhasználva minden elérhető forrást a korabeli fotószaklapoktól a fotóművészek visszaemlékezésén keresztül a műveikről született kortársi vélekedésekig.

A könyv az előbb vázolt problematika mentén fejti ki gondolatait, vagyis nem az egyes fotósok, országok egymástól elválasztott munkásságát, illetve fotótörténetét mutatja be. Már a kiinduló problematikát is részletesen tárgyalja, amely ugyanakkor a fotográfia alapvető és máig ható kérdése: mitől lesz egy fénykép fotóművészeti alkotás, és egy másik mitől nem? A kérdés a szerző szerint is megválaszolhatatlan, de elemzése rávilágít számos olyan jelenségre, folyamatra, amely mégis segít megérteni e problémát a konkrét korszak elemzésén keresztül. Például az 1920–1940-es években a dokumentarista fotózás iránti lelkesedés odáig jutott, hogy teljesen különböző céllal készült munkák keveredtek művészeti körökben: a legtisztább archivális indíttatású és ma már a fotóművészet egyik első nagy alakjaként tisztelt francia *Eugène Atget*-t a tisztán kereskedelmi célokat szolgáló fotósokkal szerepeltették együtt avantgárd kiállításokon. A helyzetet tovább bonyolítja, hogy ugyanaz a szerző ugyanazt a fotót is sokszor különböző céllal használta, hol az archiválás volt a cél, hol az esztétikum számított. Például a könyv egyik főszereplője, a ma már a fotóművészet nagy alakjaként számon tartott *August Sander* nagy művészi célú fotós vállalkozásában (20. századi emberek megörökítése) a kereskedelmi céllal készült képeit is felhasználta. Érdekes és hasonló eset, amikor egy New York-i, régiesnek tekintett házkaput három fotós is – köztük Abbott és Evans is – megöröki-

tett, de míg az előbbiek felvételei a Modern Művészetek Múzeumában találhatóak, addig a harmadik egy műemlékvédelmi társaság archívumában.

A kötet kiinduló problematikájának megértéséhez elengedhetetlen a könyv címét adó dokumentáló fotóművészet kialakulásának bemutatása. A szerző először Németországban keresi a dokumentáló fotózás eredetét, a fotózás dokumentarista megújítását. *Vissza a tárgyakhoz* a címe annak az alfejezetnek, amely *Albert Renger-Patzsch* (1897–1966) munkásságát, felfogását tárgyalja, aki *Dolgok* címmel tervezett, de végül *A világ szép* címmel megjelent könyvében (1928) a világ egyszerű szépségét mutatja be tárgyak részletfotóival. A kortársak a brutális realitás újra megtalálásaként értékelték munkáját, majd pár évvel később súlyos kritikával illeték, hogy (például a virágok dekoratív részletfotóinak sorozataival) csak eltakarja a valóságot. Az egyik kritikus Renger-Patzsch-nak kifejezetten ajánlotta, hogy nézze meg néhány mezőgazdasági munkás lakóházát, és azokat fotózza inkább. A rengeteg követőre talált szerző maga is érzekelte módszere zsákutcaját, ami új témákhoz, például a tájképfotózáshoz irányította. A tematikai változás együtt járt a sorozatkészítés követelményével: szerinte csak így lehet elkerülni a fotóművészetben is jellemző pikturalizmust, csak sorozattal lehet igazán dokumentálni egy tájat.

Az 1930-as években egyre több felhívás született Németországban a dokumentarista fotózás érdekében. Igazi és egyik első reprezentánsának August Sandert (1876–1964) tekintették, akinek éppen 1930-ban jelent meg az *Antlitz der Zeit (Az idő arca)* című könyve. Sander ötvennégy éves volt könyve megjelenésekor, s már hosszú fényképész szakmai múlt állt mögötte. Nemcsak polgári, hanem paraszti rétegeket is fotózott, idővel felhagyott a kor jellegzetes, a természetes életszituációkat imitáló, beállított képeivel (olvasás, zenélés) és egyszerű, gyakran szabadban készített frontális felvételeket készített. Sander fényképész tevékenysége közben dolgozta ki – elmondása szerint már az 1910-es évektől – óriási tervét, melynek célja a korabeli társadalom képének megrajzolása, minden társadalmi csoport és foglalkozás megörökítése volt. Hosszú listákat gyártott a társadalom különböző csoportjairól, alcsoporthoz, tagozódásáról. Az elképzelés konkrét megvalósításába az 1920-as évek közepén kezdett. Célja nem pusztán a kor társadalmának bemutatása volt portrék formájában, hanem a környezeté is, a falutól a modern nagyvárosig. Végül hatvan portré jelent meg kötetében a *Menschen des 20. Jahrhunderts* címmel 1927-ben kiállított fotóiból.

Sander nem volt nagy hatással kora fotósaira, egyedül egy fiatal amerikai, *Walker Evans* (1903–1975) elemezte, és állította Atget-val együtt példaképül az amerikai fotósok elé. *Walker Evans* a könyv másik főszereplője, aki az amerikai dokumentarista fotográfia egyik legnagyobb alakja. A könyv címe és terminológiája is tőle származik, saját felfogása szerint a szó szerinti dokumentálás igazi példája a rendőrségi helyszínfotó. Egy dokumentumnak haszna van, miközben a művészet haszontalan, vagyis a művészet sohasem lehet dokumentum, de alkalmazhatja annak stílusát, ő maga például dokumentáló stílusban alkot.

Evans nem vagy csak részben követte Sandert, fotózása sokkal kevésbé volt szisztematikus, valamint sokkal nagyobb hangsúlyt fektetett a környezet fotózására. Evansszel egy új, fiatal fotógeneráció lépett színre New Yorkban – a leghíresebb köztük talán *Berenice Abbott* volt –, amelynek tagjai egyértelműen a dokumentarista stílust képviselték, a fotóművészetet akkoriban uraló Alfred Stieglitzcel szemben. Abbott és Evans egy időben, 1929-től kezdték New Yorkot megszállottan fotózni. Kezdetben még jól felis-

merhető képeiken a tudatos geometrikus komponálás, témájuk például az épülethomlokzat és a lépcsőkorklát, ami szorosan kapcsolódik a kor fotóművészeti ábrázolásmódjához. 1930–1931-től következett be a fordulat; képeik egyszerűbbé, letisztultabbá és egyre inkább frontálissá váltak, témáik is egyre egyszerűbbek lettek. Ez a változás együtt járt egy nagyon fontos technikai változással: Evans és Abbott is nehezen mozgatható, a részleteket viszont rendkívüli gazdagsággal megörökítő, nagyméretű utazókamerákat kezdett használni, amivel a látószög sem változtatható olyan könnyen és főleg hirtelen. Evansnél egy tematikai változás is felfedezhető: a díszes, modern épületek helyett az egyszerűbb, hétköznapi, vernakuláris épületeket, épületbelsőket örökítette meg. Ekkor már megjelent érdeklődése a plakátok, a neonművészet és a szemét (roncsautók) iránt is.

Evans szemléletére különösen nagy hatással volt az épített örökség fotózása, például olyan viktoriánus stílusban épült bostoni házak dokumentálása, amelyeket a kortársak nem tartottak érdekesnek, lebontásuk napirenden volt. A munkát megrendelésre végezte, megbízói a legegyszerűbb frontális nézetű, részleteket megörökítő dokumentálást kérték tőle, amit ő úgy valósított meg, hogy mindig napos időben fotózott, ami lehetővé tette a részletek kiemelését. A dokumentáló stílusú művészi fotózás kialakításában ez a kifejezetten archivális céllal készült sorozat nagy szerepet játszott. Evans később is nehéz és nagy utazókamerát használt, a különleges leíró jelleggel együtt járt a képek egyfajta szárazsága, de újdonság volt a munka, vagyis az archiválás szisztematikussága is. Több ilyen munkája bekerült az 1938-ban megjelent *American photographs* című könyvébe, ahol a fotók kétharmadát épületfotók adták. Az építészeti örökség dokumentálása Abbottnál és Evansnál is alapvető fontosságú, de csak kiindulópontja a teljes amerikai társadalom dokumentálását megcélzó programnak. Ennek fő terepe Evans számára a város volt, ahol az épületek mellett mindent fontosnak tartott megörökíteni: a különböző társadalmi rétegeket, a szakmákat, a hanyatlóban lévő vallásosságot, az autókat, az utcai életet, az utca szagát, a nagy- és kiskereskedelmet stb. Célja Sanderhez hasonlóan az archiválás és a rendszerezés volt. A városi élet dokumentálását végül azonban leginkább Abbott valósította meg, míg Evans az amerikai vidék dokumentálásába fogott bele. Ennek a munkának az elindítója, a finanszírozója a Farm Security Administration, amelynek fő feladata a gazdasági válság által különösen érintett amerikai kisparasztnak támogatása volt. E munka népszerűsítéséhez, az erősen politikai indíttatású feladat igazolásához, a pénzügyi háttér biztosításához szükség volt a vidéki Amerika fényképekkel való illusztrálására is. Evans 1935-ben indult el Atlantába, ahol leginkább vernakuláris épületeket, házbelsőket, plakátokat fotózott. Fotóinak óriási hatása volt, az FSA-nál minden fotósnak Evans kellett követnie. Már nemcsak a mezőgazdasághoz kapcsolódó témák voltak érdekesek, hanem például a bányászok, az iparosok hétköznapi kultúrája is. A hatalmas mennyiségű fotót a szervezet archiválta. Az FSA tevékenységének köszönhetően a dokumentarista fotózás egyre ismertebb és népszerűbb lett az USA-ban az 1930-as évek végére.

A könyv külön fejezetet szentel annak a folyamatnak, ahogy ez a száraz, leíró, frontális és a kultúra minden jelensége iránt érdeklődő fotózás átalakul egyfajta sajtófotóvá az 1940-es évek végétől. Az új sajtófotó céljai és eszközei már teljesen mások: csak az esettek érdeklik, egyre inkább szentimentálissá válik, áttér az egyetlen, de úgymond hatásos képre, valamint a kép mellett a szöveg, a magyarázat is fontossá válik. Ez együtt járt a dokumentarista fotózás és az evansi megközelítés lényegének tudatos megtagadásával: a távolságtartás, a semlegesség, a személytelenség helyére kötelezően belépett

a humánium, az érzelem. Az új stílus és megközelítés, amely élesen kritizálta különösen Evans szemléletét, a klasszikus, igazi dokumentáló fotózás halálát is jelentette. A sorozat szerepe is átalakult, az új stílus követői egyre inkább történeteket akartak elmesélni, melyeket bőséges szöveggel is elláttak. Sőt az átalakulás odáig jutott, hogy a hatásosság érdekében megjelentek a beállított, manipulált, megrendezett képek. Az új stílus kiadói, működtetői leginkább a képes magazinok voltak. Ez a tagadás és váltás természetesen szorosan összefüggött a második világháború okozta traumával, szörnyűségekkel. Evans elvetette ezeket a változásokat, aminek legjobb bizonyítéka a New York-i metróban utasokról készített sorozata, ahol a térdén tartott fényképezőgéppel, vagyis mindig frontálisan ugyanabból a szögől örökítette meg az arcokat, abban a pillanatban, amikor azok érzelmet nem fejeztek ki, csak egyszerűen kiengedtek.

Lugon könyvének második, nagyobb részében arra keresi a választ, hogy mivel magyarázható az a folyamat, amelynek során egy látszólag a hagyományos művésztől legtávolabb elhelyezkedő fényképezési forma, egy archiválásra szolgáló eljárás – amely minimálisra korlátozza a fotós kreativitását, egyfajta mechanikus rögzítéshez közelítve tevékenységét – hihetetlenül felértékelődött, önálló esztétikai értékévé vált. A könyv négy nagy fejezete egyben a dokumentarista fotó négy alapvető sajátosságát tárgyalja: elsőként rendkívüli formai egyszerűségüket, amit egy új érték megtestesítőjeként kezeltek, és amit a szerző a fényesség-élesség általános fogalmával foglal össze. A második sajátosság a képek egymás közötti kapcsolata: a dokumentarista fotó nem önmagában létezik és értékelhető, hanem mindig sorozatban. Az új forma felértékelődéséhez további két sajátosság vezetett. A fotótörténet-írás kialakulásának, valamint a művésztörténet fotó iránti érdeklődésének köszönhetően ez a stílus is bekerült a fotóművészetet tárgyalók diskurzusába, ezzel párhuzamosan a banális-hétköznapi fotó iránti érdeklődés is megnőtt, egyre inkább kitért a szélső esztétikailag értékelhető fotók körét. A negyedik és utolsó sajátosság, hogy a dokumentáló stílusban készült fotók rögtön úgy mondanak a jövőnek készültek, ami szintén pluszértéket kölcsönzött nekik.

A négy nagy fejezet részletesen elemzi ezeket a sajátosságokat, amelyekre mindenképpen érdemes kitérni. A fényesség metaforája kulcsfogalom a dokumentarista programban: a képeken nincs árnyék, szürkeség. Evans, Sander és Abbott a fényt, a napfényt preferálta fotózásakor. A fényesség mellett az élesség a másik sajátosság, amelyet kiemelnek a kortársak, az elemzők. Ez a fényességgel párban járó sajátosság azt jelzi, hogy a fő cél a részletek megörökítése, a képek részletgazdagsága, ami napfényben érhető el a leginkább. Mint már jeleztük, ez a technikát, a fényképezőgép-választást is meghatározta. A nagyméretű utazókamera használata Evans és Abbott részéről nagyon is tudatos volt, amivel a fő célt, az archiválást valósították meg, míg a spontaneitás, a látószög változtatásának szabadsága másodlagossá vált. Számukra a fénykép egyenlő súlyú részletekből álló, nagy mennyiségű megfejtésre váró információhalmaz volt. A részletgazdagságra törekvés nagy hatással volt a fotókritikára is, hiszen leginkább azt emelték ki, hogy a különleges részletek (egy gomb, egy arc, egy kéz stb.) is jól láthatók a képeken, amelyek társadalmi, történeti elemzések bázisául szolgálhatnak, míg az egész kép esztétikai értékelésével kevésbé foglalkoztak. További sajátossága a stílusnak és a fotózásnak a már emlegetett kívülállóság, semlegesség, ami a bírálók szerint valójában érzéketlenség. Ez egyfajta tematikai sajátossággal is párosult, hiszen különösen Evanst, de több társát is a mindennapi-hétköznapi vernakuláris kultúra névtelensége izgatta.



A névtelenség portréfotózásában csúcsondik ki, amit a már említett metrósorozat bizonyít a legjobban. Az ismeretlen emberek fotózása az 1930-as években több fotós programjában szerepelt, Evans szerint a névtelenség megőrzése a fő sajátossága a dokumentarista portrénak. A másik specialitás az érzelemmentesség. A fotós semmilyen módon nem instruálja az előtte állót, csak hidegen-szárazon készíti a felvételt. Itt is a metró sorozatot kell megemlíteni, ahol hatvankét ember jelent meg véletlenszerűen a gép előtt, akiket Evans minden szelektálás nélkül fotózott le. A klasszikusabb fotóhelyzetekben is újszerűen dolgozott: nem instruálta a kép alanyát, sőt a felelősség az utóbbié volt a kép elkészítésekor, úgy állt be, olyan pózban, amilyenben ő maga úgy képzelte, hogy így kell őt fotózni. Vagyis a modell készítette a képet. Tehát a portré nem egy elcsúszott pillanat a valós életből, hanem egy autonóm cselekedet, kiszakítva a világból. Ez Sander fotói a legszembetűnőbb, hiszen a modellek által kialakított pózok annyira természetesek, hogy sok kritikus nem is vette észre, hanem éppen beállítottságukat, mesterkéltységüket vetette Sander szemére, azt hogy úgy néznek ki, mint a régi polgári portrék. Walker Evans is úgy gondolta, hogy a modellnek meg kell tudni védenie magát az objektívvel szemben, aki így aktív szerepet kapott a kép megkomponálásában. Ez azt is jelentette például, hogy egy tanyás gazda családját házuk előtt ábrázoló fotó úgy készült, hogy a családapa választotta ki a megfelelő helyet, és ő maga dirigálta családja beállítását. Evans még a Leica gép használatakor is az önreprezentációt kényszerítette ki modelljeiből. A cél tehát nem a rejtett és nem kontrollált érzelmek megörökítése, hanem a modell támogatása az önreprezentáció aktusában.

A felelősség áthelyezése nemcsak a portréra jellemző Evansnél, hanem enteriőr-, épület- vagy tárgyakat megörökítő fotóira is. Egyéneket által megkomponált tárgycsoportokat, -együtteseket fotózott, pontosabban – ahogy ő fogalmazott – ezek a kompozíciók találták meg őt: kirakatok, szobabelsőrészletek, polcok, tárgyak a falon. Hasonlóan izgatták az egyszerű, köznépi lakóházak homlokzatai vagy a reklámokkal borított középületek, ipari épületek. Evans épületfotóinak sajátossága, hogy mindig a homlokzatot örökíti meg, soha sem fotózza például oldalról a dokumentálandó épületet, vagyis ebben az esetben is teljesen lemond arról, hogy megkomponálja a képet.

Az olvashatóság a szerző szerint egy további sajátossága a dokumentáló stílusnak. Jó példák erre a portrék, ahol a ruha, az öltözet nagy jelentőséggel bír: egy egyén vagy egy csoport megnyilvánulása, vagyis nyomok hálózata. A kontextus, az ott nem lévők felidézése az általuk hagyott nyomok megörökítésével alapvető jellemzője és célja a stílusnak. Walker Evans szobabelső- vagy épületfotói a kommentárok szerint óriási erővel jelenítik meg az egyént vagy a közösséget, anélkül hogy szerepelne a képen (sőt gyakran el is távolította az ott lakókat a képről). Egy-egy ilyen fotó valóban elementáris erővel jeleníti meg, teszi érzékletessé az 1930-as évek amerikai szegényparaszti rétegeinek mérhetetlen nincstelenségét. Evans és stílusának követői szerint a dolgok felületének fotózásával már megismerhető a valóság, és nem kell – mint ahogy azt a fotóművészet sokszor tette – átalakítani, kifordítani, dramatizálni. Evans és Sander felirattal sem látta el képeit, hiszen Lugon szerint nem alapanyagok voltak egy későbbi szociológiai vizsgálatnak. A kortárs dokumentarista fotósok, amikor hangoztatják a felirat, a szöveg fontosságát, egyben visszatérnek a fotó eredeti funkciójához: tárgyi bizonyíték egy későbbi felhasználás számára.

Az 1930-as évek elejétől a fotó világában egyre nagyobb hangsúlyt kap a médium

egyik sajátosságaként a sorozat. Az 1950-es évekre viszont a sorozat leginkább pillanatfelvételek összege; egy időbeli folyamat, egy kontextus rekonstruálására szolgál. Azonban hús évvel korábban Evans és Sander számára a sorozat fontossága nem abból eredt, hogy a fotográfia képtelen szintetizálni, megragadni a valóságot. Szerintük egyetlen fotó is megáll önmagában, a sorozat nem időbeli folyamat, nem a kontextus rekonstruálásához szükséges, nem részletek, mozaikok segítségével ragadja meg a teljes valóságot, hanem alkalmazásával konceptuális, önálló esztétikai alkotások hozhatók létre. A sorozat számokra képek komponálása, közelítése, távolítása, ellentétbe helyezése. A szerző szerint egyedül a sorozat alkalmazása oldja meg a modern fotográfia nagy paradoxonát: az egyre nagyobb művészi igény mellett egyre egyszerűbb képek készülnek. A megoldást a hangsúly áthelyezése adja a képek szervezésére, amikor a művészi erő a tematikai egységességből, a képek egymásra hatásából ered. Sander kifejezetten azt hangsúlyozta, hogy a képek művészi minősége az őket létrehozó program erejétől, jelenlététől függ. Nem véletlen, hogy a könyvben szereplő fotósok képeiket egy-egy program keretében készítették, aminek megvalósításán hosszú éveken át dolgoztak. A szerző szerint a dokumentarista fotósok „ticje” volt az írott tervek készítése, sőt az elkészült fotók listázása, a listák segítségével történő (újra)rendezése.

A sorozatot sokan irodalmi alkotáshoz hasonlítják, jelek hálózatával bíró olvasható szöveghez. Szöveghez hasonlíthatóságukat fokozza, hogy a legtöbb és legnagyobb ilyen alkotássorozat könyvnek készült, vagyis az áttérés a sorozatra szorosan összefügg a fényképkiadás konjunktúrájával az 1930–1940-es években. De ez együtt járt azzal, hogy a stílus követői teljes mértékben kontrollálni akarták a kiadás folyamatát, vagyis nem szűnt meg szerepük a felvétel elkészítésével, sőt maguk határozták meg a képkivágást, ők állították össze a képsorozatokat, szerkesztették a könyvet. Az igazi dokumentarista megközelítésben mindent a fotós végez, a fotózástól a kiadvány megtervezéséig. Evans számára a kiállítás katalógusa mondhatni fontosabb magánál a kiállításnál, nem emlék arról, hanem egy önálló alkotás, aminek még a tipográfiájára is figyelt. A kiadás egyre fokozódó szerepe azt is eredményezte, hogy a kép dezakralizálódott, a fényképnegatív nem volt többé szent, Evans és Sander szabadon használta, új képkivágással nagyított belőle, sőt például Sander a csoportképekből is kivágott portrékat. Végül is Evans vagy Sander számára a fotóművészet nem pusztán a fényképfelvétellel egyenlő, hanem sokkal inkább konstrukció, alkotási folyamat.

A katalógusok, könyvek készítése felszínre hozta a stílus egyik központi gondolatát, a gyűjtést és a gyűjteményt. Német fotószaklapok már az 1930-as években ösztönözték az amatőr fotósokat, hogy gyűjtsék, fotózzák a természetet, a régészetet, a történelem témáit – az utolsó szélmalomokat, az út menti kereszteket –, így úttörői lehettek olyan területek dokumentálásának, amelyek a tudós kutatást nem érdekelték. Sander is részt vett ilyen típusú dokumentálásban, Evans pedig kifejezetten programjává tette: a fotós szerinte a szemével gyűjt, sőt szerinte a művész – metaforikusan – gyűjtő. Evans ugyanakkor a múlt, hétköznapi dolgokat is gyűjtötte, a szó szoros értelmében is: öngyűjtőkat, reklámszatyrokat, üdvözlőlapokat, baseballjátékosok kártyáit stb.

A dokumentálás nagy sorozatokat eredményezett, amelyek kezelése is számos problémát okozott. De hasonlóan nehéz volt a fotósoknak megvalósítani ambiciózus dokumentációs terveiket, így nem véletlen, hogy sok valamilyen intézményi-szervezeti struktúra közreműködésével valósult meg: amatőr fotósok bevonásával, állami támogatással

vagy az amerikai *picture collection*ok által követett gyakorlattal, a már létező fotók gyűjtésével. Ez utóbbiak, az archiválási céllal létrehozott fotógyűjtemények komoly hatással voltak a nagy fotósprogramokra is. A fotósok és a könyvtári fotógyűjtemények között amúgy is szoros volt a kapcsolat az 1930-as évekbeli USA-ban. Mindezen folyamatok betetőzése, amit Evans elért az FSA-nál: a hivatásos fotósok célja egy archívum létrehozása és gyarapítása, nem egyedi képek készítése. Élesen meg is különböztették magukat a sajtófotósoktól, akik a magazinokban való publikálás céljából fotóztak.

A dokumentáló stílusú művészi fotózás történetének, szerepének, elismertté válásának megértéséhez a szerző nagy figyelmet szentel a korban zajló, a művészi és amatőr fotót érintő értékeléseknek, a két terület megváltozott viszonyának. Az 1920-as évekig a művészi fotózás lenézte a fotó hétköznapi használatát. Walker Evans viszont sokat használta, sőt előfordult, hogy könyvébe névtelen amatőr fényképeket is integrált. A dokumentarista fotósok ezenkívül előszeretettel fotózták a házakban talált családi fényképeket vagy azok kompozícióit. Összességében ebben a korban és a dokumentarista fotósok közreműködésével váltak méltóvá az érdeklődésre az amatőrök tömegei által készített fotók, amelyeket akkoriban sokan modern kori *folk art*nak, népművészetnek tartottak. Már szóltunk róla, hogy például Abbott dokumentarista vállalkozásait csak amatőrökkel vélte megvalósíthatónak, vagyis a két forma többszörösen keresztezte egymást. Ugyanakkor a tematikus azonosság és a stílus hasonlósága ellenére a dokumentarista fotóművészek is megkülönböztették magukat a minőség és a program alapján az amatőröktől. Összességében a szerző szerint a fotóművészet és a művész deszakralizálódása és a vizsgált korszak dokumentarista fotózásának elfogadása között nagyon szoros összefüggés van. A másik folyamat, ami az elfogadáshoz hozzájárult, az egyre szaporodó fotótörténeti munkák, a művészettörténet által is befogadott fotóművészet szerepének növekedése. E folyamat része a régi, 19. századi amatőr fotósok felfedezése, integrálása a fotóművészet történetébe. Ebben a dokumentarista fotósok is nagy szerepet játszottak, például Sander a régi fotókat is gyűjtötte, sőt egész művét visszatérésnek tekintette a fényképezés elvesztett lényegéhez, amit ezek a régi fotók testesítenek meg. Abbott pedig közismerten Atget felfedezője, népszerűsítője volt az USA-ban, akit a dokumentáló művészi fotózás atyjaként tiszteltek. Ugyanakkor Olivier Lugon nagyon érdekesen rámutat, ahogy Atget, Hines és mások, akiket a dokumentarista fotózás első képviselőiként tartott számon maga a mozgalom is, igazából nem voltak még a köztudatban, amikor a mozgalom és a stílus szemlélete, céljai kialakultak. Vagyis nem ágyazható történeti fejlődési folyamatba az 1920-as években megjelenő stílus; a mozgalom résztvevői tulajdonképpen utólag konstruálták meg saját történetüket. Nagy történeti elődeik száma az évek folyamán, az 1940–1960-as években, egy-egy 19. századi fotós felfedezésével folyamatosan gyarapodott.

Sokan úgy gondolják, hogy a dokumentarista fotósok célja az volt, hogy megmutassák a jelen problémáit azzal a céllal, hogy a változtatni lehessen rajtuk. Ugyanakkor, különösen a könyvben szereplő nagy alakjai a stílusnak ezt teljesen másképp gondolták, ami szorosan összefügg a már bemutatott archiválási célú fotózással. A szerző megállapítja, hogy az 1960-as években kialakult és máig ható közvélekedéssel ellentétben a dokumentarista hullám nem volt szoros összefüggésben a gazdasági válsággal, csak elvétve volt kapcsolat a kettő között. Evansnél például semmilyen szociális elkötelezettség sincs. Számukra a fényképek igazi nézője a jövőben keresendő, aki majd a fotók által

szerez ismereteket elmúlt korokról, emberekről. A „jelen történészeiként” említették őket, akik a kortársak lelkiismeretére egyáltalán nem kívántak hatni, annál inkább megőrizni a jelen hétköznapi-banális dolgait a jövőnek. A gyorsan múló vernakuláris világ megőrkítése különösen izgatta Evans és Abbottot, ezért fotóztak plakátokat, roncsokat, cégtáblákat, értéktelen tárgyakat, jellegtelen, de tipikus viktoriánus stílusban épült családi házakat. Abbott a régi New York, Evans a viktoriánus kori házak fotózásával nem akarta azokat megmenteni; céljuk pusztán a fotózás, a dokumentálás volt. Ez szorosan összefügg, párhuzamba állítható a dokumentarista fotósok kedvenc témájával, az elmúlás, a változás, a tönkremenő tárgyak fotózásával. De ebbe beletartoznak a ritkaságok is, ami a szerző véleménye szerint egyfajta nosztalgikus, régészeti jellegű szemléletet is tükröz. Evans kedvenc témája volt a szemét (például roncsstelep, málló plakátok) és a romok fotózása, ami a gyorsan változó jelen megőrkítését szolgálta, ellentétben, mondjuk, Atget-val, aki a régi Párizst akarta megőrkíteni. A stílus képviselői, például azok, akik az FSA-nál fotóztak, azt vallották, hogy minden érdekes és értékes a jelenben, minőségi válogatásnak nincsen helye, bármi fontos lehet a jövő nézőjének.

Olivier Lugon könyvének hosszú ismertetését azért tartottuk fontosnak, mert mind az elemzett dokumentarista stílus története, mind annak szemlélete számtalan ponton kapcsolódik a néprajzi-antropológiai fotózáshoz és annak problematikájához, nem is beszélve a könyv kiinduló gondolatáról: mitől lesz egy fénykép a sokszor lenézett múzeumi, több százezres fotógyűjtemények elfeledett adatává, és mitől válik egy másik, akár ugyanabban az órában készített felvétel a fotóművészet egyik ünneptelt darabjává? De talán még fontosabb és tanulságosabb a Walker Evans vagy az August Sander által megfogalmazott programszerű, előkészített fotódokumentálás tematikája és célja, amelyekhez hasonló szűkebb szakmánkból sem tudnánk sokat említeni. Ez a programszerű, felkészült és a jelenre fókuszáló megközelítés különösen aktuális ma a Néprajzi Múzeumban. Hasonlóan érdekes és mélyebb elemzésre sarkalló az a fotósszemlélet, amellyel különösen Evans dokumentálta a vidéki Amerikát, hiszen ez a fajta kívülállóság, elfogulatlanság, a múló jelen minden témája iránti érzékenység a legnagyobb ritkaság nemcsak a dokumentarista fotóművészetben, hanem sajnos a dokumentációs céllal készült néprajzi fotózásban is.

A hosszú ismertetés már önmagában jelzi, hogy Olivier Lugon könyve rendkívül alaposan, érdekesen és jól szervezeten tárja fel e sajátos fotóművészeti stílus történetét és sajátosságait. A stílus fotói és szerzői maguk is világhírűek, de hogy milyen szemlélet és célok keretében alkottak a fotósok, azt valószínűleg csak kevesen tudták a könyv elkészülte előtt.

## Walker Evans, August Sander és Berenice Abbott fotói az interneten

<http://www.getty.edu/art/gettyguide/artMakerDetails?maker=1634>

<http://www.getty.edu/art/gettyguide/artMakerDetails?maker=1786&page=1>

<http://www.nypl.org/research/chss/spe/art/photo/abbottex/abbott.html>

TUCZAI RITA

## Hórusz-fotók: a gellert kapott reprezentáció

Hórusz Archívum – Kardos Sándor:

A *Hórusz* című kiállítás katalógusa.

Budapest: Millenáris Park, 2004. Szerkesztette: Haris László.

A képeket válogatta: Kardos Sándor és Haris László.

Budapest: Magyar Fotóművészek Szövetsége.

<http://galeria.origo.hu/horus/ho01.html>

**A** Hórusz Archívum a hetvenes–nyolcvanas évek magyar szellemi életének egyik igen jellegzetes képződménye: olyan képgyűjtemény, képiség, amelyről mindenki tudott, amelyet mindenki ismert, személyesen mégis kevesen láthattak. Képei csupán néhány kiállításon és egy-két szakkönyv képanyagában tűntek fel (Bán 1982; Szilágyi–Kardos 1983). A Hórusz Archívum Kardos Sándor operatőr fotógyűjteménye - ismeretlen emberekről, ismeretlen fényképészek keze által készült, ismeretlen helyekről előkerült különös képek százezrei.

„Valaki, a kép hátán lévő felirat szerint 1924-ben, csinált egy képet egy asszonyról két gyerekkel. Az egyik az ölében ül, a másik mellette áll. Az illető félrekomponálta a képet, a három személy a bal alsó sarokban van, a többi részén »rengeteg« az ég, és a jobb oldal üresen maradt. Ott, nem tudni, hogyan és honnan, bukfeneczik, vagy a padláról pottyant egy tizennégy éves forma, kopasz parasztgyerek, fejre éppen. Pont azt a pillanatot látjuk a képen, amikor a feje a talajt érve nyeklik.” (Kardos Sándor<sup>1</sup>)

Lényegi elem a rámutatás: hogy éppen Kardos Sándor vette észre éppen ezeket a fotókat, s ebből lett valami más minőség. A Hórusz Archívum anyagából az első nagyobb kiállítás 2004 márciusában volt a budapesti Millenáris Parkban.

A kiállításhoz kapcsolódóan két-három évtizednyi késéssel elkészült egy magyar nyelvű album, melyben a képek közül fel-felbukkanva Németh Gábor, Szemadám György, Stalter György, Szepesi András, Parti Nagy Lajos, Báron György, Kováts Albert, Lányi András, Balassa Péter szövegei kísérik meg a lehetetlent – az értelmezés karámbájába terelni a minden kategóriából kibújó Hóruszt. A fotográfiákat értelmezni kívánó szövegek analóg módon megismétlik a Hórusz szimbolikáját:

„Az egyiptomi hieroglif írásban a Hórusz-szem egész képe jelenti az egyes számot, míg a szem ábrájának részletei a végtelen kicsi felé tartó törtszámokat. A legkisebb részek egy-egy amatőr fényképei, míg a képek összessége az egyet, az egészet, valami istenit, a képeknek egy különös értelmezését jelenti.” (Kardos Sándor)



A szerzők töredezett, személyes érintettséget, esztétikumot hangsúlyozó rácsodálkozásai csak összeolvasva közelítenek egy értelemegészhez.

Az értelmezések egy része a *hibás kép* koncepciója mentén szerveződik. A képekről való beszéd az *elrontás* s az *elrontás* által generált többletjelentések kategorizációja. Szemadám György Beke Lászlót idézi:

„Ebben a válogatásban kifejezetten az a *jó* és kívánatos, ha a kép *rossz*. Rossz pedig Horus [sic!] értelemben mindaz, ami különös, furcsa, aberrált, blőd, kínos, vicces, izléstelen, kegyetlen, morbid, *ciki*, *camp*, vagyis ami eltér a normá(lis)tól.” (Szemadám 2004:23.)

Ebben az értelemben a gyűjtemény képeinek java része feltételez egy normális valóságot, ahol normális élethelyzetekről, normális technikával, átlagos fotózási ismeretekkel normális képek is születhettek volna. A legtöbb kép mellé odatehetnénk a *rendes* képpárját. A hibás kép jelentősége éppen az, hogy a normális világ reflexeként működve arról közvetít jelentéseket. A hozzáképzelt *normális* képet lehetne úgy is definiálni, mint a fotótörténet egy sajátos vizuális tapasztalatát, mely valahol egy közép-kelet-európai társadalom érzékelési mezejében gyökerezik, s a tényleges *hibás* képet pedig úgy, mint e tapasztalás kulturálisan meghatározott megnyilvánulását. De a szerzők ezt a lehetőséget nem vetik fel. Fragmentáltságot vállaló beszédük alaptónusát az általános emberi tapasztalatból eredő univerzalizisztikus képi minőségben való meggyőződésük adja.

A Hórusz Archívum derékhadát a könyv képválogatása szerint is a *hibás* képek képviselik. S ha nem vigyázunk, folyvást e hibakeresés csapdájában keringhetünk, tesztelve önmagunkat: felfedezzük-e, értjük-e Kardos Sándor rámutatásait? Márpedig a képek egy másik része határozottan kilép ebből a keretből. A valós világ peremén lévő optikai tudattalanról: a repülésről, Erősz és Thanatosz világáról Báron György beszél. A fotográfát kivételes, mindig a lényegről szóló médiumként tiszteli, melynek végső tárgya nem a dokumentálás, nem a művészet, hanem a halál. E kivételesség privilégiuma Isten ujjának érintése a képen. Kováts Albert azokat a fotókat elemzi, melyek – önmagukban hordozva saját egzisztenciájukat – a műalkotások szintjére emelkednek. A fényképezés legnagyobbjainak sikerült meglátniuk a pillanatban valami többletet, különösséget, rejtett mögöttes vonást, ami a többi ember számára észrevétlen maradt. Ritka esetben a remekművet remekművé tevő vonások a fényképező szándékától függetlenül is megjelenhetnek a lemezen. Lányi András értelmezésében a *múltba süllyedt valóság* remekké formálódott képei az elmúlás kézzelfogható dokumentumaként válnak a jelenben aktuálisakká. A leselkedés kísérlete által önmagából kilépni próbáló ember a fényképben a magánlét hiteles dokumentumát, a szubjektum önértelmezésének akaratlan nyomait, jelenlétének naiv megnyilvánulását sejtí. A Hórusz Archívum értelme és jelentősége a *véletlen által munkába vett* képek *személyen túli jelentéstöbbletének* gazdagságában rejlik. Ahogy megtapasztalhatjuk általa az önértelmezésen rajtakapott szereplők trükkös, ügyeskedő, groteszkbe hajló igyekezetének önportréit, a meglesés-megörökítés drámájának a látottak fölé kerekedő képleteit, a nem kívánt konnotációk, az eltévedt képkivágot, a technika ördöge által manipulált, vagyis a szándékolttól ellentétes értelmek megnyilvánulásait, a sorsszerű véletlen, a történelem által átértelmezett fotókat. Bán András szóhasználatával élve, azokat a *sűrű képeket* (Bán–Biczó 2000:26), melyek formai, egzisztenciális és kulturális viszonyainak rétegzettségéből az időre, térre, szituációra, szereplőkre, társadalmi cselekvésekre vonatkozó jelentésszegmensek kihámozhatók.



Németh Gábor bevezetőként olvasható tanulmánya az egyetlen, mely egy komplexebb értelmezést keres. A Hórusz nyelve az ő számára az, ahogy Kardos Sándor látja a világot, a megértéséhez vezető lehetséges kulcs pedig Kardos Sándor személye. Ezért történetekben, allegóriákban, metaforákban próbálja elmesélni az elmesélhetetlent. Megkísérel ugyanazon a hangon szólni, ahogy a képek szólítják meg a rájuk csodálkozót.

„A Hórusz metafizikus összeesküvés [...] olyan, mint a világ [...] a vele való megismerkedés pillanatában érzett borzongás hasonlatos ahhoz a rémülethez, amit a világ megragadásának vágya ébreszt az emberben [...] a felrobbant Isten darabkáit tartalmazza.” (Németh 2004:3.)

Az ő írásából tűnik ki leginkább, hogy a Hórusz nem pusztán egyszer látott képek gyűjteménye. Kitapintható mögötte egy gondolkodási kör, valamifajta ránézés a világra, látásmód, valami alternatívája annak, ami eltér a *normá(lis)tól*, ami univerzalisztikusan érvényes, hiszen az emberiről szól.

Az albumban a fotók tisztán képként léteznek. Nincs tárgyiasságuk, hátoldalukon nem látszik a felirat, bemutatásuk módja letörölte róluk a használat nyomait. Itt nemcsak azokra a kontextusokra gondolok, amelyek számára a képek eredetileg készültek, hanem azokra a használatmódokra is, ahová a gyűjtés gesztusa által beemelődtek. Arra a közegre, amelyben a világra való ránézés egy lehetséges módját teremthették meg. A szövegekből kihalló ismerősségek úgy sejtetik, a Hórusz nem csak Kardos Sándor magánügye lehetett. Létezhetett vagy létezik a Hórusz Archivumnak egy közösségi használatmódja, sokszor forgatva, sokat beszélgetve a képekről.

„Kardos az 1970-es évek elején kezdte gyűjtését, maga a Hórusz-szemlélet nyilvános tételes kifejtése sohasem történt meg, hatása mégis tetten érhető nem csupán az 1970–1980-as évek experimentális fotójában, hanem (a kezdetben a gyűjtésben is résztvevő) örök független Lugosi László fotográfus fotónaplójában, Jeles András, Bereményi Géza, Forgács Péter filmjeiben...” (Bán 1998:84).

A Hóruszsal együtt nőtt szerzők tanulmányaiban erről csak töredékeket kapunk, azokat is leginkább Németh Gábortól. Pedig a *Hórusz-használatmód* – akárcsak a privát fotók esetében – meghatározó lehetett: a képek egymáshoz rendezésében egészen finom árnyalatok működnek, az egymás után nézegetett képek sajátos hatással lehetnek egymás értelmezési mezejére.

Annak legpregnansabb megnyilatkozását, hogy a képek milyen mértékben képesek a megfelelő közegben egymással játszani, az album értő képválogatása adja: azok a dupla oldalak, amelyeken a tudatos szerkesztői szándékként egymás mellé rendelt képek jelentéstartó generálva erősítik egymást. Az összecsengésükből kihallatszó érzéki öröm leírása, tipizálása éppoly lehetetlen vállalkozás, mint a Hórusz megszelídítése. Az album egyik páros fotócsoportjának<sup>2</sup> jobbra eső képén fasorral szegélyezett, megművelt földek között húzódó poros földúton poroszkál két, egymásba karoló, múlt század eleji nőalak. Hasonlítanak egymásra, az arcuk, a tartásuk, de legfőképpen kontúrjuk. Rövid árnyékot vető, zárt csoportjuk olyan, mint két, a hőségben egymás mellett fegyelmезetten masírozó kitines bogár. S kontrasztjukként a másik oldalon siheder fiúk ökörködnek a kamerának: felszabadultan, vidáman, meztelen felsőtesttel egymásra csimpaszkodva, egymást összesározva. Meghökkenítő alakzatuk ellentmond a fizikai nehézkedés szabályainak. A nőbogarak földhözragadt fegyelmében és a fiúk energikus szabálytalanságában mintha a barthes-i *punctumok* kezdenének egymással pingpongozni. Ide-oda kap-

kodom a fejem, és egyre jobban megérték valamit. De mit is? Történelmi vagy örök érvényű igazságokat a férfi- és női testekről? Kardos Sándor szándékában és az album szerzőinek vélekedésében az utóbbiakat, az archetipikus megnyilvánulásokat. Vizuális antropológusként a történelmileg, társadalmilag változót is.

Akad néhány különös, mégis sokatmondó szerkesztői talány. Lányi András tanulmányában *Az aktus fényképezésétől a fényképezés aktusáig* című fejezetben van egy kép-leírás és közvetlenül mellette a másik oldalon a leírás tárgyául szolgáló fénykép.

„Levetett kiskosztüm a széken (igazi jellemdarab), akkurátusan elrendezett női holmi. Gazdájuk valamivel odébb, a kitért szekrényajtó tükrében jelenik meg (szálloda? kölcsönlakás?), értelemszerűen ruhátlanul. Megjelenik, de nem látszik. A féltatot ugyanis eltakarja az, ami épp megörökítését szolgálja: az asztalra helyezett s tükörrre szegeződő fényképezőgép. A képen végül szinte semmi sem látszik, mindez mégis végtelenül erotikus: Zsuzsanna és a vének egy testben. Narcisszus, amint a kereső fölé hajol [...]” (Lányi 2004: 121).

A gyönyörű leírás és elemzés két részlete nem egyezik az eredeti képpel: a szekrényajtó nincs tárva, és a nő nem meztelen. Ez a képszerkesztői csalafintaság példája, aki a hiányzó eredeti helyett egy nagyon hasonló képet tett be? (Létezik ekkora hasonlóság?) Vagy az emberi emlékezet s ezzel együtt a Hórusz-emlékezet sajátos működéséről lenne szó?

Recenzensként hiányolok néhány képet. Azokat, amelyekről szó esik az írásokban, de valami miatt az albumba nem kerültek be. S hiába keresek néhány tanulmányt is. A könyvből tulajdonképpen két írás „maradt ki”. Az egyik a gyűjtés körülményeiről szól: milyen időtartam alatt, milyen helyekről kerültek elő a képek, kik láthatták, forgathatták őket, milyen volt az a beszéd, diskurzus, amely körülöttük folyt, milyen alkalmakkor kerültek elő, hol és hogyan vannak most? Ez nem csupán az átlagos érdeklődő kíváncsiságára, aki számára elsőként látott archeológiai lelet a Hórusz. Többször is történik utalás a gyűjtemény antropológiai értékére, márpedig a vizuális antropológiának az a módszere, hogy a fotókat azok használatmódján keresztül vizsgálja. A másik tanulmány a gyűjtemény koráról szólhatna. Nem a képek koráról, készítésük körülményeiről, melyektől egyébként is megfosztotta őket talált voltuk. A gyűjtemény korán a gyűjtés idejét értem, azt a látásmódot, azt a korhoz kötött érzékelést, amely kiválógatta, használta, a magaskultúra értékei közé emelte a képeket, amely szerves része volt egy korszak képiségének, képekről való gondolkodásának. Ez annál is inkább érvényes kérdésfeltevés, mivel Kardos Sándornak mint operatőrnek a vele készített interjúk során rendre felteszik a kérdést, hogy mennyire határozták meg a Hórusz-képek látásmódját, és ő rendre meg is válaszolja: a világra való másképpen ránézés lehetőségét és szabadságát kapta tőlük.

Úgy tűnik számomra, a Hórusz esztétikai keretek között való értelmezése olyan hiányosságokat, töredezettséget hagy maga után, amely felveti annak gondolatát, hogy egy másik diszciplína kereteibe helyezzem, s rákérdézek a vizuális antropológiai megközelítés adekvátságára.

„Az első olvasatban ez a tudományág a hagyományos kulturális antropológiai terepmunka vizuális módszerekkel – fotográfia, film, de akár ide tartozhatnak manuális technikák is – való rögzítését jelenti. A vizuális antropológia másik ága már nem csupán terepmunka-technikaként vagy annak kiegészítőjeként jelenik meg, hanem vizsgálati

szemléletként. Kunt Ernő meghatározása szerint ekkor az antropológus az adott népcsoport vizuális médiumainak kulturálisan szabályozott használatával foglalkozik.” (R. Nagy 1999:33.)

A fotóval foglalkozó vizuális antropológiának tehát két, egymástól igen különböző felfogása ismert: vizuális reprezentációk létrehozása fotózással egy adott kultúráról és a fotónak mint valamely kultúra vizuális reprezentációjának értelmezése. A fotókkal való, tanulmányoszerű, értelmező szándékú vizuális reprezentáció bemutatására Bócsi Krisztián *Corvin u. 7.* című fotóanyagát említeném, mely antropológiatanulmányainak befejezésekként, szakdolgozatként jött létre. A diákéletmód mentalitásbeli megnyilvánulásainak fotókon való rögzítése volt a célja. Szakított a fotózás esztétikai hagyományaival, és a fotót alkalmazott minőségében használva, értelmezhető, jelentésekkel telített lenyomatokat prezentált. A *Fotó Homonnai* című könyvben a fotót egy adott kultúra vizuális reprezentációjaként értelmezik. A makói Homonnai-műterem fotóhagyatékából - ami egy korszak vizuálisan kutatható mikrotörténetének tekinthető - Bán András, Szabó Magdolna, Szűcs Tibor tárta fel a helyi-kisvárosi társadalom rétegzettségét, atmoszféráját, értékeinek és szokásainak belső szerkezetét. Ilyen s hasonló előzmények tekintetében a vizuális antropológia úgy is tűnhet, mint ami menthetetlenül kettéhasadt *olvasóokra* és *csinálóokra*. Pedig létezik a vizuális antropológiának a kettőt ötvöző gyakorlata is, amelyben az előálló vizuális reprezentációk konstitutív résztvevői a közösségkutatás viszonyrendszerének, megszüntetve ezáltal a jelentések émikus-étikus oppozícióinak megosztottságát. Kunt Ernő *Amíg egy családi fénykép elkészül...* című fotósorozata egy széki család csoportképének előkészületeit rögzíti. A „helyzet kulcsa”, hogy a fotós, aki elkészíti a családi önreprezentációt, maga a kutató, aki így egy reprezentációs praxisnak lesz maga is részt vevő, teremtő minősége.

Úgy gondolom, a vizuális antropológia egyik legfontosabb kérdése, hogy az önmagát a világhoz kötni kívánó ember számára a vizualitás milyen kulturális szervezőerővel bír. A válasz akkor a legkézzelfoghatóbb, ha a kutató közvetlenül jelen van a kultúra-konstituáló folyamatban, egyszerre résztvevője és olvasója is a gesztusnak, amellyel az ember önmagát a világban vizuálisan is elhelyezi. A Hórusz Archívum megalkotása során Kardos Sándor résztvevőként és olvasóként is jelen volt egy többszintű társadalmi-kulturális reprezentációs gyakorlatban. Hadd tegyek kísérletet e sajátosan szerveződő gyakorlat felvázolására! Sajátos szerveződésen azt a működésmódot értem, amelynek során egy kiépült társadalmi gyakorlat a megszokotthoz képest másképpen kezd működni: a reprezentáció szintről szintre *gellert* kap. Primer szinten akkor, amikor egy konkrét kép kapcsán a jól kidolgozott, a kultúra résztvevői számára ismerős képkészítői, -használói gyakorlat véletlenül vagy szándékosan valahol megbicsaklik. A képen valami szokatlan jelenik meg; egy ismerősség másképpen mutatkozik meg, mint ahogy a képkultúra szereplői: a fotózott, a készítő és a képhasználó, illetve adott esetben az illetéktelen néző elvárná. Kardos Sándor szavaival:

„Az emberben mindig él egyfajta vágy, hogy valamit megörökítsen, azaz lefényképezzen, és mint az életben általában, sohasem az történik, amit várunk. Azt szoktam gondolni, hogy isten ujja beleér a dologba, és akkor valami egészen más keletkezik, mint amire az ember számított.” (Sulyok 2005.)

A szokványos reprezentációs gyakorlat tulajdonképpen annyiféleképpen kaphat gellert, ahány alkotó tényezőt a fotózás során fel tudunk mutatni.

A reprezentáció következő csavarja az, amikor ezek a *nem normális* képek a sodródás helyett egy gyűjteménybe emelődnek. Kardos Sándor látó szeme rájuk találva megalakítja belőlük a Hórusz Archívumot, s ezáltal sajátos értéket és értelmet nyernek. Kardos Sándor a gyűjtést alkotásnak tekinti. Az így „létrejött” fotók remekművekként vannak jelen a gyűjteményben, s a remekmű szempontjából teljesen mindegy, hogy rábuk-kannak-e, vagy csinálják. Nem vagyok esztéta, nem tudom az esztétikai érték kérdésköre felől megítélni a Hórusz képeit. Vizuális antropológusként a reprezentáció következő csavarjára leszek figyelmes, amely által a Hórusz-képek antireprezentációinak összességében egyre teljesebben nyilvánul meg egy kor, a közép-kelet-európai modernitás egyik lehetséges reprezentációs gyakorlata: a *sorok közti beszéd* vizuális változata.

A Hórusz Archívum létrehozásában sokkal inkább a látásnak, a szemnek van szerepe, és nem a kidolgozott tudományos koncepciónak, mint ahogyan kulturális szerepe is más lesz: nem múzeum létrehozása, hanem egy kor látásmódjának meg- és kijelölése, meghatározása. A látásmód a kulturális praxisban fogan, és azt is erősíti fel. Annak a vizuális gyakorlatnak a részese, amely ugyanúgy kitermeli a privát fotót, mint a filmet. Újabb kérdéseket vet fel, hogy a Hórusz esetében Kardos Sándor kiválasztó-rámutató gesztusa megfeleltethető-e valamiféle vizuális reprezentációértelmezésnek? Amennyiben igen, úgy a Hórusz Archívum egy vizuális antropológiai tanulmány, melyben a kultúra gyakorlata válik megtapasztalhatóvá és megérthetővé is egyben. Amennyiben nem, akkor izgalmas terep, ahol az antireprezentációkból a társadalmi reprezentáció kibontása megoldandó feladat marad. Működésmódjának megértése mind módszertanilag, mind teoretikusan remek lehetőség lenne egy újragondolt vizuális antropológia számára.

## JEGYZETEK

1. Részlet egy Kardos Sándorral készített interjúból. A Hórusz szimbólumának tartott, *Madonna az égből pottyant gyerekekkel* című fotó leírása.
2. A <http://galeria.origo.hu/horus/ho01.html> című weboldalon található képek közül az 1. és az 5. számú.

## IRODALOM

BÁN ANDRÁS

1982 Fotográfiaozásról. Budapest: Múzsák Közművelődési Kiadó.

1998 Fotóművészet. In Magyarország a XX. században. III. Kollega Tarsoly István, szerk. Szekszárd: Babits.

BÁN ANDRÁS – BICZÓ GÁBOR

2000 Kutató tekintet. Lettre Internationale 38:25–27.

BÁN ANDRÁS – SZABÓ MAGDOLNA – SZÍCS TIBOR

1998 Fotó Homonnai. Budapest: Magyar Fotográfiai Múzeum.

KUNT ERNŐ

1995 Fotóantropológia. Budapest: Árkádus.

LÁNYI ANDRÁS

2004 Tulajdon-kép. *In* Hórusz Archívum. Haris László, szerk. Budapest: Magyar Fotóművészek Szövetsége.

R. NAGY JÓZSEF

1999 Képek és Kultúra. Vizuális antropológiai megközelítések. *EX Symposion* 32:33–38.

NÉMETH GÁBOR

2004 A ráhibázó pillantás. *In* Hórusz Archívum. Haris László, szerk. Budapest: Magyar Fotóművészek Szövetsége.

SULYOK MÁTÉ

2005 Leér-e a ló lába futás közben? Beszélgetés Kardos Sándor operatőrrel. Internetcím: <http://www.filmkultura.hu/2005/articles/profiles/kardos.hu.html>.

SZEMADÁM GYÖRGY

2004 Régi amatőr fényképeket nézegetve. *In* Hórusz Archívum. Haris László, szerk. Budapest: Magyar Fotóművészek Szövetsége.

SZILÁGYI GÁBOR – KARDOS SÁNDOR

1983 Leletek. A magyar fotográfia történetéből. Budapest: Képzőművészeti Kiadó.

KÖRÖSI KATALIN

## Vidékvizsgálatok a parasztság után

Schwarcz Gyöngyi – Szarvas Zsuzsa – Szilágyi Miklós, szerk.:  
Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések  
a magyar vidéken. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet –  
MTA Társadalomkutató Központ, 2005. 492 p.  
/Rendszerváltás Magyarországon – műhelytanulmányok./

Tizenhárom évvel a rendszerváltás után a magyar néprajztudomány képviselői, kulturális antropológusok, szociológusok nagyszabású, kétnapos konferencián nem kevesebbre vállalkoztak, mint hogy láttelepet adjanak a vidéken élő népesség életminőségéről, életmódjáról, megélhetési stratégiáiról az ezredvégen, bemutassák és elemezzék az agráriumot (falvakat, mezővárosokat) érintő gazdasági, társadalmi és kulturális változásokat, s mindezeket keresztül – kimondva-kimondatlanul – megkíséreljenek választ találni olyan, a tudományág szempontjából alapvető jelentőségű kérdésekre, mint a „paraszti hagyomány”, a „népi kultúra” és a modernitás viszonya, valamint az etnográfia lehetséges útjai és eszközei ezek értelmezésében. Az előadások írott változatából született a tavaly napvilágot látott *Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken* című kötet.

Bár e kezdeményezés a magyar néprajztudomány részéről nagyon is aktuális és hiánypótló, nem előzmények nélkül való. A *Rendszerváltás Magyarországon* címet viselő, több akadémiai intézetet összefogó NKFP-projekt keretében először 1999-ben egy, a kilencvenes években újjászülető kisüzemi agrárgazdaságok stratégiáit, esélyeit latolgató, néprajzi szempontból elemző tanácskozássra került sor, majd kis késéssel a konferenciakötet is napvilágot látott *Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban 1990–1999* címmel (Szilágyi., szerk. 2002). Az ugyanebben a sorozatban, három év elteltével megjelent *Utóparaszti hagyományok...* e munka szerves folytatásának, a vizsgálati horizont kiteljesítésének tekinthető.

Jóllehet, jelen kötet szerkesztésében Szilágyi Miklós mellett Szarvas Zsuzsa és Schwarcz Gyöngyi is részt vett, a felvezető, a gondolati-tartalmi kereteket kijelölő írást hasonlóképpen Szilágyi Miklós jegyzi, aki ezúttal is szubjektív hangvétellel, elsősorban évtizedes gyűjtési tapasztalataira támaszkodva hívja fel a figyelmet a gazdálkodási gyakorlatban máig tetten érhető „közösségi hagyomány” továbbélésére és „néprajzi módszerekkel” történő elemzésének fontosságára. A sorozat fentebb említett első kötetének szerzői közül többen e könyvben is képviseltetik magukat, méghozzá néhányuk publikációja ugyanazon kutatás tanulságait tárgyalja. E kötet tanulmányainak túlnyomó része – a négy alfejezetből kettő teljes egészében – a címében is deklarált módon (*Gazdák és vállalkozók, Kisüzemi specializáció*) a mezőgazdasági termelés kisüzemi



kereteivel, a vidéki népesség gazdálkodási, túlélési stratégiáival foglalkozik, s a másik két tematikus egység néhány írásának is ez jelenti a kiindulópontját. Összesen mintegy 22-25 tanulmány – ami már önmagában is több dolgot jelez. Egyrészt mutatja, hogy az utóbbi években mennyi kutató érezte fontosnak, hogy a rendszerváltást követő gazdasági-társadalmi átalakulás hatásaival, ezen belül is a kollektivizált mezőgazdaság romjain létrejövő, (újja)születő agrárgazdaságok helyzetével foglalkozzon, mindezt ráadásul úgy, hogy a néprajztudomány viszonylag „későn ébredt”, s csak a kilencvenes évek legvégétől tűzte hivatalosan is napirendre az 1989–1990-es fordulatot követő évek vizsgálatát.<sup>1</sup> Másrészt azt is láttatja, hogy a néprajzkutatók számára szinte magától értetődően adódik a kérdés, hogy vajon a paraszti közösségek létalapját jelentő, norma- és szabályrendszerét kijelölő mezőgazdasági tevékenység napjainkban milyen szerepet tölt be a falvak és a mezővárosok életében.

E megközelítés az etnográfusok részéről a klasszikus értelemben vett társadalomnéprajzi hagyományok szerves folytatásának is tekinthető, amit – mint arra a későbbiekben részletesebben is kitérek – az utóbbi két-három évtizedben változó mértékben ugyan, de folyamatosan inspiráltak az agrárszociológiai kutatások. Emellett azonban természetesen nem lehet figyelmen kívül hagyni azokat a társadalomtudományi műhelyeket sem, amelyek a jelenkori társadalom (ideértve a határainkon túl élő magyar közösségeket is) antropológiai nézőpontból végzett változásvizsgálatát tűzték zászlajukra.<sup>2</sup> Az *Utóparaszti hagyományok...* kötet gerincét tehát az agráriumra összpontosító cikkek alkotják, ám emellett a könyvben egyéb megélhetési formákat (ipari munkavállalás, szolgáltatásorientált vállalkozás), a migráció és szuburbanizáció vagy a turizmus hatásait elemző, illetve az életmód és az értékrend átalakulása közötti összefüggésekre rávilágító írások is szerepelnek. A tanulmánygyűjteményben (és az azt megelőző konferencián) csaknem negyven szerző élt a lehetőséggel, hogy a legkülönbözőbb terepeken szerzett tapasztalatait megossza a közvéleménnyel. A kutatók oldaláról nézve tehát a kötet egy nagyon is valós, sőt talán nem túlzás kijelenteni: elementáris igényt elégített ki, alátámasztva a néprajzi jelenkutatás aktualitását és fontosságát.<sup>3</sup> Külön jelentőséggel bír, hogy a szerzők között magas a fiatalok aránya, s közülük nem egy kutatónak az „itt és most” vizsgálata (az etnográfiai megközelítés lényegéből adódóan a társadalom- és gazdaságtörténeti előzmények, nemzedékeken átörökített kulturális minták elemzésére támaszkodva) a természetes közege. Csak remélni lehet, hogy az *Utóparaszti hagyományok...* nem valamiféle lezárást jelent (amit aztán évtizedes szünet követ), hanem a vidéki, azaz különböző mértékben napjainkban is a mezőgazdasági termelésre utalt társadalom, társadalmi csoportok jelenéről, a „paraszti hagyományok”, értékrend és kulturális elemek mai szerepéről folytatott tudományos diskurzus kezdetét, mert megvitatásra érdemes kérdések akadnak szép számmal.

Először is érdemes elidőzni a címnél, hiszen az „utóparaszti hagyományok” fogalom használata – ha úgy tetszik, „leporolása” – már a konferencián is élénk vitát kavart. Többen megkérdőjelezték, hogy egyáltalán alkalmazható-e a terminus a rendszerváltást követően, a kilencvenes évek politikai, gazdasági és társadalmi környezetében kialakult kisüzemi gazdaságok vizsgálatára. Az „utóparasztság” ugyanis eredetileg társadalomtörténeti kategória, amelyet Márkus István a hetvenes évek Nagykőrösén folytatott kutatásai alapján alkotott meg (Márkus 1979; 1991). Márkus tételének lényege, hogy a parasztság felszámolódása a szocializmus évtizedeiben több lépcsőben játszódott le. Az „utóparasztság”

fogalommal eredetileg a Nagykőröst övező tanyás gyűrű egykori szegényparasztságát jelölte, majd más közösségekre (a fővároshoz közeli piacozófalvak zöldség- és gyümölcs-termesztő kertészcsaládjaira) is kiterjesztette. E csoportok közös jellemzője, hogy mezőgazdasági nagyüzemek alkalmazottaiként, termelősövetkezetek tagjaiként a társadalmi előmenetel, gyarapodás feltételeit a háztáji kisgazdaságaik teremtették meg számukra, ahol paraszti módon, önkíméletet nem ismerve dolgoztak, mindenekelőtt azért, hogy gyermekeiknek egyszer majd jobb legyen. Azaz: a múltból örökségül hozott paraszti munkamorált, gazdálkodási és gazdaságszervezési hagyományokat, közösségi normákat annak szolgálatába állították, hogy leszármazottjaiknak a paraszti létformán kívül teremtsenek egzisztenciát. Mindebből az is következik, hogy a Márkus-féle utóparasztság – amelynek életmódjában a paraszti és nem paraszti elemek sajátosan keverednek egymással – átmeneti kategória, és felszámolóddása lényegében idő kérdése.

A háztáji gazdaságok életmód- és mentalitáskonkváló szerepére a szociológia is felfigyelt, s a kollektivizált mezőgazdaság időszakában a magyar falvakban kirajzolódó polgárosodási és életvezetési stratégiákról, mintákról számos fontos munka született (Gyenes 1986; Juhász 1986–1987; Kovách 1988; Szelényi 1992). Anélkül, hogy a szerzők szisztematikusan éltek volna az „utóparasztság” fogalmával, rendkívül pontosan írták le azt az első és második gazdaság egyensúlyára alapozott paraszti, parasztpolgári attitűdöt, amely polgárosodásának kereteit mindenekelőtt a közösségi normák rendszere (mint az önellátás, a több lábbon állás eszményéhez való igazodás vagy a kockázatkerülő attitűd), a generációról generációra hagyományozott ismeretanyag jelölte ki.

Az „utóparaszti” fogalom sajátos módon a romakutatásokban bukkant fel ismét a kilencvenes évek közepén. Az utóparasztosodás (vagy parasztosodás) terminussal Szuhay Péter olyan roma közösségek megélhetési és integrációs stratégiáit jellemezte, amelyek a nagyüzemi mezőgazdasági munkahelyeken korábban elsajátított termelési, gazdálkodási ismereteikre támaszkodva kísérelnek meg bekapcsolódni a kisüzemi termelésbe, ami számukra egyben a többségi társadalomba történő integrálódás esélyét is jelenti.<sup>4</sup> A fogalmat nem csupán a munkavállalás és a megélhetés kategóriái mentén használja, hanem kiterjeszti azokra az értékrendbeli sajátosságokra is, amelyek a korábbi évtizedekben a mezőgazdasági népesség, tehát a parasztság nagy részét általában jellemezték.

E meglehetősen sűrű jelentéssel bíró „utóparaszti” jelző a címválasztással nem csupán újra előtérbe került, hanem egyben az egész kötet hívozzava lett, ennél fogva a szerkesztők sem kerülhették meg, hogy exponálják, mit is értenek e fogalmon. Szilágyi Miklós az előzőekben felvázolt ellentmondás feloldására egy sokkal szélesebb értelmezési keretet javasol. Olvasatában az utóparaszti hagyomány a *szocialista korszakban kialakult* és társadalmilag elfogadottá vált, a „régit” és az „újat” működőképes, a közösség minden tagja számára felkínálkozó, cselekvési vezérfonallá szervezni képes kulturális rendszer, amely a munkás- és az alkalmazotti lét felszíne alatt a széttöredező paraszti hagyomány meghatározó elemeihez való eltökélt igazodást is jelentette. Ebben az értelemben látja indokoltnak „már nem-parasztiként, de még parasztosnak meghatározni azt a közösségi hagyományt, mely a szocialista korszak velünk élő öröksége, s néprajzi módszerű társadalomelemzéseink tárgya” (9–10. p.).

A kötet szerzői közül csak korlátozott számban vállalkoztak arra, hogy írásaikban valamilyen mértékben reflektáljanak e kérdéskörre. Véleményem szerint ez azért (is) elgondolkodtató, mert az „utóparaszt” fogalom használata (avagy elutasítása) nem pusztán

terminológiai kérdés, hanem egyszersmind annak leképeződése, hogy a kutató miként viszonyul az általa görcső alá vett jelenségcsoporthoz. Általánosabb szinten: a magyar néprajztudomány miként határozza meg vizsgálatának tárgyát a 21. század első éveiben, amikor történelmi parasztságról lassan már az emberemlékezettel is nehezen befogható távlatokból beszélhetünk?

Kovács Katalin és Váradi Monika Mária számára azonban szinte megkerülhetetlen volt a feladat, hogy Márkus István nyomdokain végzett nagykőrösi terepmunkájuk tapasztalatait ezúttal a márkusi értelemben vett „utóparasztok” élethelyzetére kihegyezve összegezzék. Írásukban bemutatják, hogy a rendszerváltást követően föld- és eszköztulajdonhoz jutott családok – noha az évtized második felében a romló piaci viszonyok miatt a egyes gazdálkodásra berendezkedett tőkeszegény kisüzemek lehetőségei erősen beszűkültek – miként tértek vissza számos vonatkozásban a paraszti gazdálkodás eszményéhez, ami az utóparasztság eltűnésének folyamatát egy-két évtizeddel meghosszabbította.

Az „utóparaszti hagyományok” kérdéskörét a kötet szerzőinek jelentős része a gazdálkodás és gazdaság szervezés területén keresztül közelíti meg. Az esettanulmányok egy része a kilencvenes években (újja)formálódó kisüzemi termelői kör (őstermelők, kis-termelők, mezőgazdasági vállalkozók) gazdálkodási stratégiáit – mint ahogy azt a *Gazdák és vállalkozók* fejezetcím is jelzi – a paraszti és a vállalkozói minták kettőssége mentén elemzi.<sup>5</sup> Több kutató kiemelt figyelmet szentel a gazdaság szervezésben tetten érhető társadalmi kapcsolatoknak és kooperációs formáknak,<sup>6</sup> mások inkább az egyéni és lokális meghatározókra helyezik a hangsúlyt.<sup>7</sup>

Bár a kötet írásai az ország, sőt a magyar nyelvterület különböző, egymástól igen eltérő természeti adottságokkal és gazdasági-társadalmi előtörténettel rendelkező vidékeiről, településeiről tudósítanak, a tanulmánycsoportból egy meglehetősen koherens összkép bontakozik ki az agráriumból élő népesség és a mezőgazdasági kisüzemek mai lehetőségeiről. Általánosságban elmondható, hogy a rendszerváltást követően a megszűnésre ítéltetett és széthulló állami gazdaságok, termelészövetkezetek alkalmazottai, illetve a földhöz a szocializmus évtizedei alatt valamilyen módon még kötődő rétegek képviselői nagy reményekkel fogtak gazdálkodásba régi/új birtokaikon. Ennek hatására az (utó)paraszti gazdálkodás és létforma számos eleme született újjá, sok tekintetben visszavetve a vidék polgárosodását (vö. Juhász 1999). Ahogyan Tázláron fogalmaztak: „visszamentek parasztizálni” (30. p.). A kilencvenes évek derekától jelentkező értékesítési nehézségeknek és a támogatási rendszer kiszámíthatatlanságának hatására a több lábbon állásra berendezkedett, tőkeszegény kisgazdaságok azonban már egyre kevésbé tudták biztosítani a családok megélhetését. A szocializmus évtizedei alatt felhalmozott különböző tőkefajták (gazdasági, kapcsolati és kulturális tőke) egyszerűen elégtelennek bizonyultak a kilencvenes évek kedvezőtlen változásainak ellensúlyozására. A kilencvenes évek második felétől tehát mind többen kényszerültek arra, hogy az iparban vagy a terciér szektorban (ismét) munkát vállaljanak, és a mezőgazdasági termelés az önellátás vagy jövedelemkiegészítés szintjére szoruljon vissza (vö. Laki 1997). A munkaerőpiacra – a kedvezőtlen szociokulturális háttér és/vagy a település földrajzi-gazdasági helyzetéből adódó hátrányok miatt – visszakérülni nem tudó rétegek számára a fekete- és szürkegazdaság, illetve a különböző állandó és időszakos járuléiformák (előnyugdíj, rokkantnyugdíj, munkanélküli- és szociális segély) jelenthetnek alternatívát.<sup>8</sup> A nagyobb gaz-

daságok egy része az előremenekülést választotta, és kényszerből működik tovább, a gazdálkodók egy csoportja pedig egyszerűen felhagyott a termeléssel.

Mindez nemcsak az életmódra, de a lokális közösségek kohézióját még a kollektív mezőgazdaság évtizedeiben is többé-kevésbé biztosító norma- és szabályrendszerekre is jelentős (helyenként radikális) hatást gyakorol. A változások ebből a szempontból történő értékelésére a szerzőknek csak egy része vállalkozott – írásaikban azonban rendkívül érzékletes példákat olvashatunk.<sup>9</sup>

A kötet tanulmányainak jelentős csoportjában a kutatók az életmód és az értékrend, illetve az ezt tükröző társadalmi kapcsolatháló átalakulása közötti összefüggésekre összpontosítanak. Különösen drasztikus változásokról tudósítanak az erdélyi terepeken végzett kutatások, ahol az 1989-es politikai fordulat és az ezt követő gazdasági-társadalmi változások lavinaszerű kulturális-mentális folyamatokat indítottak el. Fokozottan igaz ez a Ceaușescu-éra évtizedei alatt (részben mesterséges) elszigeteltségben élő magyarlakta területekre, ahol a hagyományok által szabályozott kulturális rendszer néhány év leforgása alatt, a terepre vissza-visszajáró néprajzos, antropológus szeme láttára bomlott fel.<sup>10</sup>

Ezen a ponton azonban szeretnék egy, a kötet felépítésére, szerkesztési elveire vonatkozó rövid kitérőt tenni. Noha egy nyilvános konferencia előadásainak sajtó alá rendezése jóval problematikusabb feladat, mint egy egységes szempontrendszer alapján, felkérésre megírt tanulmánykötet szerkesztése, legalább a címválasztással fel lehetett volna oldani néhány ellentmondást. A már említett „utóparaszti hagyományok” terminus használata mellett a „magyar vidéken” kitétel is kételyeket ébreszthet az olvasóban, hiszen a kötet írásai közül nyolc – a cikkeknek tehát csaknem egynegyede – Magyarországon kívül, Romániában és Szlovéniában folytatott kutatások tanulságait összegzi. A határainkon túl élő magyar közösségek vizsgálata természetesen az etnográfia fontos feladata (a kortárs jelenségek elemzése pedig talán kiváltképp!), a pontatlan címválasztás azonban nem kívánt áthallásokra ad lehetőséget. Talán éppen ez az ambivalens helyzet eredményezte, hogy az Erdélyről szóló írások – egy kivétellel – végül egy külön fejezetben szerepelnek (*Értékrend és életforma*), méghozzá a kötet legvégén, pedig tematikájuk alapján ez a csoportosítás nem feltétlenül indokolt.<sup>11</sup>

Az agrárszektor helyzetének alakulása, a kisüzemi mezőgazdasági termelés felfutása, majd a lehetőségek beszűkülése természetesen csak egy a falvakat alapjaiban érintő társadalmi-gazdasági folyamatok közül a rendszerváltás óta. A kilencvenes években tömeges méreteket öltött a belső migráció és a szuburbanizáció, s e kérdéskör az etnográfusok érdeklődését is felkelteni látszik. Az elmúlt másfél évtizedben a budapesti agglomeráció képe gyökeresen átalakult. A felső és középosztálybeli családok nagyarányú kiköltözéséről a budai hegyvidék falvaiba, az ezt kísérő ingatlanfejlesztésekről, illetve a helyi társadalom régi és új csoportjai közötti konfliktusokról a kötetben két esettanulmányt is olvashatunk.<sup>12</sup> Ellenkező előjelű migrációs folyamatoknak, azaz alacsony társadalmi státusú emberek tömeges kiáramlásának és az ezzel járó szegregációnak lehetünk tanúi a települések külterületein, a városok körüli zártkerti övezetekben,<sup>13</sup> tanyás és aprófalvas térségekben – ez utóbbi két kérdés viszont sajnos nem, illetve csak érintőlegesen<sup>14</sup> jelenik meg a kötetben. Az egyes dél-dunántúli aprófalvakban felbukkanó külföldi ingatlantulajdonosok, nyaralók, illetve a különböző indíttatással betelepülők közötti interakciók és érdekellentétek ugyancsak érdekes közösségtanulmányokra adnak lehetőséget.<sup>15</sup> Az idegenforgalmi szempontból jelentős területeken fekvő települések számára

a turizmus jelent(het) kitörési pontot, bár a gazdasági érdekcsoportok és a helyi lakosság közötti kooperáció gyakran nem minden konfliktus nélküli.<sup>16</sup>

A kötetben érdekes módon kevés szó esik a helyi hatalmi struktúrákról, a régi és új elitek szerepéről a nyilvánosság, a lokális gazdaság, kultúra alakításában. Pedig a kilencvenes évek közepétől a terület- és vidékfejlesztési forrásokért folytatott verseny, a pályázati rendszer arra ösztönzi a helyi eliteket (is), hogy új stratégiákat, gazdasági előnyök-ké konvertálható kulturális imázsokat fogalmazzanak meg. A kívülállók, a vidékfejlesztési szakemberek mellett gyakran a helyi elit, illetve a különféle érdekvédelmi, szakmai és civil szervezetek is tevékeny részesei a forrásokért folytatott versengésnek, s ennek jegyében olykor új rurális tradíciókat alkotnak meg.<sup>17</sup> Véleményem szerint a kötet címében foglalt „modernizációs törekvések” jelzős szerkezet napjainkban már nehezen értelmezhető az említett folyamatok és a gazdaságpolitikai környezet figyelembevételével.

A kötet – fentebb már bemutatott – alapkoncepciójából és persze a magyar néprajztudomány hagyományos kérdésfelvetéséből adódóan a jelen folyamatait a múlt, a(z) (utó)paraszti hagyományok felől közelítik meg. Ha az alapvető fogalmak<sup>18</sup> újra- vagy továbbgondolására a kötet szerzői és szerkesztői nem is vállalkoztak, a tanulmánygyűjtemény elvitathatatlan érdeme, hogy az írássok egy része rendkívül érzékletes „helyzetjelentést” ad egyes, vidéken élő, a mezőgazdasági termeléshez valamilyen formában kötődő lokális közösségek gazdasági lehetőségeiről. A szerzők bemutatták és elemezték a rendszerváltást követő gazdasági-társadalmi átalakulás életmódformáló hatásait, rávilágítottak a „hagyományos” értékrend, norma- és szabályrendszerek erodálódása mellett, annak ellenében máig tetten érhető élet- és gazdaságvezetési stratégiák, kulturális elemek továbbélésére.

A konferencia, illetve a könyv megjelenésének időpontja akár szimbolikusnak is tekinthető, hiszen Magyarország a kettő között eltelt időszakban, 2004. május 1-jén vált az Európai Unió tagjává. A jövő egyik nagy kérdése, hogy uniós tagságunk miként befolyásolja (befolyásolja-e érdemben) a vidéki népesség megélhetési lehetőségeit, gazdasági helyzetét – azaz végső soron polgárosodását. Itt nem csupán a földtulajdon-szerkezet, illetve a támogatások mértékének és feltételrendszerének alakulására gondolok, hanem arra is, hogy az EU fejlesztéspolitikájának a vidékfejlesztés, a regionális felzárkóztatás hangsúlyos eleme. Akárhogy is alakulnak a dolgok, az etnográfának a jelenkutatás, a kortárs folyamatok dokumentálása fontos feladata. Különösen akkor, ha ezt a munkát folyamatos együttgondolkodás, a néprajztudomány kérdésfelvetéseinek esetleges újrafogalmazása, valamint más társadalomtudományok képviselőivel történő konstruktív párbeszéd jellemezné.



## JEGYZETEK

1. Azaz csupán az utóbbi néhány évben formálódtak olyan programok, amelyek az ilyen típusú vizsgálatokhoz anyagi háttérrel, a kutatók számára publikációs lehetőséget biztosítanak. A *Rendszerváltás Magyarországon* című projekt mellett – a teljesség igénye nélkül – mindenképpen megemlítendő a Varsány. *Egy észak-magyarországi falu megismételt társadalomnéprajzi vizsgálata* című OTKA-program vagy a Szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum NKFP-támogatással megvalósuló muraszemenyei kutatása.
2. Az MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intézetében vagy a csíkszeredai KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központjában folyó kutatások ismertetésére ezen írás keretei között nem vállalkozhattam, mint ahogy a Néprajzi Múzeum kiadványaiban (MaDok-füzetek, Tabula könyvek) megjelent fontos publikációkra is csupán jelzésszerűen szeretnék utalni.
3. A *Rendszerváltás Magyarországon* sorozat harmadik néprajzi kötete *Ünnepek, ünneplés tegnap és ma* (munka)címmel előkészítés alatt áll (szerkesztő Schwarcz Gyöngyi és Tátrai Zsuzsanna).
4. Szuhay 1993 és tanulmánya a kötetben.
5. Különösen hangsúlyos ez a szempont Kemény Márton, Bali János és Lendvai Kepe Zoltán írásában.
6. Az előbbiek mellett lásd még Rácz Kata tanulmányát.
7. Példa erre Sárkány Mihály, illetve Schwarcz Gyöngyi cikke, illetve G. Szabó Zoltán és Lendvai Kepe Zoltán írása, akik dolgozatukban egy-egy családi gazdaságot vesznek górcső alá.
8. Az általa „lavírozási technikáknak” nevezett (105. p.) stratégiák egész sorát mutatja be a kötetben Lovas Kis Antal.
9. Molnár Ágnes a kiskanizsai „sáskák” körében a gyermekszám radikális csökkenéséről, a jól képzett emberek elvándorlásáról, a hagyományok iránti fokozódó közömbösségről számol be. Szabó Piroska, illetve a Balogh Balázs – Fülemlé Ágnes szerzőpáros a vasárnapok ünnepi – és ezáltal a közösségi kohéziót erősítő – funkciójának gyengülésére hívja fel a figyelmet. Több kutató is említi, hogy a mezőgazdaság csökkenő jövedelmezősége miatt a családok egy része egyszerűen felhagyott a gazdálkodással, sok új földtulajdonosnak nem is kell az a földdarab, amiért néhány évvel ezelőtt küzdött. A földek parlagon hagyásának terjedő gyakorlata végső soron szintén a(z) (utó)paraszti értékrend elsoványodását mutatja.
10. Bondár Anita és Takács András a székelyek kilencvenes években tömeges méreteket öltő magyarországi munkavállalásának társadalmi és kulturális hatásait, Biczó Gábor pedig a gyimesi idősebb generációk helyzetének igen szélsőséges esetét írja le. Ugyancsak az idősek családon belüli státusának leértékelődése áll Turai Tünde dolgozatának középpontjában.
11. Fülöp Hajnalka írásában például a megélhetési stratégiák települési szintű feltérképezése legalább akkora hangsúlyt kap, mint az első fejezet néhány írásában, Jávor Kata dolgozata viszont inkább az értékek és preferenciák átalakulására koncentrálna.
12. Molnár Mária Tinnyén, Kiss Réka pedig Budajenőn folytatott kutatásokat, azonos OTKA-program keretében.
13. Lásd Bégány Márta írását a Debrecen melletti Sámsonkertről.
14. Szuhay Péter a már említett dolgozatában az elnéptelenedő aprófalvakba beköltöző roma családok (utó)parasztosodásának esélyeit latolgatja.
15. Szóke Annamária Somogyacsán vizsgálta a „gyöttmentek” és az őslakosok együttélését.
16. Lásd Szarvas Zsuzsa írását az alsópáhoki Kolping-hotelről. A turizmus kérdéskörét a kötet más szerzői is érintik, de általában csak mint kiegészítő tevékenységet.
17. A kötetben egyedül Illés Péter vállalkozik arra, hogy egy helyi szervezet közösségformáló szerepét és fejlesztési törekvéseit, sőt eredményeit bemutassa.
18. Az európai agrárszociológia és tudományos diskurzus egyik legaktuálisabb kérdése a történeti parasztság arculatvesztésének, felszámolásának társadalomtörténeti értelmezése. A „paraszt-



talanítás” vagy „(el)parasztiatlanodás” (*depeasantisation*) és a „poszttradicionális” vidék lehetséges megközelítési módjait magyar nyelven Kovách Imre foglalja össze, aki egyúttal hazánk rurális térségeinek társadalomfejlődési sajátosságait is felvázolja (Kovách 2003). Vitaindító írásának alaptétele, hogy a történeti parasztság már nincs jelen a magyar társadalomban, és ha vannak is olyan jelek, amelyek a kisüzemi, családi mezőgazdasági termelés újraéledéséről tanúskodnak, azok nem köthetők a paraszti minőség (újra)feltűnéséhez. A „paraszt” fogalom és a „parasztatlanítás” jelenségének értelmezése három szinten lehetséges és szükséges: strukturális (azaz a parasztság mint történelmi osztály felszámolódása mentén), társadalmi (vagyis a gazdálkodás funkciójának változása szempontjából) és kulturális dimenzióban. Kovács Imre felvetéseire a *Századvég* folyóirat következő számában Benda Gyula, Gyáni Gábor, Harcsa István és Laki László reflektált.

## IRODALOM

GYENES ANTAL

1986 „Munkások” és „parasztok” a mezőgazdasági termelőségvetkezetekben. *Valóság* 4:26–35.

JUHÁSZ PÁL

1986–1987 Mai képünk a parasztságról s a falusi társadalom néhány jellegzetességéről. *Medvetánc* 4(1):5–18.

1999 Parasztok és farmerek. *In* A vidéki társadalom változásai. Kárpáti József, szerk. 261–278. Szolnok: Kereskedelmi és Gazdasági Főiskola.

KOVÁCH IMRE

1988 Termelők és vállalkozók. Budapest: MSZMP KB Társadalomtudományi Intézete. /Rétegződésmodell vizsgálat, 9./

2003 A magyar társadalom „parasztatlanítása” – európai összehasonlításban. *Századvég* 2:41–65.

LAKI LÁSZLÓ

1997 A háztájizás tegnap és ma. (A problémáról egy empirikus kutatás kapcsán.) *Szociológiai Szemle* 1:39–62.

MÁRKUS ISTVÁN

1979 *Nagykőrös*. Budapest: Szépirodalmi Kiadó.

1991 *Az ismeretlen főszereplő*. Budapest: Szépirodalmi Kiadó.

SZELÉNYI IVÁN

1992 *Harmadik út? Polgárosodás a vidéki Magyarországon*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

SZILÁGYI MIKLÓS, SZERK.

2002 *Utak és útvesztők a kisüzemi agrárgazdaságban 1990–1999*. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézet – MTA Társadalomkutató Központ. /Rendszerváltás Magyarországon – műhelytanulmányok./

SZUHAY PÉTER

1993 *Utóparasztosodó cigányok az észak-keleti magyarországi régióban*. *Phralipe* 1:13–15.

## Zsidó reneszánsz? Zsidó antropológia?

Gondolatok Papp Richárd: Van-e zsidó reneszánsz? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy budapesti zsidó közösség életének tükrében című könyve kapcsán.  
Budapest: Múlt és Jövő, 2004. 194 p.

**T**udományos kép a mai zsidóságról címmel rendezett vitadélután az MTA Kisebbség-kutató Intézet Judaisztikai Kutatóközpontja 2005. október 6-án, ahol – a szervezők szándéka szerint – három, a közelmúltban megjelent kötet apropóján folyt beszélgetés a mai magyarországi zsidósággal kapcsolatos kutatásokról (Kovács, szerk. 2002; Kovács–Vajda 2002; Papp 2004). S bár valódi vita nem alakult ki, inkább könyvismertetések hangzottak el, amelyek az adott művek értékeit és hiányosságait igyekeztek bemutatni, számomra valamelyest összeállt a kép, amely szerint e kötetek szerzőik szándéka és tudományos indíttatása szerint tulajdonképpen ugyanazt a kérdést próbálják körüljárni: nevezetesen a mai magyarországi zsidóság identitásának különböző rétegeit igyekeznek feltárni. A zsidósággal foglalkozó bőséges irodalom rendkívül széles skálájából e három kötet kapcsán más merítésű, más felfogású, más tudományos apparátussal dolgozó, mégis ugyanarról a problematikáról szóló műveket ismerhetünk meg. Nem véletlenül jelentek meg ezek a munkák ugyanannak a kiadónak (Múlt és Jövő) talán ugyanabban a sorozatában.<sup>1</sup> E kötetek a szociológia, a szociálpszichológia és a kulturális antropológia módszereivel a nagyközösség szintjén, elsősorban a számok alapján, a kisközösség, illetve az egyén szintjén pedig leginkább interjúk segítségével igyekeznek bepillantást nyújtani a zsidóság mai identitásproblémáinak összetevőibe.

A Kovács András (2002) által szerkesztett kötet legfontosabb sajátossága, hogy korábban „soha meg nem kísérelt reprezentatív szociológiai adatfelvétel eredményeit foglalja össze tematikus résztanulmányok formájában” (Karády 2003:1). Kovács Éva és Vajda Júlia könyve az „egyéni élettörténet elmondásának lehetőségével” (Kaposi 2003:166) mutatja be a mai zsidó identitás különböző rétegeit, bonyolult összetevőit, és „pusztán annak révén, hogy a munka centrumában családtörténetek állnak, olyan tapasztalatokat, kényszerű dilemmákat tár elénk az ebben az egyik legkibeszéletlenebb és legtöbb hazugságot tartalmazó kérdéskörben, melyek az egyébként örvendetesen szaporodó történeti és elméleti irodalomból sokkal kevésbé pregnánsan hámozhatók ki” (Kardos 2002:4–5). A fenti idézetek e két kötetrel foglalkozó recenziókból származnak. A sorba illeszkedik Papp Richárd vállalkozása is, aki egy zsinagógai közösség példáján keresztül a kulturális antropológia eszközeivel igyekszik kibontani a zsidó identitás különböző rétegeit.

Éppen ezért fontos ez a kötet, mert egy olyan tudományszak fegyvertárával kísérel meg ehhez a problematikához hozzájárulni, amely Magyarországon ez idáig nem nagyon mutatta meg lehetőségeit és érdeklődését a témával kapcsolatban – tisztelet a ki-

vételnek (Rékai 1997). Ebből következően nagy a felelőssége is. Nem véletlen, hogy az idézett könyvbemutató az e kötet ismertetésére felkért Rékai Miklós a könyv kapcsán elsősorban az antropológia szerepét próbálta felvázolni a zsidóság kutatásában. Azokat a lehetőségeket, amelyekkel e vállalkozás sok szempontból adós maradt. (Ez már a recenzens érzése.) Hogy csak a felvezetett gondolatmenetnél maradjunk: egyáltalán nem reflektál sem Kovács András, sem pedig Kovács Éváék kötetére, pedig – megítélésem szerint – magától értetődő módon kapcsolódik hozzájuk. De ne szaladjunk ennyire előre!

Mit is vállal ez a kötet? „Egy adott budapesti zsidó közösség, a Bethlen téri zsinagóga életének értelmező elemzésével próbálja bemutatni a magyar zsidó kultúrát és annak kontextusait az ezredfordulón.” (Papp 2004:7.) A tartalomjegyzék átlapozása is sokat ígér: olyan munkát, amely rendkívül sok oldalról kívánja körüljárni ezt a témát. Lehetséges, hogy alaptalanul, de a kötetet kezembe véve magam monografikus megközelítésű írásműre számítottam. Az alapgondolat, az ígért megközelítésmód, a felvázolt keretek erre predesztináltak. Ehelyett egy – egymáshoz csupán rendkívül laza szálakkal kapcsolódó írásokból álló – természetesen nem tanulságok nélküli tanulmánykötetet olvashattam végig.

A kötet négy fejezete, a *Megközelítés és módszer*, a *Magyar zsidó revival?*, a *Mozgó jelen* és az *„Ez az úr kapuja”* négy teljesen önálló (illetve a módszertani rész még további három különálló) tanulmányból áll, amelyeket ugyan összeköt a Bethlen téri közösséggel való foglalkozás, maga a közösség azonban hol mint az elemzés tárgya, hol csupán mint illusztráció jelenik meg.

A mű megírása kapcsán sok kérdés eldöntetlen maradt: nem világos például, hogy a szerző milyen olvasóközönségnek szánja írását. A nagyközönségnek? A szakmának? Amennyiben ez utóbbinak, akkor melyiknek? Az antropológusoknak? A judaistáknak? Bár érthető, hogy rendkívül nehéz ezt az egyensúlyt megtalálni, mégis különös, hogy sokszor olyasmit magyaráz, ami az egyik vagy másik szakma számára nyilvánvaló evidencia. Ilyen például az antropológiai iskolázottságú érdeklődő számára a *Vakuvillanás a zsinagógában* című fejezet, amely a részt vevő megfigyelés, illetve a közösséghez fűződő viszony kapcsán a fényképezés nehézségeit ecseteli, de feltehetőleg ugyanígy nem mond újat a judaisztikában jártas olvasó számára például a Tórát és szóbeli tant magyarázó fejtegetés.

A *Megközelítés és módszer* címet viselő, módszertaninak szánt fejezet három tanulmánya (amelyből kettő már korábban megjelent<sup>2</sup>) a kulturális antropológia módszertani fegyvertárának néhány elemét, illetve a zsidó rituális életben használt írott források antropológiai megközelítésének lehetőségeit kísérli meg bemutatni. A *fonott kalács* című fejezet a szerző által rögzített – a geertzi „sűrű leírás” elemeiből kiinduló, egy, a szombati rítus megtarthatóságára vonatkozó – párbeszéd értelmező elemzése. Ezzel az indítással Papp Richárd azonnal a lovak közé csapott: nem az általa választott közösség bemutatásával vagy az alkalmazott módszerek felvázolásával kezdte, hanem egy elemzett beszélgetéssel, ami végül is mindkét szerepet hivatott betölteni: bevezet a módszertan problémáiba, valamint az elemzés során némi képet kaphatunk az általa vizsgált közösségről is. Célja, hogy az etnográfiai leíráson és elemzésen keresztül olyan kulturális kontextusba helyezze ezt a beszélgetést, amely a mai magyar zsidó kultúráról, illetve annak jellemzőiről ad egyfajta képet. A tanulmány azután kilép az elemzés keretei közül, és olyan kérdésekre keresi a választ, mint a néprajz és az antropológia viszonya,

a zsidó identitás különböző rétegei vagy éppen az antropológus szerepe és korlátai egy általa tanulmányozott közösség kapcsán.

Az egyik problémám éppen az, hogy nem egészen világos, hogy a szerző antropológusként mennyire tagja a vizsgált közösségnek, mennyire vesz részt annak életében. Hiszen a zsinagógai tér, azok a közösségi események, amelyek a zsinagógában történnek, magának a közösségnek, illetve megnyilvánulási formáinak csupán egy – nyilván a téma szempontjából egyáltalán nem lényegtelen – összetevőjét jelentik. De az, hogy mi történik otthon vagy az adott szereplőknek más közösségekben való részvételekor, ebből nem fejthető fel. Éppen ezért „klasszikus” részt vevő megfigyelésnek, tartós együttélésnek ez a módszer nem tekinthető, a kutató csupán a közösség meghatározott alkalmakor lehet ott, illetve a tagokkal folytatott – nyilvánvalóan eltérő kontextusban értelmezendő – párbeszéd sorozatát rögzítheti. S ahogyan a kötetet összeállító antropológus nincs (nem is lehet) jelen az általa tanulmányozott közösség minden pillanatában, úgy esetlegesen, egy-egy résztémával foglalkozók az általa készített tanulmányok, amelyeket leginkább önmagukban és nem az egymással való összefüggésükben értékelhetünk.

Ez a problematika évtizedek óta foglalkoztatja az antropológusokat. A saját társadalom kutatásának, az antropológus viszonyulásának a vizsgált közösségéhez s ennek nehézségeinek, buktatóinak – különös tekintettel például a kulturális másságra s ennek interpretációjára, tudatosítására – kiterjedt szakirodalma van (lásd például Gupta–Ferguson, eds. 1998; Hastrup 1993; Jackson 1987; Modood–Werbner, eds. 1997; Narayan 1993; Niedermüller 1994).

A *Vakuvillanás a zsinagógában* (Papp 2000a) a fényképezés lehetőségeit, illetve lehetetlenségeit vizsgálja a kutatás során az adott közösségben, a kutató antropológushoz, illetve a zsidó tradícióhoz fűződő viszonyban. Közben „villanásnyi” ismereteket szerezhetünk, újabb mozaikokat rakhatunk össze a vizsgált Bethlen téri zsinagóga közösségéről, amelyről például megtudhatjuk, hogy „optimális terep a kutató számára, mivel itt a mai magyar zsidó kultúra szinte minden »irányzata« megtalálható, s így néhol esély mutatkozik arra is, hogy az egyediből általánosabb meglátásokra is kísérletet tehesünk” (31. p.). Csupán közbevetőleg jegyezném meg, hogy önmagában ez a tény is ellentmondani látszik annak, hogy a Bethlen teret valódi közösségként értelmezhesük, hiszen a sokféleség, az alkalmiség s nem utolsósorban a „tagok” identitáspozícióinak folyamatos változása nem igazán sorolható a stabil közösségjegyek sorába.

A módszertan teljesen más dimenziójával foglalkozik azután az a néhány oldalas fejezet, amely az „írott források”, pontosabban a zsidó tradíció írott forrásainak használhatóságát ismerteti a kutatás folyamatában. Ez inkább a „kötelező irodalom” felsorolásának, mintsem az alkalmazhatóság bemutatásának tűnik.

A tanulmánykötet kétségtelenül legkiérleltebb, tulajdonképpen címadó fejezete a következő: *Magyar zsidó revival? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy budapesti zsidó közösség életének tükrében*. Ez magának a kötetnek a címe is, azzal a különbséggel, hogy ott a „revival” helyett a „reneszánsz szó” szerepel. A szerző talán itt fogalmazza meg legpontosabban e kötet és a tanulmány célját is:

„Esettanulmányom célja tehát az ezredvégi magyar társadalom és ezen belül a mai magyarországi élő zsidó kultúra »nagybetűs realitásainak« egyik »olvasatát« bemutatni egy mikroközösség minden- és jeles napjainak segítségével: azaz hogyan él, érez és

gondolkodik egy kis zsidó közösség és egy fiatal társadalomkutató Magyarországon, az 1990-es évek végén és a huszonegyedik század kezdetén.” (40. p.)

Itt interjúrészletekből ismerhetjük meg a mai magyarországi zsidó „revival” (?), reneszánsz (?) különböző olvasatait, a rituális élet bizonyos elemeinek újjáéledését. Végre képet kaphatunk az elemzett, a Bethlen téri zsinagóga életéhez lazábban vagy szorosabban kapcsolódó „közösség” alapvető jegyeiről, zsidósághoz fűződő viszonyáról. Plasztikus – bár itt is mindvégig mozaikszerű – elemzés során ismerhetjük meg a csoport különböző rétegeit, a hozzá s ezzel együtt a zsidó tradícióhoz és kultúrához eltérő módon, intenzitással kapcsolódó „köröket”, ezek egymáshoz kapcsolódását. A kép leginkább interjúrészletek alapján rajzolódik ki, olyan – vélhetően – erőteljesen irányított beszélgetésekből, ahol a kérdezőnek (bár teljesen érthető módon) talán a kívánatosnál intenzívebb a befolyása. Mindezzel együtt ez a tanulmány rendkívül érzékeny, apró részletekre is figyelő elemzés, amely a zsidó tradícióhoz való viszonyulás alapján bontja ki az adott közösség s ezen keresztül a zsidó identitás különböző rétegeit. Egy folyamatosan mozgásban, átalakulásban lévő közeget és kultúrát ismerhetünk meg a tanulmányból. Úgy képzem, ez az írás volt az alap, a középpont, s a kötet többi tanulmányát – több-kevesebb sikerrel – valójában e köré igyekezett szervezni a szerző.

Bár a műben nincs rá utalás, az ilyenfajta, egyetlen zsinagógai közösség antropológiai módszerű elemzése egyáltalán nem előzmények nélküli a nemzetközi irodalomban. Ennek egy viszonylag korai példájára utalnék csupán, Samuel Heilman monográfiájára (Heilman 1976), aki egy amerikai modern ortodox közösség zsinagógai életével, vallásos és nem vallásos működésével, az intézményrendszerrel, a közösséget alkotó egyénekekkel, a közösség társadalmi interakcióival foglalkozik szociálintropológiai, pszichológiai antropológiai megközelítéssel s a valódi részt vevő megfigyelés módszerével.

A *Mozgó jelen* címe alapján az idő szerepét kívánja megvilágítani a Bethlen téri zsidó közösség kultúrájában. Talán ebben a fejezetben érződik leginkább az a probléma, hogy a szerző nem mindig tudja eldönteni, melyek érdeklődésének prioritásai: a zsidó kultúra (meghatározó elemeinek) elemzése vagy a Bethlen tér közösségének bemutatása, a zsidó kultúra bizonyos elemeinek háttérként való felvázolásával. Itt egyértelműen az előbbire történik kísérlet, olyan nagyszabású vállalkozásként, amely megpróbálja áttekinteni a zsidó időszámítás alapkérdéseit, az idő fogalmait és kulturális jelentéseit a zsidó kultúrában, a folyamatos és körkörös idő értelmezési kereteit, a teológiai és morális időt, valamint a zsidó idő létformáit irodalmi példák tükrében. Mindezt úgy teszi, hogy a tanulmányban a Bethlen térre legfeljebb csupán illusztráció szintjén történik utalás. Ez a tanulmány – még a többihez képest is – meglehetősen szervesen illeszkedik a kötet tematikájába, a Bethlen térhez történő laza kapcsolódáson túl semmi nem indokolja idekerülését. Hiányolom továbbá a téma kifejtésének hazai előzményeire való hivatkozást.<sup>3</sup>

Intenzívebben van jelen a Bethlen tér példája a következő, az *Ez az Úr kapuja* című tanulmányban, amely a zsidó kultúra rituális tereinek etnográfiai-kulturális antropológiai példáját mutatja be hol valóban az esettanulmány szintjén (például a sátoros ünnep leírása kapcsán), hol pedig megint csak a zsidó kultúra rituális kereteinek egészére vonatkoztatva. Ráadásul e két – megítélésem szerint – meglehetősen eltérő megközelítést igénylő szempont folyamatosan keveredik is egymással. S bár az adatközlőktől származó, rendkívül plasztikus idézetek itt is meghatározó, izgalmas részei a szövegnek, a kontextus nem kielégítő ismerete az olvasóban hagy némi hiányérzetet.

Papp Richárd kötete sok szempontból az elszalasztott lehetőségek könyve. Kierlel-  
tebb formában, az alapkérdéseket jobban végiggondolva, az antropológia irodalomelméleti  
és módszertani kereteibe jobban beépítve, az elemzéseket következetesen megvalósítva  
átütő erejű, páratlan munka születhetett volna egy mai budapesti zsidó közösségről,  
ebben a formájában azonban nem az. Sokféle megfontolást, módszertani próbálkozást,  
antropológiai, judaisztikai megközelítést, értékes elemzést tartalmazó mozaik, amelyet  
nem tart össze Papp Richárd „saját antropológiája”. Nem egységes egész. Kár érte!

## JEGYZETEK

1. A bizonytalanság abból fakad, hogy a *Mutatkozás* című kötet címlapján nem jelenik meg a *Szo-  
ciológia* mint sorozatcím, ezért ebben az esetben csupán a külalak és a formátum egyezősége  
alapján vonom le a következtetést.
2. A korábbi megjelenés ténye természetesen önmagában semmit nem von le a kötet értékéből, de  
azért nem ártott volna hivatkozni erre (Papp 2000a, 2001, 2003).
3. Ugyanezzel a kérdéskörrel foglalkozik Rékai Miklós (2000) tanulmánya.

## IRODALOM

GUPTA, A. – FERGLUSON, J., EDS.

1998 *Anthropological locations*. Berkeley: University of California Press.

HASTRUP, KIRSTEN

1993 *Native anthropology: a contradiction in terms?* *American Anthropologist* 95(3): 147–161.

HEILMAN, SAMUEL D.

1976 *Synagogue life. A study in symbolic interaction*. Chicago–London: University of Chicago Press.

JACKSON, ANTHONY, ED.

1987 *Anthropology at home*. London – New York: Tavistock.

KAPOSI DÁVID

2003 Kovács Éva, Vajda Júlia: *Mutatkozás. Zsidó identitástörténetek*. *Buksz* 12: 165–170.

KARÁDY VIKTOR

2003 *Az ezredvégi honi zsidóság önképe*. Szombat, december. Internetcím: <http://www.szombat.com/archivum/h0401m.htm>.

KARDOS ANDRÁS

2002 *Identitás(s)ok(k)*. (Vajda Júlia – Kovács Éva: *Mutatkozás*.) *Magyar Narancs* 2002. szeptember  
19. Internetcím: <http://www.mancs.hu/index.php?gcPage=/public/hirek/hir.php&id=7954>.



KOVÁCS ANDRÁS, SZERK.

2002 Zsidók a mai Magyarországon. Az 1999-ben végzett szociológiai felmérés eredményeinek elemzése. Budapest: Múlt és Jövő.

KOVÁCS ÉVA – VAJDA JÚLIA

2002 Mutakozás. Zsidó Identitás Történetek. Budapest: Múlt és Jövő.

MODOOD, TARIQ – WERBNER, PRINA JANE, EDS.

1997 The politics of multiculturalism in the new Europe. Racism, identity and community. London – New York: Zed Books.

NARAYAN, KIRIN

1993 How native is a “native” anthropologist? *American Anthropologist* 95(3):671–687.

NIEDERMÜLLER PÉTER

1994 Paradigmák és esélyek, avagy a kulturális antropológia lehetőségei Kelet-Európában. Replika 13–14:89–129.

PAPP RICHÁRD

2000a Vakuvillanás a zsinagógában. *Ethnica* 2:15–19.

2000b Magyar zsidó revival? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy zsidó közösség életének tükrében. Budapest: MTA Kisebbségkutató Műhely.

2001 Fonott kalács. Egy zsinagógai beszélgetés értelmező leírása. *Kultúra és Közösség* 1:91–99.

2003 Rolls of bread. Interpretation of a conversation in a synagogue. *Acta Ethnographica Hungarica* 48(1–2):21–34.

2004 Van-e zsidó reneszánsz? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy budapesti zsidó közösség életének tükrében. Budapest: Múlt és Jövő.

RÉKAI MIKLÓS

1997 A munkácsi zsidók terített asztala. Budapest: Osiris.

2000 Az idő a zsidó kultúrában. *In* A megfoghatatlan idő. Fejős Zoltán, főszerk. 70–83. Budapest: Néprajzi Múzeum. /Tabula könyvek, 2./

# Tabula

LÁSZLÓ VAJDA	3	Reflections to Roger Sandall's book against romantic anthropology
	15	"As a matter of fact I think myself for a historian" (Zoltán Fejős' interview with László Vajda)
ÉVA KOVÁCS	41	Mari and her "Romness" – or how to place narratives in ethnic research
LÁSZLÓ BÁCSVÁN	53	<i>Guru-sishja parampara</i> – the disciples' chain. About an aspect of strangeness of Western Vaishnavism
JUDIT AMBRUS	69	"Royal child in poor condition – this is Vista..." The relationship of parochial and communal value systems in a village in Kalotaszeg (Transylvania)
ZSOLT K. HORVÁTH	91	A new refutation of time. Historiographical comments on the social scientific decomposition of time

## Reviews

105	Tradition redressed Pertti J. Anttonen: Tradition through modernity. Postmodernism and the nationstate in folklore scholarship <i>Tímea Bata</i>
114	About the historicity of stories Ruth B. Bottigheimer: Fairy godfather. Straparola, Venice, and the fairy tale tradition <i>Judit Gulyás</i>
124	Stories about St. Anthony Mária Szikszai: Történetek története. Képiség és narráció a magasművészet és a népi kultúra között avagy a homo narrans esete Szent Antallal [The story of stories. Visuality and narration between high art and folk culture or homo narrans meets St. Anthony] <i>Vilmos Keszeg</i>

- 127** Photos of documentary style  
Olivier Lugon: Le style documentaire  
*Péter Granasztói*
- 135** Hórusz photos: representation out-of-balance  
Hórusz Archívum – Sándor Kardos: *A Hórusz című kiállítás katalógusa* [Hórusz Archive – Catalogue of *Hórusz* exhibition]  
*Rita Tuczai*
- 142** Countryside studies after peasantry  
Gyöngyi Schwarcz – Zsuzsa Szarvas –  
Miklós Szilágyi, eds.: *Utóparaszti hagyományok és modernizációs törekvések a magyar vidéken*  
[New traditions and modernist efforts in the countryside]  
*Katalin Kőrösi*

## *Inside* .....

- 151** Zsuzsa Szarvas  
Jewish renaissance? Jewish anthropology?  
Some thoughts about Richárd Papp's *Van-e zsidó reneszánsz? [Is there any Jewish renaissance?]* book

## Szerzők

AMBRUS JUDIT néprajzkutató, PhD-hallgató, Babeş-Bolyai Tudományegyetem (Kolozsvár)

BATA TÍMEA néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

BÁCSVÁN LÁSZLÓ szociológus, Kaposvári Egyetem Csokonai Vitéz Mihály Pedagógiai Főiskolai Kar (Kaposvár)

FEJŐS ZOLTÁN néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

GRANASZTÓI PÉTER történész, néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

GULYÁS JUDIT folklorista, MTA–ELTE Folklor Szövegelemzési Kutatócsoport (Budapest)

K. HORVÁTH ZSOLT kommunikációkutató, PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék

KESZEG VILMOS néprajzkutató, Babeş-Bolyai Tudományegyetem (Kolozsvár)

KOVÁCS ÉVA szociológus, Teleki László Intézet (Budapest)

KŐRÖSI KATALIN néprajzkutató, PhD-hallgató, ELTE BTK Európai Etnológia PhD-program

SZARVAS ZSUZSA néprajzkutató, Néprajzi Múzeum (Budapest)

TUCZAI RITA kulturális és vizuális antropológus, PhD-hallgató, ELTE BTK Modernitás PhD-program

VAJDA LÁSZLÓ etnológus (München)

# Tabula 2006 9(1)

Főszerkesztő  
FEJŐS ZOLTÁN

Szerkesztők  
MÉSZÁROS BORBÁLA  
TURAI TÜNDE  
WILHELM GÁBOR

Megjelenik évente kétszer.  
Éves előfizetési díj: 1000 Ft. Példányonkénti ára: 500 Ft.  
Megrendelhető a kiadó címén.

Lapterv  
KAPITÁNY ÁGNES

A szövegeket gondozta  
KRASZNAI KATALIN

Nyomdai munkálatok  
ETO-Print Kft.

Kapható a nagyobb könyvesboltokban.

Szerkesztőség és kiadó  
Néprajzi Múzeum  
1055 Budapest, Kossuth Lajos tér 12.  
Telefon: 473-2459 • Fax: 473-2401  
E-mail: [tabula@neprajz.hu](mailto:tabula@neprajz.hu) • Honlap: <http://www.neprajz.hu/tabula>

Felelős kiadó  
FEJŐS ZOLTÁN főigazgató

ISSN 1419-3310

© Néprajzi Múzeum, 2006

A Néprajzi Múzeum fenntartója a



NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG  
MINISZTERIUMA

Támogatta

**nka**  
Nemzeti Kulturális Alapprogram