

Szabó Á. Töhötöm

A megtartó közösségtől az elmaradt faluig – és vissza

Bevezetés a faluhoz kapcsolódó képek értelmezéséhez

A falu kérdése talán városba telepedése óta érdekli az emberiséget. A városban élő ember már a görögök és rómaiak óta a romlatlanság, a tisztaság, az idill és a pásztori romantika helyeként, a hagyomány világaként, a vágyakozás helyeként gondol a vidékre, falura, néha meg ennek épp ellentétéként festi meg a falut: a falu az elmaradottság, a betegségek, a barbarizmus, a tanulatlanság megtestesítője.¹ A két nézetben van néhány közös vonás: mindkettő a város ellentétét látja a faluban (következésképp a városi társadalom megítélése is ambivalens, de ez nem tartozik ennek az írásnak a témájához), ugyanakkor egy régi, letűnt világgal azonosítja a falut. A falu és a faluval azonosított szerves közösség² az *elidegenedett* városi ember számára az *időben és térben távoli vidék*, a valami másnak a helye. És valami más a hatalom számára is: ezt nem lehet eleget hangsúlyoznunk, hisz Kelet-Európában a sokáig fennmaradt agrárjelleg miatt a hatalom által a faluról alkotott képek és az ezek nyomán megfogalmazott politikák mindig fontosak voltak. A más-

¹ Bár kétségtelen, hogy mindenkor érdekelte az embereket a falu–város viszonya – a római kultúrát megelőzően már a görögök írtak a paraszti munkákat magasztaló költeményeket, a klasszikus római irodalomból pedig ismert példa Vergilius munkája, a *Georgica* –, ez az érdeklődés az ipari társadalmak kialakulása után kapott lendületet (Kiss 2005: 60).

² Ehhez természetesen a tönniesi megközelítést használom fel (Tönnies 2004: 14–93), és a továbbiakban – a munkám megkönnyítése miatt és az egyszerűség kedvéért – a falut, a közösséget és a parasztságot az elemzett szemléletek szempontjából azonos értékeket hordozó kategóriáknak tekintem, mivel a „szakirodalom nagy részében a parasztsokra való hivatkozás felcserélhető »falusiakkal«, »a helyi közösséggel« és így tovább” (Silverman 1983: 102). Ezzel nem azt feltételezem, hogy ezek ténylegesen azonosak lennének: csupán azért használom ezt az egyszerűsítést, mert a *régi és elvesztett közösség mítosza* – „amit a hagyomány, a stabilitás, az egymásrautaltság és a kollektív emlékezet fogalmaival írtak körül” (Tóth G. 2002: 9) – ezekben ölt testet.

ság a mindennapi szemléletben, az irodalomban és a tudományokban, így a néprajzban is minduntalan előbukkan.

Ebben a tanulmányban³ azt mutatom be, hogy én milyen összetevőit látom annak a hatalmi és tudományos gondolkodásnak, amely a falut a városnak a hagyományosságban és közösségiségben megmutatkozó ellentétéként gondolja el. A közösség és a falu fogalmához kapcsolt értéktartalmakat elemzem,⁴ lényegében a reprezentációs szinten megjelenő alakzatokat mutatom be. Elemzésem értelemszerűen nem lehet teljes: egy olyan néprajzosnak a gondolatai, aki munkája során szembekerült a közösség – a faluval azonosított közösség mint pozitív értékek hordozója – kérdéskörével, aki maga is faluról származik (de városban él), és akit időnként megmosolyogtatnak az *igazi városiak*⁵ faluról formált nézetei. A számomra pozitív töltetű falusi szagok egy ilyen városi ember számára negatívak lehetnek, hisz elsődleges jelentésükön túl (kellemetlen olfaktív élmény) a higiénia hiányát, a fertőzés veszélyeit is hordozzák. Ez persze nem jelenti azt, hogy városi ember nem azonosulhat a faluval, vagy nem ismerheti azt – példaként épp a társadalomtudósokat, néprajzosokat, szociológusokat hozhatjuk fel. Nekem mindent összevetve csak sajátos a helyzetem, és igyekszem a sarkító nézeteket megkerülni, igyekszem nem azonosulni velük, és ha lehet, nem idealizálni és nem is elítélni a falut.

A városból szemlélt általánosító faluképekben – legyenek azok pozitívak vagy negatívak – van tehát néhány közös vonás. A falu a város ellentéte és a falu egy letűnt, vagy eltűnőfélben levő világ. Van egy harmadik, ezekkel szorosan összefüggő közös vonás is: a pozitív és a negatív pólus képviselői egyaránt értékszemlélettel közelítenek a faluhoz. Írásomban ennek az értékszemléletnek néhány, általam meghatározónak gondolt mozzanatát mutatom be. Kitérek a régi közösségekre figyelő tudományos érdeklődés kialakulására és fejlődésére⁶ – különös figyelmet szentelve saját házam tájának,

³ A tanulmány a falusi kooperációs formákat elemző doktori dolgozatom egyik bevezető részének átdolgozott változata.

⁴ Kétségtelen ugyanakkor, hogy a közösséghez kapcsolt értéktartalmak kialakulásában szerepet játszott a tönnesi meghatározás, amely a közösség és társadalom ideáltípusait a faluhoz és a városhoz kötve megalkotta (Sárány 2000: 58).

⁵ Falut ritkán látott, a faluval rendszeres kapcsolatban nem lévő, a várost az egyetlen élhető helyként tételező és ezért a faluban esetenül mozgó városiakra, valamint az általuk forgalmazott faluképekre gondolok.

⁶ Noha csábító lenne akár a görög *oikoszig* is visszavezetni a közösségről való gondolkodás történetét, ebben a visszatekintésben csak az ipari társadalmak kialakulását övező tudományosságig megyek vissza, azért is, mert a kialakuló tudományok is ekkor jelölték ki saját terü-

a néprajztudománynak –, illetve ennek a tudományos beszédmódban, de a közgondolkodásban is tapasztalható néhány hatását mutatom be. E dolgozatban egyrészt a néprajz (különösen a kisebbségi néprajz, vagy amit a kisebbségben sokan néprajznak képzelnek) néhány alapvetését járom körül, és ezzel a pontosabb önszemlélethez szeretnék közelebb kerülni, másrészt pedig a kisebbségi társadalom kulturális gyakorlatának kritikájához szeretnék hozzájárulni.

A közösségek és a hatalom szembenállása – és ahogy ezt a társadalomtudományok láttatják

A jó és a rossz falu

A társadalomtudományokat mindig is foglalkoztatta, hogy az egyes embereket a kapcsolatoknak milyen szövedéke köti össze, a különböző kapcsolatformák nyomán létrejövő közösségek hogyan írhatók le, és milyen fejlődési pályákat járnak be, valamint ha változnak ezek a közösségek, milyen irányúak ezek a változások.⁷ Az emberi kapcsolatokra való tudományos figyelem nem volt független maguknak a tudományterületeknek a kialakulásától a 18. században, amikor a politikai gazdaságtanból önállósuló szociológia megválaszolni remélte a társadalmat és azon belül (a fölött?) a hatalmat foglalkoztató kérdést, hogy van-e társadalmi rend, és az hogy őrizhető meg, vagy hogy állítható helyre. Eric Wolf így ír erről *Európa és a történelem nélküli népek* című könyvének bevezető részében: „A társadalmi zűrzavar és forradalom kísértete felvetette azt a kérdést, hogy miként lehet helyreál-

letüket, ebben pedig nem egyszer a közösségek és a falu kérdésköréhez kapcsolódtak. Azzal, hogy csak az ipari társadalmak kialakulásáig megyek vissza, valójában Tóth G. Péterhez csatlakozom, aki áttekintésében összegzi a közösség fogalmának genezisést, a különböző tudományokban, különböző korokban és különböző irányzatokban rögzült jelentését, ugyanakkor az általa felsorolt irányzatok kritikai elemzését is elvégzi (Tóth G. 2002: 9–31). Tanulmánya elején azt mondja: „Az urbanizált és az ipari termelésre szakosodott nyugati társadalmak tagjai úgy érezték, hogy elvesztettek valamit. [...] Ez [...] hozta felszínre a »népi kultúra értékeit«, ez éltette a paraszti társadalom iránti felfokozott érdeklődést...” (Tóth G. 2002: 9)

⁷ Tóth G. Péter állítása szerint a közösség mítoszának Ferdinand Tönnies által bevezetett fogalma és az abban foglalt jelentések (vér, hely és tudat) nagymértékben meghatározták a további tudományos munkát, hozzájárultak a „közösségtanulmányok» kialakulásához, majd elterjedéséhez [...], a *közösség* és az *egyén* fogalmak vitájának elburjánzásához, és végül a közösségfogalomnak az individualista elméletekben való feloldásához” (Tóth G. 2002: 31).

lítani és fenntartani a társadalmi rendet, sőt, hogy lehetséges-e egyáltalán a társadalmi rend. A szociológia remélte, hogy megtalálja a választ a »társadalmi kérdésre« (Wolf 1995: 20). A hagyományos társadalmi struktúra és ellenőrzési formák⁸ felbomlása ugyanis olyan rétegek megjelenésével járt együtt, amelyeket már nem lehetett az addig gyakorolt formákban ellenőrizni.

A történet – a feudális társadalom felbomlása – Angliában kezdődött. A szigetország mint korának egyik legfejlettebb állama mind a folyamatok lezajlása, mind az azokra való reflexió szempontjából élen járt, hisz az individualizmus korai jelentkezése következtében az a családi szerkezet, amely a társadalom alapját jelentette volna, igen hamar felbomlott, és a család és a hagyományos közösségek kontrolljától megszabadult tömegek jelentek meg (Macfarlane 1993). A hagyományos társadalmi kötelékekből kiszakadt és feltörekvő rétegek egyre inkább veszélyeztették a társadalmi struktúrát, ezért a hatalomnak és az azt kiszolgáló társadalomtudományoknak épp arra kellett választ keresniük, hogy miként tehető a kapcsolatok szövedéke sűrűbbé, következőképp a társadalmi rend szilárdabbá. A válaszkérésben a leginkább akkor volt tapasztalható nagy előrelendülés, amikor a kora modern idején az addig ismert és működő közösségek felbomlottak, és helyüket teljesen más jellegű szerveződési formák vették át, amelyek riadalommal töltötték el a társadalom egészét, és leginkább a hatalom képviselőit, akik úgy érezték, a tömegek közösségek hiányában irányíthatatlanná válnak.

A társadalmi átalakulásnak a társadalomtudományokban is jelentkezett a hatása, és az egymással szembeállított szerveződési formák mint egy skála két végpontja itt is megjelentek. Werner Rösener ezeket a nézeteket két csoportba sorolja: a konzervatív nézetek szerint a falu a rohanó és kommercializálódó várossal szembeállítva az idilli állapot, a kölcsönös segítség és a természetközelség helye; ugyanezt a falut a kritikai szemlélet képviselői nézetében az autoriter viselkedés, a kényszerített egyesülési formák jellemzik, így a falu strukturálisan alkalmatlan a fejlődésre (Rösener 2003: 8–9).

⁸ Itt főként a feudális társadalom szerkezetére és ellenőrzési formáira gondolok: az egyén csak úgy tudott részese lenni, ha a rokonsági rendszeren és a hűbéri függésen keresztül (amit sok esetben a rokonság ideológiájával álcáztak) kapcsolódott a társadalom egészéhez. Mi több, saját munkaerejét mint termelési eszközt is csak úgy tudta használni, ha ezen a struktúrán keresztül földhöz tudott jutni. Következőképp a közösségi normák, a szegényrezsimek, az atyai pofonok és a hűbérúr által kimért botütések hatékonyan tudták ellenőrsük alatt tartani az egyéneket.

Rösener a már általam is említett Ferdinand Tönnies hozza fel példaként, aki szerint a falu maga a szerves kapcsolatok, a közösség helye, és aki szerint minden, a falut ért változás egyben a gyökerek elvesztését is jelenti. A falut azonban nem csak Tönnies idealizálta: így tett Wilhelm H. Riehl, a német néprajzkutató is, aki a német parasztság 1848-as forradalomban játszott szerepét taglalva kiemelte, hogy nekik köszönhető a német államrend megmaradása. Nézetében a parasztság hangsúlyos szerepet játszott abban, hogy a német fejedelmek megőrizhették trónjaikat, a parasztság mint réteg pedig biztosítani tudta a nemzet megújulását. A példák sorát – mondja Rösener – francia, angol és olasz területekről is lehetne hozni. A városi élet embertelenségével szemben a falu egyszerűségével, humánus kapcsolataival tűnik ki: a falu iránti vágyódás visszatükröződött sok író, folklorista és tudós munkájában, akik kijelentették, hogy a hagyományos paraszti falu kultúrája emberibb és jobban szolgálja az egyén jólétét, mint a modern ipari társadalom (Rösener 2003: 8).

A kritikai vonal véleménye – amint az várható – ettől homlokegyenest eltérő. Ennek értelmében a falu egy meghaladni kívánt állapot, mivel lakói életének sötét oldalai túlsúlyban vannak. Theodor Adorno egyenesen a „deprovincializálás kötelességéről” beszél (Theodor Adornot idézi Rösener 2003: 9). A kritikai megközelítésbe a szocialista irodalom is beletartozik, hisz ennek az irányzatnak a korai ideológusai, programadói – Marx és Engels – szintén úgy tekintettek a parasztságra, mint egy olyan társadalmi rétegre, amelynek szükségszerűen el kell tűnnie, mivel a történelemben a haladó polgárság és a proletariátus játssza majd a főszerepet. A parasztság a forradalom szempontjából ráadásul megbízhatatlannak is számított, mivel tagjai sok esetben a reakciós erőkhez csatlakoztak (Rösener 2003: 10–11), így fékezőivé váltak a forradalmaknak (Redfield 1960: 77). Amikor a falusi világot ilyen sötét fényben festik meg, abból egyenesen következik, hogy a városi, polgári társadalom képezi a civilizáció jobbik részét. Ami a konzervatívok számára érték, az a kritikai tábor számára negatívum, és fordítva.

Az elméletek egész sora született, amelyek épp arra voltak hivatottak, hogy ezeket a jelenségeket megragadják, és így születtek a fogalmakat szembeállító nézetek, miszerint a haladás iránya a régi közösségek felől az újak fele mutat. „A rend összekapcsolása a társadalmi kapcsolatokkal és értékekkel két, homlokegyenest ellenkező társadalmi típus megalkotásához vezetett, és ahhoz a következtetéshez, hogy a társadalmi folyamat nem egyéb, mint átváltozás egyik típusból a másikba.” (Wolf 1995: 23)

Noha a problémák felismerése és az elméletek megszületése időszakában a pozitív pólus egyértelműen a hagyományos társadalom erkölcsi rendje volt,⁹ a modernizáció elmélete (a fejlődés szükségszerűségébe vetett hit) egyre inkább átírta ezt a viszonyt, és a modern társadalmakat tekintette követendő mintának, ahol az emberek nem préselődnek be öröklött pozícióikba, hanem érdemeiknek megfelelően szerzik meg azokat. A falu és a szerves közösség tehát először pozitív értékeivel tűnt fel, hisz a társadalmi rend megőrzésének a feltételei a szerves kapcsolatok: a fentről lefele, hierarchikus rendben szerveződő társadalomban a közösségek és kötelek egy-egy ellenőrzés és kényszerítés eszközeiként is működtek. Ez a konzervatív szemlélet. Úgy is mondhatnók, hogy ebben a felfogásban a falu pozitív értékei egy utilitarista szempontból körvonalazódnak. A haladás eszméje azonban az utilitarista szempontokat is megváltoztatta, és ami addig hatékony ellenőrzési formákat lehetővé tevő társadalomszerkezetnek tűnt, az új szemlélet jegyében már visszahúzó erővé vált. Ez pedig a kritikai vonal.

A hatalom szempontjai

A fentebbiekben megfogalmazott kérdésünk tehát a vélt vagy valós hagyományos közösségek felbomlására vonatkozik. És mint ahogy a társadalomtudományok is kettősségében látták ezt a kérdést, ugyanígy a hatalom oldaláról is kettősnek mutatkozik, hisz valójában két kérdést fogalmazhatunk meg ugyanazon folyamattal kapcsolatosan. Első kérdésünk így hangzik: mi történik akkor, ha az egyes egyének már nem integrálódnak olyan közösségekbe, amelyek közvetlenül ellenőrizni tudnák tevékenységüket. Második kérdésünk: mi történik akkor, ha az adott közösség olyan szervezeti, ellenőrzési formákat éltet, amelyek az állam érdekeivel ellentétes elveket forgalmaznak. Itt tehát valójában két, egymástól nem független folyamatról beszélhetünk. A könnyebb elemezhetőségen túl a jól körülhatárolt megkülönböztetéssel célunk többek közt az, hogy majd az elemzés során érzékelhetővé váljék az ideológiailag irányított tudományos szemléletmód és a hatalmi képek egymás mellé rendelhetősége vagy esetleg szembenállása.

⁹ Ferdinand Tönnies azt írja a közösség (falu) ellentétéként láttatott társadalomról (város): „A társadalomban mindenki egyedül van, s állandó feszültség van közte és a többiek között. Tevékenységük és hatalmuk területe szigorúan elhatárolt a többiekétől, úgyhogy mindenki védekezik a másokkal történő érintkezéssel és az egymás birodalmába való belépéssel szemben, mert ezeket azonnal ellenséges cselekedetként értékelik” (Tönnies 2004: 48).

Az első esetben tehát arról van szó, hogy a közösségek bomlási, átalakulási folyamata olyan gyors, hogy a meghaladott szerkezetek helyére nem kerül más, hatékony szervezeti forma, hatalmi és szervezeti vákuumok alakulnak ki. Hangsúlyoznunk kell, hogy itt az átalakulási folyamatok sebességének igen jelentős szerepet tulajdonítunk, ugyanis például a székely társadalom nemzeti kereteinek bomlása és átalakulása során a faluközösség és a benne kiépülő más kisebb szervezeti formák át tudták venni az addig a családok ellátta funkciókat (vö. Hajdú 2001: 48–50). Ezzel szemben az iparosodás – és főként Anglia korai iparosodása –, a kelet-európai paraszttársadalmak kapitalizálódása, nem tette lehetővé, hogy a felbomló szerkezetek helyén új közösségek jöjjenek létre, és olyan kontrollmechanizmusok alakuljanak ki, amelyek hatékonyan helyettesíthetnék a megszűnt érvényű normákat. Ilyen esetekben legtöbbször az állam az, amely a legfőbb atya szerepét magára veszi, és igyekszik az iskoláztatás, az erőszakszervezetekbe való ideiglenes integráció, a rendőri ellenőrzés, a sztrájkok letörése, a börtönök és dologházak, a prostitúciós intézmények és egyéb technikák révén ellenőrizhető és lehetőleg vele szemben lojális szubjektumokat teremteni.¹⁰ Végső soron tehát arra törekszik, hogy az ellenőrizetlen tömeg újra ellenőrizhetővé váljék, és végül hogy a feltörekvő rétegek cselekvései nyomán a hatalmi csoport tagjai körében keletkezett riadalmat megszüntesse, helyreállítsa a régi világ rendjét. Érvényesíti a saját hatalmi szempontjait. Még egyszer Anglia példájára visszatérve: nem véletlen talán, hogy a bekerítések nyomán a mezőgazdaságból kiáramló szegénység miatt itt születtek szegénnytörvények és dologházak,¹¹ és ezzel az állam megpróbálta átvenni az addig a faluközösségek, családok által gyakorolt ellenőrzést (Macfarlane 1993: 73–74).

A második esetben az állam kezdeményező félként lép fel, és nem megszüntet adott anómiás állapotokat, hanem a saját érdekeit próbálja keresztülvinni a kisközösségi érdekekkel szemben. Itt a közösségi autonómiák és a felsőbb hatalom konfliktusairól van szó a centralizált állam kiépülése során, amikor az ősoktól örökölt jogszokásokat – amelyek esetleg nem alkalmasak az állam érdekeinek maradéktalan érvényesítésére – az állam saját törvé-

¹⁰ Ezek a közvetlen eljárások. Nem szabad megfeledkeznünk ugyanakkor arról, hogy a kapitalista társadalomban az időrezsimek és az ipari termelés rezsimjei – ha nem is mindig közvetlen módon – hozzájárulnak az ellenőrzés fenntartásához és hatékonyá tételéhez.

¹¹ A dologházak és börtönök protestáns országokban történt első felállítását Jürgen Kocka a protestáns gondolkodás munkával szembeni újszerű viszonyulásával magyarázza, hisz a munkának a kényszerű robotból a tudatos, szándékos, az emberi életet kiteljesítő pozitív fogalomává válása ebben a gondolkodásban teljesedett ki (Kocka 2001: 8).

nyeivel helyettesíti. A társadalomtörténet különböző területekről és különböző időkben igen jó példákkal szolgál erre a folyamatra. Az Imreh István által leírt székely faluközösség tagjainak a 18. században, az osztrák katonai hatalom kiépülése során szembe kellett nézniük a saját rendtartásaik és az államhatalom törvényei közti ellentmondásokkal (Imreh 1973: 5–90).

A következő időpontunk a gazdaság szocialista átalakítása: ennek egyik jellegzetessége, hogy egyrészt olyan gazdasági, társadalmi folyamatok hatnak, amelyek az addig érvényes közösségi normákat érvénytelenítik, és az államnak csak válaszolnia kell az ezek nyomán születő kihívásokra, másrészt az állam maga hozza létre a saját közösségeit, ahol az ideológiailag megfelelő szubjektumokat termeli. „A kommunisták joggal gondolták, hogy a család hatalma veszélyezteti az övéket, s minden eszközzel igyekeztek a családot alávetni az államnak; ők azt a fiút tartották erényesnek, aki feljelentette törvényszegő apját.” (Fukuyama 1997: 127) A kínai társadalom – amelyről az előbbi mondat is szól – hagyományosan családcentrikus,¹² az államnak pedig épp az állt érdekében, hogy ezekből a szoros kötelékekből kimozdítsa az embereket, hisz az atomizáltan cselekvők kevésbé hatékonyak, mint azok, akik együttesen tudnak fellépni.

A székely falvak családi tulajdonának kollektív gazdaságokba való szervezése idején is megmutatkozott a közösségi cselekvési formák hatékonysága. „Sokan vállaltak anyagi áldozatot, hogy bajba jutott társukat megmentse a fenyegető veszedelemtől: beszolgáltatták helyette a hiányzó burgonyamennyiséget, közösen felszántották a földjét, összegyűjtötték és elvetették a szükséges vetőmagot.” (Oláh 2001: 202) Az egyéni ellenállási akciók mellett tehát akadtak olyan esetek, amikor a faluközösség kiállt egy-egy bajba jutott tag mellett, és közös cselekvéssel védte ki a veszélyeket. „Ez a magatartásmód a szokásrendszerben gyökerező, katasztrófhelyzetben évszázadok óta működő történeti minta a székely falu társadalmában.” (Oláh 2001: 202) Azonban Oláh Sándor kiemeli, hogy „az ellenállásban hallgatólagosan együttműködők csoportja vizsgálatunk

¹² „Az olyan emberben, akit nem fonnak körül nagyon szorosan a rokonság hálózatának a szálai, nem lehet teljesen megbízni, mert nem lehet a szokott módon bánni vele. Ha helytelenül viselkedik, ezt nem beszélhetjük meg a bátyjával, és a szüleihez sem fordulhatunk, hogy ők tegyék jóvá, ami történt. Ha pedig valami kényes ügy miatt szeretnénk felvenni a kapcsolatot vele, nem kérhetjük meg a nagybátyját, hogy közvetítsen, készítse elő a terepet. A vagyon ezen a hiányon nem segíthet, mint ahogy az elvesztett karokat és lábakat sem pótolhatja. A pénznek nincs se múltja, se jövője, és nincsenek elkötelezettségei. A rokonoknak vannak.” (Margery Wolfot idézi Fukuyama 1997: 128)

korszakában településszinten szerveződött, de csak az azonos érdekeltségű társadalmi csoportokon belül.” (Oláh 2001: 202) A szoros társadalmi egyetértés, a hagyományos minták mentén szerveződő rokonsági és szomszédsági cselekvési formák tehát akadályozták az államot az új rend kiépítésének folyamatában.

Az elemzés során megkülönböztettünk két folyamatot, de látnunk kell, hogy végső eredményüket tekintve ezek a folyamatok valójában azonosak, még ha a kiindulópont különbözik is. A hatalom képviselői mindkét esetben igyekeznek saját pozíciójukat biztosítani úgy, hogy a hagyományos – szerves – kontrollmechanizmusokat a saját ellenőrzési rendszereikkel helyettesítik, tehát a hagyományos közösségi formák mindkét esetben ki vannak téve a megváltozás vagy a megváltoztatás veszélyének. Egyik esetben a nagy társadalmi és gazdasági folyamatok mintegy a politikai hatalom akaratán kívül hatnak a közösségek hagyományos szerveződése felbomlására, másik esetben egy felsőbb hatalom tudatos beavatkozása eredményezi a korábbi rendszerek érvényének megszűnését. Igen lényeges tehát, hogy a hatalom szempontjából a hagyományos társadalomszervezeti formák bomlása először egyrésztől aggodalomra ad okot, hisz ellenőrizetlen tömegek kerülnek a társadalom terébe, akik akár még a jogtalan hatalomköveteléstől sem riadnak vissza, ezért a hatalom feladatának érzi a folyamatok megértését és a hatékony válaszok megfogalmazását. A dologházak, börtönök és egyéb ellenőrzési intézmények jó példái ennek a törekvésnek. Másrésztől a hatalom maga nyomul be a mindennapi életvilágokba, és szünteti meg azokat az autonómiaformákat, amelyek addig az egyéneket integrálták, és ezek helyett új, és kizárólagos korporációs elveket tesz kötelezővé. Végső soron mindkét esetben a hatalmi pozíciók megőrzésének szándékával állunk szemben, ahol a hatalom nem áll – akár a tudományt felhasználva – eredményes maradni.

A társadalomtudományoknak kiemelt szerepük volt, van ezekben a folyamatokban, amennyiben adatokkal és magyarázatokkal szolgálnak a változások megértéséhez: a modernizáció korai szakaszában a nagy társadalommagyarázó elméletek épp ezeknek a folyamatoknak a megértésére igyekeztek modelleket találni, és pozitívként tüntették fel a régi időket, amikor még volt rend a világban. Azonban a gondolkodásmódok és e kérdés megközelítési szempontjai is változtak, a régi idők a maguk maradiságával a negatív póluson találták magukat, az új idők szerződéses viszonyai pedig a pozitív pólusra kerültek: a régi világ elfeledett vidékekre, távoli tartományokba és könyvtárak homályos zugaiba vonult vissza. Idegenné vált.

Körvonalak és árnyképek: hogyan rajzoljuk meg a népet?

Anélkül, hogy minden néprajziként ismert törekvést egy kalap alá vennék, az alábbiakban a néprajznak arról a vonulatáról ejtenék néhány szót, amely nézetemben hozzájárult az ideológiailag telített faluképek kialakulásához.¹³ A felvilágosodás és a nemzeti romantika eszmevilágában létrejött néprajz és ezen belül a magyar néprajz ideológiai elkötelezettségét talán szükségtelen részleteznünk: a kelet-európai nemzetteremtési folyamatokban a külső, elnyomó hatalom és kultúra ellenében megalkotott belső kulturális jegyek, a nemzeti kultúra építőkövei a népi (paraszti) kultúrából származtak, és ezeknek az elemeknek az egyik fontos szállítója – a történelemtudomány, az irodalomtudomány és a nyelvészet mellett – a néprajztudomány, a folklorisztika volt.¹⁴ Alain Dieckhoff Miroslav Hroch alapján ennek a folyamatnak három fontos szakaszát különíti el: 1. a kulturális vállalkozók a nemzeti múltat dicsőítő műveket írnak, dalokat és meséket gyűjtenek, egységesítik a nyelvet, megszerkesztik a nemzeti eposzt; 2. ennek létrehozható a politikai fordítása, amikor hazafiak aktív kisebbsége, az értelmiség ezeket az eredményeket felhasználva az összetartozás érzését keltették az egyszerű emberek körében; 3. amikor a politikai agitáció sikeres, kinyílik az út a tömegmozgalommá válás, és a függetlenedés fele (Dieckhoff 2002: 18–19). A kiindulópontnál a népi kultúra áll, amelynek felépíthető a nemzeti kultúra megteremtésén keresztül a politikai megfelelője, és amely ekkortól válik egy olyan bázissá, amelyet ismerni és ápolni kell mindazoknak, akiknek fontos a nemzet mint a szervesen összetartozó egyének közössége.¹⁵ Noha a társadalmi látásmód a hazai néprajz kezdetének tekintett Bél Mátyás-i életműben már a 18. század végén megjelenik, a néppel, a parasztsággal való foglalkozásban megmarad a kettős, társadalmi és kulturális látásmód. Ez utób-

¹³ Nem áll szándékomban újraértelmezni az eddigi tudománytörténeti eredményeket, csupán néhány, szempontomból fontos jellemzőre hívnám fel a figyelmet.

¹⁴ Azt is meg kell jegyeznünk, hogy magyar nyelvterületen a néprajz és a nemzetiesség között nem mindig láthatunk közvetlen viszonyt, Kósa László nézetében a néprajz inkább közvetetten hatott a nemzeti kultúrára, mivel alacsony fokú szervezethez és intézményesítettség miatt nem tudott nemzeti tudománnyá válni. Ugyanakkor ebben a közvetett viszonyban benne van az – a trianoni szerződés óta hangsúlyossá váló – ideológiai viszony is, amellyel a közvélemény és a hatalom átértékelte, mintegy nemzetiesítette a néprajz eredményeit (Kósa 2001: 111–113 és 161–165).

¹⁵ A nacionalizmuselméletek által megnevezett *törzsi érzés* (a közös ős, vérségi kötelékek, az együvé tartozás mint a közösség toposzai) arra enged következtetni, hogy a tönnesi organikus közösség ismerveit a nemzeti közösségre is kiterjeszhetőnek tekintik.

binak a fejlődésére a preromantika, romantika gondolatvilága igen kedvezően hatott, és az irodalmi népiesség követői a *régit a népivel* azonosítva nemzetismereti feladatokat tűztek ki maguk elé (Tálasai 1979–80: 52). A művelődés legkorábbi szakaszainak rekonstrukcióját célul tűző, társadalmi kérdéseket csak érintőlegesen tárgyaló néprajz a tiszta magyar falu értékeit¹⁶ egy kanonizációs folyamat eredményeként a magaskultúra számára a folyamatosság letéteményesévé emelte: „A népköltészetre változatlanul mint a nemzeti jelleg egyik legtisztább és leghívebb kifejezőjére tekintenek. Sőt a változó társadalmi viszonyok, a polgári átalakulás, kapitalizálódás egyre nyilvánvalóbb jeleit tapasztalva, fokozottabban látják benne a hagyomány folytonosságát fenntartó szerepet.” (Kósa 2001: 61) Meg kell jegyeznünk viszont azt is, hogy a parasztságra nem mint társadalmi alakulatra, hanem mint a legarchaikusabb kultúra hordozójára tekintő néprajz művelői folyamatosan szembesültek a társadalmi problémákkal, még ha nem is kezelték ezeket fő tudományos problémaként (vö. Kósa 2002: 58).

Az ezt követő korszakokban, még a néprajz intézményesülését követően is egész a 20. század elejéig, a néprajzban a társadalmi és a kulturális szempontokat párhuzamosság jellemezte, vagy egyes korszakokban a kulturális – főként irodalmi felvetésű – szempontok váltak uralkodóvá. A parasztság-szemléletekre vonatkoztatva Ortutay Gyula szintén kettős látásmódról beszél: az egyik a társadalmi kérdéseket is felvető, főként Tessedik Sámuel és Berzeviczy Gergely munkásságához köthető megközelítés, amely a parasztság rendi helyzetéből, az elavult feudális viszonyokból, a parasztságon belüli differenciálódásból fakadó problémákra hívja fel a figyelmet, a másik pedig „a parasztságnak romantikus és idillikus szemlélete” (Ortutay 1937: 10–19, az idézet a 17. oldalon). A társadalmi problémái nélkül láttatott nép szemlélete jellemezte az e korszakban szellemi és tárgyi néprajzi területeken született írásokat, bár a néprajztudomány meghatározására többen kísérletet tettek, és a tudománytalan, neoromantikus megközelítéseket is sikerrel szorították ki (Tálasai 1979–80: 56–65). A népköltészeti alkotások, a felfedezett magyar tájak (például az Alföld, Kalotaszeg, Torockó és Székelyföld) magyar jellege, az elitkultúrába beépíteni kívánt népművészeti termékek és elemek mind arra mutattak, hogy az értelmiségi réteg az addig fel nem fedezett és le

¹⁶ Az értékekre csak két, egymáshoz időben közeli, de megközelítésében távoli példát emelnék ki: Malonyay Dezső művészeti érdeklődésű, a korszakban is sokat támadott munkájában fedezi fel Kalotaszegen a paradicsomot (Malonyay 1907: 27), Jankó János az idegen befolyásoktól mentes, tiszta magyar fajt (Jankó 1892: 7).

nem írt jelenségeket tekinti eredetinek, ősiinek, magyarnak, és egyben ezeket tekinti a nemzeti kultúra fontos részének is. A szabadságharcot követő időkről írja Ortutay Gyula: „meg kell vallanunk, az irodalom mellett éppen a hazai néprajztudomány lesz szinte napjainkig sokszor akarata ellenére is istápolója az idillikus néplátásnak” (Ortutay 1937: 20). A nemzetteremtési, majd később a nemzeti útkeresési folyamatokkal óhatatlanul együtt járt tehát egy idealizáló falukép kialakulása és rögzülése, ami különösen a 20. század húszas éveitől vált meghatározóvá, hisz ekkortól „a korszak politikai-közéleti diskurzusa a parasztságban látta a magyar társadalomfejlődés lényegét kifejezni képes erőt. [...] A parasztságban társadalmi bázist kerestek a gyökértelennek tekintett polgári társadalommal szemben. E felfogásban az állam és a nemzet pillére a parasztság.” (Kotics 2007: 24–25)

A népi kultúra és az ősi hagyományok, nem egy esetben pedig a tisztán magyar jelleg keresését a néprajz úgy végezte, hogy ebben az időszakban ritkán tette fel azt a kérdést, hogy a folklór hordozói hogyan élnek.¹⁷ A már intézményesedett néprajz nagy vállalkozásáról, *A magyarság néprajzáról* írja Kósa László: „A jelennel együtt a társadalom vizsgálata is elmaradt, olyan fontos területek, mint a jog, az erkölcs, viselkedés, lényegében a vallás, a család és egyéb társadalmi intézmények hiányoznak a kötetekből.” Következésképp a kötetek „általában statikusan ábrázolták a paraszti műveltséget” (Kósa 2001: 158). Ily módon a néprajz – bár a paraszti kultúráról már ebben a korszakban hatalmas tudásanyagot halmozott fel – a falu társadalmáról sematikus képpel rendelkezett, ezzel pedig mintegy ideális fényben tüntette fel tárgyát, hisz ez az idegenné váló, vagy eleve idegen polgárság kultúrájával szemben a saját kultúrát jelentették, az ősiséget jelenítették meg. A sematikus képnek része volt az is, hogy a „régii néprajz [...] a nép, népi kultúra prekonceptiója alapján szelektíven örökítette csak meg a valóság elemeit, és még amit megörökített, annak a reprezentatív értéke, társadalmi-történeti pozíciója sem volt megállapítható” (Hofer 1984: 64).

¹⁷ A népi kultúra, hagyomány, szokás, kontinuitás, közösség fogalmak reflektálatlan használata jellemezte a 19. század végi, 20. század eleji néprajzi érdeklődést, így ebben a paradigmában nem kérdeztek rá a kultúra változására, a folyamatszerűsége, a mobilitásra, a gazdasági stratégiákra, a falun, parasztságon belüli csoportok, a csoportok között feszülő ellentétekre (vö. Hofer 1984: 64–66).

Néprajz – konzervativizmus – hatalom

A korábbiakban azt állítottam, hogy a szerves közösség ideológiai felmagasztalása a konzervatív vonulatban lelhető fel. Ha ezt a fentebb bemutatott néprajzi megközelítésekre szeretnők vonatkoztatni, akkor szinte magától adódik a következtetés, hogy a néprajz ebben az értelemben és erre a korszakra vonatkoztatva konzervatív jellegű. Ha ez a feltételezésünk – amit előbb még következtetésnek neveztem – igaznak bizonyulna, ezzel kapcsolatosan két további kérdést kellene megfogalmaznunk: (1) van-e a néprajznak olyan politikai súlya, hogy a korábbi történeti korok társadalomszervezeti és ellenőrzési formáinak dicséretével a hatalom döntéseit is befolyásolja; (2) túllépett-e a néprajz a konzervatív szakaszon?

Az első kérdésre Kósa László szerint tagadó a válasz, hisz a néprajz sosem rendelkezett olyan befolyással, hogy hatalmi szinten is alakítani tudta volna a döntéseket. Történeti értelemben ez igaz lehet, azonban nem árt figyelembe vennünk egy újabb szempontot, nevezetesen azt, hogy a hatalom ma már – több értelemben is – sokkal diffúzabbá vált (Schiffauer 2004: 155–156). A hatalmat már nem csak egy hatalmi centrum gyakorolja, ily módon pedig a feltételezett értelmiségnek is része lehet a hatalomgyakorlásban, ha nem másként, akkor a közvélemény formálásával (ami maga is egy hatalmi forma, hogy az áttételek sorát folytassuk). A második kérdésre a válasz tán még bonyolultabb, mint az elsőre, hisz egyben az első kérdésre is válaszolnunk kell, valamint a feltételezésünket – miszerint a néprajz konzervatív – is górcső alá kell vennünk. Ha ugyanis a néprajz túllépett a konzervatív szakaszon, a diffúz hatalomgyakorlásra és a közvélemény formálásán keresztül sem élteti a megelőző korok közösségi ideáljait. Az első rész tekintetében bizakodó vagyok: úgy tűnik, a néprajz valóban meghaladta saját paradigmáit, és közelebb került a valóságismerethez. A második rész tekintetében viszont pesszimistának kell lennem: a közvélemény hatalmi szintjén mintha nem vennénk tudomást a néprajzi gondolkodás előrelépéseiről. Ehhez egyrészt az is hozzátartozik, hogy a közvélemény a népi, szerves kultúrával való azonosulás tekintetében maga találja meg a saját forrásait a korábbi korszakok néprajzi műveiben, más esetekben pedig a magukat néprajzosokként meghatározó aktivisták munkáiban, akik a maguk során a közösség, hagyomány, nemzeti értékek reflektálatlan fogalmaival operálnak. Másrészt szintén ide tartozik, hogy az ezeken az ideológiákon túllépett, szakemberek által folytatott munka eredményeit a néprajz nem tudja eredményesen megjeleníteni, vagyis a professzionális néprajz

sokszor tehetetlen az amatőrizmussal szemben. A valamikor hatalmi eszközök nélküli néprajz a mai, és az amatőr szemlélet által uralt közvéleményen keresztül jutott hatalomhoz, így bizonyos közegekben a falu, a parasztság és a közösség idealizált képe tovább él,¹⁸ s noha ma már a professzionális néprajzban a romantikus és idillikus látásmódtól mentes falukép, a társadalmi szempontok felvetése, az interdiszciplináris megközelítés érvényesítése természetes tartozéka a tudományos munkának, ezt a valóságismeretet nem sikerül minden esetben megfelelően kommunikálni. Megmarad tehát egy idealizált kép, aminek többek közt olyan következményei és eredményei vannak, mint amit a népi kultúra és a népi közösségek felfedezése idején és meg lehetett figyelni, amikor „a még létező közösségeket hittérítők, tudósok, kalandorok szállták meg, hogy bennük saját társadalmuk elveszett emlékezetét megtalálják” (Tóth G. 2002: 9–10). A megszállás ma sok esetben csak képletes – filmekben, sajtótermékeken, táncház táborokon és múzeumi kiállítótermeken keresztül –, az azonosulás viszont korántsem az: a parasztnak öltöző városiak vagy értelmiségiek példázzák ezt a jelenséget.

A faluval kapcsolatos képeknek nem ez az egyetlen ellentmondása: ha van a klasszikus európai etnográfának – tehát a falut és ezen belül hagyományos témákat kutató néprajznak – idegenségtapasztalata, ezt a tapasztalatot a faluban találja meg. Vagy hogy pontosabbak legyünk: a falu keretei között konstruálja meg a saját idegenségtapasztalatát mint öntapasztalatot. A falu jelentésmezéjének gazdagsága (többféle interpretálhatósága) és az ideológiák megteremtése folyamatában játszott központi szerepe azt a – ha tetszik: hermeneutikai – feszültséget is jelenti, hogy az *elidegenedett* városi ember a faluban úgy találja meg az *idegenséget*, hogy mindeközben az *azonosság*ra is rátalál, hisz a posztmodern, gyökerek és biztos identitásbeli fogódzók nélküli ember ezekben a feltételezett közösségekben lelhet önmagára.

A falu és a falusi emberek – parasztok – mint idegenség megélése jól tükröződik Fél Edit és az általa idézett Róheim Géza gondolataiban. Fél Edit, amikor a magyar néprajzkutatók munkáját meghatározó tényezők között az intellektuális réteg, az elit és a parasztság szembenállásáról, a köztük levő

¹⁸ Megtörténhet, hogy a magukat néprajzinak nevező munkákban azért domborodik ki mindig a közösségiség, és azért jelenik meg a falu idilli helyként sokszor ma is, mert az etnográfusok hajlamosak az öregekkel beszélgetni, és az általuk bemutatott társadalmi normát összekeverik a társadalmi gyakorlattal. Azt már csak megemlítem, hogy a falu önképe befolyásolásában milyen fontos szerepet játszhat a falut célzó tudományos (etnográfiai) és laikus érdeklődés, amely a maga során a tudományos diskurzusban társadalmi gyakorlattá emelt társadalmi normát kéri számon a falun.

szakadékról beszél, akkor azt mondja, hogy a magyar néprajzi kutatások egy szakaszában azt gondolták, hogy a magyar paraszti társadalom mélyebb megismerésére egy paraszti sorból származó kutató lesz alkalmas. Továbbmenve pedig Róheim Géza gondolatát idézi, aki Amerikából visszagondolva arra az álláspontra helyezkedett, hogy nagyobb távolság választotta el őt a magyar parasztoktól, mint az ausztráliai bennszülöttektől (Fél 2001: 373). Költői túlzás lenne? Aligha. És ha túlzást is látunk ebben a mondatban, akkor is tudatosítanunk kell, hogy az elit – *a nadrágos emberek* – és az egyszerű falusi emberek között ténylegesen válaszfalak húzódtak. A néprajz klasszikusai joggal láthatták tehát a másságot a faluban – ám a kérdés az, hogy a mai néprajzkutatók, társadalomtudósok számára tényleg az idegenség lókusza-e a falu, vagy egyszerűen elődeink szemléletmódját vesszük át, amikor a falut másságként konstruáljuk meg. Ha lehet valamiféle választ fogalmaznom erre a kérdésre: a falu mássága számomra több szempontból egy örökölt konstrukció, és akár az antropológiában régebről ismert „othering” problematikájával is megragadható (Schiffauer 2004: 152). Persze, történeti értelemben, valamint infrastrukturális helyzetét, a szolgáltatások elérését, az életkörülményeket tekintve a falu tényleg más, mint a város (vö. Kiss 2005: 60–77), azonban a falut a premodernitással azonosító (közösségiséget, hagyományosságot feltételező) konstrukciókat legalábbis meg lehet kérdőjelezni,¹⁹ még akkor is, ha elfogadjuk, hogy a falusi közösségek mérete és jellege (rokonok, szomszédok egymás életébe is betekintő életmódja) következtében a személyközi viszonyok másként is alakulnak, mint városban.

Ha Fél Editnek és Róheim Gézának a kiindulópontot a paraszti rétegek és az értelmiség mint az elit része szembenállása képezte, ez mára több szempontból megszűnt érvényesnek lenni. A néprajzkutatók nem kis része maga is faluról (a konzervatív szemlélet szerint a közösségből és a hagyomány világából) származik. Számukra a falu tehát nem a más, esetleg megtanulják másnak látni. A falut az utóbbi években ért nagy társadalmi hatásos és az azok nyomán történt változások ráirányították a figyelmet a hagyományos falu felbomlására, ezzel egy időben pedig az etnográfia is – az antropológiát követően – megtalálta az újabb kutatási témáit a városban és a levéltárak-

¹⁹ A (magyarországi) faluról alkotott képek, konstrukciók, társadalomtudományi elképzelések (*falupolicy*) összefoglalását és egy lehetséges faluantropológia fele mutató értékelését A. Gergely András végezte el. Munkájában ő is megjegyzi, hogy a „falunem a premodernitás terepe” (A. Gergely 2005: 108–117, az idézet a 110. oldalon).

ban, és a közösségeket a városban is felfedezte. Természetesen, ezekkel a közösségekkel kapcsolatosan vélhetően soha nem fog kialakulni az idegenségnek és az azonosságnak az a dialektikája, amit a faluval kapcsolatosan megfigyelhetünk, hisz nem fogja senki kanonizálni ezeket a kultúrákat, mint ahogy a népi kultúrával történt.

Mindezeket figyelembe véve azt gondolom tehát, hogy a falu már nem csak, hogy nem idegen, és akkor értelemszerűen nem a távoli vidék sem időbeli, sem térbeli értelemben, de még nem is a közösség lókusza, legalábbis nem abban az ideológiai értelemben, mint ahogy az eddigiekben bemutatam. A falu problémái nem távoliak, valójában a mi problémáink. A falu ebben az értelemben a saját. Ha mégis idegen, távoli és egzotikus, akkor azt mi konstruáljuk meg folyamatosan.

**„Hétfőn kenyeret, kedden kenyeret...”
A nép és a falu rajza másként**

Szabó Zoltán *A tardi helyzet* című könyve egyik részében a tardiak táplálkozásáról, étrendjéről beszél úgy, hogy a tardi gyerekekkel tavasszal, ősszel és télen íratott dolgozatokat veszi alapul (Szabó Z. 1986: 49). A könyvben idézett válaszokból itt csak mutatóban idézünk, mivel mindegyik dolgozathoz – még a 20 holdasnál nagyobb gazdák esetén is – az derül ki, hogy a falusiak táplálkozása nem megfelelő. Sok gyerek az alcímben foglalthoz hasonló válaszokat adott. Az egyik, egy holdon aluli birtokkal rendelkező gazda gyereke írta, hogy „Hétfőn kenyeret meg főtt cukorrépát, dére kenyeret, estére tésztalevest” evett (Szabó Z. 1986: 74). A Szabó Zoltánéhoz hasonló írásokban a falunak egy egészen más, a néprajzétól eltérő képe körvonalazódott, bár ezeknek az írásoknak is nem egy esetben az volt az alapfeltevése, hogy a „falú a nemzet mentális központja, az a mikrovilág, ahova visszaszorultak, és ahol fennmaradtak a nép (parasztság) életének legjellemzőbb vonásai” (Kotics 2007: 25). A kiindulópont tehát azonos volt, a megszülető eredmények viszont homlokegyenest eltértek a korábbi néprajz eredményeitől.

„A tardiak közül az egyik summás, akivel szóltam az állapotáról, a mult esztendőben a munkában nyolc kilót fogyott, egy másik tizet, egy harmadik 62 kiló volt, amikor elment hazulról, mire két hónap múlva visszatért, lefogyott 45 kilóra. [...] Földes szobában lakik ötödmagával, még egyelőre nem köhög.” (Szabó Z. 1986: 78) Ezt ugyanabban a könyvben írja Szabó Zoltán. Nem az idilli falu és nem is a szervesen együtt létező közösség képe vetül

elénk, a falusi, paraszti életnek a legsötétebb oldalait festik meg a szerzők: „A magzatelhajtásnak valóságos technikája fejlődött ki. [...] Vajszló község öreg bábája, aki pár éve halt meg, és a környék leghírhedtebb magzatelhajtója volt, hosszú, hegyes vastúvel szurkálta agyon a méhben fejlődő embriót.” (Kovács 1989: 71–72) Ehhez hasonló képekkel, leírásokkal, helyzet-elemzésekkel igen sok, irodalmi eszközöket is használó korabeli munkában találkozhatunk, Féja Géza Dél-Kelet Magyarország településeinek állapotát rajzolja meg (Féja 1980), Kovács Imre többek közt a birtokmegosztásról, az egykezésről, a szektás mozgalmakról ír (Kovács 1989), Illyés Gyula az uradalmi cselédek életét mutatja be (Illyés 1972). Ezekben a vegyes műfajú (értekezés, riport, publicisztika, szépirodalom) munkákban egy egészen más világot látunk, a falu a társadalmi ellentétek, a nyomor és a kilátástalanság világa, s noha módszertani megalapozatlanság és tájékozatlanság, szubjektívizmus és ténybeli tévedések jellemzik őket, néprajzilag is nagy tényanyagot képviselnek (vö. Kósa 2002: 60–61).

A két világháború között a néprajzban is változások zajlottak le, megszűnt az egyoldalú kulturális látásmód túlsúlya, és a társadalmi szempontok előretörése mellett a néprajznak a tudományok közötti helyével foglalkozó, az európai etnológia eredményeit is hasznosító írások születtek, amelyek eredményeként egy szemléleti megújulás is bekövetkezett (Tálasai 1979–80: 65–70). A mi szempontunkból – az etnológia eredményeinek hasznosításán túl – azok a vonatkozások érdekesek, amelyek a faluval, a faluban élő néppel kapcsolatos képek differenciálódásához, a társadalmi kérdések előtérbe kerüléséhez vezettek, és ebből a szempontból a szociográfia és a néprajz közötti érintkezést kell görcső alá helyezni. A szociográfia és a néprajz közötti érintkezés kétirányú volt, hisz néprajzkutatók munkái is hatottak a szociográfusokéra, valamint fordítva, szociográfusok eredményei is befolyásolták a néprajzos megközelítéseket. Elsőként a falukutató irodalomból a szakszerűségere való törekvése okán kiemelkedő kemsei kutatást kell említenünk, amely ugyan bizonyos politikai támogatást is maga mögött tudhatott, hisz a kutatópont kiválasztásában a paraszti születésszabályozás volt az egyik fontos szempont, de a földbirtokmegosztás aránytalanságaira való rámutatás okán a munkaközösség mégis szembekerült hatalommal (Kósa 2002: 61, Ablonczy 2002: 156–157). A néprajznak és a társadalomismertetet célul tűző falukutatásnak nem ez volt az egyetlen találkozása: Erdei Ferenc az alföldi tanyás és mezővárosi paraszti életmód kutatásánál Györffy István eredményeit is használta, valamint forrásaként kezelte Kiss Lajos munkáját, *A szegény ember életét*. Másik oldalon Erdei munkássága ha-

tott az Alföld kutatásában érdekelt néprajzkutatók munkáira: a néprajzban az ő hatásának a következménye is az, hogy a történetiség elve erősödött, kirajzolódtak a társadalmi csoportok, oldódott az őstörténeti szemlélet és elfogadottá vált a hagyományos felbomlásának ténye (Kósa 2002: 62–63). És végül Ortutay Gyula volt az, aki a néprajz történetének vázlatos áttekintése során rámutatott arra, hogy a romantikus néprajzi szemléletben a „parasztság lesz az egész nép, nemzet leghívebb kifejezője, a nemzeti múlt igazi őre, a közösségi erők legteljesebb és leggazdagabb megvalósítója” (Ortutay 1937: 8, kiemelés tőlem – Sz. Á. T.), de arra is figyelmeztetett, hogy „ez a szemlélet sem Magyarországon, sem másutt nem volt alkalmas a parasztság szociális problémáinak észrevételére” (Ortutay 1937: 8). Programadó írásában az áttekintések után egy olyan módszert dolgoz ki, amely „alkalmas lesz a paraszttársadalom és kultúra különböző kérdéseit helyesen interpretálni”, és amellyel meghaladható a falu és az urbanitás szembenállása, mert „a parasztság szociális kérdései még nem zárják ki azt, hogy parasztságunk kultúra teremtő erőit is értékelni tudjuk” (Ortutay 1937: 31). Sajnos, a szerkezetet (társadalmi, vallási, etnikai, vagyoni, foglalkozásbeli tagolódás) és a funkciót (paraszti lét változó működése, irányító elvek és normatív eszmék) központi fogalomként kezelő, a teljességre törekvő és összefüggések keresésére alapozó módszert Ortutay Gyula nem dolgozta ki (Kósa 2002: 66).

A fentebb röviden vázolt érintkezések ellenére a két világháború közt a szociográfia ellenpontozta a néprajz történeti, reflektálatlan és statikus faluképét. A falu megismerésének más vonulatai is léteztek tehát, s bár ezeket egy rész keretében tárgyalom, az egyes szemléletek között különbséget kell tennünk, hisz a keresztényi alapvetésű kutatási mozgalmak és a baloldali, politikai tartalmakat is felvállaló kutatások különböztek egymástól. És bár itt is találkozni a parasztság romantikusan idealizáló szemléletével, ezek a kutatások néhány fontos jellemzőjük, leginkább a politikai állásfoglalás okán közel kerültek egymáshoz. Egy nemrégiben született – de a néprajzban régtől benne élő – értékelés szerint is a falukutatások a politikai irányultságon, a változásokért síkra szálló jellegükön keresztül jelölték ki a maguk tudományos és közéleti helyét: „A [falukutatás] művei közös vonása az átpolitizáltság: a kutatásokat a politikai cselekvés szolgálatába akarták állítani. Az elhivatottság, az elkötelezettség, a »nemzetszolgálat« morálisan telített eszménye jellemezte a falukutatók írásait.” (Kotics 2007: 26) A korszak írásait, mozgalmait vizsgálva még arra is találunk példát, hogy az ideológiai irányultságból, a politikai elkötelezettségből fakadóan a néprajzot „a polgári tudomány részvétlenségével” vádolták meg, amely „egy elmúlt kor ki-

húlt, megmerevedett, pusztulásra ítélt” kultúráját rögzíti (vö. Paládi-Kovács 2002: 35–36).

A falu és a parasztság ezekben az írásokban jóval összetettebb kategóriát képviselt, és bár a módszeres kutatásokig nem jutottak el sem a falukutatók, sem a népi írók, a társadalmi problémákra sikerült rámutatniuk, ezzel pedig nem egyszer a paraszttömegek problémáját kezelni nem tudó hatalom ellenében is felemelték a hangjukat, hisz a hatalom a régi társadalmi és ellenőrzési rend megőrzésében volt érdekelt. A népi írók szociográfiáikban nem egyszer kiemelték, hogy bár a feudális társadalomszerkezet jogi alapjai megszűntek, a tényleges viszonyok között a személyi függési helyzetek – például az uradalmi cselédség esetén – újratermelődték (Erdei 1942: 58–59). Ilyen módon az ezekre a viszonyokra is rámutató falukutatók és szociográfusok – akiket most a kritikai vonalat képviselő értelmiségieknek nevezünk – a konzervatív hatalom ellenében beszéltek, hisz azzal, hogy az agrárnépszerűség érdekében szólaltak meg, áttételesen az ezt a helyzetet fenntartó hatalmat is kritizálták.

A szociográfiák egy részének, a baloldali elkötelezettségű szerzők műveinek nem csak a hatalom elleni beszéd jelöl ki nagyon markánsan egy értelmezési területet, hanem az a szemlélet is, ahogy a parasztságot látják, ebben pedig közelítenek a korábbi részekben a kritikai vonulatnál bemutatott szerzőkhöz. A parasztság esetükben nem egyszerűen a falusi, felemelésre, fejlődésre és változásra váró csoport, hanem ideológiailag felkészületlen, ezért némiképp megbízhatatlan, sok esetben saját alávetettségét szervezetlenül tűró egyéneknek az összessége. „Micsoda hívő, fanatikus tömeg volt ez akkor, de az volt a szerencsétlensége, hogy sem magából, sem a városi munkásságból, sem a régi értelmiségből nem kapott igazi vezetőket, akik összefogták volna, és formát, vagyis eszmei célt és szervezetet adtak volna a feltörekvő forradalmi népakaratnak.” – írja Veres Péter *Számadás* című, önéletrajzi ihletettségű munkájában (Veres 1955: 51).

Úgy gondolom, hogy ennek a résznek a végén még egy gondolat erejéig vissza kell térnünk a néprajzra: bár Kósa Lászlóval egyetértésben a néprajz nemzetpolitikában játszott szerepét inkább közvetettnek írtuk le, azt azért hozzá kell tennünk, hogy a néprajz – a feudális csökevényeket hordozó viszonyok meg nem kérdőjelezésével – akaratlanul is legitimálta a fennálló rendet. A politikai felelősséget tehát mégsem olyan könnyű elhárítani.

Város és falu, többség és kisebbség

A 19. század és a 20. század elejének néprajzára – mint láttuk – általában érvényes volt, hogy egy ideológiai cél által vezérelve végezte a kutatásokat. A kisebbségi helyzetben művelt néprajztudományra ez fokozottan érvényes, hisz a társadalom részéről nagyobb az igény a saját értékek megtalálása és felmutatása, forgalmazása iránt. A múlt tudományosan is igazolt megkonstruálása és a tudomány ideológiai használata kisebbségi helyzetben igencsak felértékelődik, hisz ezek azok a segédeszközök, amelyek mentén a kisebbségi közösség a nagy és elnyomó többséggel szemben a saját identitását megfogalmazhatja. A sajátosan falvakon élő népi kultúra többes áttétellel vált a kisebbségi helyzetekben legitimációs eszközzé: a folklór és a népi kultúra reprezentatív termékeinek ideologikus használatára a KAM-osok mutattak rá (Bíró 1987, Bíró–Gagy 1987). Azonban ezen túlmenően a közösségi normák és cselekvés felmutatása sajátos kisebbségi beszédmódot eredményezett, mert az erdélyi magyar értelmiségi elit a vélt szerves falusi közösségek értékeinek továbbvitelében látta a megmaradás egyik feltételét.

Ez a folyamat, vagyis a falu jellegzetességeinek ideologikus értéktelítése már a két világháború közti, magyarországi szociográfiai és romániai szociológiai ösztönzésekre is visszatekintő erdélyi, egyébként a kisebbségi létben hasznosítható reális társadalomismeretre törekvő falukutató mozgalommal elindult: mivel a városok társadalma fokozottan ki volt téve az elrománosodásnak, a városi életet az asszimiláció biztos útjának látták, ezért a falu világában akarták az erdélyi magyar kultúrát újjászervezni. Mikó Imre méltán híres könyvében, *Az erdélyi falu és a nemzetiségi kérdésben* egyértelműen a faluból táplálkozó megújulás mellett érvelt. Könyvéből csak egy jellemző részletet emelünk ki: „Ha azonban a városok elrománosodását összehasonlítjuk a változatlan faluval, az eredmény mégiscsak a magyarság fokozatos asszimilációja. A falut kell tehát megerősítenünk, ha a magyarság teljes beolvadását meg akarjuk akadályozni.” (Mikó 1998: 165–166) A két világháború közötti erdélyi falumunka programadóit, résztvevőit természetesen túlléptek a délibábos, idilli faluképen, igyekeztek látni és érteni a falu minden problémáját, nem egy esetben nem csak kutattak, hanem falupolitikákat írtak – a falu felemelése érdekében. Venczel József munkássága jó példája ennek (lásd például Venczel 1993), aki meg is fogalmazta, hogy „1. a magyar középosztály magyar öntudata a népben van, 2. a faluban meglátott kultúrértékek hivatottak a magyar művelődés újjáélesztésére, 3. a nép gazdasági érdekeinek védelme és támogatása a magyarság gazdasági érde-

keinek védelmét és támogatását jelenti” (Venczel 2005: 149). Az itt idézett szerzők társadalom- és kisebbségismeretet elősegítő érdemei és munkásságuk értékei elvitatathatatlanok, azonban látnunk kell, hogy a népnek sokszor közösségi értelemben vett fogalmával dolgoztak, és ezzel mintegy kijelölték azokat az értelmezési kereteket, amelyekben az általuk értékesnek tekintett falu elhelyezhető.

A faluval szemben megfogalmazott, a falut mint visszahúzó, a társadalmi fejlődést, előrelépést megakadályozó erőt láttató kritika persze a kisebbségi diskurzusokból sem hiányzott, hisz a balos elkötelezettségű szerzők az általuk vallott ideológiáknak megfelelően a faluban sokszor az új eszmék befogadására még fel nem készült tömeget láttak. Balogh Edgár *Vargyasi változások* című könyve bár néhol a hagyományos közösség erejét magasztalja, ezt egy régmúlt időbe vetíti vissza, és a jelenkori falunak az ellentmondásait mutatja be,²⁰ máshol pedig a II. világháborút követő új rendet dicsőíti.²¹

A falu ideológiai, etnopolitikai értékelésének folyamata a kommunizmus éveiben nemhogy veszített volna érvényéből, sőt, erőteljesebb lett, mivel már nem csak az volt a kérdés, hogy a falu képes lesz-e erőforrásként szolgálni egy kisebbségi magyar kultúrának, hanem inkább az, hogy egyáltalán képes lesz-e az erdélyi magyarság túlélni a kommunista hatalom represszív technikái között. Ebben a helyzetben a közösségiség, az önzetlenség, a becsületesség és a többi, emblematikusként és a falu világához szervesen hozzátartozóként kezelt fogalom felértékelődött, és bevonult a kisebbségi tudományos beszédmódba is. A régi világ itt csak értékeivel jelent meg, és úgy ellenpontosította a jelen negatív vonásait, hogy közben követendő mintákat fogalmazott meg. A kisebbségi lét megmaradni felhívása és a néprajz régiség paradigmája tehát egymást fölerősítően fonódott egybe, és a néprajznak újfent megerősítette nemzeti tudomány funkcióját. Mindez annak elenére történt így, hogy a 20. század második felében olyan néprajzkutatók tevékenykedtek Erdélyben – példaként elég Kós Károlyra és Nagy Olgára gondolni –, akik új módszertani megközelítéseket is alkalmazva reális falurajzaikon keresztül pontos és tényszerű képet festettek a falu helyzetéről, a falusi kultúra és a társadalom átalakulásáról, a falura nehezedő nyomásról.

²⁰ „Vargyas már rég kinőtt a hagyományos népi kultúrából, de még mindig köti az idejemúlt életforma.” (Balogh 1979: 22) „Meghasonlott falu ez. Ha nyíltan nem is, ösztönök lappangó mélyén annál izzóbb gyűlölettel forrong s elégedetlenkedik.” (Balogh 1979: 25)

²¹ A változás után pedig: „Mert ez már nem régi Vargyas, ahonnan világgá ment a székely. Ma vadonatúj bányaüzem biztosítja, hogy itt – az ország kellős közepén végre honára leljen a falu népe.” (Balogh 1979: 107)

A sajátosan kisebbségi helyzetben megszerveződő erdélyi magyar társadalomtudományban mindezzel együtt élt egy olyan megközelítés, amely az erkölcsileg integráns és organikus kötődések mentén szerveződő közösséget mindvégig megtartotta követendő mintaként, mivel ebben látta a főként városi környezetben zajló etnikai homogenizáció egyik ellenszerét. Amikor Tófalvi Zoltán a Temesváron élő atyhaiak közösségéről írt a Korunk 1982-es évkönyvében, az otthonról hozott munkaszervezeti mintákban ismerte fel a városi környezetben is boldogulni képes atyhaiak sikerességének, boldogulásának kulcsát. „Míg az előbb felsorolt települések esetében sehol sem alakult ki az atyhaihoz hasonló homogén közösség, addig a mind kisebb zsigorodó falu lakói egymásnak hagyományozták a *mitosszá nemesedett együvé tartozás* érzését.” (Tófalvi 1982: 15, kiemelés tőlem – Sz. Á. T.) „Az anyagiak hajszolása következtében a magatartásuk, életvitelük minőségi értéke zuhan. Ennek kivédésében – az atyhaiak példája is bizonyítja – nagy szerepet játszik az otthonról hozott vagy a városban kialakított primer szervezetek erőssége. [...] A közösség alkotó képessége az otthoninál kétségtelenül magasabb szinten érvényesült.” (Tófalvi 1982: 22) A szerző, aki az atyhai közösség szociológiai leírását végezte, végül kiemelte, hogy „az atyhaiak nagy érdeme: a kalákaszellem teljesen új alapokon való meghonosítása”. Ebben az értelmezésben tehát a faluban fellelhető társadalomszervezeti formák városban történő alkalmazása biztosítja a sikert, a hagyományos paraszti munkaszervezeti formaként élő kaláka, a kölcsönös segítségek rendszere megtartó erőként a városok elidegenedő társadalmában is él.

A Tófalvi Zoltánnál előforduló fogalmakra (közösség, együvé tartozás, kölcsönös segítség, kaláka) akár mint a kisebbségi közéleti diskurzus toposzaira is tekinthetünk. A kaláka intézményének és a hozzá kapcsolódó értéktartalmaknak a kisebbségi környezetben történő, értelmiség általi kanonizációjáról Hajdú Farkas Zoltán is beszámol: „A kaláka-jelkép a kisebbségi helyzetbe kényszerített erdélyi magyarságnak kulturális alapszimbólumává vált.” (Hajdú 2001: 53) A *Kaláka* címmel indult kisebbségi tévéműsorral kapcsolatosan megjegyzi, hogy senki nem „tartotta egyszerűen színvonalas népzenei adásnak, esetleg sikeres produkciónak, hanem – elsősorban emocionális szinten – nemzetiségi szempontból valami nagyon fontos, az összefogás jegyében született »többnek«” (Hajdú 2001: 53). Bár idézett szerzőnk könyve tárgyilagosan közelíti meg és dolgozza fel a kaláka, és ezen keresztül a közösségiség témáját, a könyv néhány mondata így sem mentes az ideológiai tartalmaktól, az elveszített világ érzésétől: „A kaláka így főként ritualizáltságából, ünnepélyességéből vészett, részben üzletté si-

lányodott, az »adj, hogy én is adhassak« nagylelkűségéből az »annyit adok, amennyit te is adsz« kicsinyességéig jutott el” (Hajdú 2001: 51). A változás folyamatát természetesen nem kérdőjelezem meg, csupán annyit fűznék hozzá, hogy a kalákát nem feltétlen egy, a mienknél erkölcsösebb társadalmi szerkezet részének kell látnunk, hanem inkább az ökológiai, társadalmi és gazdasági feltételek következményeként kialakult együttműködési formának. Ezzel is alá szeretném húzni korábbi állításhoz, miszerint ebben az értelemben a falu nem más, az ott élő emberek nem erkölcsösebbek és nem erkölcstelenebbek vagy nem jobbak és nem rosszabbak, mint mi.²²

A közösség fogalmának kisebbségi értelmezései kapcsán azt is fel kell vetnünk, hogy sokszor úgy tűnik, ebben a gondolkodási paradigmában az értéknek tekintett és a faluval azonosított közösséget kiterjeszhetőnek vélik az egész kisebbségi társadalomra, és azt feltételezik, hogy ennek úgy kell működnie, mint egy igazi közösségnek, tehát egyneműnek és szolidárisnak kell lennie, következésképp minden kritika egyben a saját közösség elleni támadásként értelmezhető. Végezetül e rész végén egy nyugtalanító kérdést kell megfogalmaznunk a kisebbségi önszemlélet és falu- meg közösségképpel kapcsolatosan: vajon mindaz, amit a fentebbiekben elmondtunk, annak a következtetésnek a levonásához vezet, hogy a kisebbségi mentalitás inkább konzervatív, mintsem kritikai?

Az ideológiák áruba bocsátása: az elárult²³ falu

A faluval kapcsolatos közéleti kép harmadik szintje külsőleg, a falut megszálló idegenek, a turisták tekintete által konstruálódik meg. Ha a városi emberek a faluban valamikor a barbarizmust, a betegségek melegágyát és a fejletlenséget látták, a falu a 20. század folyamán – az idilli vidéket és az eredeti, ősi kultúrát megalkotó etnográfia hathatós közbenjárásával – átlényegült: a szabadidejüket eltölteni és feltöltekezni vágyó városiak megszállták a vidéket, miközben valami olyasmit kerestek, amit ők már elveszítettek. A városiak ma már új módon használják a falusi térséget, mintegy

²² A kérdés azért is érdekes, mert az általánosított reciprocitás, a kölcsönös segítség és a hosszú lejáratú informális hitelek intézményrendszere városi szomszédságok, baráti körök esetében is megtalálható.

²³ „Az árul ígének 'valakit, valamit elárul' jelentésváltozata az 'ellenértékért, díjért elárul, ellenség kezére juttat' közvetítő fok alapján érthető.” (Benkő 1967: 168)

kolonizálják a vidéket (Kovács 2005: 52), mindeközben megteremtik vagy újratermelik a kolonizációval együtt járó hatalmi viszonyokat, hisz ők a fogyasztói a vidék kínálta javaknak.

A falu ebben az értelmezésben a megelőző korok auráját árasztó területé, egy nyitott, mindenki által beélhető, tárgyaiban megfogható múzeumává válik, ahol mindazok az értékek megtalálhatók, amelyeket a városi embere elveszített, de amelyekre oly nagyon vágyott. A falun egyszerű emberek élnek, őseik szokásai szerint szervezik mindennapjaikat, harmóniában élnek a természettel, ősi foglalkozásokat űznek, népviseletbe öltöznek, és őrzik a hagyományokat. Egy mondatban: mindennapi kapcsolatban vannak az elveszített múlttal, a lét emberi dimenzióival. A falu tehát a városiak számára a saját közegükben meg nem tapasztalható autenticitás élménye megélésének lehetőségét nyújtja, amiért a városiak hajlandók tekintélyes összegeket kifizetni, de cserében elvárják, hogy a falu maradjon ősi, eredeti, hagyományőrző és természetközeli. A sort folytathatnánk, de lehet, hogy nem érdemes. A lényeg: a falu úgy maradjon idegen, hogy közben az azonosság is megélhetővé váljon benne.²⁴ Erről a korábbiakban már beszéltem: az *elidegenedett* ember *idegenségtapasztalatában* megjelenő *azonosságtapasztalat* feszültsége jelenik meg itt is, akár az etnográfiaiban.

A faluval mint autentikus világgal kapcsolatos képnek nem ez az egyetlen ellentmondása: a tájat élőhelyként használóknak a saját idejük jelen idő, azoknak viszont, akik ide látogatnak, a jelen idő múlttá lényegül át, és ezt igyekeznek a helyiekkel is elfogadtatni. Egyszerre skanzenizálják és historizálják a falut, ez a turista pillantás pedig megteremti az önmagát skanzenizáló falusit, aki életét és tárgyait, esetleg elődei tárgyait vagy ezek másolatait termékként kezdi forgalmazni. Olyan városi emberek vesznek részt ebben, akik a falut talán nem szívesen választanák lakóhelyül, hisz a falu poros, bűdös, az emberek ott mindent tudni akarnak egymásról, bepillantanak egymás életébe – tehát közösségként élnek –, ráadásul nehéz munkát kell végezni. De mindezt fogyasztóként és felüldülésként és évente egyszer vagy kétszer megélni – igencsak más színben tünteti fel a nyomorú falusi életet, hisz a tehénfogattal való szántás autóból való szemlélése így életre szóló élménnyé válhat.

És végül egy negyedik ellentmondás: a falu múlt időbe való rögzítését és távoli vidékként való megélését azért is tartom terhesnek, mert miközben új-

²⁴ Az erdélyi falvak viszonylatában ezt a megközelítést erősítik a Magyarországról Erdélybe áramló turisták (vö. Feischmidt 2005).

fent megkonstruálódik az idegen és egyben autentikus falu, aközben és talán ebből következően a falu – infrastrukturális helyzetéből, intézményi ellátottságából fakadó, a szolgáltatások elérését tekintő – problémái megmaradnak.

Néhány szó az ellentmondásokról és a felelősségről

A kérdéskört természetesen nem merítettük ki, következésképp a probléma nem is tekinthető lezártnak. Mindemellett az itt elmondottakból egy következtetést levonhatunk: a tudományos érdeklődés számára a régi világgal azonosított falu és közösség nem egyszerűen egy társadalmi, gazdasági vagy települési állapot, hanem egy kiemelt hely, értékeknek a helye. A modernizációs törekvések értelmezésében a falu egy meghaladni akart helyzet, a kisebbségi gondolkodásban pedig egy megőrizni akart érték. Külső szempontból szemlélve tehát a közösség ereje így hol visszahúzó, hol megtartó erő, ezt pedig akár a kritikai–konzervatív tengelyre is felrajzolhatjuk, és akkor óhatatlanul adódik a következtetés, hogy a kisebbségi gondolkodásunk konzervatív, következésképp a falut egy reflektálatlan és érték-ként értelmezett közösségfogalom mentén konstruálja meg.

Az ambivalencia belső szempontokból is megjelenik: a *közösség ereje* egyrészt egy természetes folyamat részeként, mintegy ideológiamentesen változik és válik az egyéni stratégiák kerékkötőjévé, így túlhaladottá a fiatal családok szemében, másrészt a helyi közösségi vezetők által felvállalt beszédmódban elérni kívánt érték-ként tér vissza minduntalan.

Ugyanakkor egy laikus, külső kontextusban a falu továbbra is a premodernitás helye, ahol a városi ember megtalálhatja magát: lakóhely-ként nem minden esetben és nem szívesen választaná, de örömmel tölt ott néhány napot, hogy a kultúrát és az emberi kapcsolatokat a maguk eredetiségében fedezze fel és élje át. Ez megint csak a konzervatív vonal, hisz a faluban olyan közösségi értékeket lát, amelyek talán már nincsenek, de amelyeket a külső érdeklődés folyton életre hív, ezzel mintegy konzerválja a falut.

Nem szabad meglepődnünk tehát azon, hogy a faluhoz annyi, esetenként homlokegyenest ütköző értéket kapcsolunk,²⁵ és hogy ebben az érték-tulajdonítási folyamatban a kisebbségi közgondolkodást, a falusi elitnek a

²⁵ A parasztsággal szembeni attitűdök mindenütt a világon magukba foglalják a megvetést és a lenézést, de ennek ellentétéként a csodálatot is az egyszerűséggel szemben (Redfield 1960: 38).

kisebbségi közgondolkodás által meghatározott mentalitását és az etnikai turizmusban utazó látogató pillantását a konzervatív szemlélet határozza meg. Így nem tudunk a faluról – mint sok más problémáról sem – tényleges helyzetismerettel és kritikusan beszélni, elfogadjuk a falut mint időben és térben távoli vidéket, ezzel mintegy benyomulunk a faluba, hatalmilag ellenőrizzük, irányokat szabunk a „közösségnek”. A néprajznak ebben igen sok – ha lehet azt mondani: politikai – felelőssége lehet és van: mert ha nincsenek is a néprajznak ma politikai céljai, adott állapotokat rögzít, és az állapotok egy bizonyos módon való rögzítésével, és meg nem kérdőjelezésével, egyben legitimálja is azokat. E felelősség okán kell látnia és láttatnia egy néprajzosnak – és különösen a közösség, együttműködés és kooperációs felületek kérdését körüljáró néprajzosnak – ezeket a sokszor politikailag és ideológiailag terhelt viszonyokat. Amennyiben munkánk a falunak, a népi kultúrának egyfajta reprezentációja, amelynek ráadásul szakmai jelleget tulajdonítunk, akkor figyelembe kell vennünk, hogy ez a munka saját kontextusait milyen más értelmezési alakzatok között jelöli ki.

Szakirodalom

ABLONCZY Balázs

2002 Teleki Pál és a falukutatás. In: PÖLÖSKEI Ferenc (szerk.): *A falukutatás fénykora (1930–1937)*. Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum, h. n., 152–161.

BENKŐ Lóránd (főszerk.)

1967 *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. Első kötet. A–Gy.* Akadémiai Kiadó, Budapest

BÍRÓ Zoltán

1987 Egy új szempont esélyei. In: BÍRÓ Zoltán – GAGYI József – PÉNTEK János (szerk.): *Néphagyományok új környezetben*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 26–48.

BÍRÓ Zoltán – GAGYI József

1987 A folklorizmus háttéréről. In: BÍRÓ Zoltán – GAGYI József – PÉNTEK János (szerk.): *Néphagyományok új környezetben*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 63–81.

DIECKHOFF, Alain

2002 Egy megrögzöttség túlhaladása – a kulturális és politikai nemzet fogalmainak újraértelmezése. *Regio* 13. (4) 7–23.

ERDEI Ferenc

1942 *A magyar paraszttársadalom*. A Budapesti Kir. Magyar Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Magyarstudományi Intézete, h. n.

FEISCHMIDT Margit

2005 A magyar nacionalizmus autenticitás-diskurzusainak szimbolikus térfoglalása Erdélyben. In: Uő (szerk.): *Erdély-(de)konstrukciók*. (Tabula Könyvek, 7.) Néprajzi Múzeum – PTE Kommunikáció és Médiatudományi Tanszék, Budapest–Pécs, 7–32.

FÉL Edit

2001 A saját kultúrájában kutató etnológus. In: HOFER Tamás (szerk.): *Régi falusi társadalmak. Fél Edit néprajzi tanulmányai*. Kalligram Kiadó, Pozsony, 370–377.

FUKUYAMA, Francís

1997 *Bizalom. A társadalmi erények és a jólét megteremtése*. Európa Könyvkiadó, Budapest

GERGELY András, A.

2005 Falupolitika – faluanropológia. In: BOGNÁR László – CSIZMADY Adrienne – TAMÁS Pál – TIBOR Tímea (szerk.): *Falupolitikák. Új Mandátum Könykiadó–MTA SZKI, Budapest, 108–117.*

HÁJDÚ Farkas Zoltán

2001 *Székelyek és szászok. A kölcsönös segítség és intézményei az erdélyi székelyeknél és szászoknál*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely

HOFER Tamás

1984 Történeti fordulat az európai etnológiában. In: Uő: (szerk.): *Történeti antropológia*. MTA Néprajzi Kutató Csoportja, Budapest, 61–72.

IMREH István

1973 *A rendtartó székely falu*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

JANKÓ János

1993 [1892] *Kalotaszeg magyar népe*. Néprajzi Múzeum, Budapest

KISS Dénes

2005 Erdélyi falvak a 21. században. *Magyar Kisebbség X.* (3–4) 60–77.

KOCKA, Jürgen

2001 Az európai történelem egyik problémája: a munka. *Korall.* (5–6), 5–17.

KÓSA László

2001 *A magyar néprajz tudománytörténete*. Osiris Kiadó, Budapest

2002 A néprajztudomány és a falukutatás. In: PÖLÖSKEI Ferenc (szerk.): *A falukutatás fénykora (1930–1937)*. Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum, h. n. 57–66.

KOTICS József

2007 A magyar községtanulmányok huszadik századi története. In: KOVÁCS Éva (szerk.): *Községtanulmányok. Módszertani jegyzet.* Néprajzi Múzeum–PTE-BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Budapest, 23–42.

KOVÁCH Imre

2005 A vidék megjelenése a közbeszédben, a médiákban – rurális imázs. In: BOGNÁR László – CSIZMADY Adrienne – TAMÁS Pál – TIBOR Tímea (szerk.): *Falupolitikák. Új Mandátum Könyvkiadó–MTA SZKI,* Budapest, 51–58.

MACFARLANE, Alan

1993 *Az angol individualizmus eredete.* Századvég Kiadó–Hajnal István Kör, Budapest

MALONYAY Dezső

1907 *A magyar nép művészete. Első kötet. A kalotaszegi magyar nép művészete.* Franklin Társulat, Budapest

MIKÓ Imre

1998 *Az erdélyi falu és a nemzetiségi kérdés.* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

OLÁH Sándor

2001 *Csendes csatatér. Kollektivizálás és túlélési stratégiák a két Homoród mentén (1949–1962).* Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda

ORTUTAY Gyula

1937 *Magyar népismeret.* Kiadja a Magyar Szemle Társaság, Budapest

PALÁDI-KOVÁCS Attila

2002 A társadalomtudományok és a falukutatás. In: Uó. *Tárgyunk az időben. Néprajzi kihívások és válaszok.* Ethnica Kiadás, Debrecen, 19–39.

REDFIELD, Robert

1960 *The Peasant Society and Culture.* The University of Chicago Press, Chicago

RÖSENER, Werner

2003 *Țăranii în istoria Europei.* Polirom, Iași

SÁRKÁNY Mihály

2000 Községtanulmányok és összehasonlításuk lehetőségei. In: Uó: *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában.* L'Harmattan Kiadó, Budapest, 57–71.

SCHIFFAUER, Werner

2004 Félelem a különbözőségtől. Új áramlatok a kultúr- és szociálintropológiában. In: BICZÓ Gábor (szerk.): *Az Idegen. Variációk Simmeltől Derridáig.* Csokonai Kiadó, Debrecen, 151–161.

SILVERMAN, Sydel

1983 A parasztságtanulmányok alakulása az antropológiában: a paraszt fogalma és a kultúra fogalma. *Ethnographia* XCIV. (1) 89–105.

TÁLASI István

1979–80 Néprajzi életünk kibontakozása. In: Uő: *Néprajzi tanulmányok, írások I.* (Dissertationes Ethnographicae. Tanulmányok az anyagi kultúra köréből, 3–4.) Az ELTE Bölcsészettudományi Karának Tárnyi Néprajzi Tanszéke, Budapest, 51–74.

TÓFALVI Zoltán

1982 A Temesváron élő atyhaiak közössége. In: HERÉDI Gusztáv (szerk.): *Korunk Évkönyv.* Kolozsvár, 9–38.

TÓTH G. Péter

2002 A „közösség”. Egy fogalom megalkotása, kiteljesedése, széthullása és felszámolása. In: PÓCS Éva (szerk.): *Közösség és identitás.* L’Harmattan–PTE Néprajz Tanszék, Budapest–Pécs, 9–31.

TÖNNIES, Ferdinand

2004 *Közösség és társadalom.* Gondolat Kiadó, Budapest

VENCZEL József

1993 *A falumunka útján.* (Az Orbán Balázs Közművelődési Egyesület Könyvtára, I.) Orbán Balázs Közművelődési Egyesület–Magyar Művelődési Intézet–Magyar Népfőiskola Társaság, Székelyudvarhely–Budapest

2005 Falumunka és az erdélyi falumunka-mozgalom. *Magyar Kisebbség* X. (3–4) 138–163.

WOLF, Eric R.

1995 *Európa és a történelem nélküli népek.* Akadémiai Kiadó–Osiris-Századvég, Budapest

Forrásként használt szociográfiai, publicisztikai írások

BALOGH Edgár

1979 *Vargyasi változások*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

FÉJA Géza

1980 *Viharsarok*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest

ILLYÉS Gyula

1972 *Puszták népe*. Dacia Könyvkiadó, Kolozsvár

KOVÁCS Imre

1989 *A néma forradalom*. Cserépfalvi–Gondolat–Tevan, h. n.

SZABÓ Zoltán

1986 *A tardi helyzet*. Akadémiai Kiadó–Kossuth Könyvkiadó–Magvető
Könyvkiadó, Budapest

VERES Péter

1955 *Számadás*. Magvető Könyvkiadó, Budapest

